

LES SAVANTS MUSULMANS ET L'HISTOIRE DE L'ECONOMIE

une nécessaire prise en compte

*Etude publiée en anglais par The American Journal of
Islamic Social Sciences Vol. N° 4, Décembre 1987.*

Abbas MIRAKHOR

Professeur d'économie à l'Institut
de Technologie
Florida - Melbourne - USA

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى تبيان أثر الأفكار الإسلامية في تطور الفكر والمؤسسات الاقتصادية. كما يهدف إلى التنبية إلى سهو خطير في تاريخ الاقتصاد، يتمثل في المساهمات العميقة للعلماء المسلمين، يقصد كاتب هذا المقال جذب الانتباه إلى "النقطة العمياء" في تاريخ الفكر الاقتصادي، ويرى أن "الفراغ الكبير" لم يكن موجوداً أبداً، وأن دور العلماء المسلمين كان أكثر من مجرد "ناقلين" للفكر الإغريقي. وأنه أن الأوان لكي يقوم مؤرخو الفكر الاقتصادي بسد هذا "الفراغ الكبير" بواسطة المعلومات المتوفرة حول تأثير العلماء المسلمين في الفكر الاقتصادي للقرن الثالث عشر وما بعده. أخيراً يهدف هذا المقال إلى اقتراح أن مساهمات العلماء المسلمين تستحق من الاهتمام مثل أو أكثر ما يستحقه الفكر الإغريقي والروماني الأمر الذي يمكن تاريخ الفكر الاقتصادي من إعادة التواصل المطلوب لكل الميادين التخصصية ذات الطابع التاريخي.

" .. S'adressant à un Grec qui s'était vanté des réalisations scientifiques de son peuple, l'homme à l'esprit entreprenant dit: « vous vous vantez plus que de raison; ces découvertes ne sont pas dues à votre propre intelligence, vous les avez accomplies grâce aux hommes de science de l'époque de Ptolémée; et vous avez puisé dans la science des Egyptiens à l'époque de Prammetichus, que vous avez ensuite introduite dans votre propre pays, et maintenant vous revendez leur découverte. Le roi demanda au philosophe grec: « peut-il en être ainsi? » Il répondit en disant : « C'est vrai, nous avons hérité la plupart de nos sciences des philosophes qui nous ont précédés, comme d'autres, aujourd'hui, les reçoivent de nous. Ainsi va la loi du monde-un peuple bénéficie des apports d'un autre peuple "

Rasa'il Ikhwan as-safa

" Aucune science ne fut découverte à aucune époque mais depuis le commencement du monde la sagesse grandit peu à peu et elle n'a pas encore atteint son accomplissement, pour ce qui est de cette vie".

Roger Bacon

" L'on ne peut trouver désormais aucune excuse pour justifier la pratique qui a semé la confusion dans l'étude de l'économie médiévale depuis ses débuts il y a plus d'un siècle, à savoir celle de fonder les généralités historiques les plus vastes sur quelques noms connus, sans tenir compte du contexte et d'une continuité, même les meilleurs livres sur le sujet continuent à sauter d'un siècle à l'autre, d'une tradition à l'autre. Mais un commentateur scholastique qui a surajouté ses propres idées à celles déjà existantes dans la tradition particulière au sein de

laquelle il écrivait, en a accepté les prémisses et adopté la langue ne peut être pleinement compris tant que les fondements de cette tradition n'ont pas été aussi analysés en profondeur.

Il est facile aujourd'hui d'oublier que ceux qui ont posé les fondements de l'économie moderne au 18^e siècle avaient une connaissance de l'analyse scholastique et de ses acquis aussi familière qu'elle est ignorée d'un économiste moyen du 20^e siècle . Certains éléments des nouvelles théories, de première importance, sur lesquels ces auteurs n'ont pas réfléchi car ils les considèrent comme l'évidence, proviennent des écoles de pensée médiévales"

Odd Langholm, Price and Value

in the Aristotelian tradition

p.6 and p.11

" Aucun étudiant en histoire de la culture de l'Europe occidentale ne peut se refaire une idée sérieuse des valeurs intellectuelles du moyen-âge tardif s'il n'a pas clairement conscience que l'Islam en est la toile de fond" .

Pierre Butler dans le Macdonald

Présentation Volume, p.63

Une omission dans l'histoire de la pensée économique :

Joseph Schumpeter, dans son œuvre magistrale «Histoire de l'analyse économique», après avoir traité de l'économie gréco-romaine, déclare que: «En ce qui concerne notre étude, nous pouvons sans crainte sauter 500 ans et en arriver à l'époque de St Thomas d'Aquin (1225 - 74), dont la Summa Theologica est pour l'histoire de la pensée ce que la flèche sud-ouest de la cathédrale de Chartres l'est pour l'histoire de l'architecture»⁽¹⁾.

En raison de cette affirmation, il intitule la partie du chapitre 2 de son livre «le grand vide». Cette partie de l'étude de Schumpeter implique que, pendant 500 ans rien ne fut dit, écrit ou pratiqué dans le domaine économique. A cet égard, Schumpeter ne faisait que refléter une attitude vis-à-vis de l'histoire économique qui avait cours depuis la fin du 18^e siècle. Le fait que son livre devint le grand classique sur l'histoire de la pensée économique depuis, signifiait simplement qu'il perpétuait cette tradition. C'est un fait établi que presque tous les ouvrages sur l'histoire de la pensée économique depuis W.J. Ashley et son «Introduction à l'histoire et à la théorie économique anglaise» jusqu'à Schumpeter sur la pensée économique avant les scholastiques.

La question qui se pose alors est la suivante: comment les scholastiques purent-ils élaborer un champ de pensée relativement vaste, en matière économique, au 13^e, 14^e et début du 15^e siècle? Dans son livre sur l'économie médiévale, George O'Brien cite Jourdain disant

«qu'il avait étudié avec soin Alcuin, Gerbert, Rabanas Maurs, Scot Erigence, Hinemar, St Anselme et Abelard esprits les plus éclairés de la théologie et de la philosophie-sans avoir pu trouvé chez aucun d'eux une seule allusion à la question de la poursuite des richesses qu'il méprisaient - comme tenant une place suffisamment importante dans la vie nationale et individuelle pour permettre au philosophe une riche matière à réflexion conduisant à des conclusions valables⁽²⁾».

Schumpeter suggère que les savants latins du 11e et 12e siècle peuvent être éliminés comme sources d'influence sur l'économie scholastique. Il affirme cependant que ce qui distingue le 13e siècle des précédents, c'est la révolution qui eut lieu dans la pensée théologique et philosophique. D'après lui, cette révolution naquit de la résurgence de ce qu'il appelle « la pensée aristotélicienne ». Il est clair qu'il n'utilise pas ce terme dans le sens où les historiens de la science et de la philosophie médiévale l'emploient, mais dans celui de « connaissance des écrits d'Aristote ».

Ainsi, si l'on cherche dans Schumpeter des réponses à la question posée plus haut, on trouve que, selon lui, les découvertes des scholastiques s'expliquent en grande partie par :

1) La redécouverte des écrits d'Aristote, et 2) par ce qu'il appelle « l'œuvre magistrale » de St Thomas. C'est la 2e explication qui, d'après lui, est primordiale. Il écarte Aristote comme « cause première de la façon suivante :

" Le lecteur se rendra compte que je n'accorde pas à la redécouverte des écrits d'Aristote le premier rôle dans les développement du 13e

siècle. De tels développements ne sont jamais induits par des causes externes⁽³⁾.

Ce qui était vrai à l'époque de Schumpeter et l'est encore plus aujourd'hui, c'est que l'étude de l'histoire de la pensée médiévale a montré que la pensée scholastique était un cléricalisme modelé par la pensée patristique, aristotélicienne, néo-platonicienne et islamique. Schumpeter les reconnaît explicitement ou implicitement toutes comme sources majeures de la pensée scholastique, sauf la dernière. Il a, de toute évidence, conscience de cette dernière influence, comme le soulignent deux lignes dans son livre (p.87-88) sur «la médiation sémite» dans la transmission de la pensée d'Aristote à l'Occident latin et trois lignes de notes (même page) où il cite Avicenne et Averroes en "lien" avec cette transmission. Mais il refuse d'aller plus loin, ce qui n'est pas le cas pour tout le reste de son livre où il décrit largement sa quête difficile de l'origine des idées. Ce n'est pas le manque d'ouvrage disponibles sur la grande influence des savants musulmans sur les scholastiques, qui peut expliquer une telle attitude. Depuis les années 1860 jusqu'à l'époque de Schumpeter, un très grand nombre d'ouvrages en langues européennes que Schumpeter connaissait - existaient, qui montraient que, parmi tous les savants du Moyen-Age cités en chapitre 2 de " l'analyse économique", à savoir: Grosseteste, Alexandre de Hales, Albert le Grand, St Thomas d'Aquin, St Bonaventure, Don Scot, Roger Bacon, Marsilius de Padoue, Richard de Middleton, Nicolas Oresme et Joannes Buridanus, aucun n'avait échappé à l'influence des savants musulmans ⁽⁴⁾. Ces ouvrages auraient dû au moins le rendre plus prudent et moins catégorique dans ses affirmations sur une discontinuité

dans l'histoire de la pensée, même s'il refusait d'admettre que le développement de la pensée économique puisse devoir quoi que ce soit aux savants musulmans dans lesquels il ne voulait voir que les simples transmetteurs de la pensée grecque.

Quelles qu'aient pu être les raisons de Schumpeter de refuser une telle reconnaissance, les résultats furent désastreux pour l'histoire de la pensée économique. Le fait que son livre devint "un classique" en matière d'économie, perpétua ce que nous appelons "un point aveugle" dans cette discipline, qui persiste aujourd'hui. Même si des savants refusent la recherche, en histoire de la philosophie, de la théologie, de l'éthique, et de la science, le simple fait que quiconque consulte les écrits originaux des penseurs du moyen-âge, y voit des références à des noms comme Al Farabi, Avicenne, Averroès et Al Ghazali, devrait susciter des questions sur le rôle que ces derniers ont pu jouer dans le développement de la pensée. Pour élucider la pensée économique de saint Thomas, par exemple, l'on devra étudier son *opéra omnia*, sa *summa theologia* et sa *summa contra gentiles*, parmi d'autres. Ce faisant, il est impossible de ne pas voir les références faites à des penseurs musulmans, particulièrement dans les domaines où ceux-ci sont pris à partie pour leurs idées, lorsqu'elles s'opposent en dogme chrétien. Une telle recherche est supposée éveiller un tant soit peu la curiosité intellectuelle vis-à-vis de ces penseurs musulmans, particulièrement dans les domaines où ceux-ci sont pris à partie pour leurs idées, lorsqu'elles s'opposent en dogme chrétien. Une telle recherche est supposée éveiller un tant soit peu la curiosité intellectuelle vis-à-vis de ces penseurs musulmans, et mener, on l'espère, à des recherches plus approfondies.

Mais tel ne fut pas le cas. On cherchera en vain trace d'une telle curiosité dans l'ouvrage de Jacob Inver (148), par exemple, qui se réfère à des textes originaux pour présenter les idées des scholastiques, particulièrement Saint Thomas.

Viner n'est pas, on l'accorde, un historien de la pensée économique médiévale, mais l'on est en droit d'être quelque peu surpris qu'un savant de la stature de Viner puisse déclarer avec autant de force que « à partir du 13^e siècle, après la découverte d'Aristote par l'Occident, et spécialement après Albert le Grand et St Thomas d'Aquin qui intégrèrent l'enseignement d'Aristote, la théologie morale chrétienne parvint à une synthèse fantastique entre l'enseignement biblique, la tradition d'église, la philosophie grecque, la loi canonique et romaine d'une part, et la sagesse et les illuminations des scholastiques eux-mêmes »⁽⁵⁾.

Cette « théologie morale » qui désigne l'œuvre des scholastiques couvre plusieurs domaines, y compris l'éthique, l'économie, la politique. L'on peut opposer à cette affirmation de Viner celle d'autres comme C.R.S. Harris qui ont étudié la pensée médiévale. Dans son livre Don Scot, Harris écrit: « sans l'influence des péripatéticiens arabes, la théologie de St Thomas d'Aquin est aussi impensable que sa philosophie »⁽⁶⁾.

Un autre historien de la philosophie médiévale écrit: « le fait qu'une grande variété de sources inspira et stimula la pensée de St Thomas d'Aquin, tend à faire dire qu'il était à la fois un esprit électique et qu'il

manquait d'originalité. Car lorsque nous examinons telle de ses doctrines ou théories, il nous arrive souvent de penser « ceci vient directement d'Aristote » ou « cela est de toute évidence le développement d'une question posée par Maïmonide ». En d'autres termes, plus nous connaissons Aristote ou la philosophie islamique ou juive, ou, bien sûr, la pensée chrétienne antérieure, plus nous avons tendance à nous demander ce qui, si tant est qu'il en soit ainsi, provient de Thomas d'Aquin lui-même⁽⁷⁾.

Nous ne voulons pas insinuer par là que les scholastiques manquaient d'originalité dans leurs idées économiques, mais que, plus l'on étudie les idées économiques de l'Islam, les écrits économiques des auteurs musulmans qui précéderent les scholastiques, les processus et les institutions économiques en vigueur en Orient et en Occident musulman entre le 7^e et le 14^e siècle, plus l'on devient sceptique sur « le grand fossé » de Schumpeter, et sur le mépris des historiens de la pensée économique vis-à-vis des contributions apportées par les savants musulmans au développement de la pensée et des institutions économiques aux 13^e, 14^e et 15^e siècles.

Même si l'on accorde le bénéfice du doute - malgré les preuves évidentes du contraire - qui ferait supposer que les recherches sur la pensée médiévale étaient insuffisantes à l'époque où Schumpeter écrivait son livre pour permettre de reconnaître une influence des savants musulmans sur les scholastiques, celles abondantes faites en ce domaine depuis ne donnent plus aux historiens de la pensée économique, aucune excuse pour perpétuer le manque d'objectivité en la matière. Nous nous

ferons l'écho de Odd Langholm lorsqu'il exprime le souci d'étudier plus sérieusement la pensée économique des scholastiques, et d'étendre cette étude à celle de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire les penseurs musulmans.

Bien qu'il ne soit pas possible ici de faire une analyse comparée détaillée du contexte et du contenu des écrits économiques des scholastiques et des musulmans avant eux, un bref résumé peut être esquissé dans le but d'instaurer le débat sur cette omission historique majeure. L'on espère montrer que les savons européens du moyen-âge avaient toutes les occasions et les raisons, d'être influencés par les idées et les institutions économiques en vigueur dans l'Islam médiéval, et qu'ils saisirent, de toute évidence, ces occasions, en s'appuyant sur les connaissances mises à leur disposition, pour émettre leurs idées.

La pensée économique musulmane avant les scholastiques

Il est nécessaire de donner un bref aperçu du corpus des idées économiques existant dans le monde musulman avant l'avènement des premiers écrits des scholastiques en la matière.

Dans un texte publié en 1964, Spengler qui traita la pensée économique chez Ibn Khaldoun (1332 - 1406) résuma quelques-uns des ouvrages sur la pensée économique de l'Islam avant Ibn Khaldoun⁽⁸⁾. Bien que le texte soit teinté " d'orientalisme"⁽⁹⁾, il reste un apport

méritoire d'un historien célèbre de la pensée économique qui aborde, en partie, la pensée économique de l'Islam. Il fut en fait, le premier à s'efforcer dans ce sens. Son ouvrage offrait un riche éventail d'idées à approfondir. Cependant, son évidente démonstration fit que cette œuvre méritoire fut ignorée des spécialistes. Il se peut qu'en raison de son zèle à montrer l'influence des Grecs sur les musulmans, ce qu'il fait à chaque page, dans la première partie de son livre, Spengler n'étudia les preuves évidentes qu'à partir du 9^e siècle. De plus, il semble commettre ce que Polanyi appelle < la tromperie économiciste > qui consiste à confondre le < sens substantif > de l'économie avec son < sens formel > dans les écrits qu'il aborde (de seconde source). Néanmoins, sa contribution va dans le sens de la continuité historique de la pensée. Les auteurs que Spengler étudie, appartiennent à l'Orient islamique et à l'Espagne musulmane (dont les ouvrages furent traduits en latin à partir du 12^e siècle). Ces auteurs sont Ghazali, Ibn Al-Ukhuwa, Kai Ka'us Ibn Iskandar, Nizam Al-Mulk, Ibn Abi'arrabi, Al Farabi, Ibn Sina, Nasir al'din Tausi, Al Diwwani, Ja'far al-Dimishqi, Ibn Bajja (Avempace), et Ibn Rushd (Averroes). Les trois derniers sont d'Espagne musulmane, les scholastiques connaissaient leurs ouvrages. Tous ces auteurs se situent entre le 9^e et le 14^e siècle.

Les idées économiques abordées par ces auteurs que Spengler étudia concernent: les impôts, les régulations de marché, l'usure, le comportement autorisé en économie, les salaires, les prix, la division du travail, l'argent comme moyen d'échanges et comme unité de compte, la frappe de la monnaie, la mise en garde contre la dévaluation, les fluctuations des prix, et pour finir les comportements d'ordre éthique en

matière de "moyen" à observer dans le comportement économique. Dans tout cela, il décèle la forte influence de Platon, d'Artistote, du néo-paltonisme, et du néo-pythagoricien "Bryson". Dans la dernière partie de son ouvrage, Spengler aborde les idées d'Ibn Khaldoun sur l'économie, qu'il trouve sophistiquées et avancées. Dans ses remarques de conclusion, il modifie ses affirmations première sur l'influence de la pensée grecque sur les savants musulmans en économie, ceci à la lumière de son analyse sur le travail d'Ibn Khaldoun. Constatant la nécessité « d'une étude beaucoup plus détaillée sur la pensée économique du monde musulman », il affirme que « plusieurs déductions peuvent cependant être faites. Dabord, même si de nombreux auteurs musulmans connaissaient bien les idées du Néo-Pythagoricien Bryson en matière d'économie, l'on ne peut guère considérer le contenu d'ensemble des préceptes en matière d'administration domestique comme représentant la totalité des connaissances musulmanes en matière de conduite économique. La connaissance d'Ibn Khaldoun en ce domaine allait bien au-delà de celle contenue dans les ouvrages de Bryson et de ses disciples. Au-delà de la sphère domestique, elle embrassait le marché, le prix, le phénomène d'offre et demande monétaire, et touchait, en partie, aux relations macro-économiques soulignées par Lord Keynes. Ensuite l'on est forcé de supposer, si l'on compare les idées d'Ibn Khaldoun à celles de la littérature philosophico-morale musulmane, que la science de la conduite économique était, dans certains cercles, très grande, et que l'on doit se tourner vers les écrits de ceux qui eurent accès à cette science et à cette expérience si l'on veut connaître avec exactitude le degré des connaissances musulmanes en matière économique ». L'on peut ajouter que les penseurs médiévaux du

13e siècle et, contemporains d'Ibn Khaldoun, ceux du 14e siècle et les suivants disposaient, en partie, du même corps d'idées sur l'économie que lui.

Comme Spengler le fait astucieusement remarquer, le champ des connaissances en économie dans l'Islam médiéval allait bien au-delà des écrits des Grecs que les musulmans eurent en main au milieu du 9e siècle. Beaucoup d'idées significatives et importantes de ce corpus de pensée économique ont leur origine dans l'Islam des deux premiers siècles (7e et 8e siècle). Pour connaître les idées islamique sur l'économie, l'on doit aller d'abord à la source première, le Coran. Pour ce faire, une recherche constructive doit se faire en ayant à l'esprit que l'économie est pensée "dans son essence" plutôt que dans "sa forme".

Si, en accorde avec Polanyi, nous disons qu'une société basée sur le "contractus" devrait être dotée d'une sphère économique d'échange institutionnellement autonome et distincte quant aux objectifs à savoir le marché(" le status" d'autre part, correspond à une étape antérieure qui est, en gros, celle de la réciprocité et de la redistribution)⁽¹⁰⁾, et si l'on considère " le contractus" comme " l'aspect légal de l'échange", l'on trouve dans la structure des relations économiques au sein de la communauté telle qu'elle est envisagée dans le Coran, une anomalie, par rapport à la conception dichotomique d'économie "encastrée" envisagée par Polanyi. Car le Coran, dans beaucoup de versets révélés, fixe les échanges et les relations économiques sur la base solide du "contractus" tout en ne reconnaissant pas les relations basées sur "le statut". Les marchés existent, les forces de l'offre et de la demande sont reconnues et

sont opératives, " le statut" sur la base de "liens du sang", de "standing social", etc... n'est pas reconnu; cependant, le caractère encastré de l'économie existe au sens où la conduite économique de l'homme a un caractère téléologique dans ses motivations sous jacentes.

Dans le Coran, le caractère téléologique du comportement économique provient de la nature théomorphique de l'homme.

La première création d'Allah, la semence de la création est l'intellect, et la dernière création est l'homme, possesseur de cette semence et synthèse de la création. Le but de tout le processus de la création a été l'homme, et l'homme est ce qu'il est en vertu de son âme. Le corps humain, au niveau biologique, parachève la création matérielle tandis que l'âme occupe la position la plus élevée dans l'ordre complet de la création, métaphysiquement et spirituellement. Par son corps, l'homme est relié au monde matériel, par son âme, au monde spirituel. Le caractère cosmique de l'homme est l'essence de tout ce qui existe dans le monde de la matière. Il possède aussi, par son âme, un caractère a-cosmique, en voyage sans fin, et Dieu est le but vers lequel elle est orientée dans sa nature essentielle.

Il se peut que l'homme ait à faire face à des obstacles au cours de son voyage vers Dieu, et ait, de ce fait, tendance à rester au niveau horizontal de la perception des sens. C'est pourquoi l'homme est un "être possible", c'est-à-dire que sont être et non-être sont possibles en même temps. Cette possibilité peut devenir réalité si l'homme prend ses responsabilités. Ces responsabilités viennent de son statut de vice-

gérant de Dieu sur la terre. Cette vice-gérance est un dépôt divin accordé à l'homme. C'est en vertu de ce dépôt et des responsabilités qui lui sont inhérentes que l'homme a été investi du pouvoir de dominer sur tout ce qui a été créé pour lui. Tous les phénomènes créés ont été mis à la disposition des biens de la terre:

" Il a mis à votre service le vaisseau pour que celui-ci par son ordre, vogue sur la mer. Il a mis à votre service les fleuves. Il a mis à votre service le soleil et la lune qui gravitent avec régularité. Il a mis à votre service la nuit et le jour. Il vous a donné tout ce que vous lui avez demandé. Si vous voulez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste et très ingrat" (Coran, 14, 32/33).

La position de vice-gérance et les responsabilités qui en découlent appartiennent à toute l'humanité. L'humanité entière a la responsabilité collective de faire en sorte que chaque être humain ait la possibilité de découvrir les potentialités et les capacités qui dorment en lui et de les actualiser. Cette vision universelle de l'homme évoque l'unité de l'humanité qui, à son tour, reflète l'unicité de Dieu et son Unité, c'est-à-dire *Tawhid*. Le lien entre responsabilité de l'être vivant en ce monde et redevabilité dans l'autre offre aux êtres humains un champ infini de possibles. L'Unité opère à deux niveaux: Social et individuel.

Sur le plan social, l'unité rassemble la société humaine. La seule unité politique reconnue par l'Islam est la totalité de la communauté islamique, ou Ummah. Il n'y a qu'une seule ummah ou peuple musulman, quelque soit l'éparpillement ou l'éloignement de ses membres. L'Islam comprend la ummah dans son ensemble et aucune

parcelle particulière de cette communauté n'a le droit de représenter la Ummah, pas plus que le segment d'un cercle ne peut revendiquer la circularité dans son ensemble ⁽¹²⁾.

Sur le plan personnel, l'unité se manifeste dans nos actes. C'est en faisant l'Islam sien, et en témoignant de l'Islam dans sa pratique de vie, qu'une vie est intègre dont l'intégratrice. On n'insistera jamais assez sur le concept de communauté islamique ou ummah. Sa naissance marque une étape décisive en Islam. Une fois la communauté établie à Médine, elle se développa à une vitesse incroyable et se consolida de plus en plus en Arabie. Les versets coraniques révélés à Médine traitaient de façon très détaillée de la structure sociale de la communauté. Ils exposaient des concepts concernant les lois et réglementations qui régissent les diverses relations humaines au sein de la communauté.

Contrairement à la plupart des concepts-clés concernant les relations entre Dieu et l'homme, les idées-clés relatives au concept de communauté expriment avant tout les relations entre l'homme et l'homme dans la vie sociale en ce monde ⁽¹³⁾. Ainsi le Coran accorde une place centrale au concept de communauté, car elle met en jeu la responsabilité collective de tous les êtres humains dans l'organisation sociale. Il est de la responsabilité de cette collectivité de faire en sorte que tous les obstacles soient écartés sur le chemin de l'individu vers Dieu. Choisir cette voie pour son bonheur ultime est alors du ressort de chacun individuellement.

Halepota a montré la complexité multi-dimensionnelle du système social islamique fondé sur la sourate du Coran *Al Nahl* (Les Abeilles).

Cette sourate explique les fondement de la vie en groupe d'après l'organisation de la vie dans une ruche et attire l'attention sur les lois naturelles qui régissent l'univers en général et la société humaine partie intégrante de l'univers. Elle met l'accent sur les lois naturelles « déterminées par la volonté de Dieu d'après lesquelles la nation ou la société soit prospèrent et atteignent le bonheur, soit dégènèrent; si elles s'opposent à ces lois.. » ⁽¹⁴⁾ .

La pierre d'angle de toutes les règles éthiques au sein de la communauté islamique est le concept de justice sociale. Toutes les règles économiques dans le Coran font, d'une manière ou d'une autre, référence au principe de justice sociale. Le Coran accorde beaucoup d'importance à la justice économique considérée comme la base de la justice sociale.

La justice économique et sociale requiert que tous les aspects de la vie humaine soient simultanément pris en compte, et harmonisés, ceci découlant de la vision unitaire de l'existence. Ce faisant, le Coran souligne les aspects matériels de la vie et chaque fois qu'il est question de richesses, des expressions comme "le bien" (*Khayr*) et "la bonté d'Allah" (*Fadl Allah*) sont utilisées. Il est dit aux musulmans de gagner des biens et d'enjouir, l'économie devient la base de l'ordre social islamique, et elle est investie d'une qualité morale unique. Un musulman engagé dans l'acte de production accomplit un acte d'adoration, *Ibadah*.

D'où il résulte que le comportement économique est de nature théologique en ce sens qu son but ultime est Dieu. La communauté

- Islamique a un rôle central dans l'organisation sociale islamique. Le maintien et la sauvegarde de la communauté dépendent de la justice social. La justice économique comme pierre d'angle de la justice social devient indispensable à l'ordre social en Islam. Les principes de base du comportement économique de la communauté musulmane furent énoncés dans le Coran lorsque la première communauté islamique fut établie à Médine, avec le prophète comme chef temporel, ces principes furent concrétisés dans une législation basée sur l'interprétation prophétique des profonds enseignements des verset coraniques. A la mort du prophète en 632, au Coran vint s'ajouter la Sunna (Voie), paroles et actes rapportés du prophète, les hadiths; ces deux sources devinrent les guides pour la vie de tous les aspects, y compris l'aspect économique.

Au cours de l'expansion de l'Islam, le leardership fut confronté à d'innombrables problèmes, et les juristes musulmans cherchèrent des réponses à toutes les questions susceptibles de se poser en se basant sur le Coran et les hadiths; c'est ainsi que, au fur et à mesure que l'Islam se développait, un corpus d'écrits juridiques se créait qui devint le système légal de l'Islam: le fiqh. Si une question ne trouvait pas de réponse, après consultation des sources, alors le juriste avait recours à l'analogie⁽¹⁵⁾.

Deux siècles et demi avant le disposer des sources grecques, les idées économiques furent développées dans le monde musulman par les juristes, et consignées dans des pratiques et des institutions qui répondaient aux problèmes posés à la communauté au fur et à mesure

qu'elle devenait plus nombreuse jusqu'au point de comprendre les trois-quart du monde alors connu. Beaucoup d'idées économiques chez les savants musulmans des époques ultérieures prirent naissance dans la période du début de l'Islam et dans les sources de ses lois.

L'on dit souvent que la philosophie islamique n'aurait pu se développer sans l'introduction des œuvres des Grecs dans le monde islamique. Ce n'est pas le lieu d'aborder cette question ici, mais les recherches en économie des premiers siècles de l'Islam montrent que les idées de l'Islam en ce domaine étaient beaucoup plus élaborées que celle de n'importe quelle source grecque. Il serait déraisonnable d'affirmer, comme cela a été fait, que, par exemple, le concept de "moyen" comme règle première de comportement individuel en matière économique que l'on trouve dans les écrits de penseurs comme Al-Ghazali, était d'origine aristotélicienne. Ce concept fut énoncé dans le Coran. En fait, le mot utilisé en arabe pour désigner l'économie est *Iqtisad* dont la racine est *qasada*. Cette racine ainsi que beaucoup des ses dérivés sont utilisés dans le Coran pour désigner l'observance d'un "moyen juste" dans le comportement personnel sur le plan économique. Par exemple, le Coran loue ceux *"qui, quand ils dépensent, ne sont ni prodigues, ni parcimonieux, mais dans le juste milieu"*. Le même mot ou ses dérivés apparaissent dans beaucoup de dires du Prophète. Al Ghazali a choisi le mot *Iqtisad* comme titre de son fameux livre, *al Iqtisad fil I'tiqad*, c'est - à - dire la règle d'or de la croyance, ce qui montre qu le mot *Iqtisad* était employé couramment à l'époque où il écrivait.

A l'époque des scholastiques latins, l'ensemble des idées sur l'économie pouvait provenir des sources très variées dont une était les écrits éthiques, philosophiques et théologiques des savants musulmans auxquels les scholastiques font référence dans leurs ouvrages. Les principales idées des Grecs dont les savants musulmans s'inspirèrent, particulièrement dans le domaine du comportement individuel en économie, étaient celles que ces savants trouvaient compatibles avec les enseignements de l'Islam. L'accent mis par Aristote sur le bonheur suprême, la justice et la communauté (que Polany considère les idées majeures d'Aristote sur l'économie) pouvaient constituer une base compatible avec les enseignements de l'Islam.

Même vis-à-vis d'écrivains comme Al-Ghazali, ses idées économiques n'ont pas été étudiées en soi, mais déduites de ses écrits éthico-philosophiques. Les historiens de la philosophie et de la science furent naturellement les premiers à étudier ses écrits en détail et leur centre d'intérêt particulier a pu expliquer leur non-insistance sur tout ce qui n'avait pas trait à la philosophie et à la science. Une analyse beaucoup plus détaillée de ses idées économiques vit le jour lorsque ses ouvrages furent étudiés dans une optique d'éthique⁽¹⁷⁾.

Dans les ouvrages très peu nombreux où les savants se sont penchés sur l'étude des sources des idées économiques des deux premiers siècles de l'Islam, le résultat fut extrêmement riche. De ces études, une vague panorama de la complexité de quelques-unes des idées et institutions fut brossée.

Les ouvrages d'Udovitch, Labib, Tuma, et Hassan Uz-Zaman ⁽¹⁸⁾ sont des exemples de ce type d'étude. ces ouvrages ont montré qu'en ce qui concerne la politique fiscale, les institutions et la politique monétaire, le crédit et les moyens de crédit, la politique et la fixation des prix, le marché et les règles du marché, l'échange, l'usure, le budget de l'Etat, l'utilisation de l'impôt comme outil d'encouragement à la production et de découragement à l'accumulation des richesses, le Trésor public, le financement d'institutions bancaires et les procédures et contrats de franchise et le monopole, s'étaient toutes développées dans le monde de l'Islam, au cours des deux premiers siècles.

Aux alentours du 9^e siècle, beaucoup de ces idées avaient été mises par écrit dans les manuels de Fiqh. Les études d'Udovitch sur les techniques commerciales, le crédit et les outils de crédit ayant cours dans le monde de l'Islam au 9^e siècle, se sont basées sur une analyse de ce genre de manuels et d'autres à usage commercial, des débuts de l'islam ⁽¹⁹⁾. D'après ces études, Udovitch suggère que " les sources musulmanes les plus anciennes en matière de législation permettent d'affirmer que, dès la fin du 8^e siècle et peut-être avant, différents types de conditions de crédits constituaient un aspect important du commerce et de l'industrie" dans le monde islamique ⁽²⁰⁾. De même, les ouvrages d'Abul Fadl al-Dimashqi, savant du 9^e siècle, montrent qu'avaient cours des idées avancées sur la théorie de la valeur, la détermination des coût et des prix ⁽²¹⁾.

Les historiens ont noté le grand épanouissement des arts et des sciences dans le monde islamique du 9^e au 12^e siècle. Avec l'avènement

du califat abbasside au 8e siècle, des traductions des sources grecques, syriaques, persanes, et sanskrites en sciences diverses furent disponibles en arabe; ainsi la philosophie et les autres sciences se développèrent pour atteindre leur apogée au 9e et au 10e siècles. Les ouvrages grecs furent traduits en arabe vers le milieu du 9e siècle. Le début du 9e siècle "vit la montée d'Abu Nasr al-Farabi, Abul Hassan al-Amiri et beaucoup d'autres qui jouèrent un grand rôle dans les arts et les sciences islamiques" ⁽²²⁾.

Le 10e siècle fut celui où Ikhwan al-Safa, al-Biruni, Abul Barakat al-Baghdadi, Ibn Sina, Abu Sulaiman Al-Mantiqi et Abu Hayyan al-Tawhidi vécurent et écrivirent. Ce fut aussi l'époque des encyclopédies importantes comme le *Mafatih al-Ulum* de Mohammad Ibn Ahmad al-Khawarizmi (366/976) et le *Fihrist* de Ibn Nadim al-Warraq (378/988) firent leur apparition dans la vie intellectuelle de l'Islam ⁽²³⁾.

Au 11e siècle, l'épanouissement des arts et des sciences fut poursuivi, "Des gens comme Ibn al-Haitham, Ali Ibn Isa, Umar Khayyam, al-Ghazali, Abu Ishaq al Zarqali, Nasir-i Khusrow et Abdul Hassan Ibn Marzban Bahmanyar perpétuèrent la tradition des siècles précédents jusqu'à la période seljoukide et élucidèrent les enseignements des maîtres antérieurs" ⁽²⁴⁾.

La période entre le 9e et le 11e siècle vit surtout fleurir la science, l'éthique, la philosophie, la logique et les mathématiques. L'économie, bien qu'abordée, n'eut pas une place majeure dans les écrits de ces savants. Il était question d'économie à propos d'éthique, et de politique

en philosophie morale et en sciences appliquées. Ceci, bien sûr, témoigne de l'influence d'Aristote.

Aux alentours du 11^e siècle, les sources des idées en économie dans le monde islamique étaient le Coran, la Sunna, le fiqh et les manuels sur l'administration des marchés (agence *hisba*), les encyclopédies, une catégorie d'écrits intitulés "Miroirs des Princes" ⁽²⁵⁾, les traités d'éthique des philosophes musulmans aristotéliens, et enfin, les institutions économiques en vigueur.

C'est sur tout ce savoir accumulé qu'Ibn Khaldoun s'Appuya pour forger ses idées. Bien que ses ouvrages témoignent de sa grande connaissance de Al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, al-Ghazali et Ibn Rushd, il est clair qu'ils ne constituaient pas ses seules sources. Il s'appuya beaucoup sur le Coran, la Sunna, sur diverses sources du fiqh et sur les manuels de droit commercial. Comme Spengler l'a noté "sans aucun doute, c'est grâce à son expérience ainsi qu'à l'ensemble de ses connaissances en matière de droit et d'administration qu'Ibn Khaldoun a pu acquérir une solide maîtrise du phénomène économique" ⁽²⁶⁾.

Le fait qu'une telle accumulation de connaissances ait pu aboutir à "une solide maîtrise du phénomène économique" est illustré dans les ouvrages d'un autre penseur, du 14^e siècle, Taqiideen Ibn Taymiyyah (1263 - 1328) qui démontre dans ses écrits, une remarquable compréhension des mécanismes du marché. Il traite des concepts comme les prix des valeurs équivalentes, concepts déjà utilisés par les juristes musulmans du 8^e siècle, les mécanismes de l'offre et de la demande, la

nécessité d'une mise à la disposition des fournisseurs et des consommateurs d'informations détaillées la liberté en économie, le monopole, et le rôle du gouvernement dans le marché ⁽²⁷⁾.

Avec la conquête musulmane de l'Espagne au 8^e siècle, et de l'Italie du Sud un peu plus tard, le savoir accumulé de l'Orient musulman arriva en Occident. Comme on pouvait s'y attendre, les ouvrages de jurisprudence (manuels de fiqh) furent les premières sources à se propager dans les communautés musulmanes d'Espagne et du Sud de l'Europe. Comme un savant l'a suggéré «les preuves sont nombreuses pour pouvoir dire que les musulmans espagnols se tournèrent vers l'Orient pour leur direction spirituelle, en acceptant les hadiths, la loi canon, et la jurisprudence scientifique telle qu'elle s'était développée en Orient» ⁽²⁸⁾.

Bientôt, cependant, l'Espagne eut ses propres juristes, philosophes et scientifiques musulmans qui abordèrent aussi les questions économiques. Le matériel disponible venant d'Orient fut le point de départ, pour leur recherche. C'est ainsi qu les connaissances de l'Orient arrivèrent en Espagne. L'histoire a fait le bilan de tout ce matériel rapporté en Espagne par les musulmans et les juifs qui voyageaient en Orient. Nous savons, par exemple, que les 51 volumes de Ikhwan al-safa arrivèrent en Espagne en l'an 1000, par l'intermédiaire d'un musulman d'Espagne qui avait voyagé au Proche-Orient, et qu'ils furent ensuite traduits en latin ⁽²⁹⁾.

Transmission de la pensée islamique aux scholastiques

L'histoire de la science et de la philosophie a fait état de l'importance d'ouvrages de savants espagnols comme Ibn Hazm (m.1064), Ibn Masarra (m. 931), Ibn Bajja (m. 1138), Ibn Tufayl (m.1115) et Ibn Rushd, mais ceux d'autres savants en jurisprudence et en économie n'ont en général, pas été étudiés. En fait, beaucoup d'ouvrages existaient sur le sujet en Espagne musulmane. Des auteurs comme Abu Bakr Muhammad al-Turtushi (m.1126) ⁽³⁰⁾, ainsi que de nombreux manuels de hisba et *Ahqam as-suq* (règle du marché) qui circulaient en Espagne n'ont pas été soumis à des analyses détaillées. Les manuels de hisba du 11e et 12e siècle andalous comprenaient ceux de al-Saqati, Ibn Abdun, al-Jarsifi et Ibn Abi al-Rauf ⁽³¹⁾. De plus, comme Glick l'a montré, l'agence hisba en Espagne était sous le contrôle administratif direct du qadi (responsable/ juge) qui était supposé administrer et diriger les affaires de l'agence ⁽³²⁾. C'est un fait connu que Ibn Rushd occupait le poste de qadi à Séville en 1169 ⁽³³⁾ et que, en tant que tel, il aurait donc dirigé l'agence hisba. Si ce fut réellement le cas, nous l'ignorons car la plupart de ses œuvres en arabe furent détruites, mais le fait qu'il connaissait très bien les processus économiques apparaît clairement d'après les traductions des ses œuvres en latin, en particulier son commentaire sur l'éthique Nichomachéenne d'Aristote ⁽³⁴⁾.

Lorsqu'à la fin du 11e et au 12e siècle, les Européens commencèrent à s'intéresser à la science et à la philosophie, ces

disciplines étaient à leur apogée dans le monde islamique et les Européens ont dû faire tout leur possible pour apprendre des musulmans avant de pouvoir aller eux-mêmes plus loin ⁽³⁵⁾.

Le mécanisme de transition des sciences et de la philosophie islamiques à l'Europe est relaté dans l'histoire de la pensée dans ces domaines. Cette transmission se fit sous plusieurs formes. D'abord, à la fin du 11^e et au début du 12^e siècle, un groupe de savants occidentaux comme Constantin l'Africain, et Adelard de Bath ⁽³⁶⁾ voyagèrent dans les pays musulmans, apprirent l'arabe, étudièrent et rapportèrent en Europe tout ce qu'ils purent de ce savoir nouvellement acquis. Il y a l'exemple d'un étudiant, Leonardo Fibonacci ou Leonard de Pise (m.après 1240) qui voyagea et étudia à Bougie en Algérie, au 12^e siècle, apprit l'arithmétique d'Al Khawarizmi, et à son retour, écrivit son livre *Liber Abaci* en 1202 ⁽³⁷⁾. L'importance de ce travail est soulignée par Harro Bernadelli ⁽³⁸⁾ qui fait débiter l'analyse économique en Europe avec le *Liber Abaci* de Leonardo.

Plus tard, beaucoup d'étudiants d'Italie, d'Espagne et de France du Sud suivirent des séminaires musulmans pour étudier les mathématiques, la philosophie, la médecine, la cosmographie et autres, et devinrent ensuite candidats à l'enseignement dans les premières universités occidentales qui devaient se fonder sur le modèle des séminaires musulmans. Le style architectural de ces universités, leurs programmes et leurs méthodes d'enseignement étaient exactement semblables à ceux des séminaires musulmans ⁽³⁸⁾.

Les universités de Naples, Padoue, Palerme, Toulouse, Salamanque, Oxford, Montpellier et Paris, parmi d'autres, reflétaient ce nouveau savoir. De plus, l'on sait que, à la suite d'une demande de Raymond Lulle (1232 - 1315) qui voyagea en pays musulman, savait l'arabe et écrivit beaucoup de ses traités en arabe. Le concile de Vienne (1311) créa 5 écoles de langue orientales à Rome, Bologne, Paris, Oxford et Salamanque où l'arabe était enseigné aux étudiants ⁽³⁹⁾. Nous savons aussi qu'un grand nombre de manuscrits musulmans furent transmis à l'Europe du Nord à partir de la deuxième moitié du 12^e siècle. Par exemple, l'on sait que vers l'an 1200, Daniel de Morely rapporta en Angleterre «une quantité de livres très précieux» ⁽⁴⁰⁾ d'Espagne. c'est au 12^e siècle que «l'Europe découvrit la richesse de l'Espagne sur le plan des livres. Les savants descendirent à Tolère, Cordoue et Séville, et une multitude de savoirs nouveaux passa de l'autre côté des Pyrénées pour révolutionner la vie intellectuelle du Nord adolescent» ⁽⁴¹⁾.

La fin du 12^e siècle, et tout le 13^e et 14^e siècle virent un grand mouvement de traductions de nombreux ouvrages musulmans en latin. Les traductions en latin se firent dans beaucoup de lieux en Europe, mais l'Espagne (Tolère et Burgos) et l'Italie (la Sicile et Naples) furent les foyers les plus importants de ces travaux.

A partir de la fin du 13^e siècle, un autre mode de traductions apparut. Les manuscrits arabes traduits en hébreu lors des premiers siècles, furent à ce moment là traduits en latin. Cette dernière vague vit le jour à Naples et dans le Sud de la France. Les noms de beaucoup de ces traducteurs sont célèbres et d'autres sont découverts au fur et à mesure

que les étudiants de l'histoire intellectuelle du Moyen âge avancent dans leurs recherches. Parmi ces travaux, citons: Abelard de Bath, Constantin l'Africain, Michael Scot, Hermann l'Allemand, Dominique Gundislavi, Jean de Séville, Platon de Tivoli, William de Luna, Robert Chester, Gérard de Grémone, Théodore d'Antioche, Alfred de Saracel, Béranger de Valence et Mahtieu d'Aquasparta. Parmi les traducteurs juifs, il y avait Jacob d'Anatolio, Jacob en Macher Ibn Tibbon, Kalanymus ben Kalanymus, Moïse ben Samue Ibn Tibbon, Moïse ben Salomon de Solon, Shem-Tob ben Isaac de Tortosa, Salomon Ibn Ayyub, Todros Todrosi, Zerariah Gracian, Faraj ben Salim, et Yacub ben Abbon Marie⁽⁴²⁾.

La question de savoir quels genres de manuscrits furent traduits en latin a été étudiée par les chercheurs de l'histoire intellectuelle du Moyen-âge, d'un point de vue qui privilégiait les sciences et la philosophie. Elle ne fut pas envisagée par ceux qui s'intéressent à l'économie. Les historiens de la philosophie et des sciences ont rapporté que furent traduits Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenne), Al-Ghazali, Ibn Rushd (Averroès), Al-Khawarizmi, Ibn Haïtham (Alhazan), Ibn Hazm, Jabir Ibn Yaiyyan, Ibn Bijja (Avempace), Al-Razi, parmi d'autres. De plus, il ne faut pas oublier que, au sein des savants du moyen-âge, il y en avait qui connaissaient l'arabe. On a déjà cité Adelard de Bath, Raymond Lulle, et Léonard de Pise. L'on sait aussi que Roger Bacon connaissait l'arabe. L'étude de la pensée médiévale a montré, au-delà de tout doute possible, l'influence des savants musulmans sur les penseurs du Moyen-âge. Comme Gordon Leff l'a dit: «Intellectuellement, la différence la plus marquée entre le 12^e et le 13^e siècle fut celle entre

l'isolement du monde musulmane et le contact avec lui» ⁽⁴³⁾.

Que les penseurs musulmans aient influencé la pensée de scholastique comme Albert le Grand, St Bonaventure, St Thomas, Robert Grosseteste, Alexandre de Hales, Roger Bacon, Guillaume d'Auvergne, Siger de Brabant, John Peckham, Henry de Gent, Wittelo, Guillaume d'Occam, Walter Burly, Nicolas Oresme parmi beaucoup d'autres, ne fut pas seulement reconnu mais prouvé par les chercheurs qui, dans un domaine particulier, ont centré leur étude sur un auteur scholastique donné ⁽⁴⁴⁾.

Pendant le 14^e et le 15^e siècle, les penseurs européens ne subirent pas seulement l'influence des premiers scholastiques du 13^e siècle. Celle des penseurs musulmans sur Grosseteste, par exemple, est établie. Lui, à son tour, influença Thomas Bradwardine (et d'autres comme Scot et Okham) qui, à son tour, influença beaucoup de savants comme Jean Buridan, Nicolas Oresme, et Albert de Saxe ⁽⁴⁵⁾.

Sharif a dressé une liste des différentes manières dont la pensée occidentale fut influencée par la philosophie musulmane. D'après Sharif, "elle a été à l'origine du mouvement humaniste en Occident 2) elle a introduit les sciences de l'histoire et 3) la méthode scientifique, 4) elle a aidé les scholastiques occidentaux à harmoniser la philosophie et la foi 5) elle a stimulé le mysticisme occidental 6) elle a posé les fondements de la renaissance italienne et, jusqu'à un certain point, elle a modelé la pensée de l'Europe jusqu'à l'époque d'Emmanuel Kant et parfois, plus avant, dans certains domaines ⁽⁴⁶⁾.

Crombie, Sartori et Winter parmi d'autres, ont montré l'influence des penseurs musulmans sur le développement de la physique, de la chimie, de l'astronomie et de la cosmologie en Europe pendant le Moyen-âge ⁽⁴⁷⁾.

Si les penseurs musulmans influencèrent les scholastiques en philosophie, éthique, et dans les sciences, cette influence pouvait - elle être moindre dans le domaine économique ? Un regard préliminaire conduirait à supposer qu'elle fut beaucoup plus grande que l'on a bien voulu l'admettre et le reconnaître. En fait, le champ d'influence des idées islamiques en économie sur l'Europe fut beaucoup plus vaste qu'en philosophie et en science. Si les idées philosophiques et scientifiques musulmanes parvinrent aux scholastiques par le biais des traductions, en économie elles empruntèrent deux autres voies d'entrée dans la vie médiévale. L'une fut le commerce et l'autre la diffusion culturelle des institutions et processus économiques musulmans dans les sociétés de l'Europe médiévale.

Dans le haut Moyen Age, la *Pax Islamica* faisait régner un âge d'or économique et « partout où l'Islam arrivait, il activait les affaires, établissait un échange croissant de marchandises et jouait un rôle important dans le développement du crédit ». A travers l'Espagne, la Méditerranée et la Baltique, « les marchands du monde islamique devinrent les indispensables intérimaires du commerce de l'Occident ». Le commerce entre l'Europe et le monde de l'Islam ne se cantonna pas à l'Europe du sud. Spuler a montré comment fonctionnait le commerce entre l'Orient islamique et, à travers la Russie, la Pologne, les rivages

de la mer Baltique, la Scandinavie, l'Europe centrale, du Nord, l'Angleterre et même le Pôle Nord ⁽⁴⁸⁾. le commerce s'accompagnait de la diffusion culturelle des institutions et procédés économiques. Les techniques commerciales supérieures et plus souples de l'Orient et de l'Espagne musulmane se propagèrent bientôt dans l'Europe latine. Labib a trouvé un contrat de commande du 15^e siècle entre un Vénitien et un marchand musulman à Alexandrie ⁽⁴⁹⁾. Les contrats de commande qui prévalurent dans l'Europe latine du Moyen-Age furent certifiés comme étant une invention romaine. Udovitch ⁽⁵⁰⁾ a montré que les contrats de commande et d'autre types de partenariat étaient endogènes au monde musulman et se répandirent dans l'Europe latine par le biais de contacts avec le monde musulmans ainsi que par les écrits de savants et juristes musulmans. Il en était de même pour les systèmes de crédit commerciaux et de consommation tout comme les *sufaja* et *Hawala* (lettres de change et de crédit) qui étaient les instruments de commerce en vigueur dans le monde musulman qui furent repris par l'Europe latine.

D'autre institutions comme les *Funduq*, c'est - à - dire « des institutions commerciales spécialisées à grande échelle et des marchés qui préfiguraient les institutions boursières. Les funduqs pour le grain ou les textiles faisaient partie du paysage dans toutes les grandes villes comme Bagdad, Cordue ou Damas». De même, les *Dar al-tiraz* qui étaient des usines construites et entretenues par l'Etat, existaient et marchaient en Espagne (Almería, Murcia, Séville, Grenade et Malaga) en sicile et à Palerme " ⁽⁵¹⁾.

La Mauna, sorte de banque privée dans le monde islamique arriva jusqu'en Europe médiévale et devint la Maona. Un Maona, en Toscane,

signifiait « une compagnie générale fondée pour exploiter les mines de fer et commercialiser le fer à grande échelle »⁽⁵²⁾.

Thomas Glick a montré comment l'institution de l'agence Hisba, mise sur pied dans le monde islamique pour les besoins de régulation du marché, parvint d'abord en Espagne puis dans les autres grands États chrétiens du Moyen-Âge⁽⁵³⁾.

L'on peut donc voir que les scholastiques avaient à leur disposition un ensemble d'exemples d'institutions, de processus, d'idées économiques qui, sous une forme ou une autre, étaient parvenus en Europe médiévale. Est-ce qu'ils s'en inspirèrent et influencèrent-ils leurs écrits? Même si leurs ouvrages n'ont pas été étudiés en détail, nous savons, d'après des résumés sommaires, qu'ils allaient bien au-delà des questions de juste prix et d'usure. L'étude des concepts économiques débattue par St Thomas a fait apparaître des idées sur la propriété, la monnaie, les impôts, les contrats commenda bi-latéraux, la régulation des prix et l'entraide, entre autres⁽⁵⁴⁾.

L'ouvrage récent d'Odd Langholm⁽⁵⁵⁾ est encore plus révélateur à ce sujet. Dans son livre laborieusement documenté et pionnier en la matière, Langholm a montré ce que Worland essaya pendant plusieurs années de porter à l'attention de la profession, à savoir que les idées scholastiques en économie allaient bien au-delà des simples concepts de prix équitable et d'usure. Bien qu'il ne remonte pas assez loin dans l'histoire de la théorie sur la valeur, Langholm démontre à quel point la recherche peut être fructueuse, laborieuse et traitée avec soin. En centrant son sujet sur un aspect seulement, la théorie de la valeur, il a pu démontrer, par une argumentation très fine, que les scholastiques ont été pris bien trop à la légère par les professionnels.

Son travail est la seule analyse détaillée de la pensée économique des scholastiques sur la théorie de la valeur. L'on peut imaginer à quel point d'autres recherches de ce genre, abordant d'autres aspects, pourraient être fructueuses.

Langholm prend soin d'intituler son travail étude « dans la traduction aristotélicienne ». Contrairement à Schumpeter, Viner et d'autres, il se rend compte que l'aristotélisme n'est pas plus Aristote que le néo-classicisme n'est le classicisme ou le post-keynesianisme n'est Keynes. Le fait qu'il fasse remonter l'origine de la théorie de la valeur à Averroès montre qu'il avait parfaitement conscience de l'influence des penseurs musulmans sur l'aristotélisme de l'époque médiévale. Qu'il s'agisse de Robert Grosseteste, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, d'Henri de Frimaris, de Jean Buridan et de Gérard d'Odonis, tous furent, d'une manière ou d'une autre, influencés par les savants musulmans. Lui-même prend bien soin de rendre hommage à Averroès (I. Rush) et à l'averroïsme. Il est regrettable qu'il n'ait pas poussé ses recherches très fines plus avant dans le temps, à l'époque des penseurs musulmans pré-averroïsiens (ou à ses contemporains) en Espagne, et en Islam d'Orient. S'il l'avait fait, il se serait rendu compte que beaucoup des idées traitées dans son livre se trouvaient dans Ibn Taymiyyah ou A.F. Dimishqui, entre autres.

Les emprunts des scholastiques à la pensée musulmane

L'on peut, à juste titre, objecter qu'aucune preuve n'existe, c'est-à-dire aucune citation de ces auteurs musulmans dans les écrits des scholastiques. Cependant, cela ne devrait pas nous dissuader de chercher les traces de sources musulmanes dans beaucoup d'idées des scholastiques. Il ya de nombreux raison à ce manque de références. D'abord, il y a l'attitude des scholastiques du Moyen-Age vis-à-vis de l'Islam en général et des penseurs musulmans en particulier. Le fait qu'ils aient eu une attitude de dénigrement vis-à-vis de l'Islam et de ses savants est largement prouvée. Dire que les Croisades cristallisèrent cette attitude négative est un euphémisme. Un penseur dit que l'Europe médiévale s'est forgée une image d'elle-même par le biais du dénigrement de l'Islam qu'elle sou-estima l'influence des Sarrasins et surévalua sa dépendance vis-à-vis de l'héritage grec et romain». Nulle part ceci n'est mieux illustré que dans le chapitre 2 du livre de Schumpeter qui montre à quel point les choses ont peu changé depuis le Moyen-Age (tout au moins dans notre discipline).

Il est aussi historiquement reconnu que les scholastiques percevaient l'Islam et les idées de ses penseurs, tels Averroes, comme une menace pour le dogme chrétien. La liste des idées condamnées que Stephen tampier, évêque de Paris en 1277, publia, illustre ces craintes.

Will Durant dit que « Thomas d'Aquin fut amené à écrire ses Summas pour faire pièce à la menace de liquidation de la théologie chrétienne par l'interprétation arabe d'Aristote »⁽⁵⁶⁾. Il dit aussi que « la

véritable signification de l'entreprise d'Aquin était non pas l'amour d'Aristote mais la crainte d'Averroes»⁽⁵⁷⁾.

Si un scholastique faisait référence à un penseur musulman (ce qui se produisait habituellement dans les parties théologiques de leurs écrits), c'était pour démontrer à quel point il se trompait. Ceci se voit clairement dans la *Summa contra gentiles* de St Thomas. Dans d'autres cas, les scholastiques faisaient des emprunts sans donner des références.

De plus, cette pratique de faire des emprunts sans citer les sources semble avoir été courante et générale chez les scholastiques. Ceci n'est pas seulement vrais vis-à-vis des musulmans, mais d'autres penseurs, même contemporains. En voici un exemple: parmi les auteurs du 13^e siècle qui écrivirent des commentaires sur les sentences de Pierre Lombard, il y eut Richard Fishacre et Rufus dans leurs commentaires sur les sentences, et que parmi les idées qu'ils s'approprient, certaines, très importantes, sont de Grosseteste»⁽⁵⁸⁾.

De plus, Dales semble vouloir dire que Albert Le Grand utilisa la même méthode vis-à-vis de Grosseteste. Les spécialistes de l'histoire des idées du moyen âge donnent beaucoup d'exemples de ce genre de pratique d'emprunts dans leurs analyse du contexte de cette époque. C'est avec une étonnante liberté que l'esprit européen du moyen-âge emprunta, explora, assimila et réfléchit sur les écrits et les enseignements des penseurs musulmans⁽⁵⁹⁾.

Ainsi, l'historien-philosophe Bar l'Hébreu qui était chargé d'enseignement dans une école jacobite syriaque et fut célèbre au 13^e

siècle, put copier de nombreux chapitre de *Ihya' Ulum ad-din* de Al-Ghazli (Revivification des sciences religieuses), où, entre autres, beaucoup d'idées sur l'économie d'Al ghazali sont débattues, sans faire référence à Al-Ghazali. Le livre de Bar l'Hébreu était considéré comme un ouvrage fondamental dans les enseignements monastiques.

Le Moine Dominicain espagnol, Raymmond Martini, puisa beaucoup dans les œuvres d'Al Ghazali, le *Thahafut al Falsifa*, *Magasi*, *al-mungidh*, *Mishkat al-Anwar*, et *Ihya*, ici encore sans citer ces ouvrages. St Thomas lui-même qui fut formé chez les dominicains à l'université de Naples, connaissait bien les travaux d'Al Ghazli, soit directement soit par Bar l'Hébreu et les réflexions de Martini ⁽⁶⁰⁾; Robert Hammond a montré l'étendue des idées que St Thomas emprunta aux penseurs musulmans et qu'il assimila, en établissant une liste en deux colonnes, avec d'un côté celles de celui-ci et de l'autre celles d'Al-Farabi, mettant ainsi en évidence leurs similitudes ⁽⁶¹⁾. Ce genre d'étude faite sur les écrits de Grosseteste, Albert le grand, Roger Bacon, Wittelo et presque tous les autres scholastiques a également montré que leurs idées scientifiques tiraient leurs origines de celles des savants musulmans ⁽⁶²⁾.

Même si pareille étude ne fut pas entreprise en ce qui concerne les idées économiques, l'on peut supposer que si les emprunts faits aux musulmans dans les domaines philosophiques et scientifiques furent si profonds et si importants, le même phénomène a pu se produire pour ce qui est de l'économie. On peut même penser que l'influence fut encore plus grande dans ce champ-là. La raison en est que, tout d'abord, l'unité

du savoir qui était une donnée de base dans la recherche, ne pouvait que s'opposer à un savoir compartimenté de sorte que le savant ne donnait pas la priorité à un domaine particulier. Il est vrai que l'on ne trouvera pas chez Roger Bacon une étude poussée sur le plan économique, mais ceci est dû d'abord aux inclinaisons personnelles de l'auteur plutôt qu'à une nécessité d'ordre pédagogique.

De plus, il est clair que si, dans les écrits et enseignements des penseurs musulmans, certaines idées étaient dogmatiquement positives ou neutres vis-à-vis du christianisme, les scholastiques s'en inspiraient largement. Par positives, nous entendons celles qui renforçaient les arguments des scholastiques vis-à-vis du dogme chrétien. Dans ce cas, les scholastiques faisaient des emprunts sans références aux sources. Par exemple, St Thomas s'appuya sur les arguments d'Al Farabi sur l'existence de Dieu, sur ceux d'Al-Ghazali en faveur de la création ex nihilo, ou sur les preuves qu'il avance sur le caractère spécifique de la connaissance de Dieu, etc... La deuxième série d'idées empruntées aux penseurs musulmans sont à ranger dans la catégorie des concepts dogmatiquement neutres. Et naturellement, celles qui étaient contraires au dogme chrétien furent violemment rejetées, et, dans ce cas, le nom du penseur musulman était cité. La *Summa contra gentiles* de St Thomas ou les écrits d'Albert le Grand contre Ibn Rushd font partie de ces derniers. Les idées économiques des penseurs musulmans sont à ranger dans la première et la deuxième catégorie, la raison en est que les scholastiques pensaient que l'économie était de nature téléologique. Ceci est souligné par Worland⁽⁶³⁾.

Tout ce qui, dans les sources islamiques, mettait l'accent sur la nature téléologique du comportement en matière d'économie, sur la justice, la nécessité de protéger la communauté, aurait pu être compatible avec les vues des scholastiques, tout comme les penseurs musulmans auraient pu trouver dans les enseignements d'Aristote en économie, son idée de justice, de règle, de protection de la communauté, une résonance avec les enseignements de l'Islam. De plus, les conceptions d'Aristote dans ce domaine étaient de nature téléologique dans le sens où le but de la conduite à suivre pour l'homme était Endaïmonia (le bonheur) ⁽⁶⁵⁾.

CONCLUSIONS

Si la thèse développée ci-dessus a quelque validité, cela voudrait dire que les idées dogmatiquement positives ou neutres des musulmans vis-à-vis du christianisme auraient fait l'objet de très larges emprunts. Il ne serait donc pas surprenant que Langholm n'ait pu, dans sa recherche, trouver aucune référence au concept d'indigence d'Ibn Rushd parmi les nombreux manuscrits qu'il consulta.

Pour établir une liste quantitative des idées économiques que les scholastiques ont empruntées aux musulmans, il faudrait faire une analyse comparative des textes. Malheureusement, on se heurte là à de grandes difficultés. Beaucoup d'ouvrage disponibles aujourd'hui, par exemple, ceux d'Ibn Rushd, ne le sont pas en arabe. ensuite, il y a les œuvres dont les auteurs sont soit faux soit méconnus. C'est le cas de l'Arch-Averroïste de Langholm. Beaucoup de manuscrits disponibles

n'ont pas été répertoriés ⁽⁶⁶⁾. De plus, une connaissance complète des traducteurs de l'arabe médiévaux ainsi que la somme de ce qu'ils ont traduit n'est pas disponible.

Les recherches menées par les historiens de la pensée du Moyen-âge fournit davantage d'informations sur ce sujet, au fure et à mesure que les travaux avancent dans ce domaine. Par exemple, ce n'est que récemment que des savants ont pu sauver Alfred de Saracelle de l'oubli, en tant que traducteur de l'arabe et auteur.

Enfin, certains savants parmi les scholastiques connaissaient l'arabe et n'avaient pas besoin de traductions des sources pour s'en inspirer. Etant donné toutes ces circonstances, un savant a émis l'hypothèse que « si le monde musulmans fut à l'origine d'un mode ou mouvement de pensée, élaboré jusque dans les détails, qui fut développé ultérieurement par l'Occident, lorsque les œuvres classiques des musulmans dans les domaines de la philosophie, de la médecine et de la science eurent été traduites en latin, alors, même en l'absence de preuves directes, l'on serait habilité à dire que le mode de pensée ou son mouvement (en matière d'économie) fut stimulé par l'Orient musulman »

Si l'on appliquait ce critère aux idées économiques des scholastiques, beaucoup de concepts dans le domaine de l'argent, du crédit, du partenariat, du marché, des cour et régulations du marché, de l'usure, de la théorie de la valeur, et autres, auraient leur origine dans l'Orient musulman. Le fait que les scholastiques disposaient de

nombreuses sources islamiques en matière d'économie - le Coran lui-même fut traduit en latin, deux fois; une fois par Pierre de Cluny (d. 1156 et St Thomas en avait une copie, et une autre fois par Robert Ketton et Hermann de Dalmatie ⁽⁶⁸⁾ - ne fait qu'appuyer cette thèse.

Le but de cet article ne fut pas d'entreprendre une analyse comparative des contextes et contenus des écrits scholastiques, et musulmans pour montrer l'étendue des emprunts à la pensée islamique, mais de montrer que les preuves sont suffisantes d'après les sources secondes pour que même un novice ait conscience de l'influence des idées islamiques sur le développement de la pensée et des institutions économiques. Le but de cet article n'était pas non plus de dénigrer ou méconnaître l'originalité des scholastiques ou l'influence des Grecs sur le développement de la pensée. Son but fut de souligner une grave omission, dans l'histoire de l'économie, celle des profondes contributions faites par les savants musulmans. Notre intention fut d'attirer l'attention sur « le point aveugle » dans l'histoire de la pensée économique, pour suggérer que le « grand vide » n'a jamais existé, et que le rôle des savants musulmans fut beaucoup plus important que celui de simples "véhicules" de la pensée grecque, que les savants du moyen-âge eurent à la fois l'envie et la possibilité d'assimiler, et ils le firent, les idées et concepts développés dans le monde musulman, et qu'il est grand temps que les historiens de la pensée économique comblient ce "grand vide" grâce aux informations disponibles concernant l'influence des savants musulmans sur la pensée économique du 13^e siècle et au-delà. Enfin, le but de cet article est de proposer que si la pensée grecque et romaine mérite que des chapitres lui soient consacrés dans l'histoire de

la pensée économique, les contributions des savant musulmans méritent autant - sinon plus - de considération, de façon à ce que l'histoire des idées économique, puisse rétablir la continuité requise pour toute discipline à caractère historique.

NOTES

- 1) Schumpeter (129), pp. 73 - 74 .
- 2) O'Brien (104).
- 3) Schumpeter, Ibid. p.86.
- 4) La liste des ouvrages en Français. Allemand, Anglais et Espagnol qui montrent une telle influence comprend George Sarton, 1931 (123). Steinschneider, 1947 (135), Wensinck, 1940 (151) , Beitrager, 1872 (17), Forget, 1894 (39), Gauthier, 1938 (40). Gilson, 1927 (41, 42, 43), Goichon, 1944 (47). Hammond, 1947 (53). Horowitz, 1915 (57), Mehren, 1890 (88) , O'Leary, 1922 (105), Palacios, 1935 (108), Plessner, 1928 (110), Renan, 1938 (116), Briffault , 1938 (20) .
- 5) Viner (148), p.48.
- 6) C.R.S. Harris (55), p. 40 .
- 7) Copleston (27), p.181.
- 8) Spengler (131).
- 9) Pour le sens de ce terme, voir Turner (141) . Spengler commet une grave erreur dans son ouvrage quand il dit que "l'activité économique étant sujette à des contraintes telles qu'elles doivent être suivies d'après le Coran (ex. contre riba signifiant profit ou intérêt)" . Cette affirmation est parfaitement fausse, car le Coran fait une claire distinction entre riba et profit. Voir, par exemple, verset 275, chapitre II du Coran: "*Ceux qui se nourrissent de l'usure ne se dresseront, au jour du jugement: que comme se dresse celui que le Démon a violemment frappé. Il en sera ainsi, parce qu'ils disent la vente est semblable à l'usure*" . Le sens ici est que " la vente" ou commerce comme source de profit est permise alors que l'usure ne l'est pas. Voir Arberry (13).
- 10) Polanyi (113), p.70 .
- 11) Pour une discussion profonde et subtile du caractère téléologique de la conduite de l'homme et sa nature théomorphique voir Nasr (97), chapitre 1, voir aussi Schuon (124). Cette partie du présent article a beaucoup bénéficié des écrits du professeur Nasr.
- 12) Nasr, Ibid. pp. 29 - 30 .
- 13) Izulsu, (64, 65).
- 14) Hassan Uz Zaman (56), Abdul Ruf (1).
- 16) Qur'an 25:64, See Arberry (13), vol. 2p. 62 .

- 17) Voir par exemple , Abul-Qasem (3).
- 18) Udovitch (142 - 145) , Labid (69 , 70), Tuma (140), Hassan Uz Zaman (56).
- 19) Udovitch. Ibid.
- 20) Udovitch (142), p. 260.
- 21) Mahmassani (89) , Serjeant (126) , Sherwani (128), spengler (131), Grice-Hutchinson (49) , Ritter (118), Ziadah (161).
- 22) Nasr (97), p.12.
- 23) Nasr, Ibid.
- 24) Nasr, Ibid.
- 25) Voir par exemple Ghazali (8), Crice-Hutchinson (49), kais Iskandar (68), Nizam al-Mulk (103), Spengler (131), p.304 .
- 26) Spengler (131), p. 304.
- 27) Voir Khaf (66), et (67), Al Mubarak (9), and Ziadah (161).
- 28) O'Leary (105), p.231 .
- 29) Durant (36), p.254, et Nasr (96) , p.36 et Tibawi (139).
- 30) Grice-Hutchinson, Ibid. p. 49.
- 31) Glick (45), n.p.65, wickens (154).
- 32) Glick, Ibid.
- 33) Grice-Hutchinson, Ibid. p.69.
- 34) Wolfson (156) and Grice-Hutchinson, Ibid.
- 35) Watt (150).
- 36) Durant, Ibid. p. 1004 .
- 37) Crombie (30), p.61. vol. 1 et Watt, Ibid. p.63.
- 38) Sharif (127) , p.1368, et également Makdisi (81).
- 39) Durant, Ibid. p.979.
- 40) Durant, Ibid. p. 909.
- 41) Durant, Ibid.
- 42) Pour des renseignements sur les traducteurs voir Durant, Ibid. et O'Leary, Wolfson, et Sharif.
- 43) Leff (75), p.141.
- 44) Pour les influencees spécifiques des penseurs musulmans sur les scholastiques, voir Afnan(4), Callus (24), Coplestone (27), Crombie (30, 31), durant, Forget, Gilson, Goichon, Hammond, Harris, Lee, Leff, Maurer, Moody, Vansleenkiste (148).

- 45) Crombie (30).
- 46) Sharif (127), p.1349.
- 47) Crombie (30), Sarton, and Winters. Voir également Nasr (98).
- 48) Spuler (132).
- 49) Labid (69) et (70) .
- 50) Voir Udovitch et Mez (87).
- 51) Labib, Ibid (69). p.85.
- 52) Labib, Ibid, (69).p.94.
- 53) Glick, (45).
- 54) Viner.
- 55) Langholm.
- 56) Durant, p.913.
- 57) Ibid. p.954.
- 58) Dales (33).
- 59) White (152, 153), voir également Otte (106, 107), voir (107).
- 60) Sharif, p.1362, Palacios, Guillaum (44).
- 61) Hammond (53).
- 62) Briffault (20), Crombie, Harris, Palacios, Sarton, Shar, Winter, Afnan, Goitchon.
- 63) Worland (157).
- 64) Polanyi (113).
- 65) Urmson (146).
- 66) Wolfson (156).
- 67) Otte.
- 68) Voir Sharif et également Watt, p.60 - 71 .

BIBLIOGRAPHY

- 1 - Abdul-Rauf, Muhammad "The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought" in *Capitalism and Socialism: A theological Inquiry*, Michael Novak, ed. Washington: The American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978, pp.129 - 151 .
- 2 - Abu-Bequer de Tortosa, de tortosa L'ampara de los principios. 2nd vol. translated into Spanish and edited by M. Alarcon Madrid: 1930.
- 3 - Abul Qasem, Muhammad. the Ethics of al-Ghazali, University of Edinburgh 1973.
- 4 - Afnan, Soheil, M. Avricenna: His life and works, George Allen and Unwin, LTD, 1958.
- 5 - Agnides, N.P. Muhammedan Theories of Finance, Labor: Premier Book House, 1961.
- 6 - Al-Farabi, Fusus al-Madani, translated by D.M. Dunlop. Cambridge University Press, 1961.
- 7 - Al-Ghazali, Ihya Oloum al-Din. Translated (fr.) by Bousquet, Paris, 1955.
- 8 - Al-Ghazali, Book of Counsel for the King. Translated by F.R.C. Bagley. Oxford: University of Durham Publications, 1964.
- 9 - Al-Mubarak, Muhammad, the State and the System of al-Hisba in Ibn Taymeyah's Thought, Beirut: Dar al-Fikr, 1967.
- 10 - Al-Tabrizi, Mishkat al-Masabih Translated by J. Robson, Labor: Muhammad Ashraf Publications, 1965.
- 11 - Al-Sadr, Muhammad Baqir (Shaheed). Iqtisaduna, Beirut, dar al-Fikr, 1968.
- 12 - Ansari, Zafa Ishaq. "Some Reflections on the Qur'anic Legal Verses", Hamdard Islamicus, vol.4, N°2, pp. 13 - 29 .
- 13 - Arberry, A.J. the Koran Interpreted. New York: MacMillan Publishing Company.
- 14 - Arberry, A.J. " The Nichomachean Ethics in Arabic" . bulletin of the London School of Oriental and African Studies, 17, 1955.
- 15 - As-Suyuti, Jalal al-Din. History of Califs. Translated by H.S. Jarrett. Amsterdam Oriental Press, 1970.
- 16 - Atatiyeh, George N. Al-Kindi: the Philosopher of the arabs. Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966.

- 17 - Beitrage, zur Psychologie de Ibn Sina, Munchen, 1872.
- 18 - Bernardelli, H. "The Origins of Modern Economic Theory". economic record, 37, 1961, pp.320 - 338 .
- 19 - Bridges, John Henry. the Life and Works of roger Bacon. Merrick, New York: Richard Publishin Company.
- 20 - Briffault, The Making of Humanity, London, 1928, pp.190 - 202.
- 21 - Burns, Robert I., s.J. " Mudejar History Today: New Directions" , Viator, Volume, 8, 1977, pp. 127 - 151 .
- 22 - Butler, Pierce. "Fifteenth Century Editions of Arabic Authors in Latin Translation" in the McDonal Presentation volume. Freeport, New York: Books for Libraries Press, Inc. , 1933, p. 63 - 70.
- 23 - Butterworth, Charles E. "New Light on the Political Philosophy of Averoses " in Essays on Islamic Philosophy and Science. Edited by G.F. Hourani, pp. 118 - 127 .
- 24 - Callus, D.A. Robert Grossteste. Oxford: The Clarendon Press.
- 25 - Chapra, M.U. The Economic System of Islam. London: The Islamic Cultural Center, 1970.
- 26 - Chejne, Answar. Muslim Spain. Minneapolis, 1974.
- 27 - Copleston, F.C. A History of Medieval Philosophy. New Yrok: Harper and Row, 1972.
- 28 - Coulson, N.J. Succession in the Muslim Family. Cambridge Univiersity Press, 1971.
- 29 - Cousins, Ernest H. " St bonaventure, St Thomas and the Movement of Thought in the Thirteenth Century". International Philosophical quarterly, vol. 14 N°4, pp. 193 - 409 .
- 30 - Crombie, A.C. Medieval and Early Modern Science. vol.I and II, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- 31 - Crombie, A.C. robert Grosseteste. Oxford : The Clarendon Press.
- 32 - Daltes, Richard C. " A Medieval View of Human Dignity". Journal of History of Ideas, Vol. 38, n°4 pp. 557 - 572.
- 33 - Dales, Richard C. " The.Influence of Grosseteste's " Hexaameron" on the "Sentences", Commentaries of Richard Fishaires, O.P. and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M. " Viator, vol.1971 . pp. 271 - 300 .
- 34 - de Zayas, F. The Law and Philosophy of Zakat. Damascus: al-Jadidah Press, 1960 .

- 35 - Donaldson, D.M. *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- 36 - Durant, Will. *The Age of Faith*. New York: Simon and Schuster, 1950.
- 37 - *Encyclopedia of Islam*, New Editions.
- 38 - Fischel, W. "The Origin of Banking in Medieval Islam" *Journal of Royal Asiatic Society*, 1933.
- 39 - Forget, J. "De l'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique", *Revue Neo-Scholastique*, Octobre, 1894 pp. 385 - 410.
- 40 - Gauthier, L. *Ibn Rushd*, Paris, 1938.
- 41 - Gilson, E. "Avicenna et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'histoires*, 1927, pp. 9 - 150.
- 42 - Gilson, E. "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicenniste" (le texte latin médiéval du d'Intellectu d'alfarabi); d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Année, 1929, pp. 5 - 149.
- 43 - Gilson, E. "Pourquoi St Thomas a critiqué St Augustin" *Archives d'Histoire*, 1926, pp. 5 - 128.
- 44 - Guillaume, A. *The Legacy of Islam*, London, 1952, p. 274.
- 45 - Glick, Thomas F. "Muhtasib and Mustasaf: A case Study of Institutional Diffusion", *Viator*, vol.2 1971, pp. 59 - 81.
- 46 - Goichon, A.M. *La philosophie d'Avicenna et son Influence en Europe Médiévale*, Paris, 1944.
- 47 - Goichon, A.M. *Philosophy of Avicenna and its influence on Medieval Europe*, translated by M.S. Khan, Delhi, Matilal Barnarsidass.
- 48 - Goiten, S.D. "Commercial and Family Partnerships in the Countries of Medieval Islam", *Islamic studies*. Vol. 3, pp. 31 - 19, 1964.
- 49 - Grice-Hutchinson, Marjorie, *Early Economic Thought in Spain 1177 - 1740*. London, George Allen and Unwin, 1978.
- 50 - Gray, Sir Alexander, *The development of Economic Doctrine*. New York: John Wiley and Sons, 1931.
- 51 - Halepota, A.J. "The Islamic Social Order" *Islamic Studies*. Volume 14 N°2, pp.115 - 122.
- 52 - Hamidullah, J. *The Mudum Conduct of State*. Lahore, Muhammad Ashraf Publications. 1954.
- 53 - Hammond, R. *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*. New York: 1947.
- 54 - Haneberg, B. *Zur Erkenntnistheorie von Ibn Sina and Albertus Magnus*.

Gottingen. 1868.

- 55 - Harris, C.R.S. Duns Scotus. The Himanities Press of New York, 1959.
- 56 - Hassan uz Zaman. M. the Economic Functions of Early Islamci State. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.
- 57 - Horowitz. S. Der Enfluse dergiechischen Skepsisauf die Entwihcklung der Araber. 1915. Voir Chapitre 4, " The Relation between Ghazali's Thought and Christian Scholastics".
- 58 - Hourani, Gerge F. " Ethics in Medieval Islam: a Conspectus " in Essays on Islamic Philosophy ans Science. G.F. Hourani, ed. pp. 128 - 135 .
- 59 - Hourani, gerge F. ed. Essays on Islamic Philosophy and Science . State University of New York Press, 1975.
- 60 - Hourani, Gerge F. " Ghazali on the Ethics of Action" Journal of the Amercian Oriental Society. vol 96 n°, pp. 69 - 88 .
- 61 - Ibn al-Ukhuwwa. The Ma'alim al-Qorba fi ahkam al-Hisba. Voir traduction par R. Levy in E.J.W. Gibb Memorial series, N° 12, Cambridge University Press, 1938 .
- 62 - Ibn Khaldun, Muqadimmah. Translated by F. Rosenthal. 3rd volume, New York.
- 63 - Ibn Taymiyyah, T.A. Al-Hisba fil Islam . Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1976.
- 64 - Izutsu, T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: Mc Gill University Press, 1966.
- 65 - Izutsu, T. God and Man in the Koran. Tokyo: The Kejo Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- 66 - Kahf, Monzer, " The Economics View of Taqiideen Iben Taimeyah" Al-Ittihad, vol. 18, n°3, pp.9-21. Published by Muslim Student's Association, Plainfield, Indiana, 1981.
- 67 - Kahf Monzer. The Islamic Economy. The Muslim Student's Association of the United States and Canada, Plainfield, Indiana, 1978.
- 68 - Kai Ka'us ibn Iskander. A Mirror for Princess (the Qalues-Nama). Translated by r.Levy, London 1951.
- 69 - Labib, Subhi, Y. " Capitalism in Medieval Islam" Journal of Economic History, vo. 29 1969, pp.77-98 .
- 70 - Labib, Subhi, Y. Handelsgeschichte Agyptens in sptmittlatter. Wiesbaden, 1965.

- 71 - Lane, F.C. " Family Partnerships and Joint Ventures in the Venetial Republic " *Journal of Economic History* . vol . 4 , pp. 178 - 196, 1944 .
- 72 - Latham, J.D. " Observations on the Text and Translation of al-Jarsifi's Treatise on Hisba", *Journal of Semitic Studies*, vol.5 1960. pp. 124 - 134 .
- 73 - Langholm, Odd. *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Distributed by Columbia University Press, New York. Published by Universitetsforlaget, Oslo, 1979.
- 74 - Lee, Patrick. " Aquinas and Avicenna on Agent Intellect". *The Thomist*, vol. 45 N° 1, pp.41-61.
- 75 - Leff, Gordon. *Medieval Thought*. Chicago: Quadrangle Books, Inc. 1958.
- 76 - Levy, r. *the Social Structure of Islam*. Cambridge University Press, 1958.
- 77 - Lokkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhagen, 1950.
- 78 - Lopez, Robert and Irving W. Raymond. *Medieval Trade in the Mediterranean World*. (New York) 1961 .
- 79 - Mahdi Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press, 1969.
- 80 - Mahmassni, S. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*. Translated by F. Ziadeh, E.J. Brill, Leiden, 1962.
- 81 - Makdisi, George, "Madrasa and University in the Middle Ages", *Studia Islamica* 32, 1970, pp. 255 - 64 .
- 82 - Maannan, M.A. *Islamic Economics*. Lahor: Ashraf Publications, 1970.
- 83 - Marmura, Michael E. " Ghazali and Demonstrative Science" *Journal of the History of philosophy*, vol. 3 n°2, pp.183 - 204 .
- 84 - Marmura, Michael E. *Ghazali's Attitude to the secular Sciences and Logic* , in *Essays on Islamic Philosophy and Science* . G.F. Hourani, ed. , pp. 100 - 111 .
- 85 - Marmura, Michael E. " Ghazali on Ethical Premises" *The Philosophical Forum*, volume 1, n°3, 1969.
- 86 - Maruer, A. " Form and Essence in the Philosophy of St Thomas. *Medieval Studies*. 1951, p.166.
- 87 - McKeon, Richard. " Philosophie and theology, History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas" *Journal of History of Ideas*, volume 36, N°3, 1975, pp. 387 - 412 .

- 88 - Mehren, A. F. Algazel, Magacid al-falasifat, cité par Saint Thomas Sans Summum; Algazel, dans les annales de philosophie chrétienne, volume XX, Paris, 1980 .
- 89 - Mehmassani, Sobhi, " Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun" Essai historiques, analytique et critique, Leiden, 1932. See chapter 3 on Muslim Economic thought before Ibn Khaldoun.
- 90 - Mez, A. Die Renaissance des Islam, Heidelberg, 1922.
- 91 - Monroe, James T. Islam and the Arabes in Spanish scholarship. Leiden, 1970 .
- 92 - Moody, Ernest. A. The logic of William of Ockham, New York: Russel and Russel, 1965.
- 93 - Muhammad Ali, A Manual of Hadith. Lahor: ahmadiyya Anjuman, 1951.
- 94 - Muhammad, Yusuf Musa. Ibn Taymiyyah. Cairo: The Egyptian Public Corp, 1962.
- 95 - Mushir-ul-Hag. " Liberation and Justice Motifs in Islam" Religion and Society, vol. 27N°2, 1980 , pp. 24 - 31 .
- 96 - Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine. Boulter: Shambhala publication, 1978.
- 97 - Nasr, Seyyed Hossein. Ideas and Realities of Islam, Boston, Beacon Press.1972.
- 98 - Nasr, Seyyed Hossein, Science and civilization in Islam . New York, 1970.
- 99 - Nasr, Seyyed Hossein, " The Significance of Persian Philosophical works in the tradition of Islamic Philosophy" In Essays on Islamic Philosophy and Science . G.F. Hourainie ed. p.67 - 82 .
- 100 - Naqvi, Syed Nawab Haider. " Economics of Human Rights: An Islamic perspective" Hamdard Islamicus, vol. 4, N°2, pp. 31 - 51 .
- 101 - Naqvi, Syed Nawab Haider, Ethics and Economics an Islamic syntehsis. Leicester: Islamic Foundation, 1981.
- 102 - Naqvi, Syed Nawab Haider. " Ehtical Foundation of Islamic Economics" . Islamic Studies. vol. 17. n°2 pp. 105 - 136 .
- 103 - Nizam, Al Mulk, The Book of Government or Rules for Kings (Siyasat Mana) Translated by H Rake, London, 1960.
- 104 - O'Brien, George An essay on Medieval Economic Teaching. New York: Augustus Kelly, 1967 (originally published in 1920) .

- 105 - O'Leary. Delacy Arabic thought and Its place in History. London, Routledge and Kegan Paul Ltd. 1922.
- 106 - Otte, James k. " The Role of Alfred of Sarashel (Alfredus Anglicus) and Hts Commentary on the Metheora in the Reaquisition of Aristotle " Vialor. vol. 7, 1976, pp. 197 - 209 .
- 107 - Otte, James K. " The life and Writings of Alfredus Anglicus" Viator. vol3, 1972. pp. 275 - 291.
- 108 - Palacios, M. Asin. " Contact de la spiritualité musulmanes et de la spiritualité chrétienne". L'Islam et l'Occident, 1935.
- 109 - Peters, F.E. Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam New York: New York Unviersity Press, 1968 .
- 110 - Plessner, Martinder Oikonomik des Neupthogorurs Xryson and sein Hinfluens auf die Islamischen Wissenschaft. heidlberg, 1928 .
- 111 - Polanyi, Karl, et . al , eds. Trade and market in the Early Empires. New York: The Free Press, 1957.
- 112 - Polanyi, Karl, " Aristotle Discovers the Economy" Trade and Market in the Ealry Empires. pp.64 - 97 .
- 113 - Polanyi, Karl. " The Economy as Instituted Process" Trade and Market in the Early Empires , p.243.
- 114 - Postan, M. M. " Credit in Medieval Trade" Economic History Review, vol. 1, pp.250 - 1927 .
- 115 - Quadri, G. La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Avexroestrade de l'Italien Paris, 1947.
- 116 - Renan, Ernest, Averroes et l'averroisme = Paris, Colman Levey, 1938.
- 117 - Richards, D.S. ed. Islam and the Trade of Asia. University of Pennysylvania Press,1970.
- 118 - Ritter, Helmut, "Ein Arabishces handbuch der Handelswissenschaft" Der Islam, volume7, 1917, pp. 45 - 91 , for kitah al-ishara ila Mahasin al-tijara of Ja'far al-Dimishqi.
- 119 - Rosenthal, E. I.J. averroes Commentary on Plato's Republic. Cambridge. 1965.
- 120 - Rosenthal, EI.J. " The Place of Politics in the Philosophy if Ibn Rushd" Bulletin of the School of Oriental and African Studies, volume 15, June 1953 .
- 121 - Rosenthal, EI.J. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge

- Unviuersity Press, 1958.
- 122 - Rosenthal, E.I.J. " the place of Politics in Philosophy of Ibn Bajja (Avempace) " *Islamic Culture* 35, 1951 , p . 199.
- 123 - Sarton, George, *Introduction to the History. of Science* , Baltimore, 1931.
- 124 - Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, Allen and Unwin, 1963.
- 125 - Scully, Edgar. " The State in Society According to Aquinas" *The Thomist*, volume 45, n°3, pp.407 - 429 .
- 126 - Serjeant, R.b. " a Zaidi Manual of Hisba of the Third Century (H) " *Rivisti deglistudi Orientali*, 28, 1953, pp. 1 - 34 .
- 127 - Sharif, M.M., ed. a *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966, volume2, pp. 1349 - 1380 .
- 128 - Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, End ed. Lahor, 1945 .
- 129 - Schumpeter, Joseph. A. *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press, 1954.
- 130 - Siddiqi, M. N. *The Economic Enterprise in Islam*. Lahor: Islmaic Publications, 1972.
- 131 - Spengler, Joseph, " *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*" *Camparative Studies in Society and History*, vol. 1, n°3, p.270 .
- 132 - Spuler, Bertold. "Trade in the Eastern Islamci Countries in the Early Centuries" in *Islam and the Trade of Asia*, Richards, ed. , pp. 11 - 20 .
- 133 - St Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Doubleday and Company, Inc. 1955 .
- 134 - St Thomas Quinas. *Summa Teologica*, Translatedb by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benzigan Brothers, inc., 1947 .
- 135 - Steinschneider, Moritz. *Die Europaischen Ubersetzungen aus dem Arabischen, bis Mitle des 17. Jahrhundersts*, Gottingen, 1904.
- 136 - Stephenson, J. *The Classification of Sciences According to Nasiruddin Tusi*" *Isis* V. 1923, pp. 329 - 331 .
- 137 - Suharwardy, A. *The Sayings of Muhammad*. J. Murray, London, 1941 .
- 138 - Thompson, *Practical Philosophy of Muhammadan people*. London, 1839 for al-Diwani's Views.
- 139 - Tibawi, A.L. "Ikhwan al-Safa and their Rasa'il" *Islamic Quarterly*, 2,pp.

- 28 - 46, 1955.
- 140 - Tuma, Elias, " Early Arab Economic Policies, Ist - 7th and 4th - 10th centuries" Islamic Studies. volume 6 n°1, pp. 1 - 23, 1965 .
- 141 - Turner, Bryan S. "Orientalism, Islam, and Capitalism" Social Compass, volume 25, pp. 371 - 394 , 1978 .
- 142 - Udovitch, Abraham L. " Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade " Islam and the Trade of Asia, Richards, ed. , pp. 37 - 62 .
- 143 - Udovitch, Abraham L. " Credit as a means of Investment in Medieval Islamic Trade" Journal of the American Oriental Society, volume 87, pp. 260 - 5, 1967 .
- 144 - Udovitch, Abraham L. " Labor Partnership in early Islamic Law" Journal of the Economic and Social History of the Orient, volume 10, pp. 64 - 80 , 1967 .
- 145 - Udovitch, Abraham L. Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton, 1970 .
- 146 - Urmson, J.O. " Aristotle's Doctrine of the Mean" American Philosophical Quarterly, vol. 10, n°3, pp. 223 - 230 .
- 147 - Vansleenkiste, C. " Avicenna - Citation by St Thomas" Tijdschrift voor Philosophie, volume 15, 1953.
- 148 - Viner, Jacob. Religious Thought and Economic society. Edited by Jacques Melitz and Donald winch. Durham: Duke University Press, 1978 .
- 149 - Walzer, Richard. Greek Into Arabic. Cambridge: harvard University Press, 1962.
- 150 - Watt, W.M. The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh University Press, 1972 .
- 151 - Wensinck, A. J. La pensée de Ghazzali, paris, 1940 .
- 152 - White, Lynn, Jr. " Cultural Climates and Tehcnological Advance in the Middle Ages", Viator, Volume 2, 1971, pp. 171 - 201 .
- 153 - White, Lynn, Jr. " Medieval Borrowings from Further Asia " Medieval Renaissance Studies, 5; Procéedings of the Southeastern Institute for Medieval and Renaissance Studies. Chape Hill, Summer, 1969 - , 3 - 26 .
- 154 - Wickhens, G.M. " al-Jarsifi on Hisba" Islamic Quarterly, vol. 3, 1956, pp. 176 - 187.
- 155 - Winter. H. J. " The Arabic achievment in Physics" Endeavor, 9, 1950.
- 156 - Wolfson. A.A. Sutdies in the History of Philosophy and Religion, vol.

1, edited by Isadore Twersky and Georges H. William, Harvard University Press, 1973.

157 - Worland Stephen T. "Review of Odd Langholm's Price and Value in the Aristotelian Tradition" History of Political Economy, volume 12, n°4, pp.638 - 642.

158 - Worland. Stephen T. Scholasticism and Welfare Economics. University of Notre Dame press. 1967.

159 - Wustenfled, F. Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XL Jahrhundert. Göttingen, 1877.

160 - Yahya B. Adma al-Quarashi, Kitab al-kharaj, edited and translated by Ben Shemesh, Leiden, 1958.

161 - Ziadah, Nichola, al-hisba and al-Muhtasib in Islam, Beirut. Catholic Press. 1962.

Achevé d'imprimer sur les presses de

**L'OFFICE DES PUBLICATIONS
UNIVERSITAIRES**

Imprimerie Régionale de Constantine

القسم الأجنبي

مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية