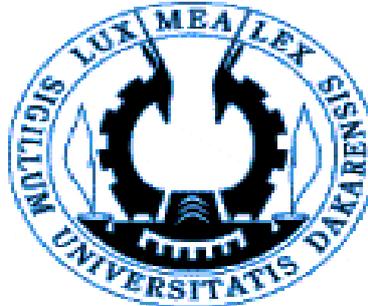


UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



Mémoire de DEA de Philosophie
moderne et contemporaine

LE CONCEPT DE OUMMA

Présenté par :

Mamadou NDIAYE

Sous la direction de :

Pr. Sémou Pathé GUEYE

Année universitaire 2005-2006

REMERCIEMENTS

- Qu'il nous soit permis de formuler des remerciements très sincères à l'attention de notre Directeur de recherche **Monsieur Sémou Pathé GUEYE** pour avoir apporté des critiques et suggestions qui n'ont pas manqué de contribuer à la qualité de ce travail. Nous le remercions surtout pour sa disponibilité, malgré les contraintes de temps et pour l'importance qu'il a accordée au thème de notre recherche. Il nous a d'ailleurs beaucoup motivé. Ce travail s'inscrit dans le projet de réflexion sur la marche du monde, sur les tendances, les lignes de force qui déterminent la configuration et l'évolution actuelles du monde. Il nous permet, comme le dit le Professeur Sémou Pathé GUEYE, de forger des outils pour penser la mondialisation.
- Nos remerciements vont également à tous les camarades du DEA de philosophie moderne et contemporaine (2005-2006), qui par leurs critiques et suggestions ont contribué d'une certaine manière à améliorer ce travail.
- Au **Professeur Souleymane Bachir DIAGNE** qui nous a inspiré l'amour de la philosophie islamique. Nous formulons également des remerciements sincères à l'endroit de **Monsieur Nogaye DIOP**, inspecteur de l'enseignement élémentaire, qui le premier nous a parlé de philosophie au Lycée Malick SY de Thiès.
- A notre père Oumar N'DIAYE, professeur d'arabe au CEM Malick SY de Thiès qui, lorsque nous étions très jeune, nous parlait déjà dans ses discussions des problèmes de la *Oumma*. Il nous a rendu, d'une certaine manière, conscient à mener des recherches sur le « concept de *Oumma* ».
- A Monsieur Baba Ngoly HANE, inspecteur de la jeunesse et des sports, pour le soutien moral, les critiques et suggestions qui ont contribué à la qualité de ce travail.
- A Monsieur Alioune DIOUF, journaliste à l'APS et à Monsieur Abibou NGOM, professeur d'Histoire et de Géographie au Lycée de Bambey pour les corrections apportées à ce document.
- A Monsieur Ababacar Cissé DIOP, professeur d'arabe au CEM de Tanaf et à Monsieur Mor Talla LOUM, instituteur en langue arabe à Nioro du Rip, pour la traduction de certains articles.
- A l'Imam Ahmad Makhtar KANTE, environnementaliste, pour certains documents portant sur la mondialisation mis à notre disposition. A l'imam Assane SECK pour certains articles en langue arabe mis à notre disposition.
- Un remerciement particulier à l'endroit des frères et sœurs de l'AEMUD, de la FIEED.

DEDICACES

Nous dédions ce modeste travail :

À notre cher père El Hadj Oumar N'DIAYE qui a déployé les efforts gigantesques dont un fils a besoin pour réussir. À lui notre reconnaissance, car par ses soins et son attention, il a participé à notre formation spirituelle et matérielle.

À notre chère mère Yaye Ramata BA qui a fourni tous les soins nécessaires pour nous assurer une éducation soignée. À elle notre reconnaissance, car par son affection et son attention particulière dont nous avons bénéficié, elle nous a donné le sens de la vie.

*À l'homonyme de ma mère, la petite
Rahmatoullah N'DIAYE*

« Une Communauté (*Oumma*), dit le Prophète, dont les membres forment un tout si homogène, par l'amour et l'entraide, qu'ils ressemblent aux membres d'un même corps ; lorsqu'un membre est malade, les autres en ressentent l'effet et tombent dans la fièvre et l'insomnie.»

Hadith rapporté par l'Imam Al-Boukhari

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
<u>PREMIERE PARTIE : Définition et fondements de la</u>	
<i>Oumma</i>	5
CHAPITRE I : Définition du concept de <i>Oumma</i>	7
SECTION I : Les acceptions coraniques du concept de <i>Oumma</i>	7
SECTION II : <i>Oumma</i> , Nation, <i>Milla</i> et <i>Qawm</i>	10
CHAPITRE II : Les fondements de la <i>Oumma</i>	15
SECTION I : Les fondements historiques : la communauté idéale de Médine	15
SECTION II : Les fondements religieux, politiques et socio-économiques	20
<u>DEUXIEME PARTIE : La <i>Oumma</i> dans le contexte</u>	
de la mondialisation	31
CHAPITRE I : Les implications et enjeux de la <i>Oumma</i>	33
SECTION I : Les implications et enjeux politico-économiques.....	33
SECTION II : Les implications et enjeux culturels	38
CHAPITRE II : La <i>Oumma</i> dans le monde	41
SECTION I : <i>Darul Harb</i> et <i>darul islam</i> : les minorités musulmanes en question.....	41
SECTION II : La <i>Oumma</i> , actrice et témoin des destinées de l'humanité	46
CONCLUSION	53

Résumé

A l'heure actuelle, les problèmes des Etats et des peuples ne se posent plus dans un cadre local ou national mais transnational ou à l'échelle planétaire. Nous vivons également dans un monde où les différences sont mal tolérées ou incomprises et la question de l'intégration et de la reconnaissance des droits des minorités musulmanes dans les autres pays est devenue un problème de société. A partir de là, nous pourrions saisir l'importance d'étudier le concept de *Oumma*.

La *Oumma* est un concept coranique employé dans le Livre en quatre sens : « période fixée, laps de temps », « communauté d'hommes », « guide », « loi, voie ou religion ». De toutes ces désignations, c'est celle de communauté qui est la plus usitée. La *Oumma* semble exprimer une communauté de foi qui rassemble tous les groupes humains (tribus, races, peuples) dans une unité qui transcende les liens de sang, abolit les barrières ethniques et raciales. Tous les hommes sont égaux en naissance devant Allah comme les dents d'un peigne et le plus élevé en grade est le plus pieux, car c'est lui qui incarne en islam les valeurs hautement humaines de Bien, de sagesse et de justice. Et en Islam la foi qui est le critère de noblesse et de grade reconnue par Dieu peut être acquise par tout homme moyennant un effort. La *Oumma* voudrait alors dire, dans la perspective islamique, une communauté de foi qui transcendant l'échelon tribal, accède à une dimension plus large en devenant une communauté universelle. La *Oumma* ne serait pas alors une délimitation géographique exprimant les montagnes, les collines, les cours d'eau, les plaines habités par les musulmans, mais elle signifierait leur peuple, leur vie, leur civilisation et leur culture. Aussi, la *Oumma* serait-elle un corps social à fondement religieux où chaque membre nourrit d'un sentiment fraternel manifeste sa solidarité agissante et son entraide matérielle envers son frère.

En traitant le sujet « **Le concept de *Oumma*** », il s'agit pour nous de répondre à cette question : « *Dans la perspective islamique, quelles seraient les implications et enjeux politiques, économiques et culturels du concept de *Oumma* dans son rapport avec le monde ?* »

En abordant le concept de *Oumma*, nous avons centré notre réflexion sur deux axes, le premier portera sur la définition et les fondements de la *Oumma* et le second sur la *Oumma* dans le contexte de la mondialisation :

La première partie portant dans un premier temps sur la définition du concept de *Oumma* sera respectivement consacrée sur les acceptions coraniques du concept de *Oumma* et sur la dissociation entre *Oumma*, Nation, *Milla* et *Qawm*. Dans un second temps, nous aborderons les fondements de la *Oumma* où il sera question d'étudier les fondements historiques et les fondements religieux, politiques et socio-économiques. La deuxième partie, portant sur la *Oumma* dans le contexte de la mondialisation, sera axée d'abord sur les implications et enjeux politiques, économiques et culturels de la *Oumma*. Ensuite, nous étudierons la place de la *Oumma* dans le monde, particulièrement les problèmes des minorités musulmanes dans les pays non musulmans et la contribution de la *Oumma* dans le devenir du monde.

Au terme de notre étude, nous sommes parvenus aux résultats suivants : même si le concept de *Oumma* repose sur la foi, il exprime la nécessité de la vie communautaire et de la solidarité humaine qui sont en quelques sortes des valeurs universelles. La *Oumma* comme toute communauté est par ses principes fondateurs et ses propres valeurs une communauté exclusive mais n'est pas exclusiviste. Elle ne reconnaît pas les critères réducteurs et discriminatoires comme la couleur, la race, l'ethnie, la région, le sexe ou la classe et admet la foi islamique comme seul critère fondateur de la communauté musulmane. Ce qui n'exclut pas la garantie de certains droits de protection et la liberté de conviction et de culte accordées autres communautés religieuses vivant dans l'Etat musulman. L'affirmation d'une appartenance à une communauté n'exclut pas la reconnaissance et la défense de valeurs propres au genre humain qui sont des marques de l'unité de la nature humaine.

Présentement, l'avenir appartient aux grands ensembles. Ce qui semblerait dire que la survie de la *Oumma* dépendrait de sa capacité d'organisation de ce qu'elle véhicule comme valeurs culturelles communes, comme enjeux politico-économiques communs dans un cadre institutionnel dynamique, crédible et fiable. Certes, cette institutionnalisation de la *Oumma* par des organisations multiformes (OCI, LIM, ISESCO) renforcent les liens entre les Etats musulmans, mais n'exprimerait pas totalement la réalité de ce lien communautaire. Car, au-delà de ce lien politique des Etats, il y a la solidarité et la fraternité qui doivent exister, comme nous l'avons vu, entre les différents peuples, races et ethnies entre autres qui composent la *Oumma* islamique.

INTRODUCTION

A l'heure actuelle, nous assistons à une restructuration du monde. Cela fait que les problèmes des Etats et des peuples ne se posent plus dans un cadre local ou national mais transnational ou à l'échelle planétaire. En outre, nous vivons actuellement dans un monde où les différences sont mal tolérées ou incomprises et la question de l'intégration et de la reconnaissance des droits des minorités musulmanes dans les autres pays, surtout dans certains pays occidentaux comme la France est devenue un problème de société. A partir de là, nous pourrions saisir l'importance d'étudier le concept de *Oumma*. Faut-il la comprendre en terme de repérage géographique ou bien comme l'ensemble des Musulmans à travers le monde y compris les minorités musulmanes des autres pays ?

Oumma vient de la racine « *Um* » qui veut dire mère. Elle connote déjà l'idée d'«une mère qui regroupe sa progéniture et crée autour d'elle le foyer. »¹ Ce foyer n'est-il pas la communauté musulmane ? L'étymologie latine du concept de Nation (*natio, nationis*) est proche de la même idée de naissance (*natus, né*). Ce qui montre déjà les confusions possibles entre les deux concepts (*Oumma* et Nation). La *Oumma* est un terme qui était utilisé par les Arabes avant l'avènement de l'islam, mais c'est le Coran qui lui a donné la valeur qu'elle a aujourd'hui. La *Oumma* est un concept coranique employé dans le Livre en quatre sens : « *période fixée, laps de temps* », « *communauté d'hommes* », « *guide* », « *loi, voie ou religion* ». Les différentes désignations que recouvre le concept de *Oumma* montrent la problématique du sujet.

De toutes ces désignations, c'est celle de communauté qui est la plus usitée. Chaque Prophète porte le message de Dieu adressé à un peuple et ceux parmi eux qui croient et sont fidèles à ce message, constituent la communauté de ce prophète. L'islam² est pour cela une communauté, mais « la réalisation complète et définitive de la communauté que chaque prophète antérieur à Mouhammad était chargé d'annoncer. »³ La *Oumma* serait donc une communauté de foi qui rassemble tous les

¹ Communication du Professeur Abdelhadi BOUTALEB (ex directeur de l'ISISCO- Organisation Islamique pour l'Education, les sciences et la culture-) présentée lors de la 2^{ème} session de 1984 de l'Académie du Royaume du Maroc, résumée et publiée par *Al-Qods*, no. 13/ 1986, 101 pages, p.75.

² Nous avons opté dans notre travail d'utiliser l'orthographe du « islam » si l'on veut faire référence à la religion et « Islam » si l'on veut exprimer l'idée de civilisation, la dimension culturelle. C'est une différenciation qui n'est pas facile à faire si l'on sait que la différence est moindre. Cf. Tariq RAMADAN, *Le face à face des civilisations Quel projet pour quelle modernité*, Editions Tawhid, Lyon, 1996, 445 pages, p. 05.

³ Abd- El-Jalil Jean, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris, 1949, p. 183, 237 pages

groupes humains (tribus, races, peuples) dans une unité qui transcende les liens de sang, abolit les barrières ethniques et raciales. Tous les hommes sont égaux en naissance devant Allah comme les dents d'un peigne et le plus élevé en grade est le plus pieux car c'est lui qui incarne en islam les valeurs hautement humaines de Bien, de sagesse et de justice. Et en Islam la foi qui est le critère de noblesse et de grade reconnue par Dieu peut être acquise par tout homme moyennant un effort. La *Oumma* voudrait alors dire dans la perspective islamique une communauté de foi qui transcendant l'échelon tribal, accède à une dimension plus large en devenant une communauté universelle. La *Oumma* ne serait pas alors une délimitation géographique exprimant les montagnes, les collines, les cours d'eau, les plaines habités par les musulmans, mais elle signifierait leur peuple, leur vie, leur civilisation et leur culture. Aussi, la *Oumma* serait-elle un corps social à fondement religieux où chaque membre nourrit d'un sentiment fraternel manifeste sa solidarité agissante et son entraide matérielle envers son frère. « Une communauté, dit le prophète, dont les membres forment un tout si homogène, par l'amour et l'entraide, qu'ils ressemblent aux membres d'un même corps ; lorsqu'un membre est malade, les autres en ressentent l'effet et tombent dans la fièvre et l'insomnie. »

Après avoir précisé les contours saillants du concept, il est important d'indiquer sous quel angle nous comptons l'aborder. Ainsi, en traitant le sujet « **Le concept de *Oumma*** », il s'agit pour nous de répondre à cette question : « *Dans la perspective islamique, quelles seraient les implications et enjeux politiques, économiques et culturels du concept de *Oumma* dans son rapport avec le monde ?* »

Nous pouvons à partir de cette interrogation dégager quelques hypothèses de recherche : Peut-on parler de communauté islamique en abordant le concept de *Oumma* alors que les pays musulmans sont déchirés par une multitude de sectes ? Y a-t-il au-delà de cette diversité un dénominateur commun ou des principes et valeurs de retrouvaille ? Comment intégrer dans la *Oumma* certains pays, certes à majorité musulmane, mais partagés par un fort héritage traditionnel païen, un héritage islamique et un autre chrétien. Qui plus est, appartiennent à des sous ensembles tel que l'Union Africaine, la ligue arabe, la francophonie et sont en même tant membre de l'OCI, actuellement cadre légal de concertation commune de la *Oumma* ? Quelles sont alors les implications politiques, économiques et culturelles de la *Oumma* ? Quel doit être son rôle dans la marche du monde ? Quel est l'enjeu dont la *Oumma* fait l'objet et quels sont ses enjeux dans le contexte actuel de la mondialisation ?

L'objectif visé par ce questionnement est de voir si cette unité de la *Oumma* est une unité de façade, un imaginaire religieux ou une réalité existante, voir si ce processus d'uniformisation des cultures dans lequel s'intègre la *Oumma* est un handicap pour le développement socio-économique des Etats musulmans.

Dès lors, l'on pourra comprendre l'intérêt scientifique de ce travail, si l'on sait que la *Oumma* est en devenir et a donc un avenir. Ce qui veut dire qu'elle devrait suivre son propre processus de développement car elle ne peut se disloquer dans un monde où l'avenir appartient aux grands ensembles. Mais comment ces hommes pourraient unir leurs actions alors qu'ils sont affiliés à des nations, appartiennent à des groupes ethniques différents, se réfèrent à des traditions différentes.

Ce qui présage déjà quelques difficultés : la confusion possible entre Nation, *Milla* (religion, voie) *Qawm* (peuple) et *Oumma*. L'autre difficulté attendue se manifeste dans cette interrogation : Comment étudier un concept qui dans la réalité n'est pas bien vécu et ressenti par les musulmans ? Il semblerait que cette unité est une abstraction de l'esprit voire une unité mythique.

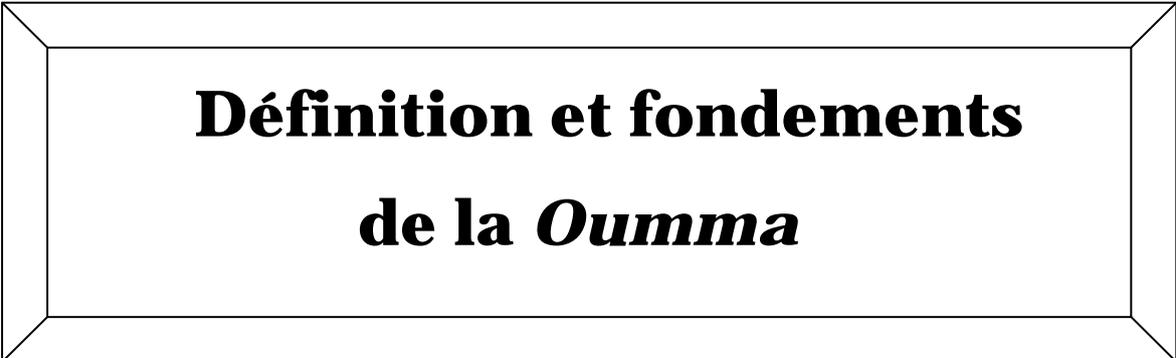
Nous nous attellerons dans le cadre de ce travail à convoquer parfois les sources de la religion musulmane pour toute analyse de la problématique que soulève le concept de *Oumma*, car il est utilisé dans tous les sens et peu de gens en connaissent la vraie signification. Nous espérons, au terme de ce travail, arriver à comprendre objectivement le concept de *Oumma*, ses caractéristiques et fondements, sa valeur et sa portée dans l'Islam, ainsi que l'enjeu dont il pourrait faire l'objet, ses enjeux et implications dans le contexte actuel de la mondialisation.

Ainsi, en abordant le concept de *Oumma*, notre analyse sera centrée sur deux axes de réflexion, le premier portera sur la définition et les fondements de la *Oumma* et le second sur la *Oumma* dans le contexte de la mondialisation :

La première partie portant dans un premier temps sur la définition du concept de *Oumma* sera respectivement consacrée sur les acceptions coraniques du concept de *Oumma* et sur la dissociation entre *Oumma*, Nation, *Milla* et *Qawm*. Dans un second temps, nous aborderons les fondements de la *Oumma* où il sera question d'étudier les fondements historiques et les fondements religieux, politiques et socio-économiques. La deuxième partie, portant sur la *Oumma* dans le contexte de la mondialisation, sera axée d'abord sur les implications et enjeux politiques, économiques et culturels de la *Oumma*. Ensuite, nous étudierons la place de la *Oumma* dans le monde, particulièrement les problèmes des minorités musulmanes

dans les pays non musulmans et la contribution de la *Oumma* dans le devenir du monde.

PREMIERE PARTIE :



**Définition et fondements
de la *Oumma***

En Islam, le Coran et la *Sunna* du Prophète constituent la *Charia* islamique, source de légitimation de tous les actes que le musulman ou la communauté pose. D'où la nécessité d'introduire ces sources afin que le lecteur comprenne le renvoi permanent à ces deux sources fondamentales de l'islam.

En effet, nombreuses sont les références coraniques qui indiquent l'obligation faite aux Musulmans de se conformer aux deux sources essentielles de l'Islam, à savoir le Coran et la *Sunna*. Cela se trouve corroboré dans le Hadith du prophète qui suit : « Je laisse parmi vous deux choses (*amrayn*) grâce auxquelles vous ne tomberez point dans l'erreur, tant que vous vous y conformerez : Le Livre de Dieu et la *Sunna* de l'Envoyé de Dieu ». Cette primauté donnée aux deux sources est aussi une marque de fidélité, un attachement à un message authentique de l'Islam. Il est à noter aussi que la *Sunna* du prophète est une révélation au même titre que celle du Coran. Cela apparaît clairement dans le passage coranique suivant : « Il ne parle pas sous l'emprise de la passion – c'est seulement là une révélation qui lui a été transmise. »⁴. Il n'y a pas donc de distinction sur le plan des références à propos de ces deux sources originelles de l'Islam.

Ainsi, par cette brève explication de la place du Coran et de la *Sunna* dans la *Oumma* islamique, le lecteur comprendrait les raisons de ces renvois constants aux deux sources fondamentales de l'islam pour un sujet dont l'étude s'inscrit dans une perspective islamique comme l'indique la question de recherche : « *Dans la perspective islamique, quelles seraient les implications et enjeux politiques, économiques et culturels du concept de Oumma dans son rapport avec le monde?* »

⁴ Cf. Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al Madinah Al Munnawwarah, Presses du Complexe du Roi Fahd [an1410 de l'Hégire], s. LII, v. 3 – 4.

Chapitre I : Définition du concept de *Oumma*

Le terme *Oumma* (*'umma*) vient de *'umm* qui veut dire mère et renvoie à l'idée de matrice. Dans son sens linguistique, le terme *Oumma* (*'umma*) et sa variante *'imma* répondent à une fluctuation de sens désignant parfois l'aisance matérielle, la vie confortable, la fortune, le pouvoir, le lieu vers lequel on se dirige ou la personne qui a un statut supérieur en raison de sa situation matérielle ou de ses qualités morales. D'où le terme *'imām* qui vient de *'imma* qui est une variante de *Oumma* (*'umma*) qui renvoie à l'idée de chef ou de guide, de celui qui sert de référence quelque soit la qualité de son action qu'elle soit bonne ou mauvaise. De tous les usages, ceux qui semblent les plus courants sont ceux qui expriment l'idée d'allure, de situation ; ceux qui renvoient à l'idée de direction ou de tradition propre à un groupe bien déterminé. Ces deux dernières significations sont plus proches du contenu que le Coran donne à ce terme. D'ailleurs, nous nous attellerons dans ce travail à analyser les différentes acceptions coraniques du concept *Oumma* (*'umma*) du moment où il s'agira de l'étudier dans une perspective islamique conformément à notre question de recherche qui s'énonce comme suit : « *Dans la perspective islamique, quelles seraient les implications et enjeux politiques, économiques et culturels du concept de Oumma dans son rapport avec le monde?* ». Nous verrons que même les désignations données par le Coran n'échappent pas à cette fluctuation de sens. Peut-on dire que c'est cela qui constitue sa richesse? N'existe-t-il pas un rapprochement commun de ces différentes significations ?

Section I : Les acceptions coraniques du concept de *Oumma*

C'est un concept coranique qui revient 51 fois au singulier et 13 fois au pluriel (*'umam*) et est employé en quatre sens désignant dans un premier sens « *période fixée, laps de temps* » comme l'exprime la sourate 11, verset 08 : « Et si Nous retardons pour eux le châtement jusqu'à une ***Oumma* [une période fixée]** ». Si Hamza BOUBAKEUR commentant ce verset nous dit que *Oumma* (*'umma*) signifie dans ce passage « une époque déterminée » (« *'umma ma'dūda* » qui donne le sens littéral de « communauté comptée »). Il poursuit le commentaire en ces termes : « Le sens complexe de ce mot (communauté, tradition, période) est à comparer à celui

d'un terme [...], *qarn*, qui signifie lui aussi « génération » et « siècle » (ou une période allant de quatre-vingts à cent vingt ans).»⁵

Le deuxième sens le plus fréquent désigne une « *communauté d'hommes* ». C'est le cas de la sourate 02, verset 213 entre autres versets coraniques : « Les gens formaient (à l'origine) une seule **Oumma [communauté (croyante)]**. Puis, (après leurs divergences,) Allah envoya des prophètes comme annonciateurs et avertisseurs ; et Il fit descendre avec eux le Livre contenant la vérité, pour régler parmi les gens leurs divergences. Mais, ce sont ceux-là mêmes à qui il avait été apporté, qui se mirent à en disputer, après que les preuves leur furent venues, par esprit de rivalité ! Puis Allah, de par Sa Grâce, guida ceux qui crurent vers la Vérité sur laquelle les autres disputaient. Et Allah guide qui Il veut vers le chemin droit. » L'exégète Ibn KATHIR commentant ce verset l'aborde ainsi : « A l'origine, les hommes avaient la même croyance en un Dieu unique sans associés. Certains adoptèrent le culte des idoles. Pour régler leurs différends, Dieu envoya des prophètes pour porter la bonne nouvelle mais certains s'enorgueillirent. Ainsi, commencèrent les divergences. »⁶ Mais cet état d'un monde dominé par des divergences est, dans la perspective islamique, un fait voulu par Dieu comme l'atteste le passage suivant : « Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. »⁷ D'après Ibn KATHIR, ce passage du Coran « s'adresse à toutes les communautés exprimant que cette divergence est voulue par Dieu qui aurait institué par sa volonté une seule religion et une seule loi mais Il a envoyé des prophètes avec une loi sans aucune abrogation, d'autres avec une abrogation totale ou en partie. »⁸ L'Islam reconnaît les diversités humaines et nous renseigne que cette diversité des peuples et des communautés est un fait voulu par Dieu. Et le Coran l'exprime en ces termes : « Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre connaissiez. »⁹ En ce sens, l'Islam combat l'ethnocentrisme, le racisme, la xénophobie et fonde une unité qui se propose de coordonner cette diversité en une attitude commune grâce à une reconnaissance réciproque. Le Coran nous indique d'ailleurs que cette communauté est *une communauté du juste milieu, de la modération*, « *Al- Oumma*

⁵ Cheikh Si HAMZA BOUBAKEUR, *Le Saint Coran, traduction et commentaire en langue française*, Edition Arthème Fayard, 1975, Vol. I, p. 695.

⁶ Ismaïl IBN KATHIR, *L'exégèse du Coran*, Traduit de l'arabe par Harkat Abdou, Edition Dar Al Kotob Al Islamiyah, Beyrouth, 2000[1421 H], Vol. I, p.129.

⁷ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Presses du Complexe du Roi Fahd, Al Madinah Al Munnawwarah, 1989 [an1410 de l'Hégire], s.05, v.48

⁸ Ismaïl IBN KATHIR, *L'exégèse du Coran*, Op.Cit., p.355.

⁹ Ibid, s. 49 ; v. 13.

al- wassatiya » en ce sens qu'il combat dans ses principes les positions partisans et le sectarisme : « C'est ainsi que nous fimes de vous **une communauté du juste milieu [Al- Oumma al- wassatiya]** afin que vous soyez témoins contre les gens et que le Messenger soit témoin contre vous.»¹⁰ Le juste milieu est un principe coranique qui indique l'observation de la modération en toute chose, dans la législation, la pratique morale et religieuse et dans les rapports sociaux. Le croyant doit être à cheval entre deux extrêmes : le radicalisme et la légèreté. Deux vices qui peuvent gangrener la société dans tous ses secteurs et compromettre la bonne marche de la communauté musulmane.

Le troisième sens signifie « *guide* ». C'est ce sens qu'on retrouve dans la sourate 16, verset 120 : « Abraham était **une Oumma [un guide parfait]** ». Le sens de « guide parfait » que recouvre le concept de *Oumma* dans ce verset semble recouper l'un des sens linguistiques du terme ; celui de la personne qui a une prééminence sur les autres en raison de sa situation matérielle ou de ses qualités morales. Le sens de direction ou de celui vers qui l'on se dirige par son statut de modèle. D'ailleurs le terme *'imām* qui vient de *'imma* qui est une variante de *Oumma* (*'umma*) renvoie à l'idée de chef ou de guide, de celui qui sert de référence quelle que soit la qualité de son action : bonne ou mauvaise. Ce qui recoupe l'interprétation du commentateur Ibn KATHIR dans le verset précité. Il reprend le sens du concept de *Oumma* dans ce passage en lui donnant les significations suivantes : « l'imām des croyants originels et le père des envoyés ». Abraham est « l'imām qu'on prend en modèle, le dévot, l'obéissant, le croyant originel, l'intransigeant »¹¹

Le quatrième sens est celui de la sourate 43, verset 22-23, entre autres versets coraniques, qui veut dire « *loi, voie ou religion* » : « Mais plutôt ils dirent : « Nous avons trouvé nos ancêtres sur **une Oumma [religion]**, et nous nous guidons sur leurs traces » Et c'est ainsi que Nous n'avons pas envoyé avant toi d'avertisseur en une cité, sans que ses gens aisés n'aient dit « Nous avons trouvé nos ancêtres sur **une Oumma [religion]** et nous suivons leurs traces.»

C'est pourquoi quand on parle de *Oumma* qui est l'abréviation de *Al-Oumma al-islamiya* ou *Oummatoul-Islâm*, et parfois *Al-Oumma al-mouhammadiya* ou *Oummatou-mouhammad*, on entend par là *la période islamique* qui commence avec l'avènement de l'islam, *la communauté des musulmans* ou *la communauté du*

¹⁰ Ibid, s.02 ; v.143.

¹¹ Ismaïl IBN KATHIR, *L'exégèse du Coran*, Op. Cit., Vol. II, p.755.

Prophète, les musulmans comme guides et témoins des autres communautés, l'islam comme loi et communauté religieuses.

Section II : Oumma, Milla, Nation et Qawm

Le terme qui est souvent désigné comme synonyme de *Oumma* est le terme *Milla* qui revient 15 fois dans le Coran. L'usage coranique du terme *Milla* est très proche du sens de *Oumma* comme « *loi, voie ou religion* »¹². Il est parfois associé à Abraham pour exprimer la tradition (religieuse) ou la religion d'Abraham (*millatu 'ibrāhīm*) comme l'atteste le verset suivant: « Qui donc aura en aversion **la religion d'Abraham** [*millatu 'ibrāhīm*], sinon celui qui sème son âme dans la sottise ? Car très certainement Nous l'avons choisi en ce monde ; et, dans l'au-delà, il est du nombre des gens de bien »¹³ Dans le verset 120 de la sourate 02¹⁴, il désigne les religions judéo-chrétiennes. Le terme *Milla* est utilisé dans d'autres versets pour parler des religions païennes¹⁵.

On pourrait dire donc que le sens que donne le Coran au terme *milla* est celui de religion, voie ou tradition religieuses. Ce sens est proche de celui de *Oumma* qui désigne parfois une religion. Et même le sens de communauté semble renvoyer, dans la perspective islamique, à celui de communauté basée sur la religion, la foi islamique.

Pour un auteur comme le Dr Maarouf DAOUALIBI¹⁶, qui ne fait pas de distinction entre l'idée de Nation et celle de *Oumma*, l'idée de nation renvoie dans tous les Etats à deux concepts : un « concept historique diachronique » et un « concept politique synchronique ».

DAOUALIBI nous dit que le premier dépasse les frontières temporelles et territoriales alors que le second est limité, dans son contenu, aux aspects humain et territorial. Le « concept historique diachronique » est à l'image des nations arabe, turque, française, germanique et des communautés de croyants qui ont suivi les

¹² « Mais plutôt ils dirent : « Nous avons trouvé nos ancêtres sur une *Oumma* [religion], et nous nous guidons sur leurs traces » Et c'est ainsi que Nous n'avons pas envoyé avant toi d'avertisseur en une cité, sans que ses gens aisés n'aient dit « Nous avons trouvé nos ancêtres sur une *Oumma* [religion] et nous suivons leurs traces.» in Ibid, s. 43, v. 22-23

¹³ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al Madinah Al Munawwarah, Presses du Complexe Roi Fahd., [an 1410 de l'Hégire], s. 02 ; v. 130.

Pour les versets se référant au concept de *milla*, Cf. Ibid, s. 02, v. 130 ; s. 02, v. 135 ; s. 03, v. 95 ; s. 04, v. 120 ; s. 06, v. 161 ; s. 12, v. 38 ; s. 16, v. 123 ; s. 22, v. 78.

¹⁴ « Ni les juifs, ni les chrétiens ne seront satisfaits de toi, jusqu'à ce que tu suives leur religion [*milla*]... »

¹⁵ Cf. Ibid, s. 07 ; v.88- s. 07 ; v.89 - s. 14 ; v. 13- s. 12 ; v. 38- s. 18 ; v.20 - s. 38 ; v. 07.

¹⁶ Dr Maarouf DAOUALIBI, *L'Etat et le pouvoir en Islam*, Thème du colloque international de l'UNESCO (Paris 7-10 1982), Publication de la Ligue Islamique Mondiale, Makkah al-Mukarrama, 1983, 52 pages, p. 38.

prophètes à travers l'histoire depuis l'époque d'Abraham jusqu'à Mohammad. Le Coran désigne cette communauté dans les versets suivants : « Certes, cette communauté qui est la vôtre est une communauté unique et je suis votre Seigneur. Adorez Moi »¹⁷ « O Messagers ! Nourrissez-vous de ce qui est licite et faites du bien ! Je suis au courant de vos actes. Cette communauté, c'est votre communauté, une communauté unique et je suis votre Seigneur. Craignez Moi. »¹⁸

Le second, à savoir le « concept politique synchronique », est le concept suivant lequel le premier Etat musulman a été fondé par le Prophète, car la Cité Etat de Médine regroupait les musulmans (émigrés de la Mecque et originaires de Yathrib -Médine-), les Juifs et les idolâtres autour d'une charte, la Constitution de Médine.

Quant au concept de Nation, c'est un concept dont l'étude est une entreprise périlleuse compte tenu de sa complexité qui « prête aux plus dangereux malentendus »¹⁹.

D'aucuns définissent la Nation en mettant l'accent sur le passé et le patrimoine culturel reçu par un peuple. Ils insistent sur l'héritage historique qui doit donner volonté et vigueur aux présents héritiers pour préparer l'avenir car ce legs est le fruit d'un long et pénible sacrifice de la part des anciens. Cet héritage est le rétroviseur pour réussir le présent et ce dernier le projecteur qui éclaire les héritiers et les projette vers le futur. C'est ce mouvement dialectique de rétrospection et de prospection qui donne à la Nation son dynamisme et lui permet de se perpétuer et de perpétuer²⁰ cette volonté de vie commune qui fera dire à Ernest RENAN qu'« une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. »²¹

¹⁷ Ibid, s. 21 ; v. 92.

¹⁸ Ibid, s. 23 ; v. 52-53.

¹⁹ Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882.

²⁰ Cf. Abdelhadl BOUTALEB, « La « Umma » ou communauté musulmane », in *AL-QODS Revue arabo-islamique*, no 13, 1986, p. 75, 104 pages.

²¹ Ernest RENAN, Op. Cit., Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882.

Comment comprendre les formes diverses de société humaine qui naquirent au cours de l'histoire, à l'image des cités grecques comme Athènes et Sparte, des villes des tribus arabes et hébreux du désert, des grandes collectivités d'Afrique et des Indiens d'Amérique, des grandes agglomérations de Chine ? Se fondent-elles sur des principes et des valeurs qui pourraient leur donner le statut de Nation ? C'est que ces regroupements humains étaient formés à partir de ces affinités : la religion, la race, la langue, la communauté des intérêts, la géographie. Or, nous dit Ernest RENAN : « L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister. »²²

On ne peut donc dire que la nation peut être formée à partir d'un principe dynastique, car comme nous le dit Ernest Renan « La Suisse et les États-Unis, qui se sont formés comme des conglomérats d'additions successives, n'ont aucune base dynastique. [...] Le vieux principe qui ne tient compte que du droit des princes ne saurait plus être maintenu ; outre le droit dynastique, il y a le droit national. »²³. La *Oumma*, quant à elle, a une dimension plus universelle puisqu'elle intègre d'une certaine manière les autres monothéismes et dépasse les barrières nationales et les frontières géographiques. Nous pouvons par contre dire qu'il y a dans la formation du concept de Nation, cette volonté de dépasser, à l'image de la *Oumma*, les clivages ethniques, linguistiques pour donner la primauté au spirituel, « la nation est une âme, un principe spirituel », nous dit RENAN. Cependant, la *Oumma* a pris naissance dans un univers religieux, se fonde même sur une religion, l'Islam, alors que la Nation a pris forme dans un univers séculier.

Mais, il serait vague de se limiter au concept de droit national qui prête à toutes les interprétations possibles. Alors quel contenu donner à ce droit national, sur quel critère le fonder ? Pour certains, c'est sur la race, pour d'autres sur la langue, confondant ainsi la langue à un critère d'appartenance à une race, voire à une nation. N'est-ce pas d'ailleurs étroit et risqué pour le progrès que de fonder une nation que l'on voudrait unie, solide et solidaire sur la race ou sur la langue en affiliant à tort une

²² Idem

²³ Idem

langue à une race alors qu'aucune nation européenne moderne ne peut se prévaloir d'une pureté raciale ou d'un modèle de nation basé sur une langue, car comme nous le dit Ernest RENAN, « la considération ethnographique n'a [...] été pour rien dans la constitution des nations modernes. La France est celtique, ibérique, germanique. L'Allemagne est germanique, celtique et slave. L'Italie est le pays où l'ethnographie est la plus embarrassée. Gaulois, Étrusques, Pélasges, Grecs, sans parler de bien d'autres éléments, s'y croisent dans un indéchiffrable mélange. Les îles Britanniques, dans leur ensemble, offrent un mélange de sang celtique et germain dont les proportions sont singulièrement difficiles à définir. [...] Les États-Unis et l'Angleterre, l'Amérique espagnole et l'Espagne parlent la même langue et ne forment pas une seule nation. Au contraire, la Suisse, si bien faite, puisqu'elle a été faite par l'assentiment de ses différentes parties, compte trois ou quatre langues. Il y a dans l'homme quelque chose de supérieur à la langue : c'est la volonté. »²⁴

La Nation repose donc sur un contrat qui n'est pas forcément le produit de la réalité mais du sentiment de former une communauté d'histoire et de destin. Il s'agit parfois d'une communauté liée par des ancêtres communs selon la conception ethnique de la nation. Il y a une autre conception culturelle plus récente encore qui s'exprime par une communauté dont les individus sont liés par le sentiment d'avoir en commun un certain nombre de références culturelles. Le concept de *Oumma* renvoie aussi à un certain nombre de valeurs culturelles religieuses communes à tous les musulmans. On serait tenté alors de dire qu'il y a dans ce concept des semblants de similitudes qui renvoient à l'idée de nation. Mais la différence fondamentale est que c'est une communauté basée sur la foi, compte non tenu de l'appartenance ethnique ou tribale.

Ce semblant de similitudes poussera les nationalistes arabes et ceux du monde arabo-musulman en général à récupérer ce concept de *Oumma* pour désigner « la nation arabe » (« *'umma 'arabiyya* »). Ce projet nationaliste dit panarabisme veut créer un monde arabe uni qui s'étend du Golfe à l'Océan. D'aucuns même ont trouvé normal de l'utiliser pour parler de nation égyptienne, nation algérienne (« *'umma miçriyya, 'umma jazā'iriyya* »). Ainsi, Bernard LEWIS nous dit que « l'arabe, le persan, le turc possèdent tous de nombreux mots désignant les groupes ethniques. Il est à coup sûr significatif que ces mots n'aient pas fourni la terminologie du nationalisme naissant. Au lieu de cela, les Arabes, les Persans et les Turcs ont tous

²⁴ Idem

préféré reprendre les termes anciens, de signification religieuse (sic), quitte à les redorer pour répondre à leur nouveau rôle. En persan comme en turc, “national” et “nation” se disent *milli* et *millet*, des vieux mots *milla* et *millet*, une “communauté politico-religieuse” (resic) (...) En arabe moderne, *milla* et *milli* sont presque tombés en désuétude, mais les Arabes ont adopté un mot de contenu tout aussi religieux (sic), *'umma*, pour désigner la nation arabe.»²⁵

Quant au terme arabe *Qawm* (ou peuple), il est utilisé dans le Coran et peut être confondu avec celui de *Oumma*. Il désigne une forme de cohésion sociale et culturelle au sein d'un groupe d'humains partageant une vie commune. Le *Qawm* ou peuple est le milieu dans lequel surgit le prophète. Il doit être alors dépassé par le fidèle au profit de la *Oumma* qui recouvre une dimension universelle plus large, en ce sens qu'elle peut regrouper plusieurs peuples, ethnies, races et cultures dans une seule entité islamique. Le Coran nous renseigne que l'islam reconnaît tous les prophètes antérieurs comme étant des maillons de la chaîne d'une longue mission adressée à des générations d'hommes et qui aboutit au prophète Mouhammad qui en parachève la prophétie. Mais ces prophètes ont été envoyés à leur *Qawm* (peuple) et il pouvait y avoir plusieurs prophètes envoyés dans une même période à des peuples différents. Quant au prophète Mouhammad, il est envoyé à toute la communauté humaine. Ce qui donne un caractère universel à sa mission : on parle alors de *Oumma* comme « communauté universelle ».

²⁵ Bernard LEWIS, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, pp. 68-69.

Chapitre II : Les fondements de la *Oumma*

Nous étudierons dans cette partie, les fondements de la communauté originelle, celle de la première génération de musulmans pour comprendre sa nature, son fonctionnement et ses principes de base avant qu'elle ait subi les changements inhérents aux événements historiques, aux bouleversements géopolitiques. Il nous appartiendra également d'analyser les critères et les modalités d'appartenance à la *Oumma*. Qu'est-ce qui unit ses membres ? Quelle est la nature de ce lien ? Quels sont les fondements politiques de la *Oumma* ? Quelles sont les règles collectives qui composent la base socio-économique de sa constitution ?

Section I : Les fondements historiques : la communauté idéale de Médine

Il importe tout d'abord d'apporter des éclaircissements sur le concept de « *communauté idéale* » pour éviter tout amalgame. Marcel BOISARD nous met en garde contre cette forme d'amalgame qui découlerait d'une tentation forte à utiliser les « étiquettes forgées par la science politique occidentale » et nous dit que « la confusion est entretenue par une interprétation utilisant comme outils les techniques, le terminologie et les idées occidentales ». ²⁶ Dans la perspective islamique, ce concept renvoie à l'idée de *la communauté islamique initiale* constituée par le prophète. Ce terme d'idéal signifierait donc, comme le conçoivent les musulmans, *la communauté de référence*, la communauté de ceux qui ont vécu avec le prophète de l'islam. Mais cette référence ne voudrait pas dire une inspiration de nature passéiste (lointaine), car la législation islamique prend en compte les facteurs temps et espace. Il faudra alors, dans une perspective islamique, comprendre le mot « idéal » dans le sens d'« initial » et de « référence » et non dans le sens de « parfait ». Et en islam la perfection est du domaine divin et n'est pas de ce monde. Certains auteurs utilisent le terme « *archétype* » et parlent de « *communauté archétype de Médine* ». Quelqu'un comme Marcel BOISARD parle de « cité musulmane idéale et exemplaire » ²⁷. Roger GARAUDY, quant à lui, parle d'« islam matinal ». Un auteur comme Salah STÉTIÉ l'explique en ces termes : « Première communauté islamique de Yathrib, noyau de la future umma dont l'expansion commencée il y a mille quatre cent ans, en cette bourgade enserrée par l'un des déserts les plus sévères du monde, va, à la manière

²⁶ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Editions Albin Michel, Paris, 1979, 440 pages, p. 144.

²⁷ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 147.

des cercles concentriques à la surface de l'eau, étendre indéfiniment autour d'elle des hommes et des femmes qui la composent, c'est à l'ensemble organisé de la ville, à l'umma en miniature, que le prophète adresse comme un tout la parole d'Allah. »²⁸

Le Prophète de l'Islam passa treize années à la Mecque à appeler au *Tawhid* (monothéisme pur)²⁹, au rejet des idoles et à l'abandon des superstitions. Mais les autorités de la Mecque sentant leur pouvoir et leurs privilèges menacés par cette nouvelle religion égalitariste qui déclarait qu'il n'y a de pouvoir qu'en Dieu, décidèrent de mettre fin à cette prédication. C'est le début d'une confrontation idéologique avec le paganisme et ses coutumes. Les premiers convertis à l'Islam menaient une vie pénible de persécution, de terreur et de menace permanente. Face à cette situation éprouvante faite d'épouvante, le Prophète fit émigrer en Abyssinie, chez les chrétiens éthiopiens, ceux qui étaient socialement plus vulnérables aux attaques des Mecquois. Il chercha aussi un appui auprès des habitants de la ville de Taïef mais en vain. C'est dans la petite oasis de Yathrib, à 350 kilomètres au nord de la Mecque qu'il trouva finalement refuge. Ce départ de la Mecque vers Yathrib qui sera appelé plus tard Médine (ou « *Madīnatu- Arrassūl* », la ville du Prophète), en 622, est connu sous le vocable « Hégire » (émigration, *Hidjra* en arabe). Cet événement est tellement remarquable dans l'histoire de l'islam, en ce sens qu'il marque la rupture d'avec l'ancien ordre polythéiste et la création de la première Cité-Etat musulmane, qu'il sera choisi plus tard comme le point de départ du calendrier musulman. C'est la rupture d'avec l'ancien ordre tribal et l'avènement d'un nouvel ordre communautaire basé sur la foi ; c'est la formation du premier noyau de musulmans qui inaugure la naissance de la première communauté islamique (*Oumma*). C'est en ce moment que l'on pourra parler d'organisation politique et de législation sociale avec la charte constitutionnelle scellée entre le Prophète de l'Islam et les autres confessions religieuses des différentes tribus que comportait la Cité de Médine. Il créa aussi un climat de fraternité et de soutien entre les croyants émigrés de la Mecque (« *Al-Muhādjirūn* ») et ceux de Médine (« *Al-Ansār* ») si bien que les problèmes sociaux voire vitaux des émigrés furent résolus. Ce bref parcours

²⁸ Salah STÉTIÉ, « Modernité de l'Islam », *Al-Qods : Revue arabo-islamique*, no 07, 1983, p.36.

²⁹ *Tawhid* : Communément rendu par 'unicité de Dieu', le terme implique l'affirmation qu'Allah (SWT) est l'Unique, l'Absolu, le Créateur transcendant, le Seigneur et Maître de tout ce qui existe. Dans son expression traditionnelle et simple, *tawhid* est la conviction et le témoignage qu'« il n'y a de dieu que Dieu ». Il est l'essence même de l'Islam. C'est également l'élément qui donne à la civilisation islamique son identité, qui cimenter toutes ses composantes pour en faire un corps organique intégral que nous appelons civilisation. Cf. Taha Jabir al 'Alwānī, *L'ijtihād*, IIIT, 1993, 41 pages, p.5, Note de bas de page no 4.

historique donne des ailes aux propos de Marcel BOISARD qui dit : « L'Islam usa d'abord, de patience et de persuasion. La phase législative ne pouvait se réaliser que lorsqu'un embryon de communauté solidaire fut formé. Elle apparut donc, en toute logique, postérieurement à la prédication eschatologique. A la Mecque, l'Islam commença par former les individus, les premiers musulmans qui, constituant une petite minorité persécutée, avaient besoin d'une morale et non d'une législation sociale qu'ils n'auraient pas pu appliquer. Plus tard à Médine, l'Islam construisit, avec les individus déjà éduqués par la foi, une communauté égalitariste et mutualiste, dotée de règles divinement révélées et inspirées. »³⁰

A son arrivée à Médine, le prophète trouva dans cette ville douze tribus arabes et dix juives. D'ailleurs, bien avant l'hégire, il reçut déjà le soutien indéfectible des tribus de *Aws* et de *Khazradj* de Médine qui se convertirent à l'Islam. Ses notables manifestèrent leur engagement à soutenir le Prophète par deux pactes, contractés à un an d'intervalle, à 'Aqaba, au voisinage de la Mecque. Entre les deux pactes de 'Aqaba, le compagnon Mus'ab Ibn 'Umayr, a été envoyé par le Prophète à Médine pour propager et enseigner l'Islam. Par cette action, l'opinion publique de Médine commençait à être favorable à l'Islam. Certes, l'environnement était déjà favorable et réceptif, mais le Prophète trouva des tribus en perpétuel conflit, et en plus des musulmans, il y avait les juifs et les idolâtres qui faisaient la composition des différentes communautés de la ville. Ce qui pouvait présager d'une cohabitation tendue. Voilà une atmosphère que seule une organisation politique garantissant la liberté confessionnelle, la solidarité sociale et la confiance mutuelle pouvait faire perdurer. Ce qui fait dire à Marcel BOISARD : « S'installant à Médine, le Prophète devint chef d'Etat. Les nécessités de l'organisation publique firent immédiatement apparaître des problèmes d'intégration entre les fidèles qui avaient émigré de la Mecque, les Médinois qui les avaient accueillis, les Juifs et les Païens qui constituaient à l'époque des minorités importantes. Cette première communauté n'excluait pas les non-croyants qui, dans la mesure où ils étaient monothéistes, conservaient leur religion et leurs institutions. Les traités de garantie passés entre Mohammed et les habitants de Médine, puis avec certaines populations de la péninsule arabe, dont la communauté chrétienne de Najran, devaient servir de ligne directrice pour la politique de ses successeurs. »³¹

³⁰ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 46.

³¹ Ibid, p.188.

Le traité que le Prophète de l'islam passa avec les douze tribus arabes et les dix tribus juives comprend deux parties distinctes :

Une première qui fonde une fraternité musulmane avec une entité politique qui rassemble les tribus arabes de Médine et les émigrés de la Mecque. C'est le pacte de l'alliance islamique qui instaura la fraternité et mit fin au chauvinisme et au tribalisme. Voici en résumé les dispositions de ce pacte³² :

«Ceci est un document provenant de Mohammad (PSL), le Prophète, concernant les croyants et les Musulmans se réclamant de *Qouraïch* ou de Médine ainsi que ceux qui les ont suivis ou rejoints, ceux en compagnie de qui, ils luttèrent contre les difficultés :

- 1- Les Musulmans constituent une seule et même communauté dans la société des hommes.
- 2- Les *Muhājirūn*, en ce qui les concerne, se payent mutuellement le prix du sang qu'ils doivent du reste payer à qui de droit parmi les croyants de manière juste et équitable. Les *Ansārs*, en ce qui les concerne, se payent mutuellement le prix du sang de la même manière qu'ils le faisaient auparavant et aussi payent ce prix à qui de droit parmi les croyants, avec justice et équité.
- 3- Les Croyants ne doivent pas laisser quelqu'un tué parmi eux sans prix du sang ni rançon versé comme il se doit.
- 4- Les Croyants qui craignent Allah doivent agir contre ceux d'entre eux qui commettent des actes de tyrannie, poussant en cela à l'injustice, au péché, à l'agressivité et à la corruption dirigés envers des croyants.
- 5- Ils doivent tous ensemble les attaquer, fussent-ils leurs propres enfants.
- 6- Un croyant ne doit pas en tuer un autre à cause d'un infidèle.
- 7- Un croyant n'assiste pas un infidèle contre un croyant.
- 8- La protection d'Allah est la même pour tous les croyants : elle n'exclut personne.
- 9- Ceux des juifs qui nous rejoignent dans la foi doivent être secourus, assistés. Nous ne devons ni les offenser, ni nous liguier contre eux.
- 10- Il y a une seule façon de faire la paix avec les croyants. Certains croyants ne sauraient conclure la paix à l'exclusion d'autres dans un combat au service d'Allah si ce n'est de manière unanime et consensuelle.

³² Cheikh Safi Ar-Rahman Al-Mubarak FAWRI, *Ar-Raheeq Al-Makhtoum [Le nectar cacheté], La biographie du Prophète*, Traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE, Révisé par Ben Brahim Mohamed Al-Amin, Premier prix mondial de la Ligue Mondiale Islamique (LIM) sur la biographie du Prophète organisé en 1978, Edition en langue française Darussalam, Riyad, 1999, 664 pages, pp. 256-257.

- 11- Les croyants doivent être solidaires les uns des autres dans les sacrifices qu'ils consentent au service d'Allah
- 12- Aucun païen ne doit protéger un individu ou des biens se réclamant de *Qouraïch* encore moins s'opposer aux croyants pour les défendre.
- 13- Quiconque tue un croyant n'ayant commis aucun crime pouvant justifier qu'on le tue, doit subir le même sort à moins qu'il ne soit pardonné par les ayants droits de la victime.
- 14- Tous les Croyants sont liés par cette dernière clause à laquelle ils doivent tous se conformer.
- 15- Un croyant ne doit assister, ni loger un innovateur [déviant]. Quiconque le fait s'attirera la malédiction et la colère d'Allah, au jour de la résurrection. Il ne bénéficiera point d'intercession.
- 16- Quelle que soit la nature de vos divergences, vous devez vous référer à Allah le Tout-Puissant et à Mouhammad (PSL).

La seconde partie de ce traité crée une alliance militaire et politique avec les dix tribus juives. Les Juifs et les Païens furent acceptés à condition d'arrêter d'entretenir des relations avec les ennemis de l'islam. Voici en résumé les clauses du pacte conclu avec les Juifs³³ :

- 1- Les Juifs de *Banî Awf* constituent une communauté vivant avec les croyants. Aux Juifs leur religion et aux Musulmans la leur. A chacune des deux communautés ses seigneurs et ses individus.
- 2- Aux Juifs de s'occuper de leurs dépenses et aux Musulmans de s'occuper des leurs.
- 3- Juifs et Musulmans doivent agir d'un commun accord contre quiconque s'attaque aux signataires du pacte.
- 4- Il doit exister entre eux le bon conseil et avis ainsi que la bienfaisance en l'absence de toute scélératesse.
- 5- Nul d'entre eux ne doit faire du mal à son allié.
- 6- Tout allié offensé doit être secouru.
- 7- Juifs et Musulmans doivent parler le même langage aussi longtemps qu'ils combattent ensemble.
- 8- L'intérieur de Yathrib est inviolable en vertu de ce pacte.

³³ Cf., *ibid.*, pp.262-263.

9- En cas de dissensions et de divergences susceptibles de mener à la perversion, les signataires du pacte s'en réfèrent à Allah le Tout Puissant et à Mouhammad, Messager d'Allah (PSL).

10- Il n'est pas question de protéger les Quraychites et leurs partisans.

11- Juifs et Musulmans doivent se liguer pour repousser tout ennemi qui attaque Yathrib à l'improviste. Pour ce faire, chaque partie agira en ce qui la concerne.

12- Ce pacte ne saurait servir à protéger les offenseurs et les malfaiteurs.

A travers les clauses de cette charte qui comprenait une partie liant les musulmans de Médine (« *Al-Ansār* ») et les émigrés de la Mecque (« *Al-Mouhādjirūn* ») et une partie définissant les rapports liant les musulmans et les autres communautés juive et idolâtre, nous pouvons saisir le sens à la fois humain et politique du concept de *Oumma*. Cela voudrait dire que la *Oumma* aurait une dimension politique qui crée les conditions de construction et de conservation d'une société basée sur la religion et qui a le sens de l'homme ; le respect de l'Autre vivant avec nous même s'il n'est pas de la même religion que nous.

Section II : Les fondements religieux, politiques et socio-économiques

La *Oumma* n'est fondée ni sur la nationalité, ni sur la race. Elle s'est ainsi élevée au dessus de toutes les considérations primitives et personnelles des communautés humaines pour que l'unité des hommes se fonde sur des idéaux et des croyances que tout un chacun pourra adopter par foi et consentement : On ne peut pas forcément devenir du jour au lendemain membre à part entière d'une race, d'une tribu ou d'une nation quelconque, mais on peut devenir musulman et membre de la *Oumma* dès que l'on déclare et reconnaît les deux *Chahāda* (témoignages de foi) : « Il n' y a de divinité qui mérite d'être adorée qu'Allah et Mouhammad est son messager. »³⁴ Joseph CHELHOD nous dit que « l'Islam prononce irrémédiablement la dissolution du principe ethnique et national : à la communauté tribale basée sur la parenté et l'unité mystique du sang, il oppose la communauté religieuse : elle a Dieu pour chef et législateur, et le vaste lien mystique qui assure la cohésion des fidèles trouve son fondement en lui. »³⁵ La *Oumma* comme toute communauté qui a ses

³⁴ A ce témoignage de foi, il faut ajouter des actes culturels : l'office de la prière, l'acquiescement de la Zakāt, le jeûne du mois de Ramadan, le pèlerinage à la Mecque pour celui qui en a les dispositions physiques et les moyens financiers. L'islam est bâti sur ces cinq piliers.

³⁵ Joseph CHELHOD, *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, Paris, 1958, Editions BESSON-CHANTEMERLE, 230 pages, p.153.

propres valeurs, principes et symboles est une communauté exclusive mais n'est pas exclusiviste en ce sens qu'elle n'est pas édifée sur la base des critères de race, de couleur, d'origine, de naissance ou de classe mais sur la foi que n'importe qui peut adopter librement. La profession de foi suffit pour une totale intégration dans la communauté des croyants et pour jouir de tous les droits dont bénéficient les autres. « Ainsi, l'aspect censément exclusiviste de l'Islam sur le plan social apparaît-il tel, seulement vu de l'extérieur. Le non-croyant est, en effet, invité à participer à la communauté sans restriction, mais s'en exclut lui-même, en refusant d'embrasser la foi et, partant, de respecter la Loi. Monothéiste, il demeure soumis aux règles de sa propre religion. Le phénomène est inhérent à la société islamique théorique, entièrement axée sur la révélation divine, qui légifère pour les choses de ce monde. »³⁶

Par ailleurs, nous constatons que l'islam porte beaucoup d'attention à la conservation des symboles et principes qui caractérisent la *Oumma* et expriment sa forte identité. La survie de la *Oumma* dépendra d'ailleurs comme toute communauté ou toute civilisation de la capacité de ses héritiers à conserver et transmettre aux générations futures ses valeurs et symboles de civilisation. Ils sont présents jusque dans les cinq piliers sur lesquels repose toute la structure de l'islam. Quelle est la nature de ce lien religieux institué à travers les cinq piliers de l'islam ? Qu'est-ce qui symbolise ce lien ?

L'attestation de foi ou les deux *Chahāda* (témoignages), premier pilier de l'islam, constitue la profession de foi du musulman. Exprimant l'unicité de Dieu et la véracité du message de Mouhammad, elle est d'une importance capitale par cette double croyance sincère qui englobe le sens et la quintessence de tous les actes de dévotion du croyant. La croyance unique de toute la communauté en un Dieu unique et la reconnaissance unanime par cette même communauté d'un messenger de Dieu, référence de toute une communauté est un symbole d'unité qui exprime l'esprit de la *Oumma*. Comme le dit Pierre RONDOT : « L'attestation de l'unicité divine et de la mission prophétique de Mahomet énonce [...] les bases mêmes de la pensée unitaire sur laquelle repose la Communauté. »³⁷

La prière, deuxième pilier de l'islam, est un acte symbolique d'unité et de fraternité. La prière en commun est un moment de rassemblement qui donne l'occasion aux fidèles sans distinction de race, de rang et de classe de se connaître et

³⁶ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 167.

³⁷ Pierre RONDOT, *L'Islam*, Editions Lafarge, 1965, 127 pages, p. 48.

de s'entraider dans une solidarité fraternelle. La disposition des rangées lors de l'office de la prière, les mouvements uniformes de tous les fidèles qui suivent un seul imâm vers une même direction est un symbole d'unité fort qui exprime l'esprit communautaire de la *Oumma*. Pierre RONDOT le dit sans ambages : « Tout en demeurant un acte individuel, la prière rituelle se place dans un cadre communautaire, d'abord par la convergence physique des attitudes : tous ceux qui prient, où qu'ils soient, se tournent vers la Mecque ; ensuite par la simultanéité de l'acte. Si cette simultanéité même n'est que de principe, car il n'est pas tenu compte du décalage horaire selon les longitudes, chaque musulman du moins la ressent ; et en fait, il résulte de ce décalage une sorte de relève constante dans la prière des Croyants des divers lieux, en sorte que la Communauté est en perpétuelle oraison rituelle. »³⁸ L'orientation de toute la communauté musulmane du monde vers une direction commune, la Ka'ba, lors de toutes les prières à des heures fixes répondant à des fuseaux horaires selon les lieux, forme un cercle concentrique en perpétuelle dévotion qui rappelle le besoin d'unification de leur croyance et de communion des cœurs et des esprits.

La *Zakāt* ou l'aumône légale, troisième pilier de l'islam, « participe à la conception de l'unité et de l'harmonie communautaire. L'assistance charitable obligatoire impose la coopération. »³⁹ La *Zakāt* purifie le croyant de la mauvaise conduite dans l'accumulation des richesses, de l'avarice, de la cupidité, de l'égoïsme, de l'insouciance vis-à-vis des pauvres et le pousse à compatir avec la souffrance des démunis en les assistant par un prélèvement annuel sur sa fortune. C'est donc un symbole fort de fraternité et de solidarité agissante envers les pauvres et une participation individuelle et collective à la résolution des problèmes économiques de la Communauté.

Le jeûne du mois de Ramadan, quatrième pilier de l'islam, débarrasse le croyant des passions mondaines et désirs matériels et lui rappelle les peines qu'endurent les nécessiteux frappés par la faim. Par l'observation du jeûne, nous pouvons à peine mesurer la faim et la privation quasi-quotidiennes du démunis, afin de lui apporter notre solidarité fraternelle. « De même le jeûne du Ramadan relie symboliquement tous les croyants qui s'abstiennent de boire et de manger selon un horaire identique. Il est, de plus, un des fondements de l'égalitarisme musulman.

³⁸ Ibid, p. 49.

³⁹ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 72.

Contraignant à l'abstinence les riches comme les pauvres. »⁴⁰ Il revêt un sens symbolique d'unité du culte et d'assistance sociale. Le jeûne est « une manifestation communautaire »⁴¹ en ce sens que c'est toute la communauté qui partage ensemble un mois de ferveur collective dans l'adoration d'un Dieu unique.

Le pèlerinage, cinquième pilier de l'islam, constitue un symbole religieux et culturel d'unité, de fraternité et de solidarité de la *Oumma* islamique. « Il est, nous dit Marcel A. BOISARD, la représentation la plus explicite de la solidarité de la communauté musulmane qui se réunit comme en une « assemblée plénière » annuelle »⁴² Le pèlerinage est un signe d'égalité de tout le genre humain devant Dieu en ce sens que les Hommes venant d'horizons divers se rassemblent sur un même lieu, dans une direction commune vers l'adoration d'un Dieu unique pour réaliser l'esprit de fraternité, d'amour et de coopération sans distinction de race, de couleur, de pays d'origine, de langue, de classe, de niveau de vie et autres considérations particularistes. Ce qui symboliserait également ici l'universalité de l'islam.

On pourrait dire alors que tous les piliers constitutifs de l'islam qui comportent cet esprit communautaire de la *Oumma*. C'est ce qui fera dire à Marcel A. BOISARD : « Tant la foi que les pratiques culturelles, reliant l'homme à Dieu directement, participe ainsi à la solidarité et à l'homogénéité de la communauté musulmane et pousse, parallèlement, à son universalisme. [...] La communauté des croyants, modelée sur la foi, a réussi à survivre à la désintégration politique et les liens religieux qui transcendent les frontières étatiques n'ont pas été sérieusement affectés. »⁴³

L'institution politique qui devrait être le fondement du fonctionnement politique de la *Oumma* est le Califat (*Khilāfa*). Sa suppression officielle le 03 mars 1924 par Mustapha Kemal a été néfaste pour l'unité réelle, surtout politique de la *Oumma*. Ainsi, cette dernière semblerait ressembler depuis lors à une sorte de fiction, vu les ambitions politiques et économiques divergentes des différents Etats musulmans actuels. Et si l'on en croit la formule attribuée au Général Charles De Gaulle, « les Etats n'ont pas d'amis, ils n'ont que des intérêts », on pourrait dire que la solidarité religieuse, la consultation, la fraternité, la justice, la loyauté qui étaient à la base de l'union politique du monde musulman sont devenues de beaux concepts que l'on prononce dans des discours solennels lors des colloques et grandes

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Pierre RONDOT, *L'Islam*, Op. Cit., p. 49.

⁴² Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 58.

⁴³ Ibid, p. 72

conférences islamiques internationaux. Cependant, force est de constater que la *Oumma* n'a pas seulement une dimension politique, mais elle est une communauté religieuse qui influence les tendances et actions du musulman au quotidien. Cela est lié à la nature de l'islam qui régent la vie du musulman dans ses différentes facettes et c'est pour cette raison qu'en islam il y a une conjonction étroite entre le temporel et le spirituel. Ce faisant, la communauté musulmane est inséparable de l'Etat. Joseph CHELHOD ne dit pas le contraire lorsqu'il affirme : « En fait, l'Islam n'existerait tout à fait comme religion que s'il existait comme Etat souverain. »⁴⁴ Et dans la perspective islamique, c'est le Califat qui devrait jouer ce rôle. Nous verrons ce que ce terme recouvre en partant de ses fondements et de sa place dans la communauté musulmane.

Le terme Califat (« *Khilāfa* ») est synonyme d'imāmat et celui de Calife (Khalīfa) est synonyme d'Imām. Il est utilisé 9 fois dans le Coran, soit deux fois au singulier, quatre fois au pluriel (« *Khalā'if* »), et trois fois au pluriel (« *Khulafā'* »). Le terme Califat, (« *Khilāfa* » en arabe) peut signifier succession mais dans son contenu notionnel, il désigne le pouvoir. Ce vocable vient du verbe « *Khalafa* » qui veut dire « remplacer, succéder à » ou « tenir lieu de ». Le penseur pakistanais Abou Al Aāla Al MAWDOUDI clarifie le concept de Califat en ces termes : « C'est le terme qui signifie en arabe succession. En effet, l'Islam considère que l'homme, de par sa condition dans cet univers, comme étant le successeur de Dieu et son « représentant » dans son royaume, ne doit donc y régner que conformément au droit de succession et d'administration que Dieu a bien voulu lui confier. »⁴⁵ Ainsi, dans la perspective islamique, l'homme est un lieutenant de Dieu sur terre, un vicaire sur terre à qui on a confié la lourde responsabilité de garder le dépôt de Dieu comme l'atteste les versets⁴⁶ suivants : « Lorsque Allah dit aux anges : je vais établir un vicaire [calife] sur terre... »⁴⁷ D'après le Coran, Dieu s'adressant au Prophète David lui dit : « O David ! Nous avons fait de toi un Calife sur terre... »⁴⁸ Dans ce dernier verset le terme Calife a le sens de guide qui donne au pouvoir du Prophète David une fonction à la fois politique et religieuse. En islam aussi, le Prophète de l'islam a exercé cette fonction politico-religieuse, de même que ses successeurs (« *khulafā'* », califes). C'est

⁴⁴ Ibid, p. 159.

⁴⁵ Abou Al Aāla Al MAWDOUDI, *L'organisation de la vie dans l'Islam*, IIFSO Publications, Riyadh, 1997, 64 pages, p. 19.

⁴⁶ Cf. Muhammad Hamidullah, - *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 06, v. 165 ; s. 10, v. 14 ; s. 10, v. 73 ; s. 35, v. 39 ; s. 07, v. 69 ; s. 07, v. 74.

⁴⁷ Ibid, s.02 ; v.30.

⁴⁸ Ibid, s.38 ; v. 26.

ainsi que l'on parle de *Khilāfa* qui veut dire succession mais dans son contenu notionnel, peut avoir le sens de pouvoir. En islam, il a le sens de gérance ou de commandement politico-religieux. Le terme Calife peut signifier le chef de la communauté ou celui qui a succédé au Prophète à la direction de la *Oumma*. On parle de « *Khalīfatu- Ar-Rassul* » (le Calife ou le successeur du Prophète). Certains préfèrent le terme de « *Amīrul-mūminīn* » (le Guide ou l'Emir des croyants). Ce qui fera dire à Bernard LEWIS que « le prototype du souverain musulman légitime est naturellement (sic) l'imam ou le calife, chef légal de l'Umma. »⁴⁹

Dans la perspective islamique, « l'établissement du pouvoir est une obligation communautaire »⁵⁰ comme l'atteste le verset suivant : « Que soit issue de vous une communauté (un groupe) qui appellent au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable⁵¹. »⁵² C'est le pouvoir, en d'autres termes c'est cette communauté (ce groupe) susmentionnée qui est investie de la mission d'ordonner le convenable et de prohiber le blâmable, un acte politique qui correspond à une caractéristique de la *Oumma* : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable et interdisez le blâmable et croyez à Allah. »⁵³ Cet éloge exprimé dans le Coran est soumis à des conditions. Il faut que la *Oumma* ordonne le bien et proscrive le mal et croie en Dieu pour recevoir le titre de meilleure communauté. Et dans la communauté musulmane, tout musulman qui ne se comporte pas de cette manière ne peut être touché par cet éloge. La prescription du bien et l'interdiction du mal sont tellement importantes dans la constitution sociale de la communauté musulmane qu'elles sont en Islam un acte politique, un des devoirs de l'Emir des croyants dans la gestion du pouvoir. Il est même recommandé aux musulmans de désigner des hommes ayant cette grande charge de prescrire le bien et de proscrire le mal par la prédication, l'éducation et la formation, bien que cela soit un devoir pour chaque musulman. Le Coran dit à ce propos : « Que soit issue de vous une communauté qui appellent au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront. »⁵⁴

⁴⁹ Bernard LEWIS, Op. Cit., p. 150.

⁵⁰ Dr Khadim MBACKE, « *L'organisation politique en Islam* », *L'Etudiant Musulman*, no 16, mai 1994, 22 pages, p.03.

⁵¹ Convenable : c'est le mot « *ma'arouf* » qui, étymologiquement, signifie : « reconnu » (par tout le monde comme bon.

Blâmable : c'est le mot « *munkar* », qui signifie de même « méconnu » (et dénoncé comme mal par tout le monde)

⁵² Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 03 ; v. 104.

⁵³ Ibid, s. 03 ; v. 110.

⁵⁴ Idem.

Dans la perspective islamique, tout pouvoir doit tenir compte de certaines règles collectives de base qui sont l'observation de la Sunna, la justice, la pratique du *Shūrā* (consultation), le respect de la hiérarchie établie (ou la loyauté).

1- L'observation de la *Sunna* :

La *Oumma* devra être fidèle aux sources mais aussi elle devra répondre au contexte sociopolitique. Elle sera dans ce sens une communauté dynamique qui inspire le changement et le progrès. C'est dans la référence aux sources que le musulman retrouve sa propre identité islamique. Il faut également une bonne lecture des textes afin qu'une mauvaise compréhension ne trahisse pas l'esprit du texte. Dans la tradition islamique, on dit que tout acte de dévotion qui n'est pas conforme à la prescription coranique et à l'enseignement prophétique et des quatre premiers Califes, trahit la doctrine enseignée par l'islam. De ce fait, on n'accorde pas une valeur religieuse à un tel acte de dévotion car il n'y a aucune preuve tirée des sources islamiques qui le fonde. Cette attitude ressemble plutôt à de l'imitation servile, car n'étant fondée ni sur la raison, ni sur la religion musulmane. Se référer aux anciens ne signifie pas alors les suivre aveuglément, mais les prendre comme modèles, lire et analyser les textes en combinant la lettre et l'esprit.

2- L'application de la justice :

Dans l'univers politique, la justice concerne le rapport entre gouvernants et gouvernés. Son application est une injonction divine comme l'atteste le verset suivant : « Vous qui croyez, observez strictement la justice en témoins de Dieu, fût-ce contre vous-mêmes, vos ascendants et vos proches. Qu'il s'agisse de riche ou de pauvre, Dieu porte plus d'intérêt (que vous) à l'un et l'autre... »⁵⁵ La justice, d'après la terminologie coranique « *adaa ul-maanaat* », consiste à rendre à chacun son dû. En d'autres termes, à chacun ce qu'il mérite en droit et devoir, en disposition et disponibilité : « l'homme qu'il faut à la place qu'il faut ». S'il s'agit de l'octroi de l'emploi, la valeur de la personne est évaluée selon la compétence et l'intégrité.⁵⁶ Le Coran nous dit à ce propos : « Dieu vous a prescrit de restituer les dépôts à leurs propriétaires et de juger avec équité, quand vous arbitrez entre vos semblables... »⁵⁷ La justice est l'instrument efficace de contrôle et de protection des droits. C'est la

⁵⁵ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.04, v.58

⁵⁶ Selon un hadith du Prophète : « Quiconque offre un emploi à un autre qu'il sait plus compétent que le premier, a trahi Dieu, son messager et les croyants. »

⁵⁷ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.04, v.58

force à laquelle se refuse le faible jusqu'à ce qu'il reprenne ce qui lui revient de droit. Par elle, l'accusé est innocent jusqu'à ce qu'il soit jugé sans discrimination et condamné ou acquitté. Une société viable et vivable est une société où l'on applique la justice avec équité et justesse sans discrimination aucune. Son abandon est source de haine entre les hommes, de révolte sociale et éventuellement de guerre civile. La négligence ou l'abandon par le pouvoir de l'application équitable de la justice est cause de dégénérescence sociale et de crise politique. Il n'y pas une chose qui mène plus grand malheur et qui entrave la paix que le fait de dénier aux citoyens leurs droits. Si les forts oppriment les faibles, les gouvernants bafouent les droits des gouvernés, il faut s'attendre tôt ou tard à des troubles. C'est pour cela qu'en Islam, la justice « implique tout d'abord une application rigoureuse des lois à tous les citoyens de sorte que chacun s'acquitte de ses obligations et reçoit ses droits. »⁵⁸

2- La pratique du *Shūrā* (consultation) :

Le *Shūrā* (Choura) est un principe édicté par le Coran conformément au verset suivant : « Et consulte-les à propos des affaires... »⁵⁹ Le *Shūrā* est la base du bon jugement. Il est un principe essentiel dans les prises de décision et doit être l'arme de tout homme d'Etat et du musulman en particulier. Le Coran, en imposant au politique le principe de la consultation, se démarque de la dictature et de la pensée unique ennemi de la liberté humaine. D'ailleurs, il y a dans le Coran une sourate entière dénommée « La consultation » (« Le *Shūrā* »). Dans la perspective islamique, Le *Shūrā* (Choura) est appliqué dans certains pays musulmans par ce qu'on appelle le *madjlis- As-Shūrā* (l'assemblée consultative), qui est un organe exécutif de prise de décision. Cependant, il n'existe pas sous un modèle standard ou sous la forme d'une institution spécifique. Il a toujours évolué dans le temps et dans l'espace selon le contexte politique.

Le *Shūrā* ou la consultation populaire, dans une vision plus large, est un principe coranique qui montre l'importance de la liberté d'opinion et du pluralisme dans la sphère publique. Le choix du peuple qui avait nommé son représentant, est très déterminant dans les décisions que les mandatés doivent prendre. La Consultation ou *Shūrā* est une manière de faire participer le peuple aux affaires publiques. C'est cela même qui fait des membres de la Cité, des hommes libres et responsables d'eux-mêmes et de la chose publique qui doit être l'affaire de tous.

⁵⁸ Dr Khadim MBACKE, « L'organisation politique en Islam », *L'Etudiant Musulman*, no 16, Op. Cit., p. 03.

⁵⁹ ⁵⁹ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.03, v. 159.

3- Le respect de la hiérarchie établie ou la loyauté.

La loyauté envers un pouvoir juste qui respecte le peuple et sauvegarde les intérêts de l'islam et de la communauté musulmane est une obligation en islam comme l'atteste le verset suivant : « O les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement... »⁶⁰ Cette loyauté n'est pas l'expression d'une soumission aveugle. Car en islam, le pouvoir appartient exclusivement à Dieu. Le souverain est un vicaire de Dieu chargé d'appliquer et de contrôler l'application juste et saine des lois. Donc, n'importe qui peut faire des revendications et apporter des critiques sur la gestion des affaires des hommes, en tant que créatures de Dieu qui méritent le respect de leur dignité et leur honneur. Au demeurant, le recours à toute forme de violence physique à l'égard d'un pouvoir juste est proscrit. Les gouvernés doivent être tolérants envers les gouvernants justes qui protègent les objectifs essentiels de l'islam, ils leur doivent conseils et soutien, pour l'intérêt général.

La *Zakāt* est un fondement socio-économique constitutif de l'esprit de solidarité et de fraternité de la communauté musulmane, vu la place qu'elle occupe dans la redistribution équitable des richesses et dans la lutte contre la pauvreté. D'ailleurs, elle a été instaurée après la formation de la première communauté de Médine, la *Oumma* de « l'islam matinal ». La *Zakāt* est un des cinq piliers de l'islam qui marque l'appartenance de l'individu à la communauté des croyants ; par cet acte de foi, il est désormais un des leurs et mérite leur fraternité⁶¹. L'islam combat la pauvreté et toute forme de mendicité prise comme profession risque de tomber sous le coup de la menace d'après la tradition prophétique⁶². Par ailleurs, la *Zakāt* a été prescrite comme solution alternative à la mendicité des pauvres. Partant de là, elle pourrait être considérée comme une forme de soutien et de redistribution équitable des richesses de la communauté « afin que cela ne circule pas parmi les seuls riches

⁶⁰ Ibid, s.04, v.59

⁶¹ « Si ensuite ils se repentent et établissent l'office de la prière et acquittent l'aumône légale (*Zakāt*), alors ils seront vos frères en religion.»

⁶² Le prophète dit : « La main du dessus (celle qui donne) est meilleure que la main du dessous (celle qui reçoit) » Il dit aussi : « Si quelqu'un prend cette corde avec lui et rapporte un chargement de bois sur son dos pour le vendre, c'est meilleur pour lui que de mendier, qu'on lui donne ou qu'on ne lui donne pas.» (Sahih Boukhari, Sahih Mouslim). Le prophète vit une fois un jeune homme demander l'aumône. Il l'appela et lui demanda de lui apporter l'un des ustensiles de sa maison. Il le vendit aussitôt aux enchères et acheta avec son prix une hache et une corde. Il les donna au mendiant en lui disant d'aller rapporter du bois mort et de le vendre au marché. Depuis ce jour, il renonça à la mendicité et jouit même, au bout de quelque temps, d'une certaine aisance. C'est un peu ce change précepte chinois qui dit, plutôt que de donner à un mendiant un poisson, il vaut mieux lui donner un hameçon et une ligne et lui apprendre à pêcher. C'est vouloir dire aussi que quand l'islam interdit un acte détestable et indigne à l'homme pour gagner sa vie, il lui en propose un autre aimable et honorable aux yeux de tous.

d'entre vous ⁶³»⁶⁴. La *Zakāt* purifie aussi les biens du croyant, constitue une assistance de la collectivité aux principaux bénéficiaires qui sont : les pauvres, les démunis, les employés à l'administration de la *Zakāt*, chargés de sa collecte et de sa distribution, les récents convertis à l'Islam (qui sont rejetés par leur ancienne communauté qu'il faut soutenir et encourager), les esclaves qui veulent s'affranchir en rachetant leur liberté, les endettés pour une cause légitime, ceux qui travaillent pour la cause de Dieu pour la propagation de l'Islam, l'étranger de passage⁶⁵. Le Coran et la *Sunna* (tradition du prophète) indiquent que la *Zakāt* doit être versée⁶⁶ au trésor public qui se charge de la collecte et de la redistribution⁶⁷ et le hadith du prophète, relève à ce propos : « J'ai reçu l'ordre de prendre de vos riches l'aumône (obligatoire) et de la redistribuer entre vos pauvres. »⁶⁸

Après la mort du Prophète, sous le califat d'Abu Bakr, il y eut une rébellion de tribus arabes qui refusaient de payer la *Zakāt*. La réaction d'Abu Bakr fut de combattre ces gens qui ont apostasié en refusant d'appliquer un des cinq piliers fondamentaux de l'Islam. Il parvint par la suite à mater la rébellion et conserva ainsi un pilier essentiel pour la solidarité communautaire et la lutte contre la pauvreté. Cet acte d'Abou Bakr poussa le Docteur Youssef QARDHAWI à dire : « Peut-être que l'Etat islamique fut au temps d'Abou Bakr le premier Etat au monde connu de l'histoire à combattre pour défendre les droits des déshérités et des couches faibles de la société, quand on sait que ces droits ont toujours été usurpés par les classes puissantes sans que ces faibles ne puissent trouver un secours auprès des autorités qui se sont toujours rangées du côté des riches et des forts. »⁶⁹ Ainsi, la *Zakāt*, a-t-elle une dimension sociale qui participerait à l'instauration d'une société juste et équitable. En d'autres termes, par la redistribution des richesses et des revenus, la *Zakāt* se présenterait comme un facteur de propagation et de consolidation de la justice sociale. Cette redistribution d'une partie de la fortune des plus riches de la

⁶³ Ce verset concerne le butin pris sans combat qui doit être redistribué aux orphelins, pauvres, démunis et voyageurs en détresse. Le même esprit gouverne la *Zakāt* qui est également destinée à ces catégories sociales.

⁶⁴ Muhammad Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.59, v. 07

⁶⁵ Cf. Ibid, s.09, v.60.

⁶⁶ Les quatre écoles se sont prononcées pour le principe d'un impôt égal à 1/40^e (2, 5 %) de la fortune possédée pendant au moins un an payable en nature ou en espèces. Il est prévu des seuils (Nissab) auquel la *Zakāt* n'est pas due. L'impôt foncier sur les revenus agricoles est, s'il s'agit de surfaces irriguées 5%, par moyens naturels 10%.

⁶⁷ Cf. Muhammad Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.09, v. 103.

⁶⁸ Cf. Ibid, s. 59, v. 07 : le même principe concernant le butin pourra engager ici la *Zakāt* : « ...afin que cela ne circule entre les seuls riches parmi vous. »

⁶⁹ Dr Youssef QARDHAWI, *Fiqh Al-Zakat [Droit de la Zakat]*, Vol.1, Editions de la maison « El Irchad », Beyrouth, Liban, 1969, p.32.

Oumma aux couches les plus défavorisées donne à la *Zakāt* un aspect humanitaire et communautaire recouvrant ainsi les principes et valeurs de développement tels que la justice, la solidarité, la protection, la sécurité sociale.

DEUXIEME PARTIE :

**La *Oumma* dans le contexte
de la mondialisation**

La *Oumma* n'est pas une entité isolée, elle s'inscrit dans le cours de l'histoire et subit des changements découlant de facteurs endogènes et exogènes. Les facteurs endogènes sont inhérents au changement politique et à la dynamique interne de l'islam et parfois au rapport des musulmans aux valeurs constitutives de l'Islam. C'est pourquoi on se pose dans certains cas la question de savoir s'il n'y a pas une *Oumma* imaginaire, fictive et une *Oumma* « institutionnelle » qui n'existe en réalité que dans les grandes institutions internationales du monde musulman telles que l'OCI (Organisation de la Conférence Islamique), LIM (Ligue Islamique Mondiale). Ou une *Oumma* qui ne se manifeste que lors d'un choc (affaire Salman Rhusdie, affaire des caricatures, déclaration du Pape Benoît XVI ...). Les facteurs exogènes ont fortement influencé la marche de la *Oumma*. Ils sont inhérents soit aux influences extérieures telles que la modernité et ses principaux moteurs : la démocratie, la technologie à par exemple, soit à la géopolitique mondiale : croisade, colonisation, guerres mondiales, etc. A l'heure où nous sommes, toute étude contemporaine sur la *Oumma* qui ignore les tendances et la dynamique actuelles du monde serait insatisfaisante aux yeux de l'observateur averti. C'est pour nous inscrire dans cette démarche que nous étudierons notre prochain chapitre, la *Oumma* dans le contexte actuel de la mondialisation. Se poser la question « où va le monde ? », c'est aussi se demander « où va la *Oumma* ? », car elle fait partie du monde. Ou bien va-t-elle à contre courant de la marche du monde ?

Chapitre I : Les implications et enjeux de la *Oumma*

Pour aborder ce chapitre, nous partirons du contexte mondial actuel pour étudier les implications et enjeux politiques, économiques, culturels de la *Oumma*. Il s'agira, en d'autres termes, de se poser la question de savoir si la *Oumma* répond à un système international qui lui est propre ou si elle a des structures internationales qui contournent les représentations diplomatiques des Etats.

Section I : Les implications et enjeux politico-économiques

Avant de mener une analyse sur les implications politico-économiques de la *Oumma*, il serait bien de préciser à l'avance qu'il s'agit d'une « nation » (ou d'une communauté) basée sur la foi islamique différente de la conception occidentale de la nation. Il importe aussi de savoir que depuis l'abolition du Califat, la *Oumma* ne pèse pas lourd dans les relations internationales et n'a pas d'impact réel sur l'unité politique des musulmans. Ce sont les Etats musulmans ou parfois des organismes internationaux islamiques qui semblent prendre ce relais. Parfois, les anciennes puissances coloniales, vu les enjeux politico-économiques que cela représente, tentent d'influencer par leurs représentations diplomatiques ou des ONG la mouvance de ces relations entre Etats musulmans. Christian COULON a raison de dire que « l'umma, même si des rivalités, des affrontements ou des différences s'y manifestent, a un extraordinaire potentiel émotionnel dans les représentations islamiques, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle les « politiques » visent à récupérer ces ressources symboliques. »⁷⁰ Il note la même volonté d'ingérence et de contrôle des Etats de ces relations « périphériques » entretenues par les communautés musulmanes du monde en dehors de la politique étrangère officielle. En effet, ce type de relation est perçu comme une menace à leur monopole extérieur ou comme un éventuel handicap à la construction de l'Etat-nation. Et il l'exprime en ces termes : « Afin de donner force à l'Etat-nation, il convenait de mettre en œuvre une politique musulmane capable de recenser l'islam, de le contrôler, de le nationaliser, et à partir de là de l'utiliser dans la politique étrangère.»⁷¹ Il poursuit dans la même lancée en ces termes : « Au fond, les Etats n'apprécient guère ces systèmes internationaux musulmans qui leur échappent. Ils n'aiment pas voir leurs

⁷⁰ Christian COULON, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 1983, 175 pages, p. 147.

⁷¹ Ibid, p. 156.

communautés musulmanes avoir leurs propres réseaux [...]. Et c'est pour faire face à ce système international parallèle qu'ils s'efforcent de mettre en œuvre une politique islamique dont ils auraient la maîtrise.»⁷² Cette tentative de contrôle et d'encadrement de ce système de solidarité de la *Oumma* dans le cadre des institutions diplomatiques gouvernementales pourrait ne pas aboutir aux résultats escomptés de maîtrise systématique de « la *connection* internationale »⁷³ des communautés musulmanes des Etats. Car, il s'agit de relations historiques, séculaires qui datent de bien avant la colonisation et transcendent le découpage territorial des pays colonisateurs et les actions gouvernementales. C'est ce qui fera dire à Christian COULON que « la logique étatique et territoriale est d'abord structurellement en contradiction avec celle d'espaces anciens façonnés par l'histoire. »⁷⁴ C'est la question de « l'artificialité de l'Etat »⁷⁵ qui se pose ici avec des frontières imposées par la colonisation et qui ne prennent pas en compte les référents culturels des peuples dans ce découpage territorial. Ce sont en général les mêmes peuples. Nous pouvons donner l'exemple de la Sénégambie ou des peuples de l'Afrique de l'Ouest. Et dans une dimension plus large, ces peuples se réclament de l'univers islamique, à l'instar du musulman de Bombay ou de partout ailleurs dans le monde. Christian COULON, donnant le cas des musulmans africains, ne dit pas le contraire lorsqu'il affirme que « les musulmans africains se veulent membres à part entière de l'*umma* et que tout naturellement ils tournent leurs regards vers le monde arabe, mais en même temps ils participent à cette communauté internationale avec leurs propres institutions et responsables. »⁷⁶ Nous pouvons ainsi dire que cette « *connection* musulmane »⁷⁷ intéresse les pouvoirs en place qui la voient comme un couteau à double tranchant. Tout dépend de la politique qu'ils doivent mener avec cette « société civile musulmane ». Il s'agira alors pour eux, d'officialiser certaines structures islamiques, à défaut de créer d'autres proches des régimes en place qui sont en quelque sorte une vitrine de la politique extérieure permettant d'attirer les investisseurs étrangers pour faire entrer les pétrodollars. Christian COULON donnant l'exemple des pays au sud du Sahara, identifie deux axes dans la politique musulmane des Etats.

⁷² Ibid, p. 160.

⁷³ Ibid, p. 144.

⁷⁴ Ibid, p. 157.

⁷⁵ Ibid, p. 161.

⁷⁶ Ibid, p. 152.

⁷⁷ Ibid, p. 147.

D'abord, il s'agira de mener une politique de recentrage de l'islam dont l'objectif sera de lui trouver un cadre d'insertion dans l'Etat-nation, afin d'assumer l'autonomie de la communauté musulmane nationale du reste du monde islamique.⁷⁸

Ensuite, il faudra que l'Etat soit au devant de la scène ; c'est-à-dire qu'il soit « l'interlocuteur, le négociateur et le bénéficiaire » de toutes les transactions que la communauté musulmane entretiendra avec la communauté musulmane internationale⁷⁹. Dès lors, l'on comprendra la volonté affichée de certains Etats à tisser et préserver des relations diplomatiques avec les pays du Golf et l'ardeur des autres à organiser de grandes rencontres internationales islamiques dans leur capitale. Car, cela attire l'investissement et le financement de projets. C'est aussi tout un réseau de politique étrangère qui s'y constitue autour de pays africains, arabes, asiatiques voire européens.

Le monde musulman regroupe pour la plupart, des pays du tiers monde qui ont connu la colonisation et sont confrontés à des problèmes de développement. Mais c'est aussi dans ces pays que se concentrent les plus grandes puissances pétrolières mondiales et des pays aux sous-sols très riches qui sont encore inexploités, faute de moyens et de politique fiable. C'est cela le paradoxe de l'économie du monde musulman qui souffre de problèmes de gestion politique car la plupart des modèles de développement sont importés de l'extérieur et ne répondent pas aux réalités des pays ciblés. Nous pouvons donner l'exemple de l'Indonésie qui, après les indépendances, avait fait appel au Dr Schacht dont le plan économique avait brillamment réussi en Allemagne. Mais ce fut un échec car son plan de redressement prenait en compte « la dynamique, les valeurs et les idées du peuple allemand » et non les réalités de l'Indonésie. C'est donc dans l'application du plan Schacht qu'il faut chercher l'erreur et non dans son approche proprement dite⁸⁰. Maleck BEN NABI aura raison de dire que pour faire une bonne politique, il faut partir de deux postulats : faire la politique de ses moyens et se donner les moyens de sa politique⁸¹. Cela est applicable aussi à la politique économique des pays de la *Oumma* islamique. Mais si l'on en croit les principes de solidarité, de fraternité et d'entraide caractéristiques de la *Oumma* comme nous l'avons déjà vu, ne faudra t-il pas

⁷⁸ Dans certains pays européens avec une forte minorité comme la France, l'Etat met en place des mécanismes de contrôle avec un programme de formation des imams en France pour éviter l'influence de ceux originaires du monde islamique en général. La France applique une politique qui aboutirait à ce qui est désigné comme un « islam français ».

⁷⁹ Cf. *ibid*, p. 162.

⁸⁰ Cf. Samir ALHOUDÉBI, « *L'Islam et le monde de l'économie* », *Revue Rissalat Al-Jihad*, No 74, Automne 1990, 178 pages. pp. 149-150.

⁸¹ Cf. Maleck BEN NABI, *Vocation de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris, 1954, 171 pages, p. 88.

envisager des initiatives économiques communes aux pays qui la composent, pour venir en aide à certains pays musulmans en voie de développement, ou créer des espaces économiques d'échange et de coopération. Nous pouvons citer dans ce sens, la Banque Islamique de Développement (BID), une initiative de l'OCI (Organisation de la Conférence Islamique), dont les activités ont démarré officiellement en octobre 1975. Cette initiative est une manifestation concrète parmi tant d'autres de la volonté de coopérer pour le financement de projets et l'investissement dans les secteurs clés de l'économie des Etats membres. Cette œuvre est également une contribution à l'émergence d'institutions bancaires inspirées des principes islamiques de pratique économique, financière et commerciale non usuraires. Car l'usure est interdite aux musulmans comme le stipule le Coran : «...Allah a rendu licite le commerce, et illicite l'intérêt⁸²...»⁸³, « Ô les croyants ! Craignez Allah, et renoncez au reliquat de l'intérêt usuraire, si vous êtes croyants. »⁸⁴ C'est que dans la perspective islamique, toutes les richesses colossales de ce monde appartiennent à Dieu et sont mises à la disposition de l'homme comme vicaire de Dieu qui doit bien les gérer, éviter le gaspillage et redistribuer équitablement cette fortune. Cette primauté du bien sur le combien inspirée par la conception islamique de l'économie, s'oppose au principe du droit romain d'user et d'abuser des biens. En effet, cela ferait de l'homme un destructeur de l'environnement, un être cupide et un corrupteur sur terre, qui exploite, dilapide et s'accapare des richesses de la planète au détriment des générations à venir.

A partir de là, on comprendra les finalités de la *Zakāt* qui sont un acte pieux de purification des biens du croyant de l'avarice, la thésaurisation, de la cupidité. C'est une disposition qui érige en loi, la solidarité agissante envers les pauvres comme vecteur de développement socio-économique.

En effet, l'assistance de la *Zakāt* participe d'une certaine manière à l'effort de développement. Parmi les motivations de la *Zakāt*, figure la cause de Dieu (« *Fî Sabilillahi* ») qui consiste, entre autres, en la constitution d'une force militaire pour la sécurité de la *Oumma*. En ce sens, l'investissement dans le domaine des sciences et de la technologie est essentiel pour l'équipement logistique et administratif de cette

⁸² Ce n'est pas seulement l'usure qui est interdite, mais le moindre prêt à intérêt. Toute transaction à base d'intérêt est défendue, c'est-à-dire tout gain à risque unilatéral : par exemple, prêter de l'argent à un commerçant ou à un industriel et exiger un intérêt sans participer aux risques et aux pertes éventuelles du débiteur. Par contre, le prêt avec participation aux gains et aux risques est parfaitement licite : il s'agit alors d'une véritable association. Cf note de bas de page no 01 de Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 02 ; v. 275.

⁸³ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 02 ; v. 275.

⁸⁴ Ibid, s. 02 ; v. 278.

force, mais aussi dans d'autres domaines tels que l'industrie civile. La *Zakāt* peut financer aussi l'éducation et la formation des étudiants et le travail de recherche des savants de la *Oumma*, sans toutefois se substituer à l'effort individuel que chacun doit apporter dans le développement de la *Oumma*. En effet, l'Islam encourage tout musulman sain et apte physiquement, à travailler. C'est pour cela que le chômeur volontaire est privé de la *Zakāt* conformément à cette affirmation du Prophète : « La *Zakāt* n'est licite ni pour le riche ni pour quelqu'un qui est physiquement apte. » De ce fait, elle a un effet positif sur le travail, car elle agit de manière à encourager la production et la création de conditions favorables au travail : la formation professionnelle des pauvres, l'équipement des agriculteurs, des éleveurs et artisans dans le besoin, le montage d'unités industrielles, commerciales et agricoles.

La *Zakāt* en tant que politique, vise à éradiquer la pauvreté et à investir dans certains secteurs pour la cause de Dieu. Mais elle est aussi une politique de développement. En assistant l'endetté incapable de s'acquitter de ses dettes ou le voyageur en difficulté, elle prévient les risques de vol, d'emprisonnement, de faillite, de famine, de misère, etc. Cette politique préventive est donc en quelque sorte un garde-fou contre tout ce qui pourrait mener à l'état de pauvreté.

En outre, la *Zakāt* est une politique de décentralisation économique car elle doit être affectée aux ayants droits, résidant dans la zone où elle a été collectée et ne peut être transférée que dans le cas exceptionnel, où il y a des excédents. Par cette méthode, l'institution de la *Zakāt* pourrait régler le problème de l'exode rural, le déséquilibre entre les régions.

Ainsi, nous pouvons déduire à la suite de ce qui est évoqué précédemment que l'institution de la *Zakāt* est un moyen de redistribution des richesses de la *Oumma* mais elle favorise également la création d'emplois au profit des pauvres. Aussi, est-elle une politique de lutte contre le chômage et d'assistance aux démunis. Ce qui transforme sa vocation de fond de solidarité sociale en un véritable vecteur de développement économique et social de la *Oumma*.

Donner la *Zakāt* présuppose que l'on travaille pour avoir le niveau de vie de revenus requis pour s'acquitter de ce devoir à la fois religieux et social, voire politique. D'ailleurs, la prospérité de la *Oumma* semble dépendre de la valeur portée

au travail. D'après la tradition du prophète de l'islam⁸⁵, le travail est un facteur du progrès économique de la *Oumma*. Cependant, ce culte du travail devra faire primer le bien sur le combien. C'est dans ce sens que, d'après la tradition musulmane, le monopole et la thésaurisation sont interdits conformément aux propos du Prophète suivants : « Celui qui gardera la nourriture 40 jours pour en hausser le prix, s'éloignera d'Allah et Allah l'abandonnera » et « celui qui chercherait à hausser les prix pour les musulmans, Allah sera en droit de le jeter en Enfer. »

Nous pouvons en déduire que malgré la recherche du profit, les valeurs de solidarité et de fraternité chères à la *Oumma* sont au cœur des transactions commerciales et financières ; peut-être qu'elles en constituent l'esprit et la finalité.

Section II : Les implications et enjeux culturels

L'islam est une religion qui recouvre un ensemble de valeurs culturelles. D'ailleurs, la plupart des grandes civilisations qui ont marqué l'histoire de l'humanité pour ne pas dire toutes renvoient à des religions. Dès lors, l'on pourrait comprendre en quoi le concept de *Oumma* dans son acception de communauté religieuse renverrait également à un système de valeurs (religieuses et culturelles). Les musulmans, quel que soit leur pays d'origine, leur couleur, leur race, leur ethnie, leur rang social, ont un patrimoine et une civilisation en commun. Il y a eu au cours de l'histoire, une interpénétration de tous ces facteurs. Lequel phénomène n'a pas dénaturé la personnalité musulmane. Il l'a plutôt enrichi en intégrant les différentes tendances culturelles locales et les dynamiques sociales endogènes dans une dynamique commune en phase avec les valeurs et symboles de la civilisation islamique. Cette dynamique d'uniformisation permanente des coutumes traditionnelles locales et des apports exogènes au contact avec l'Islam n'est pas synonyme de rejet, mais de reconnaissance et d'assimilation de tout apport positif. Ce procédé semble répondre à l'esprit d'unité et de solidarité de la *Oumma* comme « **Communauté unique** » : « Cette communauté-ci, qui est la vôtre est une communauté unique. Je suis votre Seigneur. Adorez-moi. »⁸⁶ Il semble aussi se conformer à la vision de la *Oumma* comme « **Communauté morale et éthique** », en adoptant toute forme de bien et en réfutant le mal : « Vous êtes la meilleure

⁸⁵ Le Prophète disait : « Allah aime celui qui exerce un métier et abhorre celui qui n'en a pas. », « La meilleure nourriture est celle que l'on se procure de son propre gain. », « Le meilleur gain est celui que l'on fait soi-même. », « La recherche de tout ce qui est légitime est considérée comme un "Jihad". »

⁸⁶ Muhammad Hamidullah, - Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets, Op.Cit., s. 04 ; v. 136.

communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable et interdisez le blâmable et croyez à Allah. »⁸⁷

Actuellement, nous assistons à une restructuration du monde. Les problèmes des Etats et des peuples se posent de manière transnationale. Nous assistons alors à l'émergence des multinationales dont les budgets dépassent ceux des Etats les plus riches. Ils obligent ces derniers à abolir les barrières douanières créant par là un monopole financier et économique et un système de marché unique. En outre, l'élargissement des échanges culturels aussi bien qu'économiques, la multiplication des contacts entre les peuples et les civilisations grâce aux NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication) ont rapproché des peuples, qui jadis ne se connaissaient pas ou avaient peu de chance de se voir. Ce mouvement d'uniformisation à l'échelle planétaire est nommé mondialisation. « La mondialisation, nous dit Serge LATOUCHE, détruit la culture. L'impérialisme économique et l'impérialisme de l'économie, qui caractérise la modernité ont réduit la culture au folklore et l'ont reléguée dans les musées. [...] Et sur ses marges, à sa périphérie, elle lamine les autres cultures, dans sa dynamique conquérante, les écrase comme un rouleau compresseur. »⁸⁸ Face à cette description alarmante de la mondialisation dans ses rapports avec les autres cultures, y a-t-il péril en la demeure pour le cas de l'Islam. Toutefois, à l'heure où le monde évolue à un rythme accéléré, toutes les communautés de la terre subissent des mutations d'une ampleur jamais vécue auparavant. Toute la planète semble traverser une période de transition qui prévoit une uniformisation culturelle due à la technologie et particulièrement aux NTIC. La technologie semble avoir un parcours qui dans son rythme de progression, s'accompagne apparemment d'une nouvelle civilisation, la civilisation de la mondialisation.

Le développement technique et technologique semble se placer au cœur de la philosophie du développement, telle que présentée par les pays musulmans pour combler le retard accusé sur le plan économique. Il nous semble qu'il est perçu comme le manque d'une indépendance économique et politique. La politique de développement de ces pays est fondée sur le rattrapage (to catch-up, en anglais), par la pratique du transfert technologique au risque parfois de brûler les étapes. Mais

⁸⁷ Ibid, s. 03 ; v. 110.

⁸⁸ Serge LATOUCHE, « *La mondialisation mystifiée* », *Le procès de la mondialisation*, sous la direction d'Edward GOLDSMITH & Jerry MANDER, Traduit de l'anglais par Thierry PIÉLAT, Editions Arthème Fayard, Paris, 2001, 489 pages, p. 16.

cette « greffe technologique » a des impacts sur les représentations et les valeurs de la culture islamique. Les populations ne sont pas en majorité préparées à ce transfert brusque de la technologie moderne. Et les mentalités s'adaptent difficilement, faute de maturation sociale et de bonne assimilation des apports technologiques exogènes, et dont certains sont inappropriés à certaines planifications de développement. Mais l'enjeu n'est pas de marcher à contre-courant du progrès technologique, en tant que facteur de développement, mais de rechercher l'efficacité, la productivité et l'adaptation des technologies à l'univers culturel musulman. Donc, l'interrogation ne portera pas sur la compatibilité ou l'incompatibilité de l'islam avec la technologie, mais sur le type de politique à adopter pour que la *Oumma* soit en phase avec le progrès technologique, sans perdre ses valeurs et symboles de référence qui font sa personnalité. « Faire la politique de ses moyens et se donner les moyens de sa politique⁸⁹ nous dit Maleck BEN NABI. En tout cas, la *Oumma* quelle que soit la politique qu'elle pourrait adopter dans le cadre d'une concertation par l'intermédiaire de l'OCI (Organisation de la Conférence Islamique) par exemple ne pourrait pas faire dans l'isolationnisme dans un monde qui tend à l'uniformisation. L'enjeu n'est pas « de rompre avec une civilisation qui représente une grande expérience humaine, mais de remettre au point ses rapports avec elle. »⁹⁰ En réalité, la technologie n'est pas mauvaise en soi, mais elle est à l'image du couteau à double tranchant ; c'est l'utilisation que nous en faisons qui peut être bonne ou mauvaise. Admettons aussi que la technologie est neutre en soi mais que l'orientation que nous lui donnons pourrait être dictée par une idéologie (exemple du nazisme). Alors, il ne sera pas superfétatoire de s'interroger sur les modalités de son appropriation par les pays musulmans sans que ces derniers soient aliénés culturellement par le revers de la médaille d'une modernité qui n'a pas épargné les sociétés occidentales.

Quelle que soit la situation, la *Oumma* doit renouer avec la science et la technologie, pour retrouver son lustre d'antan, quand les grandes villes de Bagdad, Damas, le Caire, Cordoue, Grenade étaient les centres du rayonnement culturel. Elle doit aussi lutter contre l'analphabétisme et l'ignorance, promouvoir l'éducation et la formation, la recherche scientifique et technique si elle veut revendiquer une place de choix dans le monde et participer à la marche de celui-ci.

⁸⁹ Cf. Maleck BEN NABI, *Vocation de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris, 1954, 171 pages, p. 88.

⁹⁰ Ibid, p. 123.

Chapitre II : La *Oumma* dans le monde

Pour comprendre la nature du rapport que la *Oumma* entretient avec le reste du monde, il nous appartiendra d'analyser dans la perspective islamique, le statut des minorités dans l'Islam à un moment où les minorités musulmanes sont confrontées ailleurs dans le monde à des problèmes d'intégration et de reconnaissance. De là, pourra surgir la conception islamique des relations internationales. Cette question est d'autant plus digne d'intérêt qu'à l'heure actuelle, le monde musulman regroupe environ 1,5 milliards d'individus, soit le quart de l'humanité. Une démographie qui constitue un marché économique considérable et donc un enjeu politique de taille pour les multinationales qui semblent gouverner indirectement le monde. L'évolution effrénée du monde condamne-t-elle la communauté islamique à un immobilisme ? Parvient-elle à maîtriser les mutations qui caractérisent le monde actuel ?

Section I : *Darul Harb* et *darul islam* : les minorités musulmanes en question

L'Islam a très tôt, dès le 7^{ème} siècle, essayé de donner des solutions originales à la question des minorités à partir d'un système de protection des minorités non-musulmanes. Pourtant, jusque dans les siècles passés, les populations minoritaires subissaient des persécutions et des massacres en Europe. Aujourd'hui encore, cette question importante dans les rapports entre les peuples de la terre est un point très sensible, tout en restant entière, malgré les résolutions et les mises en garde des Nations unies et d'institutions internationales des droits de l'homme. Dans certains pays comme la Yougoslavie, l'Albanie, la France ou la Chine, les minorités musulmanes sont confrontées à des problèmes d'intégration et sont victimes de lois qui sont tout à fait en déphasage avec leurs réalités culturelles, voire leurs convictions religieuses. Pourtant, l'histoire nous enseigne que les musulmans ont accordé une liberté de culte aux minorités qui vivaient en territoire musulman sans faire preuve d'hostilité vis-à-vis de l'islam. Et lorsque les Croisés envahirent le monde musulman et prirent la ville de Jérusalem le 15 juillet 1099 sous la direction de Godefroi de Bouillon, ils se livrèrent au pillage et la quasi-totalité de ses habitants musulmans fut massacrée. Les Juifs n'avaient pas échappé à ces massacres. D'ailleurs, les Juifs qui jouissaient dans l'Espagne musulmane d'un statut spécial de protégé (*dhimmi*) accordé par l'islam aux « Gens du Livre » (Juifs et Chrétiens) seront persécutés par

l'Inquisition après la Reconquista chrétienne. Vu l'ampleur de ce phénomène, de l'Europe médiévale à nos jours en passant par l'Europe des Croisades, il importe pour nous d'étudier dans ce qui suit la réponse originale proposée par l'islam à la question des minorités.

Les relations entre les non-musulmans vivant en terre d'islam et le reste de la communauté musulmane se fondent sur le principe de tolérance enseigné par le Coran : « Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les équitables. Allah vous défend seulement de prendre pour alliés ceux qui vous ont combattus pour la religion, chassés de vos demeures et ont aidé à votre expulsion. Et ceux qui les prennent pour alliés sont les injustes. »⁹¹ L'islam protège la liberté de culte des non-musulmans au prix même d'une lutte armée : « Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) - parce que vraiment ils sont lésés ; et Allah est certes Capable de les secourir - ceux qui ont été expulsés de leurs demeures, - contre toute justice, simplement parce qu'ils disaient : «Allah est notre Seigneur ». - Si Allah ne repoussait pas les gens les uns par les autres, des ermitages seraient démolis, ainsi que des églises, des synagogues et des mosquées où le nom d'Allah est beaucoup invoqué... »⁹² Les non musulmans vivant en terre d'islam bénéficient d'un statut et d'un traitement particuliers. Ils sont désignés par « *ahl adh-dhimmah* » (qui veut dire littéralement : les gens du pacte) ou « *adh-dhimmiyyûn* » (les *dhimmis*). Le substantif *dhimmah* signifie pacte, garantie et sécurité. Les gens de la *dhimmah* sont les non-musulmans vivant parmi les musulmans. Ils sont sous la protection et la garantie des musulmans conformément au contrat de *dhimmah* qui les lie avec eux. En islam, ce pacte est sacré et ne doit pas être violé par les musulmans car c'est pour eux le pacte d'Allah, le pacte du Prophète et de l'ensemble des musulmans. Les gens de la *dhimmah* bénéficient d'une sécurité, d'une garantie et d'une protection de leurs biens, de leur personne, de leur sang et de leur honneur. Les Juifs et les Chrétiens bénéficient d'un statut spécial parmi les non-musulmans en termes de traitement et de législation. Ils sont désignés en islam par le terme « *Ahl Al-Kitâb* » qui veut dire littéralement les « Gens du Livre », ceux-là qui ont reçu des Livres révélés et qui sont respectivement la Torah et l'Évangile. Les juristes musulmans n'autorisent pas l'emprisonnement, la torture ou la punition par

⁹¹ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s.60, v. 08-09.

⁹² Ibid, s.22:39, v. 40.

travaux forcés d'un *dhimmi* pour faute de paiement de la « *jizyah* ». Un hadith dit à ce propos : « Allah torturera ceux qui torturent les gens dans ce bas-monde. » (Rapporté par Mouslim) L'autorité musulmane doit veiller constamment sur la condition des gens de la *dhimmah*,⁹³ de peur qu'un musulman ne leur cause du tort. Ce, conformément au pacte. Ils répondaient : « Nous n'avons d'ouïe que pour la fidélité. » Cette fidélité au pacte passé entre eux et les Musulmans implique que chaque partie ait honoré son engagement. La religion musulmane recommande à ceux qui s'adressent aux non musulmans de discuter avec eux de la meilleure façon et de créer les conditions d'écoute et de compréhension. Le Coran enseigne aux Musulmans cette éthique de la discussion en ces termes : « Par la sagesse et la bonne exhortation invite (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon. »⁹⁴ La liberté de conviction et de culte mais également la liberté de conscience sont garanties par le Coran : « Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? »,⁹⁵ « Nulle contrainte en religion, la voie droite se distingue clairement de l'égarement ». ⁹⁶L'islam ne contraint donc pas les non-musulmans à embrasser la religion musulmane. ⁹⁷L'islam est une religion de tolérance et de paix qui accorde l'indépendance et la liberté de culte aux autres confessions religieuses.

La tolérance de l'islam se manifeste, entre autres, à travers l'autorisation donnée au musulman de prendre comme épouse de son foyer, la compagne de sa vie et la mère de ses enfants, une femme non musulmane. Et par conséquent, de donner à ses enfants, des oncles et tantes non musulmans. La nourriture des Gens du Livre peuvent être consommée par le musulman : « Vous est permise la nourriture des Gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise. (Vous sont permises) les femmes vertueuses d'entre les croyantes, et les femmes vertueuses d'entre les gens

⁹³ Le prophète disait : « Quiconque opprime un *mu'âhid* (le bénéficiaire du pacte) ou le spolie d'un droit ou le charge de ce qui dépasse sa capacité ou lui prend une chose sans son consentement, je serai son adversaire le jour de la résurrection. » Il dit aussi : « Quiconque nuit un *dhimmi* (« un protégé ») me nuit et quiconque me nuit, nuit à Allah » L'histoire rapporte que le Calife Umar se préoccupait des conditions de vie des *dhimmis*. Et il aperçut un jour un vieux juif faisant la quête. Il lui en demanda la raison et apprit que la vieillesse et la pauvreté l'y obligeaient. Alors le Calife Umar l'emmena au responsable du Trésor Public des musulmans et lui ordonna de lui verser ainsi qu'aux gens de condition similaire une allocation du Trésor Public leur permettant de pourvoir à leur besoin et de vivre convenablement. Il a dit à ce sujet : « Nous ne serions pas justes envers lui si nous prélevions la *jizyah* sur son revenu pendant sa jeunesse et que nous le délaissions lors de sa vieillesse ! » De même, en allant à Al-Jâbiyah près de Damas, il a croisé des lépreux de confession chrétienne. Il ordonna alors que leur soit alloué une part de l'argent de l'aumône et qu'ils soient couverts par *al-qût*, c'est-à-dire que l'Etat se charge de les nourrir et de pourvoir pour eux de manière régulière.

⁹⁴ Ibid, s. 16; v. 125.

⁹⁵ Ibid, s.10; v. 99.

⁹⁶ Ibid, s. 2; v. 256.

⁹⁷ « A vous votre religion, et à moi ma religion. » Cf. Muhammad HAMIDULLAH, Op. Cit., s. 109; v. 6.

qui ont reçu le Livre avant vous, si vous leur donnez leur *mahr*⁹⁸, avec contrat de mariage, non en débauchés ni en preneurs d'amantes.»⁹⁹

Par ailleurs, pour déterminer les relations entre l'Islam et le reste du monde, la doctrine classique musulmane a établi des dispositions axées sur une bipolarisation : le « monde de l'Islam » (« *Darul Islam* ») et le « monde de la guerre » (« *Darul Harb* »). Cette bipolarisation du monde, démontre aux yeux de certains analystes aux positions assez simplistes, que l'Islam est intolérant puisqu'il considère tout le reste de la terre comme un domaine de la guerre où l'on doit semer la violence et le désordre. Car, comme nous le dit Marcel BOISARD, « le « monde de la guerre » s'oppose au « monde de l'Islam » de par ses institutions propres, mais rien n'implique *a-priori* que le musulman ait nécessairement à y porter la guerre pour imposer l'Islam. »¹⁰⁰ Ce qui serait en porte à faux avec la tolérance islamique démontrée plus haut. C'est pour cela que la doctrine musulmane classique lève plus tard cette confusion par la définition d'un troisième monde, le « monde de la réconciliation » (« *Darul Sohl* ») qui désigne les Etats non musulmans entretenant des relations pacifiques avec le monde musulman et les territoires des non-musulmans protégés, et tributaires de l'Etat musulman.

Donc, selon la conception islamique, le monde serait divisé en trois catégories de nations ou de peuples :

1- Le monde musulman (« *Dar al-Islam* » ou « monde de l'Islam ») : « Le domaine de l'Islam « DAR al-HIJARAH devenu DAR al-ISLAM » comprend tous les pays placés sous la domination musulmane, et gouvernés selon la loi musulmane, et dont les habitants vivent en paix et en sécurité les uns avec les autres, sans tenir compte de la foi confessée. »¹⁰¹ Ce monde se caractérise par la présence d'institutions qui, par l'application de la législation islamique, garantissent la sécurité des musulmans et des protégés. Bref, justice, sécurité et liberté de conscience sont les critères de définition du « monde de l'Islam ».

⁹⁸ *Mahr* : il n'y a pas de terme pour traduire ce que le Coran nomme tantôt *farida*, tantôt *sadāc* ou *ajr*, connu généralement comme *mahr*.

La femme possédant une personnalité juridiquement complète, peut en effet, posséder en toute propriété des biens sur lesquels ni ses parents ni son mari n'ont aucun droit, pas même de regard. Il ne s'agit donc ni de la dot, ni du douaire, connus en Occident. Cf. Muhammad HAMIDULLAH, Op. Cit., s. 2; v. 236, note de bas de page no 3.

⁹⁹ Ibid, s.5 ; v. 5.

¹⁰⁰ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 209.

¹⁰¹ Faeyez TABBAG, « *L'Islam et les Nations Etrangères* », *Vers l'Islam*, Numéro spécial, juin-juillet 1955, 22 pages, p. 16.

2- Les Etats non-musulmans qui ont conclu des traités de paix avec les Musulmans. C'est le « *Dar al-Sohl* » ou « monde de la réconciliation » appelé également « monde de la paix »: « Le domaine de la paix (*Dar al-Sohl*) est le territoire dont les habitants vivent en paix avec les Musulmans, entretiennent des relations amicales avec eux, ou contractent des accords et des traités garantissant l'établissement de la paix avec les pays musulmans.»¹⁰² D'une bipolarisation du monde (« *Dar al-Islam* » et « *Dar al-Harb* »), la doctrine musulmane classique établit ce troisième monde (« *Dar al-Sohl* ») qui même s'il est apparu tardivement et est l'apanage d'une seule école (l'école *Shāfite*), nous permet quand même de lever l'équivoque d'une division systématiquement géographique du monde en un monde bipolaire s'excluant mutuellement. Ce « monde de la réconciliation » (*Dar al-Sohl*) ou « monde de l'alliance » (*Dar al-Ahd*) favorise la coopération bilatérale et l'établissement de relations diplomatiques saines entre les Etats non-musulmans et le monde musulman.

3- Les Etats non contractants qui n'entretiennent pas de relations avec le monde musulman et développe une attitude hostile envers l'Islam et les Musulmans : C'est le « *Dar al-Harb* » ou « monde de la guerre », guerre entendue dans le sens de désordre, anarchie. Il est ainsi nommé parce qu'il n'y a pas d'institutions qui garantissent la sécurité des musulmans, qui ne s'y sentent pas en paix : « Le domaine de la guerre est le territoire habité par des non-musulmans, et dont les relations pacifiques furent changées ou interrompues avec le territoire de l'Islam, à la suite d'un acte agressif commis contre les ressortissants ou les missionnaires pacifiques musulmans. La différence entre les deux domaines (*Dar al-Islam* et *Dar al-Harb*) s'établit du fait que les habitants ne se sentent plus en sécurité. »¹⁰³. Bref, trois critères nous permettent de définir le « monde de la guerre » : la nature de la législation, les conditions d'insécurité allant jusqu'à l'impossibilité de pratiquer de façon manifeste sa religion, l'interdiction aux Musulmans d'accéder aux Etats non-musulmans voisins où des attaques peuvent survenir à tout instant. L'argument qui fonde ce monde sur des critères géographiques est donc dénué de sens. Sinon des pays comme l'Ethiopie, la Nubie et Chypre n'auraient pas bénéficié dans le passé du statut spécial de « monde de la neutralité » (« *Dar al-Hiyad* ») envisageable dans le mode de division du monde. Même si d'aucuns rejettent cette notion de neutralité

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

comme étrangère à l'islam, il faudra reconnaître qu'elle pourrait être un principe de normalisation des relations entre l'Islam et les Etats non-musulmans comme l'indique le verset 04 de la sourate 90.¹⁰⁴

En outre, tous les Etats non-musulmans n'entrent pas dans la catégorie des Etats hostiles à l'Islam, pourvu qu'il y ait « une reconnaissance formelle de l'Islam impliquant une liberté assurée à quiconque de pouvoir embrasser la foi ainsi que d'observer les obligations rituelles qui en découlent. »¹⁰⁵ Donc, on pourrait dire que cette bipolarisation du monde instaurée par la doctrine musulmane classique pour définir les relations internationales musulmanes et les rapports de l'Islam à la géopolitique n'est pas une division géographique comme le prétendent certains occidentaux et l'ont fait croire certains dirigeants politiques musulmans, qui animés d'un désir d'expansion l'ont pris comme prétexte pour justifier leur démarche belliqueuse.¹⁰⁶ Cependant, certains pays limitrophes pourraient être classés dans le « monde de la guerre » compte tenu de leur hostilité manifeste envers l'Islam et les Musulmans. Ils sont interdits aux Musulmans à cause de l'insécurité et de l'injustice qu'ils pourraient y subir un Musulman. Aussi, un pays où règne un pouvoir oppresseur qui s'adonne à l'injustice, à la violence et à la tyrannie et où dominant l'usure, les boissons alcooliques, la contrainte religieuse est, selon la conception islamique, un « monde de la guerre » même si ses dirigeants se réclament de l'Islam.

Section II : La *Oumma*, actrice et témoin des destinées de l'humanité

La *Oumma* ne devra pas, pour faire face aux enjeux actuels, s'emmurer dans le fatalisme et la somnolence. Elle doit agir pour surmonter les défis de son temps et contribuer au progrès de l'humanité conformément au verset suivant : « En vérité, Dieu ne change l'état d'un peuple tant qu'il ne change pas ce qui y a en lui-même. »¹⁰⁷ Dès lors, elle apportera sa contribution à l'évolution de la civilisation de l'humanité comme actrice des changements majeurs du monde.

Par ailleurs, la communauté musulmane porte le titre de témoin comme le stipule le verset suivant : « C'est ainsi que nous fîmes de vous une communauté du

¹⁰⁴ « Excepté ceux qui se joignent à un groupe avec lequel vous avez conclu une alliance, ou ceux qui viennent chez vous, le cœur serré d'avoir à vous combattre ou à combattre leur propre tribu. Si Allah avait voulu, Il leur aurait donné l'audace (et la force) contre vous, et ils vous auraient certainement combattu. (Par conséquent,) s'ils restent neutres à votre égard et ne vous combattent point, et qu'ils vous offrent la paix, alors Allah ne vous donne pas de chemin contre eux [permission de les attaquer]. »

¹⁰⁵ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 210.

¹⁰⁶ Cf. Ibid, p 210-211.

¹⁰⁷ Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 13 ; v. 11.

juste milieu afin que vous soyez **témoins** contre les gens et que le Messenger soit **témoin** contre vous.»¹⁰⁸. Mais le terme témoin n'exprime pas un immobilisme ou un fatalisme qui serait en contradiction avec la désignation de la *Oumma* comme actrice. Il faudra l'entendre dans le sens de communauté modèle et guide pour l'humanité. Comme le dit Dr Abdulaziz Othman ALTWAIJRI, « le témoignage dont il est question signifie le leadership civilisationnel qui procède de la force tant en ce qui concerne la foi, la science, la culture, qu'en ce qui concerne la puissance économique et la suprématie politique au service des causes humaines justes. »¹⁰⁹ La *Oumma*, interpellée comme actrice et témoin des destinées de l'humanité, doit donc intégrer l'évolution du monde au risque de rater le train du progrès. Car, « si les hommes refusent de faire le monde nouveau, le monde nouveau se fera bien sans eux,- à sa manière. »¹¹⁰ La *Oumma* ne devra pas être une entité isolée et coupée des défis majeurs qui interpellent l'humanité entière : les problèmes posés par la mondialisation, les problèmes d'éthique et de bioéthique, la question de l'environnement, les questions liées au dialogue des civilisations et à la coexistence pacifique entre les peuples, etc. Comme le dit Maleck BEN NABI, « le monde musulman n'est pas un groupe isolé, susceptible d'achever son évolution en vase clos. Il figure dans le drame humain à la fois comme acteur et comme témoin. »¹¹¹ La *Oumma* est en devenir et a donc un avenir. C'est une communauté qui participe au mouvement de l'histoire, mais devra être actrice de son propre devenir. Ce qui veut dire qu'elle devrait suivre son propre processus de développement, car elle ne peut courir le risque de se désintégrer dans un monde où l'avenir appartient aux grands ensembles. Pour ce faire, il faut que les membres qui la composent en soient les acteurs et les témoins de ce changement. « Dieu ne change pas un peuple si ceux qui le composent ne sont pas acteurs de leur propre changement », nous dit le Coran. Malek BEN NABI nous dit que « pour faire une jeunesse au monde, il faut un homme nouveau capable d'assumer son existence moralement et matériellement, comme témoin et comme acteur. »¹¹² Ce sont les hommes qui font l'histoire qui doivent donc être mis dans des conditions psychologiques et matérielles les prédisposant à être des acteurs et non des spectateurs de la marche du monde. Mais comment ces hommes

¹⁰⁸ Ibid, s.02 ; v.143.

¹⁰⁹ Dr Abdulaziz Othman ALTWAIJRI, *L'Islam aujourd'hui*, « La Oumma islamique dans le monde de demain : Quel rôle civilisationnel », no 18, Publications ISESCO (Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la culture), Hay Ryad, Rabat, 2003, 06 pages, p. 01.

¹¹⁰ Maleck BEN NABI, *Vocation de l'Islam*, Op. Cit. , p. 159.

¹¹¹ Ibid, p. 149.

¹¹² Ibid, p. 153.

pourraient unir leurs actions alors qu'ils sont affiliés à des nations, appartiennent à des groupes ethniques différents, se réfèrent à des traditions différentes. Ici se pose la question de l'unité de la *Oumma*. Tous les Etats de la communauté islamique devront agir de concert pour consolider la solidarité et la coopération, garantir les droits et libertés des peuples, l'autonomie et la sécurité des Etats musulmans comme le stipule le paragraphe A de l'article II de la charte de l'OCI qui précise que les buts de l'organisation sont les suivants :

1. Consolider la solidarité Islamique entre les Etats Membres ;
2. . Renforcer la coopération entre les Etats Membres dans les domaines économiques, sociaux, culturels, scientifiques ainsi que dans les autres domaines d'importance vitale et procéder à davantage de consultations entre les pays membres au sein des Organisations internationales ;
3. . Œuvrer à éliminer la discrimination raciale et le colonialisme sous toutes ses formes ;
4. . Prendre les mesures nécessaires pour consolider la paix et la sécurité mondiales fondées sur la justice ;
5. . Coordonner l'action pour sauvegarder les Lieux Saints, soutenir la lutte du peuple palestinien et l'aider à recouvrer ses droits et à libérer ses territoires ;
6. . Consolider la lutte de tous les peuples musulmans pour la sauvegarde de leur dignité, de leur indépendance et de leurs droits nationaux ».

Par ailleurs, il existe des tentatives d'institutionnalisation de la *Oumma* à travers des organisations intergouvernementales arabo-musulmanes comme la Ligue Islamique Mondiale (LIM), l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI). Cette dernière a plus d'aura sur la scène internationale. Ce qui fait d'elle aujourd'hui le cadre de concertation et d'action commune des Etats du monde musulman. Nous la citons ici comme référence pour aborder la « politique officielle » de la *Oumma* en matière de promotion des droits de l'homme et les enjeux juridiques actuels à l'heure de la mondialisation. Et l'analyse des dispositions de la charte de l'OCI pourrait nous apporter un éclairage sur ces questions. Le préambule, les différents articles de la charte et les attributions de ses différents organes montrent la valeur accordée par cette organisation au respect des droits de l'homme.

Le préambule recommande aux Etats membres de l'OCI de respecter les principes universels de liberté, d'égalité et de justice, « à unir leurs efforts pour établir une paix universelle propre à assurer la sécurité, la liberté et la justice pour

leurs peuples et tous les peuples du monde ». Il y est mentionné également la détermination des Etats islamiques membres de l'OCI « à resserrer les liens d'amitié fraternelle et spirituelle qui existent entre leurs peuples et à préserver leur liberté et le patrimoine de leur civilisation commune fondée notamment sur les principes de justice, de tolérance et de non-discrimination ». A cela, il faut ajouter la résolution des Etats islamiques « à préserver les valeurs spirituelles, morales et socio-économiques de l'Islam... ». Autant de valeurs qui expriment l'esprit de solidarité fraternelle de la *Oumma*. Des valeurs qui certes sont en phase avec les enseignements islamiques d'enracinement dans sa propre civilisation, mais ne rejettent pas les principes universels de liberté, d'égalité, de justice et de tolérance et de respect des différents peuples de la terre. C'est dans cette perspective que le préambule de la charte affirme l'adhésion des Etats islamiques « à la Charte des Nations Unies et aux droits fondamentaux de l'homme... » Ce qui signifierait la disposition des Etats islamiques membres de l'OCI à respecter les dispositions de la charte de l'ONU relatives aux droits humains. Car, comme le reconnaît la charte de l'OCI, le respect des droits fondamentaux de l'homme « constitue la base d'une coopération fructueuse entre tous les peuples ».

Cette solidarité musulmane et cette coopération entre les peuples enseignées par l'islam ne signifient pas que la *Oumma* n'est pas traversée par des tendances et des schismes. Ali MERAD nous dit à ce propos : « Les références qui attestent l'unité de la communauté islamique ne définissent pas pour autant un monde monolithique. Elles ne sauraient faire oublier les disparités d'ordre sociologique, les changeantes réalités d'une histoire où le destin de nombreux peuples musulmans s'imbrique dans celui d'autres nations ou empires. Sans oublier les clivages religieux, les antagonismes politiques tenant aux options idéologiques propres à chacune des composantes de l'Umma. »¹¹³

Malgré, les multiples appels à l'unité, les valeurs et symboles d'unité dont regorge l'islam (le Coran et la sunna, la qibla, le pèlerinage, le jeûne du mois de Ramadan, la prière en communauté ...), la communauté islamique a du mal à unir les Musulmans dans une action commune concertée, gage de réussite de toutes les communautés surtout dans ce contexte de mondialisation où l'avenir appartient aux grands ensembles. Les rivalités des écoles, les dissensions des confréries religieuses et des associations islamiques de masse, la désunion et parfois le conflit entre Etats

¹¹³ Ali MERAD, *L'Islam contemporain*, Editions PUF, Collection « Que sais-je ? », 128 pages, p. 03.

musulmans sont des maux qui gangrènent l'Islam. On pourrait même se poser la question de savoir si cet esprit d'unité qui s'exprime à travers le concept de *Oumma* est une réalité. Les Musulmans doivent alors surmonter ce défi de l'unité, car en islam il y a une différence entre divergence et opposition. La divergence renvoie à l'idée de différence et implique une complémentarité alors que l'opposition renvoie à l'idée d'antagonisme. Les différences constituent une richesse et les antagonismes sont sources de dislocation et de conflit.

Ce sentiment d'unité et de solidarité fraternelle exprimé par le concept de *Oumma* n'est pas cependant la manifestation d'un repli identitaire ou d'un sectarisme militant, car l'Islam reconnaît les diversités humaines et nous renseigne du fait que cette diversité des peuples et des communautés est un fait voulu par Dieu. Et le Coran l'exprime en ces termes : « Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre connaissiez. »¹¹⁴, « Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. »¹¹⁵ C'est donc dire que l'Islam combat l'ethnocentrisme, le racisme, la xénophobie et fonde une unité qui se propose de coordonner cette diversité en une attitude commune grâce à une reconnaissance réciproque. Le Coran nous indique d'ailleurs que cette communauté est *une communauté du juste milieu, de la modération*, « *Al- Oumma al- wassatiya* » en ce sens qu'il combat dans ses principes les positions partisans et le sectarisme : « C'est ainsi que nous fîmes de vous **une communauté du juste milieu [Al- Oumma al- wassatiya]** afin que vous soyez témoins contre les gens et que le Messager soit témoin contre vous. »¹¹⁶ Le juste milieu est un principe coranique qui implique l'observation de la modération en toute chose. Le croyant doit être à cheval entre deux extrêmes : le radicalisme et la légèreté. Comme le dit Ali MERAD, « la vertu est un milieu, le « juste milieu ». Cette moyenne, cette « égalité », est la justice, vertu fondamentale. Justice sans excès dont est banni tout sentiment de haine ou de vengeance, justice qui par essence tient compte de toute proportion. »¹¹⁷

La liberté de culte accordée aux autres confessions en terre d'Islam est une expression de la tolérance comme le stipule le verset 06 de la sourate 109 du Coran :

¹¹⁴ Muhammad Hamidullah, - *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Op. Cit., s. 49 ; v. 13.

¹¹⁵ Ibid, s. 05; v. 48.

¹¹⁶ Ibid, s. 02; v. 143.

¹¹⁷ Marcel A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, Op. Cit., p. 123.

« A vous votre religion et à moi ma religion »¹¹⁸ D'ailleurs, d'après la tradition musulmane, le terme « tolérance », selon la notion arabo-islamique, signifie « générosité », c'est-à-dire le fait de donner sans limite. Il renvoie également à l'indulgence et à l'esprit de conciliation d'une personne sans attendre aucune contrepartie ni récompense.

La tolérance a ses limites, la liberté de la personne aussi. Nous pouvons expliciter cela par le fait que nous acceptons la parole de l'autre, tant qu'elle ne remet pas en cause notre liberté. S'il empiète sur notre liberté, nous le combattons par devoir, car selon la formule consacrée la liberté de chacun s'arrête là où commence celle des autres.

L'islam offre au genre humain des valeurs qui peuvent promouvoir la tolérance, une éthique de la différence et une culture de la paix. A entendre le message de l'islam, on peut dire qu'il est une religion de tolérance et comme l'indique d'ailleurs son étymologie « Islam » veut dire « soumission », mais aussi « paix ». L'Islam affirme sans équivoque le droit de chaque individu à la liberté de pensée et de religion. Celui qui prend le temps de lire le Coran et d'étudier la vie du prophète et de ses proches compagnons, constatera qu'ils ont construit une société fondée sur l'amour, l'indulgence, la justice et la fraternité. Elle n'avait pas comme fondement la violence, la haine, la contrainte et l'oppression. Le Coran dit à ce propos : « Pas de contrainte en matière de religion ! La voie de la raison s'est désormais différenciée de l'errance. Celui qui renie la tyrannie des fausses divinités et croit en Dieu s'est effectivement accroché à l'anse la plus solide et sans crainte de rupture. Dieu est parfaitement audiant et sachant. »¹¹⁹ L'Islam insiste sur le fait que tous les peuples (et pas uniquement les Musulmans) jouissent de la liberté de religion et de culte. L'Islam prend en compte tous les lieux sacrés dédiés aux cultes juif, chrétien et islamique et demande aux Musulmans de défendre la liberté de culte pour tous. L'Islam désire l'établissement d'une société universelle et libre où tout le monde peut vivre et jouir de la liberté de religion dans la sécurité et l'égalité. Le Coran dit à ce propos : « ...Si Dieu ne repoussait pas les gens les uns par les autres on aurait assurément démoli

¹¹⁸ Ce principe islamique de liberté de culte accordée aux autres confessions s'expriment à travers d'autres versets : « Pas de contrainte en religion » (La vache : 256), « Et dis « la vérité est de votre Seigneur ». Croie qui veut, donc et mécroie qui veut » (La grotte : 29), « A chacun de vous, nous avons assigné une voie et un chemin. Si Dieu avait voulu, certes Il aurait fait de vous une seule communauté » (Le plateau servi : 48).

¹¹⁹ Salah ed-Dine KACHRID, *Coran, Initiation à l'interprétation intraductible du Saint Coran*, traduction et notes de Kachrid, 2nde édition, s. 02 ; v. 256.

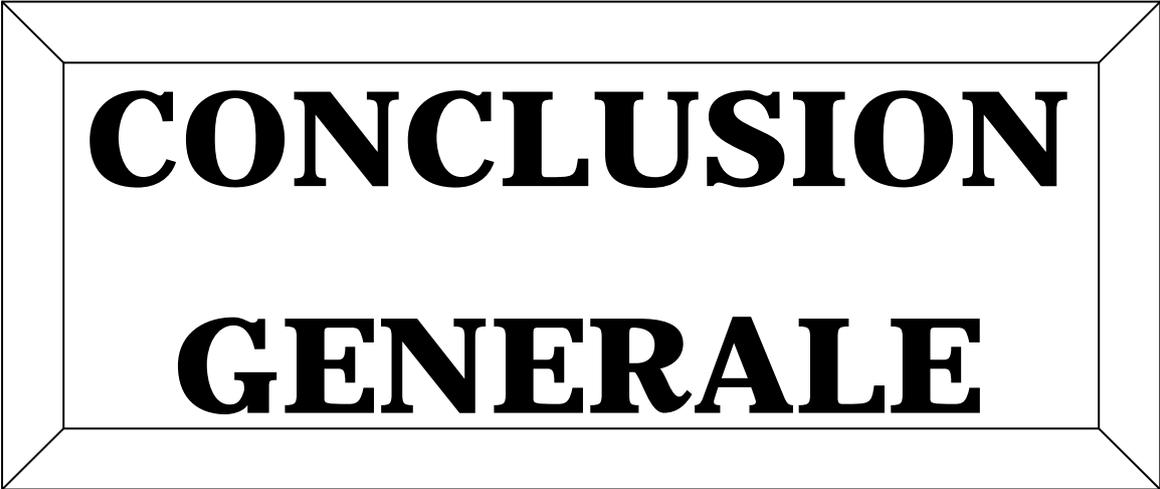
bien des monastères, des églises, des synagogues et des mosquées où l'on prononce beaucoup le nom de Dieu... »¹²⁰

En outre, la violence, le combat et l'effusion du sang sont en islam des actes qui ne correspondent pas à la nature primordiale de l'Homme. En Islam, le combat est une exception et non une règle. Le combat est parfois un état d'obligation et est toujours contraignant pour l'homme qui a atteint un degré élevé d'humanité. Le Coran reconnaît cette réalité en disant : « On vous a prescrit l'obligation du combat et c'est une chose que vous n'aimez guère. »¹²¹

Le juste milieu et la tolérance sont des valeurs fondamentales dont la *Oumma* devra s'armer pour faire face aux enjeux actuels et mériter le statut d'actrice et témoin des destinées de l'humanité. Le juste milieu entre la foi et la raison, entre l'esprit et la matière, entre la science et l'éthique où chaque élément doit compléter l'autre. La tolérance envers les autres peuples, les autres cultures, les autres religions. La tolérance ou la clémence envers toute la création en général s'exprime par la préservation de la faune, de la flore, bref de la nature. N'est-ce pas là une ébauche de solutions proposées pour le dialogue entre les peuples et les civilisations, pour la protection de l'environnement et pour un dénouement de la crise du sens et de l'éthique ?

¹²⁰ Ibid, s. 22, v. 40.

¹²¹ Ibid, s. 02, v. 216.



**CONCLUSION
GENERALE**

En traitant le sujet : « le concept de *Oumma* », on voulait par là savoir quelles seraient dans la perspective islamique les implications et enjeux politiques, économiques et culturels du concept de *Oumma* dans son rapport avec le monde. Et au terme de notre étude, nous sommes parvenus aux résultats suivants : même si le concept de *Oumma* repose sur la foi, il exprime la nécessité de la vie communautaire et de la solidarité humaine qui sont en quelques sortes des valeurs universelles. La *Oumma* comme toute communauté est par ses principes fondateurs et ses propres valeurs une communauté exclusive mais n'est pas exclusiviste. Elle ne reconnaît pas les critères réducteurs et discriminatoires comme la couleur, la race, l'ethnie, la région, le sexe ou la classe et admet la foi islamique comme seul critère fondateur de la communauté musulmane. Ce qui n'exclut pas la liberté de conviction et de culte accordée autres communautés religieuses vivant dans l'Etat musulman. Les non musulmans protégés par l'islam bénéficient de certaines libertés au premier rang desquelles la liberté de confession et de certains droits de protection comme la protection des agressions extérieures, la protection de l'injustice intérieure, la protection de leur sang et de leurs corps, la protection de leurs biens, la protection de leur honneur, l'assistance en cas d'invalidité, de vieillesse et de pauvreté. L'affirmation d'une appartenance à une communauté n'exclut pas la reconnaissance et la défense de valeurs propres au genre humain qui sont des marques de l'unité de la nature humaine.

Présentement, l'avenir appartient aux grands ensembles. Ce qui semblerait dire que la survie de la *Oumma* dépendrait de sa capacité d'organisation de ce qu'elle véhicule comme valeurs culturelles communes, comme enjeux politico-économiques communs dans un cadre institutionnel dynamique, crédible et fiable. Certes, cette institutionnalisation de la *Oumma* par des organisations multiformes (OCI, LIM, ISESCO) renforcent les liens entre les Etats musulmans, mais n'exprimerait pas totalement la réalité de ce lien communautaire. Car, au-delà de ce lien politique des Etats, il y a la solidarité et la fraternité qui doivent exister, comme nous l'avons vu, entre les différents peuples, races et ethnies entre autres qui composent la *Oumma* islamique.

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages sur l'Islam et le monde musulman

- 1) **ABD- EL-JALIL, Jean**, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris, 1949, 237 pages.
- 2) **ABDOU, Cheikh Mohammed**, *Rissalat Al -Tawhid Exposé de la religion musulmane*, traduction de B. MICHEL et de Moustapha ABDEL RAZIK, 1^{ère} édition, 1925, 148 pages.
- 3) **AI MAWDOUDI, Abou Al Aâla**, *L'organisation de la vie dans l'Islam*, IIFSO Publications, Riyadh, 1997, 64 pages.
- 4) **BEN NABI, Maleck**, *Vocation de l'Islam*, Editions du Seuil, Paris, 1954, 171 pages.
- 5) **BOISARD, Marcel A.**, *L'humanisme de l'Islam*, Editions Albin Michel, Paris, 1979, 440 pages.
- 6) **CHELHOD, Joseph**, *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, Paris, 1958, Editions BESSON-CHANTEMERLE, 230 pages.
- 7) **COULON, Christian**, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 1983, 175 pages.
- 8) **DAOUALIBI, Maarouf**, *L'Etat et le pouvoir en Islam*, Thème du colloque international de l'UNESCO (Paris 7-10 1982), Publication de la Ligue Islamique Mondiale, Makkah al-Mukarrama, 1983, 52 pages.
- 9) **DIAGNE, Souleymane Bachir**, *Islam et Société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Edition Maisonneuve, cop. 2001.
- 10) **FAWRI, Cheikh Safi Ar-Rahman Al-Mubarak**, *Ar-Raheeq Al-Makhtoum [Le nectar cacheté], La biographie du Prophète*, Traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE, Révisé par Ben Brahim Mohamed Al-Amin, Edition en langue française Darussalam, Riyad, 1999, 664 pages.
- 11) **HUNTINGTON, Samuel**, *le choc des civilisations*, traduit de l'anglais (Etats Unis) par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Editions Odile Jacob, 547 pages.
- 12) **IQBAL, Muhammad**, *Reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam*, traduction de Eva de Vitray-Meyerovitch, Editions du Rocher/Editions UNESCO, Paris, 1996, 207 pages.
- 13) **LEWIS, Bernard**, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988.

- 14) **MERAD, Ali**, *L'Islam contemporain*, Ed. PUF, Collection « Que sais-je ? », 128 pages.
- 15) **QARDHAWI, Youssef**, *Fiqh Al-Zakat [Droit de la Zakat]*, Vol.1, Editions de la maison « El Irchad», Beyrouth, Liban, 1969.
- 16) **RAMADAN, Tariq**, - *Le face à face des civilisations Quel projet pour quelle modernité*, Editions Tawhid, Lyon, 1996, 445 pages.
- 17) **RONDOT Pierre**, *L'Islam*, Editions Lafarge, 1965, 127 pages.

II- Autres ouvrages

- 18) **HAMZA BOUBAKEUR, Cheikh Si**, *Le Saint Coran, traduction et commentaire en langue française*, Edition Arthème Fayard, 1975.
- 19) **HAMIDULLAH, Muhammad**, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al Madinah Al Munnawwarah, Presses du Complexe du Roi Fahd, 1989 [an 1410 de l'Hégire].
- 20) **IBN KATHIR, Ismaïl**, *L'exégèse du Coran*, Traduit de l'arabe par Harkat Abdou, Edition Dar Al Kotob Al Islamiyah, Beyrouth, 2000[1421 H], Vol. I, II et III.
- 21) **KACHRID, Salah ed-Dine**, *Le Saint Coran, Initiation à l'interprétation intraductible de Saint Coran*, traduction et notes de Kachrid, 2nde édition.

III- Articles, conférences et documents en ligne

- 22) **ALHOUDEBI, Samir**, « *L'Islam et le monde de l'économie* », *Revue Rissalat Al-Jihad*, No 74, Automne 1990, 178 pages.
- 23) **ALTWAIJRI, Abdulaziz Othman**, « *La Oumma islamique dans le monde de demain : Quel rôle civilisationnel* », *L'Islam aujourd'hui*, no 18, Publications ISESCO (Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la culture), Hay Ryad, Rabat, 2003, 06 pages.
- 24) **BOUTALEB, Abdelhadl**, « *La « Umma » ou communauté musulmane* », *Al-Qods Revue : arabo-islamique*, no 13, 1986, p. 75, 104 pages.
- 25) **CHARTE DE L'OCI** in www.oci-cio.org
- 26) **LATOUCHE, Serge**, « *La mondialisation mystifiée* », *Le procès de la mondialisation*, sous la direction d'Edward GOLDSMITH & Jerry MANDER, Traduit de l'anglais par Thierry PIÉLAT, Editions Arthème Fayard, Paris, 2001, 489 pages.

- 27) **MAHATIR, Mouhammad**, « *Discours d'ouverture du X^{ème} sommet ordinaire de l'OCI* », *Jeune Afrique L'intelligent*, no 2234 du 02 au 08 novembre 2003.
- 28) **MBACKE, Khadim**, « *L'organisation politique en Islam* », *L'Étudiant Musulman*, no 16, mai 1994, 22 pages.
- 29) **RENAN, Ernest**, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882.
- 30) **STETIE, Salah**, « *Modernité de l'Islam* », *Al- Qods : Revue arabo-islamique*, no 07, 1983, 104 pages.
- 31) **TABBAG, Faeyez**, « *L'Islam et les Nations Etrangères* », *Vers l'Islam*, Numéro spécial, juin-juillet 1955, 22 pages.