Justice Islamique, Promotion de la Paix et Réduction de la Pauvreté en Afrique

Souglouman BAMPINI
Maître Assistant,
jobampini@gmail.com,
+224 629 65 33 13
Département de Philosophie
Université de Kindia, Guinée
Bolivard Koïkoï GROVOGUI
Maître Assistant
bolivardgro@gmail.com
+224 622 39 35 47
Département de philosophie
Université Julius Nyerere de Kankan, Guinée
Essonam BINI
Maître de Conférences
e_binii@yahoo.fr
+228 92 12 06 12
Département de Philosophie
Université de Kara, Togo

Résumé

Ce travail vise à explorer le rôle potentiel de la justice islamique (sharia) dans la promotion de la paix et la réduction de la pauvreté en Afrique. Souvent mal comprise, la justice islamique propose un cadre éthique et holistique pour le développement. Nous postulons que ses principes, appliqués de manière éthique et contextuelle, peuvent combler les lacunes des modèles de développement conventionnels. L'analyse se concentre sur trois points essentiels : d'abord, le rôle des institutions caritatives comme la zakat et les waqfs, qui ont historiquement contribué à la redistribution des richesses et au financement de projets sociaux. Ensuite, nous examinons comment la finance islamique, en proscrivant l'intérêt et en favorisant le partage des profits et des pertes, peut promouvoir l'inclusion économique et le développement durable, notamment en finançant des micro-projets et en soutenant les PME. Enfin, nous abordons la justice islamique comme un outil de médiation et de résolution des conflits, essentiel à la consolidation

de la paix, à la lutte contre l'extrémisme violent, en s'appuyant sur des exemples concrets de sa mise en œuvre dans les communautés. En conclusion, nous soulignons que la justice islamique peut servir de puissant moteur de développement et de cohésion sociale en Afrique, en complémentarité avec les systèmes de gouvernance existants.

***Mots-clés** : justice islamique, paix, pauvreté, Afrique, finance islamique.*

Abstract

This study aims to explore the potential role of Islamic justice (Sharia) in promoting peace and reducing poverty in Africa. Frequently misunderstood, Islamic justice offers a holistic and ethical framework for development. We posit that its principles, when applied in a contextual and ethical manner, can bridge the gaps left by conventional development models. The analysis focuses on three essential areas: firstly, the role of charitable institutions such as Zakat and Waqfs, which have historically contributed to the redistribution of wealth and the funding of social projects. Secondly, we examine how Islamic finance, by prohibiting interest (Riba) and promoting profit-and-loss sharing, can foster economic inclusion and sustainable development, particularly through the financing of micro-projects and the support of SMEs. Finally, we address Islamic justice as a tool for mediation and conflict resolution, which is vital for peacebuilding and countering violent extremism, drawing upon concrete examples of its implementation within communities. In conclusion, we highlight that Islamic justice can serve as a powerful driver of development and social cohesion in Africa, operating in complementarity with existing governance systems.

***Keywords:** Islamic justice, peace, poverty, Africa, Islamic finance*

Introduction

L'Afrique contemporaine se trouve à un carrefour historique de son développement, confrontée à une persistance paradoxale de la pauvreté au sein de nations riches en ressources, et à une fragilité sécuritaire qui entrave durablement ses aspirations à l'émergence. Face à ces défis structurels, les

modèles de gouvernance et de développement hérités, souvent exogènes et technocratiques, peinent à répondre aux besoins profonds et aux aspirations culturelles des populations. Dans ce contexte de recherche de sens et de solutions endogènes, il devient impératif d'interroger les systèmes de valeurs traditionnels et spirituels qui structurent le quotidien d'une part significative des sociétés africaines. Parmi ces systèmes, la justice islamique, loin d'être une simple codification juridique figée dans le temps, se présente comme un paradigme éthique et holistique, porteur d'une vision intégrée du développement humain.

La présente recherche se justifie par la nécessité de dépasser les lectures simplistes, voire stigmatisantes, qui entourent la notion de justice islamique (sharia) dans l'espace public africain. Trop souvent réduite à ses aspects pénaux dans le débat médiatique, la justice islamique constitue, en réalité, un système complexe régissant les interactions sociales, économiques et politiques, axé sur l'équité et la protection des intérêts supérieurs de la communauté (*Maslaha*). Face à l'échec relatif de certaines politiques conventionnelles de lutte contre la pauvreté, qui n'ont pas su enrayer la marginalisation économique des couches les plus vulnérables, l'exploration d'un cadre éthique fondé sur la solidarité et la responsabilité collective s'impose. Il s'agit, pour nous, de démontrer que ces principes, lorsqu'ils sont appliqués de manière contextualisée et respectueuse de la pluralité des États de droit africains, offrent des mécanismes innovants pour une transformation sociale profonde.

Dès lors, la problématique de cette étude s'articule autour de la question suivante : dans quelle mesure les principes et les institutions issus de la justice islamique peuvent-ils constituer un levier efficace, complémentaire et durable pour promouvoir la paix sociale et réduire les indices de pauvreté au sein des sociétés africaines ? Cette

interrogation nous conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle l'application éthique et pragmatique des mécanismes économiques et juridiques de l'islam, loin de s'opposer aux systèmes de gouvernance étatiques existants, peut en combler les lacunes institutionnelles. En favorisant une redistribution structurelle des richesses et une médiation communautaire centrée sur la réconciliation, la justice islamique offre une réponse concrète aux dynamiques de conflit et à l'exclusion économique, renforçant ainsi la cohésion nationale.

L'objectif de cette recherche est triple. Il s'agit, premièrement, d'analyser le rôle des institutions caritatives comme la *Zakat* et les *Waqfs* dans la structuration d'une solidarité pérenne. Deuxièmement, nous visons à démontrer l'apport de la finance islamique comme outil d'inclusion économique, en opposant la logique de partage des risques à celle de l'intérêt, particulièrement adaptée au financement des petites et moyennes entreprises africaines. Troisièmement, cette étude cherche à mettre en lumière le rôle de la justice islamique dans la résolution des différends et la prévention de l'extrémisme violent, en insistant sur la portée pacificatrice du droit islamique au sein des communautés. Sur le plan philosophique, cette recherche s'inscrit dans une perspective de déconstruction des préjugés coloniaux et post-coloniaux, en adoptant une approche herméneutique qui redonne aux sociétés africaines leur capacité à puiser dans leur propre patrimoine éthique pour forger leur modernité.

Pour mener à bien cette démonstration, notre réflexion s'articule autour de trois points. Nous débutons par l'examen du rôle des institutions caritatives, dont l'efficacité historique dans la redistribution des richesses constitue un modèle de protection sociale à repenser. Dans un second temps, nous analysons les mécanismes de la finance islamique, en explorant comment l'interdiction du prêt à intérêt et la

promotion de l'investissement partagé favorisent un développement économique durable et inclusif. Enfin, le troisième point est consacré à l'analyse de la justice islamique comme outil de médiation et de consolidation de la paix. À travers des exemples concrets de mise en œuvre, nous démontrons comment ce cadre peut agir comme un puissant moteur de cohésion sociale, en complémentarité avec les structures de gouvernance étatiques, afin d'apporter une réponse globale aux défis multidimensionnels de l'Afrique contemporaine.

1. L'éthique de la solidarité institutionnelle : zakat et waqfs comme modèles de justice distributive

L'analyse des crises socio-économiques qui ébranlent l'Afrique contemporaine impose une rupture radicale avec les grilles de lecture purement positivistes, managériales et exogènes. Le paradoxe d'une Afrique aux sous-sols regorgeant de richesses inestimables, mais abritant des populations structurellement précarisées, ne saurait être résolu par de simples ajustements budgétaires ou des plans d'austérité dictés par les instances financières internationales. En effet, face à l'épuisement des modèles de développement néolibéraux, une investigation approfondie de l'éthique de la solidarité institutionnelle en Islam s'avère indispensable. C'est pourquoi, loin d'être de simples reliquats d'une pratique confessionnelle ou des manifestations de piété privée, la *Zakat* (obligation d'aumône légale) et le *Waqf* (fondation pieuse inaliénable) dessinent les contours d'une justice distributive endogène. Il s'agit ici de déployer une réflexion philosophico-critique sur ces institutions, structurée en trois sections : la déconstruction éthique de la notion de charité, la métaphysique et la praxis du *Waqf* dans la pérennisation des biens communs, et enfin, l'horizon programmatique d'une protection sociale endogène

capable de s'articuler aux exigences de l'État de droit africain contemporain.

1.1. La déconstruction de la « charité » : de l'aumône condescendante au droit contraignant

La première étape de notre démarche herméneutique consiste à opérer une clarification conceptuelle et philosophique fondamentale. Dans l'imaginaire occidental sécularisé, ainsi que dans les dispositifs d'aide humanitaire internationale, la « charité » est souvent perçue comme un élan de générosité facultatif, une manifestation de la superstructure morale des nantis à l'égard des dépossédés. Or, cette conception de la charité, de nature asymétrique, reconduit subtilement une logique de domination : elle institue le donateur en sujet magnanime et maintient le bénéficiaire dans une posture d'infériorité psychologique, d'hétéronomie et de dépendance. La *Zakat*, par contre, brise radicalement cette phénoménologie de la condescendance. Elle n'est pas une libéralité, mais une dette ontologique et un impôt social contraignant. La richesse, dans l'ontologie islamique, n'appartient pas de manière absolue à l'individu. Elle est un dépôt divin (*Amana*) dont l'homme n'est que le gérant éphémère. Par conséquent, la portion de richesse prélevée au titre de la *Zakat* correspond strictement à un droit inaliénable du pauvre, enchâssé dans la structure même des biens.

Pour comprendre la portée philosophique de ce renversement, il convient de convoquer les travaux d'éthique économique de Tariq Ramadan (2002, p. 142) qui souligne avec force cette mutation sémantique et ontologique :

> La zakât n'est pas une « charité » au sens occidental d'un don volontaire et d'une condescendance du riche envers le pauvre. Elle est, par essence, l'expression d'un droit que le démuni possède sur les biens du

> nanti. En s'en acquittant, le croyant ne fait pas une faveur ; il restitue une dette et purifie ses biens. C'est un acte de justice structurelle qui vise à rééquilibrer le corps social en extirpant l'égoïsme et en restaurant la dignité des plus vulnérables.

Cette thèse de Tariq Ramadan permet de jeter les bases d'une véritable philosophie de la libération économique pour le continent africain. En qualifiant la *Zakat* de « droit que le démuni possède sur les biens du nanti », il opère une jonction conceptuelle entre la métaphysique islamique et les théories contemporaines de la justice distributive, à l'instar de celles de John Rawls ou d'Amartya Sen. Ainsi, la *Zakat* démoralise la pauvreté pour la repenser en termes de droits structurels. Le pauvre n'a pas à quémander. Il exige la restitution d'un dû.

Cependant, il convient d'introduire ici une réserve critique essentielle : si la *Zakat* est pensée originellement comme un mécanisme de purification (*tahîr*) et de justice structurelle, sa mise en œuvre historique et contemporaine en Afrique souffre souvent d'une dérive atomisée et individualiste. Lorsque la *Zakat* est distribuée de la main à la main, sans centralisation institutionnelle ni vision macroéconomique, elle retombe précisément dans les travers de l'aumône discrétionnaire qu'elle prétendait abolir. Elle devient un palliatif de court terme, une économie de la subsistance qui maintient le bénéficiaire dans un état de précarité permanente, plutôt que de l'émanciper. Pour que la *Zakat* devienne un véritable ''droit au développement'', elle doit s'extraire de la sphère de la piété micro-sociale pour s'inscrire dans une ingénierie institutionnelle macro-sociale. C'est précisément cette exigence d'émancipation et de rupture avec l'assistance passive que met en relief S. N. Tall (2011, p.

89), analysant les dynamiques de la pauvreté en Afrique de l'Ouest :

> Face à l'échec des politiques d'ajustement structurel qui ont transformé les populations africaines en éternels assistés des officines multilatérales, les mécanismes de redistribution islamique comme la Zakat doivent être repensés comme des instruments d'autonomisation globale. Il ne s'agit plus de nourrir le pauvre au jour le jour, mais de lui transférer un capital productif capable de le transformer, à moyen terme, de récepteur passif (*moustahiq*) en contributeur actif (*mouzakkî*). La justice distributive en Islam est une philosophie de la réhabilitation du sujet économique africain.

L'analyse de Seydou Nourou Tall introduit une dimension téléologique cruciale : la finalité de la justice distributive n'est pas la pérennisation du statut de pauvre, mais son abolition par le biais du transfert de capital productif. Cela entre en résonance directe avec l'approche par les capabilités d'Amartya Sen. La véritable justice ne réside pas seulement dans l'égalité des revenus, mais dans l'expansion des libertés réelles d'action et de choix des individus. La *Zakat*, lorsqu'elle est pensée comme un outil d'investissement (achat de machines agricoles, financement de micro-entreprises, bourses d'études techniques), restitue à l'homme africain son ''agentivité'', c'est-à-dire sa capacité à être l'acteur souverain de son propre destin.

Néanmoins, la transposition critique de ce modèle dans le contexte d'États africains multiconfessionnels exige une

vigilance conceptuelle rigoureuse. Comment concilier un impôt confessionnel contraignant avec le principe de laïcité de l'État et d'égalité citoyenne ? Si le droit au développement est universel, les mécanismes basés sur la *Zakat* ne risquent-ils pas d'introduire une fragmentation communautaire de la protection sociale ? C'est ici que réside le défi majeur : détacher la rationalité économique et éthique de ces mécanismes de leur seule enveloppe dogmatique pour les traduire en politiques publiques inclusives, respectueuses de la pluralité religieuse des nations africaines.

1.2. Le Waqf (fondation pieuse) et la pérennisation des biens communs

Si la *Zakat* opère comme un flux financier de court et moyen terme destiné à corriger les asymétries de richesse, le *Waqf* (pluriel : *Awqaf*) s'inscrit, quant à lui, dans une temporalité longue, voire éternelle. Le *Waqf* est un acte juridique par lequel un donateur immobilise un bien capital (terres, immeubles, infrastructures, et aujourd'hui actions boursières ou liquidités, etc.) et en dédie perpétuellement les usufruits et les revenus à une œuvre d'utilité publique, à caractère social, éducatif ou sanitaire. Le bien ainsi constitué sort du circuit marchand traditionnel : il ne peut être ni vendu, ni légué, ni confisqué. Car, le *Waqf* représente l'une des conceptualisations les plus achevées de la notion de « bien commun » et de l'intérêt supérieur de la communauté. Il incarne la subordination de la propriété privée à l'utilité sociale collective, sans pour autant abolir l'initiative individuelle. En gelant de la sorte le capital pour le soustraire à la spéculation et à la prédation privée ou étatique, il crée un espace de souveraineté sociale inaliénable. Dans son étude historique et philosophique majeure sur l'évolution des institutions de l'Islam, H. Djaït (1989, p. 112) met en évidence

la centralité du *Waqf* dans l'autonomie de la société civile face au pouvoir central :

> Le système du Waqf a constitué, à travers les siècles d'or de la civilisation islamique, le véritable poumon économique de la société civile. En sanctuarisant la propriété foncière et immobilière au profit exclusif de l'intérêt général (*Maslaha*), le Waqf a permis de financer de manière autonome, en dehors de toute tutelle régalienne ou étatique, les universités, les hôpitaux, les bibliothèques et les infrastructures de secours social. C'est une philosophie de l'action collective autonome qui refuse de livrer les secteurs vitaux de l'existence humaine aux seules fluctuations du marché ou aux caprices du souverain.

La lecture de Hichem Djaït nous invite à une critique profonde de la configuration actuelle de l'État postcolonial en Afrique. L'un des drames majeurs du continent réside dans l'hypercentralisation étatique suivie, lors des décennies de crise, d'une privatisation sauvage des secteurs de l'éducation et de la santé sous l'injonction des politiques néolibérales. En redécouvrant ainsi la philosophie du *Waqf*, l'Afrique peut concevoir un « tiers-secteur », distinct à la fois de l'État bureaucratique et du marché capitaliste prédateur. Car, le *Waqf* offre un modèle de gestion communautaire des biens communs qui fait cruellement défaut aujourd'hui.

Cependant, l'optimisme rétrospectif de Hichem Djaït doit être tempéré par une analyse matérialiste et historique rigoureuse. L'histoire des *Awqaf* montre également que cette institution a pu être instrumentalisée à des fins d'évasion fiscale ou devenir une structure d'immobilisation économique conservatrice, figeant des millions d'hectares de terres agricoles dans des modes de gestion archaïques et inefficaces.

En Afrique subsaharienne contemporaine, la réactivation du *Waqf* ne saurait être une simple répétition des structures médiévales. Elle doit affronter les réalités du droit foncier moderne, souvent caractérisé par un dualisme conflictuel entre droit coutumier traditionnel et droit positif étatique.

Afin de comprendre comment le *Waqf* peut se déployer spécifiquement sur le continent noir en tant qu'alternative éthique, il est fondamental d'examiner les analyses de M. Diallo (2005, p. 204), spécialiste du droit musulman en Afrique subsaharienne :

> L'Afrique contemporaine souffre d'une rupture tragique du lien de solidarité intergénérationnelle, exacerbée par l'urbanisation anarchique et l'atomisation des structures familiales. Le Waqf, réinterprété à l'aune des réalités africaines, offre une réponse philosophique et pragmatique unique. En immobilisant des ressources aujourd'hui pour financer les générations de demain, il réactive le principe africain de la continuité ancestrale et de la responsabilité collective. Qu'il s'agisse de Waqfs fonciers ruraux pour contrer l'accaparement des terres par les multinationales, ou de Waqfs monétaires pour financer l'éducation des filles, cette institution s'inscrit en faux contre le présentisme destructeur du capitalisme global.

L'apport conceptuel de Mahamadou Diallo est d'une importance capitale pour une philosophie du développement endogène en Afrique, car il opère une synthèse féconde entre l'éthique islamique et l'ontologie africaine. La notion de solidarité intergénérationnelle évoquée par Diallo renvoie à la conception de la communauté en Afrique, définie par John Mbiti comme un ensemble réunissant les morts, les vivants et

les enfants à naître. Le *Waqf* devient ainsi le vecteur matériel de cette métaphysique de la continuité. En protégeant les ressources contre « l'accaparement des terres par les multinationales » et contre « le présentisme destructeur », le *Waqf* s'érige en outil de résistance géopolitique et de souveraineté économique.

Toutefois, la critique philosophique doit ici interroger les conditions de possibilité juridiques et politiques d'une telle réactivation. Car, dans des pays où la gouvernance est marquée par la corruption structurelle et la fragilité des institutions juridiques, qui garantira l'inaliénabilité du *Waqf* ? Si l'État lui-même est prédateur, comment empêcher que les biens du *Waqf* ne soient détournés par les élites politiques ou religieuses locales ? Le *Waqf* exige, pour porter ses fruits éthiques, mais aussi politiques, un degré élevé de transparence, une réforme profonde du droit de la propriété et l'instauration d'autorités de régulation indépendantes et crédibles. Sans cela, le *Waqf* risque de se transformer en un instrument de confiscation des ressources au profit d'une oligarchie cléricale.

1.3. Protection sociale endogène, institutions traditionnelles et politiques publiques

L'exploration philosophique de la *Zakat* et du *Waqf* trouve son débouché programmatique dans la nécessité de refonder les systèmes de protection sociale en Afrique. Les modèles d'État-providence importés d'Europe après les indépendances ont structurellement échoué sur le continent, pour une raison simple : ils ont été conçus pour des économies formelles et salariales, alors que plus de 80% de la population active africaine évolue dans le secteur informel et rural. Ces populations se retrouvent ainsi totalement exclues des mécanismes d'assurance maladie, de retraite ou d'allocations de chômage conventionnels. Face à cette exclusion de masse,

l'enjeu n'est pas d'abandonner l'idéal de la protection sociale, mais de l'enraciner dans les pratiques et les valeurs vécues des populations. Il s'agit d'opérer une hybridation féconde entre la puissance publique de l'État moderne et l'efficacité éthique et culturelle des institutions de solidarité islamique. Cette synergie permet de dépasser le clivage stérile entre tradition et modernité, pour bâtir une gouvernance plurielle et inclusive.

S. B. Diagne (2013, p. 73), théoricien de la post-colonialité et du dialogue des cultures, offre une clé de lecture indispensable pour penser cette articulation. Dans son ouvrage consacré à la reconstruction des institutions africaines, il affirme :

> L'Afrique ne construira son émergence qu'en réhabitant son propre patrimoine éthique et spirituel. Vouloir imposer des structures de protection sociale désincarnées, copiées sur des modèles occidentaux bureaucratisés, est une impasse épistémologique et politique. Les institutions comme la Zakat et les Waqfs recèlent une charge de solidarité vivante que l'État moderne doit savoir capter, codifier et intégrer dans ses politiques publiques. Cette hybridation institutionnelle n'est pas un retour au passé, mais l'invention d'une modernité plurielle où le politique s'adosse au sens et à la transcendance pour produire de la justice sociale.

La pensée de Souleymane Bachir Diagne nous permet de situer notre réflexion au cœur des débats postcoloniaux contemporains. L'injonction de « réhabiter son propre patrimoine éthique » s'oppose radicalement à l'aliénation mimétique qui a caractérisé les élites gouvernantes africaines post-indépendances. S. B. Diagne refuse la thèse eurocentrique selon laquelle la sécularisation et l'abandon des institutions

religieuses seraient les conditions *sine qua non* de la modernité politique. Au contraire, il propose une philosophie de l'hybridation où « le politique s'adosse au sens et à la transcendance ». Dans cette perspective, l'intégration de la *Zakat* et du *Waqf* dans l'appareil législatif et économique de l'État devient un acte de décolonisation institutionnelle.

Néanmoins, cette posture philosophique de l'hybridation soulève des questions critiques redoutables dans l'arène de la *praxis* politique. Si l'État intègre, codifie et bureaucratise la *Zakat* et le *Waqf*, ne court-il pas le risque d'en éteindre la flamme éthique et la dimension de libre engagement spirituel ? La bureaucratisation de la foi a souvent produit de la corruption et de l'inefficacité, comme on a pu le vider dans certaines théocraties ou républiques islamiques. De plus, l'Afrique est caractérisée par un pluralisme religieux interne (Islam, Christianisme, Religions Traditionnelles Africaines). Si l'État formalise des institutions islamiques de protection sociale, comment garantit-il l'équité républicaine envers les citoyens non musulmans ? Pour éviter le piège de la communautarisation de la détresse sociale, l'État africain doit agir non comme un agent théologique, mais comme un régulateur neutre et un facilitateur œcuménique. Il doit permettre l'émergence parallèle de structures de solidarité d'inspiration chrétienne ou coutumière, créant ainsi un écosystème pluriel de protection sociale où la concurrence éthique stimule l'efficacité redistributive globale.

Pour enrichir cette discussion critique, il est crucial d'examiner les conclusions concrètes de M. Keïta (2018, p. 156), qui a analysé les tentatives d'institutionnalisation de la finance et de la solidarité islamiques au Sahel. Il met en garde contre les dérives potentielles d'une mauvaise gestion étatique :

> L'intégration des instruments de la solidarité islamique dans les politiques de lutte contre la pauvreté au Sahel

> ne peut réussir sans une refonte totale de la gouvernance publique. Si l'on applique la logique bureaucratique corrompue de nos administrations actuelles à la gestion des fonds de la Zakat et des infrastructures du Waqf, nous assisterons simplement à une sacralisation de la corruption. La condition de possibilité d'une protection sociale endogène efficace réside dans l'alliance rigoureuse entre l'éthique de la responsabilité spirituelle (*Taqwa*) et les standards techniques modernes de transparence, d'audit et d'évaluation d'impact.

Cette mise en garde de Moussa Keïta introduit un réalisme sociologique salutaire qui fait contrepoids aux élans purement spéculatifs de la philosophie politique. Keïta pointe, en fait, du doigt le danger de la « sacralisation de la corruption ». En effet, l'histoire contemporaine montre que l'usage de la rhétorique religieuse par des régimes politiques en crise de légitimité sert souvent d'écran de fumée pour masquer des pratiques de prédation et de néo-patrimonialisme. L'invocation de la *Taqwa*, c'est-à-dire la piété, la conscience de Dieu, ne saurait remplacer les mécanismes institutionnels de contrôle du pouvoir.

La synthèse philosophique que nous devons opérer ici est donc d'une double exigence : elle doit rejeter le fétichisme occidental de la laïcité exclusive, qui ampute les sociétés africaines de leurs ressorts spirituels les plus profonds, tout en rejetant le fondamentalisme naïf qui s'imagine que la simple introduction de termes islamiques suffira à purifier des structures politiques gangrénées. Le salut de l'Afrique réside dans une modernité critique et endogène, capable de marier l'éthique de la transcendance à la rigueur de l'immanence rationnelle et démocratique. Ainsi, la réduction de la pauvreté en Afrique ne s'opérera pas par l'accumulation illimitée de

capitaux extérieurs, mais par la transformation qualitative des structures de redistribution internes, adossée à une éthique de la responsabilité collective partagée. La justice distributive islamique, expurgée de ses dérives historicistes et réinterprétée dans le cadre de l'État de droit pluraliste africain, offre les outils conceptuels et pratiques d'une telle métamorphose. En conséquence, l'analyse de l'éthique de la solidarité institutionnelle a démontré que la justice distributive islamique pose les conditions macrosociales de l'équité en transformant le don en droit et le capital en bien commun. Toutefois, cette architecture sociale reste tributaire du système économique global au sein duquel elle s'insère. On ne peut concevoir une redistribution juste si les mécanismes de production de la richesse et de création monétaire demeurent structurellement injustes, prédateurs et asymétriques. C'est pourquoi, notre réflexion doit nécessairement glisser de la sphère de la solidarité sociale vers celle de la rationalité économique marchande.

2. L'économie alternative et altruiste : la finance islamique comme vecteur d'inclusion et de souveraineté économique

L'analyse de l'éthique de la solidarité institutionnelle a mis en lumière la nécessité de repenser les structures de redistribution en Afrique à l'aune de mécanismes endogènes inaliénables comme la *Zakat* et le *Waqf*. Toutefois, corriger les asymétries sociales par l'aval de la distribution s'avère insuffisant si l'amont de la production et de la circulation des richesses demeure régi par une rationalité prédatrice. La persistance de la pauvreté en Afrique contemporaine est intrinsèquement liée à l'adoption acritique de modèles financiers fondés sur l'impérialisme du capital immatériel, la spéculation et l'asphyxie par la dette. Les économies africaines, structurellement extraverties, souffrent d'une déconnexion profonde entre la sphère financière et l'économie

réelle, condamnant le secteur informel rutilant et les Petites et Moyennes Entreprises (PME) à une marginalisation bancaire systématique.

Face à cette violence structurelle du capitalisme financier, la finance islamique ne se présente pas comme un simple catalogue d'outils techniques alternatifs, mais comme une véritable révolution paradigmatique. Elle oppose à la rationalité de l'accumulation pure une ontologie de la valeur tangible et du partenariat partagé. Il s'agit de mener dès lors une déconstruction philosophico-critique de ce modèle à travers trois articulations essentielles : la critique métaphysique du *Riba* (intérêt) face à la précarisation du micro-entrepreneur africain, la praxis du partage des profits et des pertes (principe des 3P) comme éthique de la réciprocité, et enfin, l'horizon de la finance éthique comme levier d'intégration du secteur informel et de reconquête de la souveraineté économique africaine.

2.1. Critique philosophique du Riba (intérêt) et de la financiarisation : L'argent comme moyen, non comme marchandise

La critique de l'intérêt (*Riba*) en Islam dépasse largement le cadre formel de l'interdit juridique pour toucher au statut ontologique de la monnaie et du temps. Dans le système financier conventionnel, héritier des thèses de la modernité marchande, l'argent est considéré comme une marchandise en soi, dotée d'une capacité intrinsèque de génération de valeur par le simple sillage du temps. Le taux d'intérêt est le prix de cette marchandise temporelle. Or, pour la métaphysique économique islamique, l'argent n'a aucune valeur intrinsèque ; il n'est qu'un étalon de mesure, un intermédiaire d'échange neutre. Prêter de l'argent avec intérêt revient à vendre du temps, or le temps appartient exclusivement à la Transcendance. Créer de l'argent par l'argent sans passer par l'épreuve de la production concrète

engendre une économie spectrale, intrinsèquement injuste et génératrice de crises systémiques.

En Afrique, cette fiction de l'argent-marchandise se traduit par le drame du surendettement, tant au niveau des États qu'à celui des micro-entrepreneurs. Le crédit à la consommation et les micro-crédits conventionnels à taux usuraires, loin de libérer les initiatives, emprisonnent les couches les plus vulnérables dans une spirale de dépossession structurelle. Pour saisir la profondeur éthique de ce refus de l'argent-marchandise, il est fondamental de se référer aux travaux de T. Al-Bishri (2006, p. 187), qui analyse la généalogie de l'impérialisme économique, en soulignant :

> L'interdiction du Riba n'est pas une règle morale abstraite, mais un rempart métaphysique contre la chosification de l'humain. Lorsque l'argent devient une marchandise qui se reproduit elle-même, le travail concret est dévalorisé et le capital s'érige en divinité autonome. Dans les contextes postcoloniaux, notamment en Afrique, le prêt à intérêt fonctionne comme un mécanisme d'extraction coloniale continue : il transfère la richesse réelle des producteurs vers les détenteurs de capitaux abstraits, institutionnalisant ainsi une asymétrie de pouvoir qui interdit toute émancipation véritable.

Cette perspective d'Al-Bishri permet d'articuler la critique théologique du *Riba* à la théorie critique de la post-colonialité. Car, il démontre avec pertinence que le prêt à intérêt agit comme un dispositif biopolitique de capture. En vendant un capital sans assumer le moindre risque lié à son usage productif, la banque conventionnelle externalise la totalité du

risque sur l'emprunteur tout en s'assurant un gain garanti. En Afrique rurale ou périurbaine, ce mécanisme produit ce que D. Harvey (2014, p. 36) nomme « l'accumulation par dépossession ».

Néanmoins, il requiert de questionner l'efficacité historique de cet interdit dans la modernité. En effet, si l'interdiction du *Riba* est intellectuellement séduisante, la finance islamique contemporaine ne succombe-t-elle pas fréquemment à un mimétisme de façade ? À travers l'usage intensif de la *Murabaha* (contrat d'achat-revente avec marge bénéficiaire), de nombreuses institutions financières islamiques recréent artificiellement des structures de rendement identiques au taux d'intérêt conventionnel sous couvert de légitimité sémantique. Le défi philosophique réside donc dans le refus de cette casuistique juridique qui trahit l'esprit de l'interdit pour n'en conserver que la lettre, maintenant ainsi le micro-entrepreneur africain dans les mêmes filets de dépendance économique. Et c'est précisément cette exigence d'une économie ancrée dans la matérialité du travail africain que défend J.-M. Ela (1994, p. 241), figure de proue de la théologie de la libération africaine et dont diagnostic de la rationalité capitaliste en Afrique converge puissamment avec l'éthique islamique :

> Les structures financières imposées au continent africain reposent sur une sorcellerie spéculative qui vide le travail humain de sa substance au profit d'intérêts usuraires. Pour libérer l'Afrique, il faut réhabiliter une économie du vivant, où l'argent redevient un simple serviteur de l'échange créateur et où l'accumulation spéculative est bannie. La destruction du lien social africain commence là où le capital exige sa rémunération sans s'engager dans l'épaisseur des souffrances et des espoirs du producteur de la terre ou de la rue.

L'analyse de Jean-Marc Ela apporte une contribution essentielle en qualifiant la financiarisation de « sorcellerie spéculative ». Ce terme, loin d'être une simple métaphore, désigne le caractère fétichiste de l'argent dans le capitalisme avancé, tel que Marx l'avait analysé dans sa théorie du fétichisme de la marchandise. L'argent semble s'engendrer lui-même, occultant les rapports sociaux de production et d'exploitation qu'il dissimule. La finance islamique, en interdisant le *Riba* et le *Gharar* (l'incertitude excessive, la spéculation, etc.), opère une véritable désacralisation de ce fétiche monétaire pour restituer sa primauté à « l'économie du vivant ».

Toutefois, le transfert de cette éthique dans l'espace économique africain exige de ne pas idéaliser les structures précapitalistes ou communautaires. Bannir l'intérêt ne suffit pas à garantir la justice sociale si les rapports de production locaux restent marqués par des structures patriarcales ou des monopoles néo-patrimoniaux. La finance alternative doit être adossée à une critique globale des structures de pouvoir locales sous peine de voir l'accès au capital éthique confisqué par les réseaux de notabilités traditionnelles ou cléricales.

2.2. *Le paradigme du partage des profits et des pertes (3P) : Équité transactionnelle et entrepreneuriat*

Le cœur opérationnel et éthique de la finance islamique réside dans le principe du Partage des Profits et des Pertes (3P). Contrairement au modèle conventionnel où le créancier se désolidarise du destin de l'entreprise financée, la finance islamique impose une éthique de la co-responsabilité. À travers des instruments participatifs tels que la *Mudarabah* (partenariat entre un bailleur de fonds et un entrepreneur fournissant son travail) et la *Musharakah* (joint-venture où les deux parties apportent capital et gestion), le financier devient un partenaire actif de l'aventure entrepreneuriale. Si le projet

réussit, les bénéfices sont répartis selon une clé de répartition convenue à l'avance. Par contre, s'il échoue, la perte matérielle est supportée par le capital, tandis que l'entrepreneur perd le fruit de son investissement humain et temporel. Un tel paradigme réhabilite l'équité transactionnelle. Il repose sur le principe juridique d'origine malikite, école de droit largement majoritaire en Afrique subsaharienne et du Nord : « *Al-Ghounm bil Ghourm* » (le gain est indissociable du risque). Il s'agit d'une éthique de la réciprocité qui refuse l'asymétrie morale du rentier.

Dans son traité d'économie islamique comparée, l'intellectuel et juriste soudanais M. C. Bassiouni (2001, p. 134) analyse les fondements philosophiques de cette équité :

> Le principe du partage des profits et des pertes (3P) matérialise une philosophie de l'interdépendance humaine qui s'oppose radicalement à l'individualisme possessif de la modernité occidentale. En liant organiquement le destin du capital à celui du travail, la Musharakah substitue la logique de la coopération à celle de l'affrontement ou de l'exploitation. C'est une éthique de la vulnérabilité partagée : le financier n'est plus un prédateur extérieur tapi derrière ses garanties collatérales, mais un compagnon de route dont la survie économique dépend directement de la réussite de l'entrepreneur.

La thèse de Bassiouni met en lumière le concept cardinal de « vulnérabilité partagée ». Sur le plan de la philosophie politique, cela représente un dépassement de la vision contractualiste hobbesienne ou lockéenne, où les individus s'associent uniquement pour protéger leurs intérêts égoïstes. Le principe des 3P réaffirme que la création de valeur est un acte intrinsèquement social et solidaire. Pour l'Afrique, où le tissu

des micro-entreprises est extrêmement fragile et exposé aux chocs climatiques, sanitaires ou politiques, ce partage du risque est le seul mécanisme capable de briser la barrière de l'aversion au risque qui paralyse les jeunes entrepreneurs.

Cependant, l'application de ce paradigme participatif idéal se heurte à un obstacle épistémologique et pratique majeur : l'asymétrie d'information et le risque d'aléa moral. Pour qu'une banque islamique accepte d'entrer en *Mudarabah* ou en *Musharakah* avec une PME africaine, elle doit disposer d'outils de contrôle, d'une comptabilité transparente et d'un système judiciaire fiable pour trancher les litiges en cas de fraude. Or, le contexte de l'économie informelle africaine est précisément caractérisé par l'absence de comptabilité formelle et la méfiance vis-à-vis des institutions. Dès lors, les banques islamiques tendent à délaisser ces instruments authentiquement participatifs pour se replier sur des financements adossés à des actifs physiques sûrs, vidant le principe des 3P de sa charge subversive et émancipatrice. Aussi requiert-il de cerner dès lors comment dépasser cette impasse institutionnelle en réenracinant la finance islamique dans le terreau culturel africain, il convient de se tourner vers les écrits de F. Sow (2009, p. 115) qui écrit :

> Les théories de la finance islamique ne pourront s'incarner en Afrique subsaharienne qu'à la condition de s'hybrider avec les structures de confiance préexistantes, telles que les tontines traditionnelles (*Natt* en wolof). Le génie africain a toujours su gérer le risque par la proximité sociale et le contrôle par les pairs. En traduisant les concepts de *Musharakah* ou de *Mudarabah* dans les dynamiques endogènes de la solidarité communautaire et des groupements de femmes, on résout le problème de l'asymétrie d'information par le levier de la dignité sociale et de la parole donnée. La

finance alternative africaine sera communautaire ou ne sera pas.

L'apport de Fatou Sow est d'une lucidité remarquable pour une philosophie de la praxis économique. Elle propose une décolonisation méthodologique de la finance islamique elle-même. Si celle-ci reste pensée uniquement à travers les standards des places financières du Golfe ou des manuels juridiques du Moyen-Orient, elle demeurera inadaptée aux réalités subsahariennes. L'hybridation avec les « tontines traditionnelles » évoquée par Fatou Sow démontre que le capital social africain, basé sur l'honneur, la proximité et la solidarité de genre, peut pallier l'absence d'infrastructures juridico-administratives formelles. C'est une réhabilitation de l'économie morale contre l'économie purement instrumentale.

Toutefois, cette revalorisation critique du communautarisme ne doit pas éluder le risque de la pression sociale étouffante. Les systèmes de contrôle par les pairs au sein des structures traditionnelles africaines peuvent également agir comme des freins à l'innovation individuelle ou reconduire des hiérarchies de castes et de statuts exclusives. La finance éthique doit donc trouver un point d'équilibre instable mais fécond : utiliser la confiance communautaire comme réducteur de risque, tout en garantissant des règles de transparence universelles qui protègent l'autonomie et l'émancipation du sujet économique, en particulier des femmes et des jeunes.

2.3. La finance islamique au service des PME africaines : Un levier d'inclusion financière et de souveraineté

L'aboutissement politique et macroéconomique de cette trajectoire alternative est la conquête de la souveraineté économique du continent. En Afrique, le secteur informel représente entre 50% et 80% du Produit Intérieur Brut (PIB) et emploie la grande majorité de la jeunesse. Pourtant, ce moteur vivant du continent est exclu à plus de 85% du crédit bancaire classique, les banques exigeant des garanties foncières ou des titres de propriété souvent inexistants. Cette exclusion financière est la cause majeure de la reproduction de la pauvreté structurelle. La finance islamique, de par son obligation éthique d'être adossée à des actifs tangibles, refuse la création de valeur ex-nihilo et privilégie la viabilité économique du projet plutôt que la richesse préalable de l'emprunteur. Elle propose ainsi un cadre d'inclusion financière radical, capable de formaliser progressivement le secteur informel sans détruire sa flexibilité intrinsèque. À l'échelle macroéconomique, l'émission d'obligations islamiques souveraines offre aux États africains une alternative majeure aux emprunts de l'aide publique au développement ou des marchés spéculatifs occidentaux, souvent assortis de conditionnalités politiques néocoloniales.

Sur cette dimension géopolitique et macroéconomique du modèle, S. Amin (2012, p. 94) a formulé des analyses critiques indispensables. Bien que d'obédience marxiste et critique envers l'usage politique de la religion, Amin reconnaît la nécessité d'une rupture avec le système financier mondialisé :

> La reconquête de la souveraineté économique de l'Afrique passe impérativement par ce que j'appelle la déconnexion, c'est-à-dire le refus de soumettre les priorités du développement interne aux exigences du capitalisme financier mondialisé. Dans cette

> perspective, l'émergence de mécanismes financiers fondés sur l'ancrage obligatoire dans l'économie réelle et l'interdiction de la spéculation financière, tels que prônés par l'éthique islamique, peut constituer un outil de résistance tactique majeur. Elle permet de mobiliser l'épargne locale et régionale au service des infrastructures de base et du tissu industriel endogène, soustrayant ainsi le continent aux diktats dévastateurs du Consensus de Washington.

L'intégration de la perspective de Samir Amin permet de hisser la réflexion sur la finance islamique au niveau d'une véritable théorie de la libération anti-impérialiste. Car, Samir Amin valide l'idée que l'obligation d'adossement à l'économie réelle fonctionne comme un bouclier macroéconomique. Les vagues successives de crises financières mondiales ont démontré que les pays dont le système financier est moins connecté aux marchés spéculatifs globaux et plus ancré dans l'économie tangible résistent mieux aux chocs extérieurs. Les *Sukuk*, c'est-à-dire obligations islamiques, en tant que titres de propriété sur des actifs réels (ponts, routes, centrales solaires, etc.), interdisent la titrisation des dettes toxiques et garantissent que chaque fond levé sert effectivement au développement des forces productives nationales.

Toutefois, du point de vue d'une critique philosophique sans concession, l'argument tactique de Samir Amin doit être confronté au risque d'une intégration subreptice de la finance islamique dans le grand jeu du capitalisme néolibéral global. Aujourd'hui, les plus grandes institutions bancaires, surtout occidentales (à Londres, Paris ou New York) ont ouvert des ''fenêtres islamiques'' pour capter la manne financière des capitaux du Golfe et de la oumma. Si la finance islamique se contente d'être une variante éthique parfaitement intégrée aux circuits du capitalisme mondial, elle perd sa puissance de «

déconnexion » subversive. Elle devient un simple produit de niche, un ''capitalisme halal'' qui blanchit éthiquement l'exploitation sans en subvertir les rapports de production fondamentaux. Pour que la finance islamique devienne un véritable outil souverain au service des PME africaines, elle doit être articulée à des politiques d'État courageuses, comme le souligne l'économiste guinéen et ancien cadre des institutions financières africaines, ainsi que l'écrit A. O. Diallo (2017, p. 162) :

> Les Sukuk et les instruments de la finance participative ne sauveront pas l'Afrique s'ils sont abandonnés au seul jeu du marché privé. L'État africain contemporain doit se réapproprier ces outils pour en faire les piliers d'une planification stratégique. Il s'agit de créer des banques publiques de développement islamique dédiées exclusivement au co-investissement dans le secteur agro-industriel et l'artisanat manufacturier. C'est par la loi et l'audace politique que nous transformerons la finance éthique en un levier de souveraineté monétaire et industrielle, brisant définitivement les chaînes de la dépendance postcoloniale.

La réflexion d'Alpha Oumar Diallo apporte le complément politique indispensable à la réflexion économique : la primauté de la volonté politique sur la seule mécanique des marchés. Diallo refuse le mirage d'une finance éthique spontanée. Sans un État stratège capable de planifier et d'orienter ces flux de capitaux vers les secteurs clés de la souveraineté nationale, la finance islamique restera confinée au financement du commerce d'import-export de court terme, qui perpétue le statut de l'Afrique comme comptoir colonial.

L'inclusion financière et la souveraineté économique de l'Afrique ne résulteront pas d'une bancarisation accrue au sein du modèle usuraire global, mais de l'instauration d'un modèle transactionnel réhabilitant le travail vivant, le risque partagé et l'adossement obligatoire de l'argent à l'épaisseur matérielle de l'économie réelle. La finance islamique n'est un vecteur de libération que si elle refuse d'être un simple aménagement cosmétique du capitalisme pour s'ériger en praxis politique de la réciprocité sociale. L'examen approfondi de l'économie alternative a démontré que la finance islamique offre des mécanismes robustes pour inclure les bannis du système bancaire et édifier une souveraineté économique par l'économie réelle. Cependant, cette prospérité partagée et cette inclusion économique demeurent utopiques sans un environnement de stabilité, de sécurité et de concorde civile. Le développement exige la paix, de même que la pauvreté est le terreau de la violence et de l'extrémisme. C'est pourquoi notre réflexion doit à présent aborder la dimension sociopolitique et juridique de notre problématique : comment ce paradigme éthique de la justice islamique peut-il pacifier les cœurs, résoudre les conflits fonciers ou communautaires, et offrir un rempart contre l'extrémisme violent ? Ce passage de la *praxis économique* à la *praxis pacificatrice* constitue l'horizon de notre troisième et dernier point.

3. L'irénologie islamique et *praxis* juridique : médiation, justice restaurative et consolidation de la paix

Les investigations menées au sein des deux premiers points ont permis d'établir les bases matérielles d'une justice globale : d'abord par la restructuration éthique du don en droit inaliénable (*Zakat* et *Waqf*), puis par la réhabilitation d'une rationalité économique indexée sur l'économie réelle et le partage du risque (principe des 3P). Cependant, l'éradication de la pauvreté et l'inclusion financière demeurent

des horizons chimériques si le corps social est déchiré par des conflits récurrents, une fragilité sécuritaire chronique ou la pénétration de métastases extrémistes. En Afrique contemporaine, la violence (qu'elle revête la forme de micro-conflits fonciers et pastoraux ou celle, macro-politique, de l'extrémisme asymétrique, etc.) se nourrit précisément des failles d'un État postcolonial dont l'appareil judiciaire, calqué sur le modèle colonial, est perçu comme lointain, onéreux, inintelligible et anthropologiquement désincarné. Face à cette crise de légitimité, la justice islamique ne doit pas être appréhendée comme une mécanique répressive ou un arsenal de châtiments surannés. Il convient d'en faire une lecture irénologique et philosophique, centrée sur sa capacité à restaurer le lien social blessé. Il s'agit de démontrer comment la *praxis* juridique de l'Islam s'érige en outil de pacification globale à travers trois mouvements analytiques : le passage d'une justice punitive à une justice restaurative par la médiation, le déploiement d'un contre-narratif fondé sur les finalités éthiques du droit pour désamorcer l'extrémisme violent, et enfin, l'élaboration théorique d'un pluralisme juridique harmonieux où la justice islamique s'articule en complémentarité rigoureuse avec les structures de l'État de droit contemporain.

3.1. Au-delà du punitif : Le primat de la justice restaurative et de la médiation

La philosophie occidentale du droit pénal moderne, héritière des conceptions contractualistes et positivistes, fait de la sanction étatique le pivot de l'ordre public. La justice y est principalement rétributive : l'infraction appelle une punition proportionnelle infligée par une institution impersonnelle. Or, en contexte africain, cette logique de l'enfermement et de la confrontation formelle produit souvent des effets pervers. Elle oppose des vainqueurs et des vaincus, fige les rancœurs et s'avère incapable de guérir les traumatismes communautaires

latents. À l'inverse, la tradition juridique islamique recèle une ontologie profondément relationnelle. Le procès n'y est pas le but ultime, mais la solution de dernier recours. Le sommet de la praxis juridique réside dans le *Soulh* (la conciliation indissociable de la justice d'équité) et le *Tahkim* (l'arbitrage). Le *Soulh* n'est pas un simple compromis transactionnel ou un arrangement pragmatique lâche. Il s'agit d'un acte spirituel et sociologique hautement codifié dont la visée ultime est la restauration de l'harmonie communautaire compromise. Il repose sur l'idée que le crime ou le litige ne rompt pas seulement une norme abstraite, mais mutile une relation interpersonnelle concrète.

Dans son œuvre magistrale consacrée à l'esprit du droit musulman, S. Mahmassani (1975, p. 219) met en évidence cette orientation éthique vers la conciliation pacificatrice :

> La justice islamique n'est pas une théologie de la punition aveugle, mais une ingénierie de la réconciliation. Les textes fondateurs du *Fiqh* placent le compromis amiable (*Soulh*) au-dessus de la sentence formelle du juge (*Qada*). Le magistrat a le devoir d'inviter solennellement les parties à se réconcilier, car la sentence arbitraire tranche le litige mais engendre la haine, tandis que la médiation dissout le conflit et réhabilite la fraternité. Le juge islamique n'est pas un spectateur distant ; il est le garant de la paix du tissu social.

La thèse de Subhi Mahmassani permet d'opérer un rapprochement saisissant avec les théories contemporaines de la justice restaurative, telles que développées par des auteurs comme Howard Zehr. Le *Soulh* déplace la focale de la faute vers la blessure, et du châtiment vers la réparation. Pour les

sociétés africaines, où les conflits intercommunautaires, notamment entre éleveurs transhumants et agriculteurs sédentaires dans la bande sahélienne, se soldent trop souvent par des tragédies sanglantes, la justice formelle positive se montre impuissante. Elle condamne un coupable à la prison sans jamais apaiser le conflit de fond lié à l'accès aux ressources. Le *Soulh*, en s'appuyant sur des figures morales locales et sur un protocole d'écoute réciproque, réhabilite l'humanité des protagonistes.

Cependant, un regard critique ne saurait occulter les asymétries de pouvoir inhérentes aux modes alternatifs de règlement des différends. Lorsque la médiation s'opère en dehors des garanties procédurales de l'État moderne, ne risque-t-elle pas de se déployer au détriment des acteurs les plus vulnérables du corps social, au premier rang desquels figurent les femmes, les jeunes ou les minorités de statut ? Le consensus social recherché à tout prix par le *Soulh* peut devenir un instrument de coercition morale, forçant la victime à renoncer à ses droits légitimes au nom du maintien d'une paix communautaire de façade, souvent dictée par les notables ou le patriarcat local. C'est précisément ce défi d'une médiation équitable et adaptée aux structures africaines subsahariennes qu'analyse le sociologue du droit guinéen T. Bah (2004, p. 143) observe la résilience de ces structures de médiation en Afrique de l'Ouest :

> Face à une justice étatique corrompue et inaccessible pour le paysan africain, les comités de médiation coutumière et islamique locaux constituent le véritable rempart contre l'anarchie. Le Soulh, loin d'être un archaïsme, fonctionne comme une institution moderne de gestion des crises de proximité. Parce qu'il utilise le langage de la sacralité partagée et de l'honneur lignager, il parvient à désamorcer des vendettas sanglantes là où la gendarmerie et les tribunaux

> formels ont échoué. C'est une justice de l'écoute qui réhabilite la dignité du sujet en le réintégrant dans le giron communautaire.

L'analyse de Thierno Bah pose le diagnostic lucide d'une « justice de l'écoute » contre une justice bureaucratique oppressive. Le recours au symbolisme spirituel et aux réseaux de confiance traditionnels permet de fonder une obligation de respect de la parole donnée qui s'avère bien plus contraignante psychologiquement et socialement que la contrainte physique exercée par un État perçu comme extérieur et prédateur. C'est l'expression même d'une démocratie délibérative de terrain, qui puise sa légitimité dans le sentiment d'une justice immanente et réparatrice.

Cependant, pour que cette praxis pacificatrice conserve sa validité critique, elle doit impérativement s'émanciper d'un fixisme coutumier rétrograde. Le *Soulh* africain contemporain doit être capable de s'adapter aux mutations sociologiques majeures, telles que l'individualisation croissante des rapports sociaux en milieu urbain ou l'émergence de revendications légitimes d'égalité juridique de la part des femmes. Il ne s'agit pas de sanctifier l'arbitraire des chefs traditionnels, mais de codifier ces espaces de parole pour en faire des protocoles de médiation transparents, opposables et soumis, en dernier ressort, au contrôle de constitutionnalité de l'État de droit.

3.2. Le contre-narratif et le désamorçage de l'extrémisme violent : Le droit comme rempart éthique

L'Afrique contemporaine, et plus particulièrement la zone sahélo-saharienne, est confrontée au défi existentiel de l'extrémisme violent instrumentalisant les référents religieux de l'Islam. Ces mouvements radicaux asymétriques légitiment leurs exactions par une lecture littéraliste, anachronique et

violente des textes sacrés, réduisant la *Sharia* à une nomenclature pénale sanguinaire. Face à cette agression idéologique, la réponse exclusivement militaire et sécuritaire a montré ses limites objectives : elle traite les symptômes sans éradiquer la racine de la maladie, et engendre parfois, par ses bavures systémiques, de nouveaux cycles de radicalisation. La véritable victoire contre le fanatisme s'opère sur le terrain de la souveraineté épistémique et doctrinale. Le rempart le plus efficace contre cette déviation idéologique réside dans la redécouverte de la philosophie des objectifs supérieurs du droit islamique, connue sous le concept de *Maqasid al-Sharia*. Théorisée à l'époque classique par des juristes visionnaires comme l'imam Al-Shatibi, cette école philosophique stipule que chaque règle de la loi musulmane n'a qu'un seul et unique but : préserver et promouvoir le bien-être humain et protéger les cinq valeurs fondamentales de l'existence : la vie, l'intellect, la lignée, la propriété et la liberté de conscience. Tout précepte qui produit de la cruauté à la place de la miséricorde, ou de l'oppression à la place de la justice, cesse par définition d'appartenir à la *Sharia*.

Dans son étude monumentale sur le renouvellement de la pensée juridique islamique, le penseur mauritanien A. B. Bayyah (2010, p. 88) développe les fondements d'une véritable théologie islamique de la paix :

> L'extrémisme violent naît d'une rupture tragique avec la rationalité maqasidienne. Les groupes radicaux ont transformé un droit de miséricorde en un instrument de terreur parce qu'ils ont isolé les textes de leurs contextes et ignoré la finalité suprême de la Loi, qui est la préservation de la vie humaine et de la concorde civile (*Al-Maslaha*). Le contre-narratif le plus destructeur pour le fanatisme ne provient pas d'idéologies séculières exogènes, mais du cœur même

du Fiqh traditionnel : réaffirmer que la Sharia est entièrement tendue vers la recherche du bien commun et le refus absolu du chaos (*Fitna*).

La pensée d'Abdallah Bin Bayyah opère un recentrement épistémologique salutaire. En démontrant que la *Sharia* est une philosophie de la vie et non une liturgie de la mort, il fournit aux oulémas, aux éducateurs et aux décideurs politiques africains l'arme doctrinale nécessaire pour mener la bataille des idées. Le contre-narratif basé sur les *Maqasid* permet de délégitimer les discours extrémistes auprès des populations vulnérables en démontrant leur hérésie méthodologique et juridique. On n'étouffe pas un incendie spirituel par un vide séculier, mais par une source spirituelle plus profonde et authentique.

Néanmoins, l'approche *maqasidienne* de Bin Bayyah s'expose à une critique matérialiste nécessaire. Le fanatisme au Sahel ou dans le bassin du lac Tchad ne s'explique pas exclusivement par des dérives herméneutiques ou des erreurs de lecture théologique. Il prend corps sur le terreau fertile du désespoir économique, de l'absence d'avenir pour une jeunesse désœuvrée et de la démission des services de base de l'État. La théologie de la paix reste lettre morte si elle ne s'accompagne pas d'une transformation des structures matérielles de l'existence. La déconstruction textuelle du terrorisme doit impérativement marcher du même pas que les réformes agraires, la création d'emplois et la justice distributive analysée dans l'Axe I, sous peine de n'être qu'une lénifiante rhétorique de salon intellectuel sans prise sur le réel des maquis. C'est précisément ce lien dialectique entre misère

matérielle et radicalisation idéologique que met en exergue M. Dicko (2016, p. 112) :

> On ne désarmera pas la jeunesse du Sahel avec des concepts abstraits si leurs estomacs sont vides et si leur dignité est piétinée au quotidien par des élites lointaines. L'extrémisme comble un vide de sens et un vide de justice. Pour tarir le recrutement des groupes armés, le contre-narratif religieux doit s'incarner dans une praxis de la justice sociale. Utiliser les Maqasid al-Sharia, c'est exiger de l'État qu'il protège d'abord la vie et la propriété du paysan contre la violence des bandits et l'indifférence des bureaucrates. La paix est le fruit mûr de la justice réelle.

L'apport de Mahmoud Dicko réside dans sa récusation d'un idéalisme théologique déconnecté des structures de classe et de pouvoir. Mahmoud Dicko rappelle que le salut ne réside pas dans une glose conceptuelle, mais dans l'incarnation de la justice. La protection de la vie ou de la propriété (les *Maqasid*) cesse d'être une formule dogmatique pour se transformer en un programme politique révolutionnaire d'exigence démocratique. C'est une interpellation directe des gouvernants africains : la sécurité collective passe par la justice de proximité.

Cependant, la posture de Mahmoud Dicko recèle une ambiguïté critique de taille. En se positionnant comme le médiateur incontournable entre les masses populaires révoltées, les groupes radicaux et un État aux abois, l'acteur religieux s'érige en force politique autonome. Ce glissement du clérical vers le politique fait peser un risque d'hypothèque théocratique sur l'appareil d'État. Le projet de société postcolonial africain ne risque-t-il pas d'abandonner l'idéal

républicain pour se soumettre à un arbitrage religieux permanent, ouvrant ainsi la voie à une instabilité institutionnelle inédite où la légitimité des urnes s'efface devant la légitimité charismatique du prêcheur ?

3.3. Le pluralisme juridique harmonieux : complémentarité entre justice islamique, Droits coutumiers et État de croit contemporain

L'aboutissement ultime de notre démarche philosophique consiste à proposer un modèle de coexistence normative capable de pacifier l'espace public africain. Le constitutionnalisme africain contemporain hérité des processus de démocratisation des années 1990 est en crise de légitimité profonde parce qu'il repose sur le dogme de l'indivisibilité positiviste du droit. Le mimétisme juridique a voulu imposer un monisme normatif d'inspiration occidentale au sein de sociétés structurellement caractérisées par le pluralisme et l'hybridation. Dans la réalité vécue des citoyens africains, le droit positif étatique cohabite en permanence avec le droit coutumier ancestral et les règles du droit musulman. Vouloir nier cette réalité ou chercher à éradiquer ces ordres juridiques alternatifs au nom d'une conception rigide de la modernité laïque ne produit que de l'aliénation, du conflit et de l'inefficacité.

L'horizon d'une paix durable réside dans le passage d'un pluralisme juridique conflictuel et subi à un pluralisme juridique harmonieux, concerté et constitutionnalisé. Il s'agit de concevoir l'État moderne non plus comme la source unique et exclusive du droit, mais comme l'architecte supérieur d'une architecture de la complémentarité. Dans ce modèle, la justice islamique de proximité, débarrassée de ses lectures littéralistes, prend en charge les contentieux familiaux, successoraux, de médiation commerciale mineure et de conciliation foncière, déchargeant ainsi un appareil judiciaire

étatique asphyxié tout en garantissant des décisions en phase avec l'éthique culturelle des justiciables. Dans cette logique, K. Mbaye (1992, p. 204) a jeté les bases philosophiques de cette nécessaire endogénéisation du droit africain, d'après ses propos suivants :

> L'Afrique ne trouvera sa stabilité politique et sa cohésion sociale que lorsqu'elle aura le courage de rompre avec le monisme juridique colonial pour édifier un droit métissé. Nos constitutions doivent refléter l'âme de nos peuples. Le pluralisme juridique n'est pas une faiblesse, c'est la reconnaissance lucide des sédimentations de notre histoire. Faire coexister le code civil, le droit coutumier et les règles éthiques du droit islamique au sein d'un édifice constitutionnel unifié, sous le contrôle bienveillant d'une Cour suprême garante des droits fondamentaux, est la condition sine qua non d'une justice légitime et d'une paix sociale pérenne sur le continent.

La pensée de Kéba Mbaye nous offre ainsi l'architecture programmatique d'un constitutionnalisme pluraliste africain. Mbaye rejette la vision totalisante du positivisme juridique kelsénien pour embrasser une conception vivante et pluraliste du phénomène juridique, proche des thèses de savants comme Eugen Ehrlich ou Jean Carbonnier. Le « droit métissé » qu'il appelle de ses vœux transforme le conflit des lois en une symphonie de normes où chaque tradition apporte sa contribution à la pacification de l'espace public. L'intégration de la justice islamique dans ce cadre lui confère une légitimité républicaine tout en la soumettant au tamis des standards fondamentaux de protection des droits humains.

Cependant, l'édification de ce pluralisme harmonieux pose un défi technique et philosophique d'une complexité extrême : le problème de la cohérence interne du système et de

la hiérarchie des normes. En cas de contradiction flagrante entre une règle issue du *Fiqh* traditionnel (par exemple en matière d'inégalité successorale de genre) et le principe constitutionnel républicain de l'égalité absolue de tous les citoyens devant la loi, quelle norme doit l'emporter ? Si l'État cède systématiquement face aux pressions religieuses pour préserver la paix sociale, la constitution se vide de sa substance éthique universelle et l'État de droit s'effondre. Le pluralisme harmonieux ne doit en aucun cas être un blanc-seing accordé au relativisme culturel destructeur des libertés individuelles. La Cour constitutionnelle suprême doit demeurer le garde-fou inflexible de ce métissage, garantissant que l'ouverture aux traditions spirituelles serve à élever la dignité humaine, et non à en restreindre les droits inaliénables. La consolidation de la paix sociale en Afrique contemporaine exige l'abandon de l'illusion moniste et répressive de l'État postcolonial pour instaurer une praxis de la co-responsabilité juridique et de la délibération éthique. La justice islamique n'est un vecteur de pacification durable et de cohésion nationale que si elle s'adosse aux finalités universelles de la miséricorde humaine, s'articule harmonieusement avec les autres mémoires culturelles du continent et se soumet, en dernier ressort, à l'exigence d'autonomisation et d'émancipation de chaque sujet citoyen.

Conclusion

Au terme de ce déploiement discursif, la problématique centrale de notre étude trouve sa résolution théorique et pratique. L'investigation approfondie des structures de la solidarité collective, des mécanismes de la rationalité économique alternative, et de la praxis irénologique du pluralisme juridique a permis de valider pleinement notre hypothèse de départ. Loin de constituer une régression anachronique ou une menace pour l'État de droit, l'application

contextualisée, critique et éthique des principes de la justice islamique s'impose comme un puissant levier endogène pour sortir l'Afrique contemporaine des ornières de la pauvreté structurelle et de l'instabilité sécuritaire. En opérant une déconstruction radicale des préjugés coloniaux et postcoloniaux qui ont longtemps confiné la *Sharia* à sa seule dimension pénale et répressive, cette recherche a mis en lumière un paradigme holistique où le droit, l'économie et la spiritualité s'unissent pour restaurer la dignité humaine.

En effet, nous avons démontré que la *Zakat* et le *Waqf* dépassent la simple charité discrétionnaire pour instituer une véritable justice distributive. En transformant l'aumône en un droit contraignant pour le démuni et le capital en un bien commun inaliénable (*Maslaha*), ces institutions posent les fondements d'une protection sociale endogène, capable de pallier les failles de l'État-providence importé. Le passage de la finance spéculative, dictée par l'impérialisme du *Riba* (intérêt), à une économie réelle fondée sur le Partage des Profits et des Peres (principe des 3P) offre une réponse concrète à l'exclusion financière. Ce modèle valorise le travail vivant et s'aligne naturellement sur les dynamiques du secteur informel et des PME africaines, érigeant l'adossement aux actifs tangibles en bouclier contre les chocs de la financiarisation globale. De plus, face à la crise de légitimité de l'appareil judiciaire postcolonial, la praxis du *Soulh* (médiation restaurative) et la redécouverte des *Maqasid al-Sharia* (objectifs supérieurs du droit) se révèlent être des remparts doctrinaux majeurs contre l'extrémisme violent. L'horizon tracé est celui d'un pluralisme juridique harmonieux et constitutionnalisé, où la justice islamique de proximité complète l'ordre étatique pour pacifier durablement le corps social.

En conséquence, cette recherche s'inscrit au cœur de l'herméneutique de la libération et de la justice poïétique (créatrice de formes nouvelles). Elle redonne aux sociétés

africaines leur souveraineté épistémique, c'est-à-dire leur capacité à puiser dans leur propre patrimoine historique et spirituel les ressources nécessaires pour forger leur propre trajectoire de modernité. Cependant, notre démarche a refusé le piège de l'idéalisation romantique ou de l'apologétique naïve. Nous avons systématiquement introduit une vigilance critique face aux dérives potentielles de ces mécanismes : (i) le risque de voir la *Zakat* et le *Waqf* instrumentalisés par des oligarchies cléricales ou néo-patrimoniales rurale. (ii) Le danger de la casuistique juridique (*Hiyal*) transformant la finance islamique en un simple ''capitalisme halal'' cosmétique parfaitement intégré au néolibéralisme. (iii) Le défi de la préservation des droits fondamentaux, notamment l'égalité de genre, au sein d'un pluralisme normatif qui ne doit jamais céder au relativisme culturel destructeur. Bref, le salut de l'Afrique ne réside ni dans le mimétisme aliénant de modèles managériaux et séculiers exogènes, ni dans le repli identitaire et théocratique des fondamentalismes mortifères. La voie de l'émergence et de la paix durable sur le continent noir réside dans l'audace d'une modernité critique, métissée et plurielle. L'avenir appartient donc aux États stratèges africains qui sauront codifier, réguler et intégrer ces forces éthiques vivantes au sein de leurs politiques publiques. C'est à cette seule condition que le politique, réconcilié avec le sens et la transcendance, pourra produire une paix qui ne soit pas seulement l'absence de guerre, mais la manifestation éclatante de la justice réelle et de la dignité retrouvée pour chaque citoyen africain.

Références bibliographiques

AL-BISHRI Tariq, 2006, *L'Islam et la modernité : Entre domination et libération*, Le Caire, Éditions Dar Al-Chourouk.

AMIN Samir, 2012, *La déconnexion : Pour sortir du système mondialisé*, Paris, Éditions Delga.

BAH Thierno, 2004, *Justice transitionnelle, coutumes et pacification sociale en Afrique de l'Ouest*, Conakry, Éditions Ganndal.

BASSIOUNI Mohamed Cherif, 2001, *Droit économique et justice sociale en Islam*, Khartoum, Éditions Dar Al-Fikr.

BIN BAYYAH Abdallah, 2010, *La philosophie de la paix en Islam : Textes et contextes*, Nouakchott, Éditions Dar Al-Manarah.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2013, *Comment penser les institutions africaines aujourd'hui ?*, Dakar, Éditions Codesria.

DIALLO Alpha Oumar, 2017, *Monnaie, souveraineté et développement en Afrique de l'Ouest*, Conakry, Éditions Ganndal.

DIALLO Mahamadou, 2015, *Droit islamique, foncier et solidarités en Afrique subsaharienne*, Ouagadougou, Presses Universitaires de Ouagadougou.

DJAÏT Hichem, 1989, *La crise de la culture islamique*, Tunis, Cérès Productions.

ELA Jean-Marc, 1994, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines : Prométhée libéré*, Paris, Éditions L'Harmattan.

HARVEY David, 2014, *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires

KEÏTA Moussa, 2018, *Économie de la solidarité et gouvernance au Sahel : Défis et trajectoires*, Bamako, Éditions du Sahel.

MAHMASSANI Subhi, 1975, *Les fondements de la législation islamique et l'esprit du droit*, Beyrouth, Éditions Dar Al-Ilm Lil-Malayin.

MBAYE Kéba, 1992, *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Éditions de l'Académie des sciences d'outre-mer.

RAMADAN Tariq, 2002, *Aux sources du renouveau musulman : D'Al-Afghani à Hassan Al-Banna*, Paris, Éditions Bayard.

SOW Fatou, 2009, *Femmes, économie solidaire et réseaux de confiance en Afrique de l'Ouest*, Dakar, Éditions Codesria.

TALL Seydou Nourou, 2011, *Islam, développement et modernité en Afrique de l'Ouest*, Dakar, Éditions L'Harmattan Sénégal.