

**RHÉTORIQUE DE LA « TERREUR » ET CELLE DU « DJIHAD » : UNE  
ÉVALUATION PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE<sup>1</sup>  
par Caner Taslaman**

Dans le présent article, nous essayerons de démontrer l'utilisation abusive de la rhétorique relative à la « terreur » et au « djihad », ainsi que comment cette rhétorique empêche l'instauration d'un « processus communicatif » entre les civilisations. Dans ce cadre, le terme « rhétorique » désigne l'usage d'un langage persuasif notamment pour les moyens politiques.

Quand la guerre froide a pris fin, il régnait, partout dans le monde, un nouveau climat d'optimisme à l'égard de la disparition des obstacles face à la mondialisation. Pourtant, à la suite des attentats du 11 septembre, la boîte de Pandore a été ouverte et l'optimisme s'est effondré tout comme les tours jumelles au cœur des Etats-Unis, considérés comme le Leviathan<sup>2</sup> du monde globalisant. Par conséquent, les gens qui étaient déjà sceptiques sur l'optimisme à cause de la Guerre du Golfe en 1991 et qui ont défendu la thèse du « choc des civilisations » avaient un impact plus fort. Dans ce contexte, les débats consacrés à ce sujet ont attiré l'attention sur de nombreux domaines de la philosophie de la religion à la philosophie de la politique, de la philosophie du langage à l'éthique et à l'herméneutique, des relations internationales à la théologie.

Ainsi, nous voudrions débiter cet article par une citation de Derrida sur les attaques du 11 septembre qui suit : « Un philosophe doit être celui qui cherche une

---

<sup>1</sup> J'ai terminé la plus grande partie de cet article quand j'étais chercheur invité à l'Université de Tokyo, dans le département des études islamiques. Je suis reconnaissant à l'Université de Tokyo, au Département des études islamiques et aux professeurs Masataka Takeshita et Harun Anay de m'aider à compléter cette étude.

<sup>2</sup> Le Léviathan est un monstre marin un à plusieurs têtes mentionné dans l'Ancien Testament. Thomas Hobbes fait également de ce monstre le titre de son célèbre ouvrage sur la politique et la philosophie, dans lequel le monstre est une métaphore servant à justifier le pouvoir absolu d'un souverain comme un moindre mal que le chaos.

nouvelle critériologie afin de distinguer entre le fait de « comprendre » et de « justifier ». Car, l'on peut décrire, comprendre et expliquer un certain enchaînement d'événements ou d'institutions qui mènent à la « guerre » ou au « terrorisme » sans pour autant les justifier, tout en les condamnant et en essayant d'inventer d'autres institutions. Mais, on peut condamner inconditionnellement certains actes de terrorisme (que ce soit le terrorisme d'Etat ou non) sans négliger les conditions qui les provoquent ou même les légitiment ».<sup>3</sup>

### TERREUR EN TANT QUE RHÉTORIQUE

Dans une recherche, il est indiqué qu'il existe 109 définitions différentes pour le terme « terreur ».<sup>4</sup> On entend souvent des phrases débutant comme les exemples suivants : « La vraie définition de la terreur est... », « Les vrais terroristes sont... », « Ils nous appellent des terroristes, mais en réalité... », etc. En effet, dans toutes ces définitions, le mot de terreur est utilisé comme s'il s'agit d'une idée platonicienne, existant réellement dans le monde des « idées », et comme si son « idée » garantit son « sens réel ».<sup>5</sup> Cependant, on doit toujours garder à l'esprit le fait que le langage soit une collection d'« outils » « apprise » au sein d'un public et « partagée » par ce public. Nous faisons ainsi partie d'un grand jeu de langage selon Wittgenstein.<sup>6</sup> Après avoir compris la structure sociologique du langage, nous devons reformuler les phrases ci-dessus comme les suivantes : « Les gens veulent généralement désigner à travers le mot de terrorisme... », « Selon la description de FBI, les terroristes... », « Selon la description de Hezbollah, les terroristes... », etc. C'est ainsi qu'on comprend que les définitions de terreur ne sont pas objectives parce qu'elles sont dérivées d'un certain nombre d'avantages et d'idéologies. Comme Foucault l'a déjà précisé, « nous sommes soumis à la production de la vérité par le pouvoir ».<sup>7</sup> C'est-à-dire que nous

---

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida*, The Interview by Giovanna Borradori, dans *Philosophy in a Time of Terror*, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, revised by Jacques Derrida, ( The University of Chicago Press, 2003), p. 106-107.

<sup>4</sup> TAVLAS, Nezi, *Teroru Tanımlamak*, (Strateji Journal, 2, 1995), p. 125.

<sup>5</sup> Bien que plusieurs personnes utilisent inconsciemment le mot de la « terreur » dans ce sens, je pense que personne ne dise qu'il existe une « idée » correspondante de « terreur » dans un monde platonicien.

<sup>6</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, 2001. Ce livre reflète la philosophie de son époque et constitue l'un des livres les plus efficaces de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel, *Power, Right, Truth*, dans *Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit, (Blackwell Publishers, 2002), p. 543

sommes soumis à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité. Plus précisément, le fait de dicter la manière d'utiliser le langage constitue l'un des moyens par lesquels le pouvoir s'exerce de manière efficace.

Le terme « terreur » a été utilisé pour la première fois pendant la Révolution française en 1789.<sup>8</sup> Contrairement à l'usage courant, il était employé par les Jacobins avec une connotation positive puisqu'ils considéraient les actes de violence comme des actes nécessaires en vue de créer un environnement "pacifique". À notre époque, le mot « terreur » est utilisé dans le sens négatif comme nous le savons. C'est la raison pour laquelle, tout le monde a hâte d'attribuer une étiquette à son adversaire en utilisant ce mot, voilà pourquoi une personne est perçue comme « combattant de la liberté » aux yeux de certains tandis qu'elle est considérée comme un « terroriste » par les autres. Par exemple ; le fondateur du Hezbollah, que plusieurs personnes désignent comme terroriste, Fadlallah a déclaré : « Nous ne sommes pas des terroristes, parce que nous ne croyons pas au terrorisme. Le fait de lutter contre les personnes qui envahissent nos terres n'est pas un acte de terreur. Nous sommes moudjahidin qui mènent une « guerre sainte ».<sup>9</sup> En ce faisant, Fadlallah légitime les actions de son organisation en les définissant en tant qu'acte de se battre pour la liberté.

Par contre, le FBI définit le terrorisme comme suit : « Le terrorisme signifie l'usage illégal et intentionnel de la force contre des personnes ou des biens afin d'intimider un gouvernement, une population civile ou une partie de population civile, et de les forcer à endosser des objectifs politiques ou sociaux ».<sup>10</sup> La raison pour laquelle la définition du FBI met l'accent sur le terme « population civile », au lieu d'employer le terme « personnes innocentes » et le fait qu'il insiste sur les actions contre le gouvernement (l'état), est liée à sa position. Pourtant, le premier usage du mot « terreur » consistait à définir la terreur gouvernementale pendant la période de la Révolution Française. En outre, des traités internationaux tels que les Conventions de La Haye réalisées à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que les Conventions de Genève en 1949 dévoilent que les États peuvent commettre des actes

---

<sup>8</sup> HOFFMAN, Bruce, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), p. 15.

<sup>9</sup> HOFFMAN, Bruce, *ibid*, p. 31.

<sup>10</sup> [www.fbi.gov/publications/terror/terror2000\\_2001.html](http://www.fbi.gov/publications/terror/terror2000_2001.html) (28 Code of Federal Regulations, Section 0.85)

criminels. En effet, la terreur ne découle pas des identités de ceux qui commettent les actes terroristes, mais elle est un problème moral qui réside dans les victimes de la terreur et dans les méthodes utilisées.<sup>11</sup> Plus précisément, il est immoral d'attaquer des civils car les armées sont équipées de canons et de mitrailleuses alors que les civils ne peuvent se défendre qu'avec leurs propres mains. Pourtant, d'autre part, de nombreux militants ou soldats luttant contre les armées équipées de haute technologie sont également dans la même situation désespérée que celle des civils contre les armées fortes ; ils sont aussi impuissants face à l'artillerie lourde. A ce stade, Habermas souligne le problème moral de cette asymétrie dans la citation suivante : « L'asymétrie entre le pouvoir destructeur des missiles élégants et polyvalents, contrôlés électroniquement dans l'air et la férocité archaïque des guerriers barbus équipés de kalachnikovs sur le sol continue à exister comme un spectacle moralement obscène ».<sup>12</sup>

Évidemment, l'un des exemples les plus intéressants de l'utilisation rhétorique du terme de « terrorisme » demeure dans l'attitude des Américains envers les moudjahidin afghans. L'Amérique a déclaré qu'ils étaient des « guerriers saints » et les a aidé lorsqu'ils se battaient contre l'invasion soviétique.<sup>13</sup> Pourtant, lorsque les attaques des talibans se sont tournées vers l'Amérique, les « guerriers saints » se sont transformés en « terroristes » et les (anciens) moudjahidin afghans sont devenus les premières cibles de la « guerre à la terreur ». En effet, chaque acte violent rend difficile la tâche à établir un dialogue entre les parties adversaires ; chaque mort d'un civil ou d'une personne innocente éveille un désir de se venger parmi le peuple ou la tribu de la victime, qui provoque donc une réaction de vengeance. De ce fait, Derrida a raison quand il affirme que tout acte « terroriste » se légitime en tant qu'auto-défense contre un acte de terreur qui a été déjà mené par l'Etat et qui dispose de définitions autres que le terrorisme, dissimulé sous la légitimité plus ou moins crédible.<sup>14</sup> De plus, à travers le poème cité de Coady, Derrida remet en cause

---

<sup>11</sup> KAPITAN, Tomis, *"Terrorism" As A Method Of Terrorism*, ed. G. Meggle, dans *The Ethics of Terrorism and Counter Terrorism*,( Ontos-Heusenstamm, 2000), p 23.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jurgen, *Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jurgen Habermas*, The Interview by Giovanna Borradori, in *Philosophy in a Time of Terror*, translated by Luis Guzman, revised by Jurgen Habermas, (The University of Chicago Pres), 2003, p.28.

<sup>13</sup> CIVELEK, Mehmet Ali, *Kuresellesme ve Teror*, Saldirganlik Gercegi, (Utopya Yayınevi), 2001, p. 288.

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques, *Ibid*, p.103.

ironiquement la rhétorique du terrorisme dans son article intitulé « La moralité du terrorisme » :

Les bombes, c'est mal

Les bombardements c'est bien,

La terreur, au final

Dépend de celui qui le pouvoir détient.<sup>15</sup>

A travers ces versets, Coady explique que la motivation derrière les « utilisations linguistiques » dans le but de légitimer les actes de violence, réside dans la question de savoir si « ils » sont avec « nous ». <sup>16</sup> De surcroît, Tomis Kapitan, le philosophe américain, éclaire les dommages causés par l'utilisation de la rhétorique de la terreur en disant : « La rhétorique sert à taire un débat politique significatif. Ceux qui sont normalement enclins à se demander « pourquoi ? » craignent d'être connus comme « modérés » au sujet du terrorisme, tandis que les militants utilisent le mot « terroriste » comme rhétorique et étiquette dans l'optique de déformer la différence entre l'approche critique et l'approche tolérée. Par conséquent, ceux qui succombent à la rhétorique contribuent au cycle de vengeance et de représailles en défendant les actions violentes de leur propre gouvernement, non seulement contre ceux qui commettent des actes terroristes, mais aussi contre le peuple d'où les terroristes viennent. En effet, les terroristes sont souvent eux-mêmes des civils, vivant au milieu d'autres civils de manière largement isolée. Ainsi, on fait face à la montée du terrorisme motivé politiquement contre des cibles civiles – sous d'autres noms tels que « représailles » et « contre-terrorisme ». A ce stade, il faut retenir que la rhétorique de la « terreur » ne connaît que le langage du pouvoir. Par exemple, ceux qui croient être les victimes d'injustices intolérables et considèrent leurs oppresseurs comme réticents à faire des concessions afin de parvenir à un accord, sont susceptibles de répondre à la violence par encore plus de violence ». <sup>17</sup> De même, les recherches menées parmi les kamikazes révèlent que la plupart de ces bombardiers

---

<sup>15</sup> COADY, C.A.J., *The Morality of Terrorism*, (Philosophie: 60, 1985), p. 47

<sup>16</sup> COADY, C.A.J., *ibid*, pp. 63-64

<sup>17</sup> Tomis Kapitan, *Ibid*, p.28, See also Tomis Kapitan, *The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences*, (Journal of Political and Military Sociology, Summer 2002)

ont perdu un membre de famille ou une personne aimée dans la guerre.<sup>18</sup> Cela relève ainsi comment la paix mondiale est mise en danger par chaque acte violent qui provoquera une chaîne de vengeance.

Un autre danger de la rhétorique liée à la « terreur » est que cela permet aux groupes différents et même aux groupes hostiles de former des coalitions pour des actions violentes. Par exemple ; Al-Qaïda a utilisé le terme « djihad » et d'autres concepts islamiques comme rhétorique contre les musulmans chiïtes et massacré de nombreux chiïtes en Afghanistan même s'ils ont utilisé ces termes comme rhétorique contre l'Amérique. A ce stade, si les Chiïtes et Al-Qaïda sont classifiées sous le même titre « terroristes islamistes » et que la « guerre à la terreur » se positionne comme un autre groupe, cela ne causerait-il pas de nouvelles catastrophes si l'Iran, qui détient probablement des armes de destruction massive, décide de les partager avec Al-Qaïda ? Par ailleurs, il est très rare que les pays musulmans partagent les mêmes points de vue sur les sujets politiques. Mais, l'une des réconciliations rarement rencontrées est que les pays musulmans acceptent le traitement injuste envers le peuple palestinien par les Israéliens. Ainsi, le fait de mettre Al-Qaïda et les groupes palestiniens qui se battent contre les Israéliens dans le même sac en décrivant les deux comme « terroristes » peut provoquer des réactions plus dures contre les Palestiniens, mais en même temps, cela peut augmenter le nombre de partisans d'Al-Qaïda dans maintes régions du monde qui considèrent la violence en tant que seule solution.

De plus, il est moralement inacceptable d'espérer le fait qu'une action soit incontestablement acceptée comme vraie en la définissant avec les termes « guerre à la terreur » ou « djihad ». On constate que les gens qui recourent à la violence en utilisant une telle rhétorique affirment que leurs actions sont indiscutables. Cependant, en définissant ou en décrivant les concepts en fonction de l'intérêt, on ne parvient pas à décider si un acte donné est moralement juste. Plus précisément, chaque action violente doit être évaluée indépendamment des autres actions violentes. Ensuite, elle doit être examinée du point de vue analytique parce que l'acte de mettre toutes les actions violentes « dans le même panier » n'est pas juste, car chaque action peut avoir des causes et des objectifs différents. En outre, les gens qui pensent qu'ils peuvent

---

<sup>18</sup> ARIBOGAN, Deniz Ulke, Tarihî Sonundan Barîsin Sonuna, Timas Yayinlari, 2003, p:78

orienter l'opinion publique de cette manière doivent prendre en considération le risque d'augmenter involontairement le nombre de leurs ennemis.

### **DJIHAD EN TANT QU'EXPRESSION RHETORIQUE**

Nombreux concepts faisant partie de l'islam, en particulier celui de « jihad », ont été utilisés comme rhétorique, tout comme le terme de terreur. Cependant, pour les musulmans, il existe une grande différence entre le statut ontologique des concepts coraniques et les concepts fabriqués par des personnes. C'est pourquoi, nous ne pouvons qu'étudier le sens du mot « terreur » par les recherches sociologiques. Pour qu'on comprenne comment la terminologie islamique a été usée, il est également nécessaire de mener une recherche socio-historique et d'identifier les relations entre la politique et la société. En effet, les termes islamiques, contrairement au terme « terreur », ont été expliqués dans un texte original – le Coran d'où nous pouvons apprendre « la vraie signification (coranique) » des concepts. Une approche herméneutique cohérente du texte coranique servirait donc à déchiffrer le sens de ces termes, car, selon l'islam, le Coran est le texte par lequel Dieu a établi une relation avec les hommes, et le fait de transmettre le message du Coran constitue le devoir principal du prophète Mohammed. Bien que le Coran soit la parole divine de Dieu transcendante, avec son langage, ses lettres et ses phrases, il est pour les être-humains. Son caractère transcendantal garantit les significations réelles des termes religieux tandis que le fait que ses messages adressent à l'humanité exige une approche cohérente servant à comprendre et à interpréter ces significations originales. Pourtant, il faut rappeler que contrairement à la révélation divine, les interprétations faites par les gens ne nécessitent pas de confiance absolue.

Même si les intérêts personnels, les malentendus, l'influence des anciennes traditions et des besoins politiques ont provoqué le malentendu ou la mauvaise interprétation du Coran, ce dernier existe en tant que la seule source protégeant les significations originales. Également, bien qu'il s'agisse des divergences d'opinions évidentes parmi les penseurs musulmans modernes, tous critiquent le fait que les sources appartenant à la tradition religieuses (hadiths et fatwas) éclipsent l'autorité du Coran. Quelques-uns de ces penseurs les plus influents sont : Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Mehmed Akif, Ahmed Emin, Tevfik Sıdkı, Mahmud

Ebu-Reyye, Muhammed el-Gazali, Fazlurrahman.<sup>19</sup> En effet, selon les sources islamiques, les mêmes critiques ont été formulées au cours des premiers siècles après la mort du prophète. A cet égard, il convient de souligner que dans la période que nous avons mentionnée, les penseurs ne critiquaient pas l'acte de considérer les paroles du Prophète au-dessus du Coran, car selon les croyances islamiques, le Prophète ne disait jamais un mot en contradiction avec le Coran : ce qu'ils discutaient était plutôt sur les hadiths collectés trois ou quatre siècles après la mort du Prophète qui ont été falsifiés pour des raisons politiques ou pour diverses autres raisons.<sup>20</sup> Au bout du compte, le seul moyen de résoudre ces problèmes consiste à établir une approche herméneutique cohérente et à éliminer les fausses interprétations du Coran qui ont été produites pour des raisons politiques, ainsi que les *hadiths* et les *fatwas* (décisions des autorités religieuses sur les questions juridiques) et à clarifier la position de l'islam en terme des sujets tels que le djihad, la guerre et la liberté de croyance.

D'autre part, même si Hassan Sabbah et les Assassins (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) constituent un exemple connu de la rhétorique religieuse pour des intérêts politiques<sup>21</sup>, on a fait face dans un passé proche aux nombreux exemples de l'utilisation des concepts religieux comme rhétorique. Par exemple, les pays musulmans participant à la coalition dirigée par États-Unis contre Saddam Hussein lors de la guerre du Golfe en 1991 ont légitimé leurs actes grâce aux fatwas de leurs clergés.<sup>22</sup> De même, Oussama Ben Laden a déclaré que l'une des raisons de sa lutte (djihad) contre les États-Unis était la guerre du Golfe qui a été justifiée par les fatwas des clergés musulmans.<sup>23</sup> Ces événements ne constituent que quelques exemples de la rhétorique du « djihad » et d'autres concepts islamiques. En effet, au Moyen-Orient, le fait de déclarer une guerre sans avoir des justifications islamiques est très difficile. Mais, comme l'islam façonne l'élément fondamental de la culture de cette région dès le début, même les personnes utilisant le discours laïc ont recours toujours à la religion

---

<sup>19</sup> KIRBASOĞLU, M. Hayri, *Islam Dusuncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayinlari, 1999, p. 14-15

<sup>20</sup> Selon notre opinion, avoir un sens contradictoire avec le Coran est la preuve la plus évidente qui manifeste la fausseté d'un hadith.

<sup>21</sup> OZAYDIN, Abdulkirim, *Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi*, Vol.16, Türkiye Diyanet Vakfi, 1997, p. 348 -350.

<sup>22</sup> ESPOSITO, John L., *Unholy War*, Oxford University Pres, 2002, p. 34

<sup>23</sup> SWETHAM, Michael S. et ALEXANDE, Yonah, *Bir Terorist Aginin Profili : Osama Bin Laden*, Guncel Yayincilik, 2001, p. 129-130.

pour obtenir le soutien du public en cas de guerre. Par exemple, David Rapoport explique comment Saddam Hussein, qui était un dirigeant laïc luttant contre les fondamentalistes, s'est référé au discours du djihad dans l'objectif de mobiliser le peuple irakien : « Il a appelé au djihad contre l'infidèle (occidental) afin de sauver et de libérer les lieux sacrés de l'Arabie Saoudite des forces du mal. Tout au long de son discours, il existait deux photographes montrées au public : une photographie couleur de Saddam Hussein torse nu embrassant le sanctuaire de la Mecque. Dans une autre photographie il priait en uniforme militaire dans ce lieu de culte islamique le plus sacré. Depuis le début de la crise en août 1990, les références religieuses utilisées dans ses discours ont augmenté. En effet, ces phénomènes contiennent beaucoup d'ironie : le parti de Saddam Hussein (le parti socialiste arabe Baath), fondé par des chrétiens, a fait de sérieux efforts pour transformer l'Irak en un Etat laïc tandis que Hussein venait de sortir d'une guerre onéreuse contre les fondamentalismes islamiques ».<sup>24</sup>

### **SENS CORANIQUE DU MOT "DJIHAD"**

Le mot djihad signifie l'acte de « lutter » selon le Coran. Il dispose également des dimensions psychologiques, intellectuelles et sociologiques. De même, les guerres menées au nom de Dieu ont été appelées « djihad », car elles comprennent une résistance à l'ennemi.<sup>25</sup> Un verset coranique dans lequel le terme « djihad » est utilisé dans ce sens est le suivant :

*Légers ou lourds, lancez-vous au combat, et lutez avec vos biens et vos personnes dans le sentier d'Allah. Cela est meilleur pour vous, si vous saviez. (9-Le repentir, 41)*

Bien que les mots qui désignent la guerre dans le Coran sont « qital » et « harb », le mot « djihad » se met au centre dans les articles et les livres écrits sur le sujet de guerre dans le Coran. Par conséquent, toutes les guerres au nom de l'islam sont appelées par le terme djihad. Cependant, une personne qui étudie la guerre / le djihad en Islam doit prendre en considération tous les versets coraniques liés à ces sujets.

---

<sup>24</sup> RAPOPORT, David C., *Some General Observations on Religion and Violence*, dans *Journal of Terrorism and Political Violence*, No:3, 1991, p.122.

<sup>25</sup> KARLIGA, Bekir, *Cihad ve Teror*, Karizma, Mars 2002, pp. 118-119.

Cependant, la plupart des gens s'accordent sur le fait que - même si cela s'oriente dans la direction opposée en pratique, les musulmans ne se battent que dans des guerres au nom de Dieu. On entend, par là, qu'ils ne peuvent pas faire la guerre pour leurs propres intérêts. Pourtant, le point de divergence se produit lorsque cette question se pose : « Le djihad est-il une guerre défensive pour les musulmans ou est-ce une guerre contre les membres d'une autre religion simplement parce qu'ils ne sont pas musulmans ? » Si on considère l'ensemble du Coran, il est clair que les versets sur la guerre ne s'adressent qu'aux personnes qui ont attaqué les musulmans. Les deux versets clarifiant ce sujet sont les suivants :

*Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'association et que la religion soit entièrement à Allah seul. S'ils cessent, donc plus d'hostilités, sauf contre les injustes.* (2- La vache, 193)

*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. (22- Le pèlerinage, 39)*

Le Coran donne donc la permission de se battre uniquement contre l'agresseur. L'école *hanafite* ainsi que certains juristes *Hanbali* et *Maliki* adoptent une position commune sur cette question de guerre. Pourtant, l'école *shafi'ite* et certains juristes *Hanbali* et *Maliki* considèrent le fait d'être membres d'une croyance en dehors de l'islam comme cause de guerre<sup>26</sup>, et ils ont essayé de soutenir cette idée en se référant au verset suivant :

*Après que les mois sacrés expirent, tuez les associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la Salat et acquittent la Zakat, alors laissez-leur la voie libre, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux. (9- Le repentir, 5)*

Mais, si ce verset est évalué dans le contexte de la sourate 9, l'on comprendra qu'il se réfère aux personnes qui ont éclaté la guerre en attaquant les musulmans et que ce sont les agresseurs qui ont désobéi au traité. Veuillez regarder le premier verset de la même sourate :

---

<sup>26</sup> Le Coran, j'ai utilisé deux traductions du Coran : *Une traduction contemporaine* d'Ahmed Ali, (Princeton University Press, 1994), et *Traduction et commentaire* de A. Yusuf Ali, (Islamic Propagation Center International).

Désaveu de la part d'Allah et de Son messager à l'égard des associateurs avec qui vous avez conclu un pacte<sup>27</sup>. (9 - *Le repentir*, 1)

Et, on comprend de la poursuite de cette sourate qu'ils ont été les premiers à attaquer :

*Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance -car, ils ne tiennent aucun serment -peut-être cesseront-ils ? (9- Le repentir, 12)*

*Ne combattez-vous pas des gens qui ont violé leurs serments, qui ont voulu bannir le Messager et alors que ce sont eux qui vous ont attaqués les premiers ? Les redoutiez-vous ? C'est Allah qui est plus digne de votre crainte si vous êtes croyants ! (9- Le repentir, 13)*

Si les juristes *shafii* évaluaient le dernier verset dans son contexte, ils auraient facilement pu comprendre que le fait d'être incroyant ne constitue pas une justification de guerre.<sup>28</sup> De plus, selon une approche herméneutique cohérente à l'égard du Coran, l'intégralité du Coran doit être prise en considération. Ainsi, les versets doivent être considérés en fonction des versets précédents et suivants (*siyaq-sibaq*). Cependant, les *Shafiiis* ont essayé de soutenir leur idée sur guerre en affirmant que les versets permettant de se battre uniquement contre l'agresseur sont abrogés. En outre, ils n'hésitent pas prononcer certains des hadiths pour soutenir ce point de vue.<sup>29</sup>

J'estime que l'affirmation selon laquelle certains versets du Coran ont annulé les autres versets et le fait que les hadiths dépassent l'autorité du Coran, sont les deux sujets principaux très importants qui devraient être étudiés sérieusement. Sur cela, Ahmet Özel exprime qu'il n'y a aucune preuve scientifique pour dire que certains versets relatifs au djihad annulent les autres versets sur le djihad.<sup>30</sup> Etant donné qu'on ne dispose pas de liste indiquant combien de versets sont des versets abrogés, ceux qui affirment cette idée laisse le choix aux juristes. D'autre part, Muhammad Asad défend que l'argument de l'abrogation des versets ne se repose pas sur la source

---

<sup>27</sup> Ahmet Ozel, "Cihad" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Volume 7, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), p. 528-529.

<sup>28</sup> ELİK, Hasan, *Dini Ozunden Okumak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004, pp.165-182. 28

<sup>29</sup> OZEL, Ahmet, *ibid*, p. 529; Pour ces hadiths, veuillez regarder également; *Bukhari-İman-18* et *Abu Dawud-Jihad-104*.

<sup>30</sup> OZEL, Ahmet, *ibid*, p. 529.

coranique, et qu'il n'y a même pas un seul hadith fiable qui appuie cette approche.<sup>31</sup> De la même manière, l'acte de condamner des femmes à la lapidation pour adultère - bien qu'une telle punition contredise complètement le Coran- est basé sur les revendications d'annulation de certains versets. C'est pour cela, il faut s'opposer à ceux qui défendent le fait qu'une partie du Coran enlève une autre partie malgré l'absence d'un critère accepté par tout le monde sur les versets coraniques soi-disant abrogés. Par ailleurs, il doit exister une contradiction entre les versets du Coran pour que certains puissent annuler d'autres. Cet argument contredit également le verset qui déclare qu'il n'existe aucune contradiction dans le Coran :

*Ne méditent-ils donc pas sur le Coran ? S'il provenait d'un autre qu'Allah, ils y trouveraient certes maintes contradictions ! (4 - Les femmes, 82)*

Comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, il s'agit de nombreux hadiths fabriqués, même dans les ouvrages de hadiths considérés comme les sources dignes de foi et fiables. Cela dispose d'une importance particulière dans le contexte de cette étude parce que dans certains cas l'autorité des érudits dépasse en pratique l'autorité du Coran. Ils sont même allés jusqu'à déclarer que les versets qui s'opposent à leurs idées sont abrogés. De plus, certains juristes préfèrent de mentionner uniquement les hadiths soutenant leurs propres intérêts à des fins politiques. De ce fait, nous devons analyser les interprétations de ces juristes prenant en considérant l'environnement politique dans lequel ils vivaient. A titre d'exemple, au cours des premiers siècles de l'islam, les politiciens voulaient unir les tribus qui se battaient en les incitant à lutter contre des ennemis extérieurs puisqu'ils ont visé à utiliser le potentiel des membres des tribus dans l'optique de faire de nouvelles conquêtes. Par conséquent, on peut affirmer que la rhétorique du djihad résulte principalement des problèmes politiques de l'époque. Non seulement les musulmans font face à cette rhétorique mais elle concerne également ceux qui se déclarent comme infidèles par certains musulmans. Il est à noter que les arguments sur l'abrogation des certains versets ainsi que les hadiths fabriqués sont les causes principales de la perte de signification coranique de la guerre défensive. Le djihad prend donc le sens « lutter contre les infidèles qui signifie, en effet, l'existence d'une guerre perpétuelle ».

---

<sup>31</sup> ASAD, Muhammad, *Kuran Mesaji*, traduit par Cahit Koytak et Ahmet Erturk, Isaret Yayinlari, 1996, p.30-31.

D'autres problèmes graves découlant des hadiths fabriqués, des fatwas et des déclarations d'abrogation de certains versets touchent la liberté de croyance : des jugements demandant que les musulmans qui se convertissent à une autre religion ou refusent de prier doivent être tués et que les personnes qui ne jeûnent pas soient battues sont quelques exemples parmi plusieurs. Au contraire, deux versets qui garantissent la liberté de croyance dans le Coran sont les suivants :

*Nulle contrainte en religion ! (2- La vache, 256)*

*Eh bien, rappelle ! Tu n'es qu'un rappelleur, et tu n'es pas un dominateur sur eux. (88- L'enveloppante, 21-22)*

Si l'on clarifie que, selon l'islam, le fait d'être non-musulman ne peut pas être une prétexte de guerre et qu'il n'existe aucune contrainte en islam, la communication et les interactions culturelles entre les civilisations s'amélioreraient. Plus précisément, la nécessité de lutter contre les membres d'autres religions représente la situation constante de guerre qui rend la communication interculturelle impossible. En effet, il est perçu, à première vue, en tant que problème interne propre aux communautés islamiques. Mais, il ne faut pas oublier que l'acte d'inviter les hommes à la voie de Dieu (dawah) est un devoir religieux.<sup>32</sup> Si on invite les autres (non-musulmans) à l'islam, tout en les tuant dans les pays musulmans, il est infaisable dans ces conditions de parler d'une communication. Par exemple, à cause de telles croyances, une personne convertie au christianisme en Afghanistan en 2006 a été condamnée à mort. Malgré les versets coraniques, l'interprétation erronée du djihad et la contrainte en religion nous amènent à la « pathologie communicative ». A ce stade, il n'est pas difficile de prédire qu'un monde où la communication entre les civilisations ne peut pas être établie sera rempli de violence.

## **LE CORAN ET L'ETHIQUE DE LA GUERRE**

Il s'agit de nombreux débats sur la question si l'approche du Coran par rapport à la guerre est éthiquement acceptable. Dans ce contexte, on peut envisager quatre manières de se comporter face aux autres en dehors de la situation de paix. Au prime abord, celui qui affirme que l'approche coranique sur la guerre n'est pas acceptable

---

<sup>32</sup> AL-FARUQI, Ismail, *The Nature of Islamic Da'wah*, dans Christian Mission and Islamic Da'wah, The Islamic Foundation, 1982 ,p: 33-38.

doit préciser la meilleure approche parmi plusieurs alternatives. Nous croyons que l'attitude du Coran- et non celle des musulmans au cours de l'histoire- envers la guerre est éthiquement acceptable. Voici, les quatre approches distinctes sur ce sujet :

**1) Combattre sans avoir une cause rationnelle :** Ceci est contraire à ce que le Coran déclare, comme nous l'avons déjà montré. Les "Thugs" constituent un bon exemple de cette manière de combattre. Ils ont tué maintes personnes dans le but de donner des offrandes à la déesse Kâlî.<sup>33</sup> On estime que les dévots ont assassiné environ un million de personnes pendant 1200 ans<sup>34</sup>.

**2) Combattre pour une cause rationnelle :** Les causes rationnelles, comme les intérêts économiques constituent sans aucun doute les stimulants les plus importants des guerres. Le fait d'obtenir le pouvoir et préserver le pouvoir acquis est l'objectif principal aux yeux des gens qui combattent pour des raisons rationnelles en ne tenant pas compte des préoccupations de la « justice-injustice ». Bien que cette approche soit largement appliquée tout au long de l'histoire, elle n'est pas approuvée d'un point de vue philosophique. Cependant, ce qui rend Machiavel célèbre, c'est sa défense ouverte de ce type d'approche<sup>35</sup> et après lui, il y avait eu de nombreuses idées philosophiques qui soutenaient ce point de vue (le darwinisme social, par exemple). Les versets du Coran qui ne permettent de combattre qu'au cas d'une attaque (22-The Pèlerinage, 39) contredisent clairement cette approche. Pourtant, comme nous l'avons vu dans les exemples que nous avons examinés jusqu'à présent, à la suite de la manipulation de la religion à des fins politiques, des fausses interprétations, des revendications d'abrogation et des hadiths fabriqués ont fait négliger l'autorité du Coran. Par ailleurs, dans de nombreux cas où les gens sont encouragés à combattre, on a toujours fait valoir les raisons rationnelles couvertes par la rhétorique religieuse.

**3) La passivité absolue :** Même si le Coran soit contre une attitude passive, il prône le merci au lieu de la punition. Nous pouvons le mieux comprendre en regardant des versets ci-dessous :

---

<sup>33</sup> REICH, Walter, *Origins of Terrorism*, (Woodrow Wilson Center Press, 1990), p. 121

<sup>34</sup> HOFFMAN, Bruce, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), p. 89

<sup>35</sup> MACHIAVELLI, Niccollo, *Discourses*, trad par Leslie J. Walker, Penguin Books, 1955, p. 135.

*La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse (le mal) par ce qui est meilleur; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux. (41 - Les versets détaillés, 34)*

*Et celui qui endure et pardonne, cela en vérité, fait partie des bonnes dispositions et de la résolution dans les affaires. (42 - La consultation, 43)*

Coran préfère pardonner, mais n'approuve pas une passivité absolue ; c'est-à-dire que la passivité d'un petit groupe ou d'un individu, en l'occurrence celui de Gandhi, devrait être envisagé dans une perspective différente de l'attitude passive présentée lorsque toute une société est confrontée au danger de destruction. Les musulmans sont invités à combattre au cas où leur religion ou leurs communautés soient attaquées puisqu'une passivité sous une telle condition augmenterait l'agression des attaquants qui peut aboutir à un massacre des enfants, des femmes et des personnes âgées. Par conséquent, une telle passivité serait moralement inacceptable et contre le « bon sens ».

**4) Combattre pour des causes raisonnables :** Les versets du Coran autorisent la guerre en cas de l'existence d'une cause raisonnable. Pourtant, les personnes qui approuvent de lutter contre tous ceux qui ne sont pas musulmans ont détruit l'idée de « raison valable » ; ceux qui considèrent la guerre comme légitime contre tous les non-musulmans rend la raison valable un acte dénué de sens. De cette façon, ces personnes atteignent la pleine liberté pour faire la guerre. Ils sont ainsi libres de déclarer la guerre contre ceux qu'ils veulent. Par surcroît, nous observons dans nombreux événements de l'histoire que les musulmans se sont même déclarés des non-croyants et ont entamé la « guerre sainte » (djihad) l'un contre l'autre.

En effet, l'attitude morale du Coran liée à la déclaration de guerre dans l'objectif de se défendre contre l'attaque est le choix le plus cohérent sur le plan éthique des options énumérées ci-dessus. Même en droit international, la légitime défense est considérée comme un droit inhérent aux hommes. Outre selon le 51<sup>e</sup> article des Nations Unies, les personnes confrontées à une agression dispose du droit de se défendre.<sup>36</sup> Dans ce cadre, il faut préciser que l'islam interdit le meurtre ; selon les versets coraniques cet acte n'est qu'autorisé en cas de guerre. Mais, si la guerre n'est

---

<sup>36</sup> PAZARCI, Huseyin, *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, 2005, p. 512-513.

pas indiquée comme une situation exceptionnelle dans laquelle le meurtre est autorisé, l'on pourrait alors en conclure que l'islam soutient une passivité absolue.

Par ailleurs, selon l'approche coranique, il s'agit d'autres questions importantes concernant la guerre, sur lesquelles nous aimerions bien insister. L'un des plus importants c'est que le prophète Mahomet était la seule personne dont les décisions avaient garanties par la révélation. De ce fait, aucune personne ne peut prétendre qu'il est épistémologiquement supérieur aux autres et que ses décisions au sujet de la guerre sont indiscutables. Cependant, au cours de l'histoire, de nombreuses autorités religieuses de différentes religions ont affirmé qu'ils possédaient un statut épistémologiquement distinct de celui du reste du public. Par exemple, l'Église a affirmé que ses décisions étaient sous la protection du Saint-Esprit (Gabriel) et que son statut épistémologique était différent de celui des gens ordinaires. Bien qu'une telle affirmation soit contraire au Coran, nous rencontrons les revendications similaires dans le monde islamique. En effet, plusieurs personnes croient qu'il y a des saints (*awliya*) dont les décisions sont incontestables et que ces personnes sont sous la protection spéciale de Dieu et qu'elles - en raison de leur statut épistémologique - peuvent avoir des connaissances particulières que les gens ordinaires ne peuvent jamais en avoir. De plus, si l'un de ces saints (*awliya*) se montre comme *Mahdi*, la dévotion à l'autorité religieuse de cette personne augmente considérablement. En raison de cette croyance, les déclarations de guerre de Mahdi sont acceptées sans hésitation et sans les remettre en cause. Ainsi, de telles croyances mènent à l'acceptation indiscutable des déclarations de guerre par ceux qui se considèrent comme avoir une qualité spirituelle particulière.

En outre, il est largement admis à la fois dans les sectes sunnites et dans les sectes chiites qu'à la fin du monde, un homme qui sera Mahdi viendra pour se battre contre les incroyants et qu'il les gagnera tous. Les chiites supposent en général que cette personne se cache pendant plus de 1100 ans. Cette croyance en Mahdi est un sujet tellement important pour les chiites que le pouvoir derrière la rébellion de l'Ayatullah Khumayni fût la conviction que Khumayni représentait le Mahdi jusqu'à sa venue. D'autre part, les dirigeants de mille sectes sunnites différentes se sont déclarés comme Mahdi, et ce dernier acquiert un énorme pouvoir politique parmi ses partisans. Du point de vue wébérien, les Mahdis forment le type d'autorité

charismatique le plus absolu. Retenons que Hasan Sabbah, toujours mentionné dans les débats sur les racines du terrorisme, a également utilisé cette croyance<sup>37</sup>. En réalité, il n'y a même pas un verset dans le Coran à propos du Mahdi. Par surcroît, de nombreuses enquêtes ont prouvé que les hadiths sur Mahdi étaient fabriqués pour atteindre des objectifs politiques<sup>38</sup>. A ce stade, si nous nous rappelons que des murmures circulaient selon lesquels Oussama Ben Laden pourrait être le Mahdi<sup>39</sup>, nous pouvons comprendre l'importance de la situation. Par conséquent, le Coran n'approuve pas la supériorité épistémologique d'une personne après le prophète Mahomet. Ainsi, en attribuant à certaines personnes des propriétés épistémologiques particulières, une déclaration de guerre injuste ne peut pas se justifier sur le plan de la religion.

Par ailleurs, outre les conditions initiales d'une guerre, la manière dont cette guerre est menée (*jus in bello*) est également importante lorsque l'on considère l'éthique de la guerre. Une guerre peut commencer par des causes justes tandis qu'elle peut être menée d'une manière injuste, et le contraire peut aussi se produire. Le verset du Coran ci-dessous est crucial pour éclairer ce sujet :

*Combattez ceux qui vous combattent dans la voie de Dieu, mais ne soyez pas agressifs : Dieu n'aime pas les agresseurs. (2- La vache, 190)*

En partant de ce verset, nous constatons clairement que l'autorisation de combattre est donnée par le Coran à ceux qui sont attaqués. Pourtant, après la guerre, les musulmans ne peuvent pas agir comme ils veulent ainsi qu'ils ne peuvent pas être agresseurs selon le Coran. En effet, chaque guerre donne naissance aux nouveaux phénomènes. Plus précisément, la différence entre les instruments de guerre traditionnels et les outils modernes de guerre entraîne un débat sur la manière dont la guerre doit se réaliser. A ce stade, le Coran nous déclare les grands principes de guerre mais il ne contient pas les détails sur la façon de mener une guerre. En ce faisant, il assure une certaine souplesse pour que les gens puissent améliorer de

---

<sup>37</sup> RAPOPORT, David C., *Fear and Trembling: Terrorism In Three Religious Traditions*, dans *The American Political Science Review*, Vol.78,1984, p.665-668; COSKUN, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, Iz Yayincilik, 2004, p.343- 345

<sup>38</sup> KIRBASOGLU, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, 2004, p.369-370.

<sup>39</sup> FURNISH, Timothy R., *Bin Laden: The Man Who Would Be Mahdi*, dans *The Middle East Quarterly*, Spring 2002.

nouvelles méthodes de conduite convenables à chaque époque. Comme le précise John Kelsay qui se penche sur le sujet de « l'islam et la guerre » en tant qu'étude en éthique comparée : « La contribution de l'islam aux règles régissant la conduite de la guerre moderne est en cours ». <sup>40</sup> Comme nous le présenterons dans les pages qui suivent, l'accent du Coran sur la conclusion d'ententes avec les "autres" peut être associé à la question de la conduite d'une guerre.

A titre d'exemple, il s'agit des principes dans le Coran sur l'éclatement et la conduite d'une guerre. Le Coran conseille également aux musulmans de cesser la guerre si la partie adverse souhaite avoir la paix. Veuillez regarder les versets suivants sur cette question :

*Et s'ils inclinent à la paix, incline vers celle-ci (toi aussi) et place ta confiance en Allah, car c'est Lui l'Audient, l'Omniscient. (8 - Le butin, 61)*

*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. (60 - L'éprouvée, 8)*

Cette affirmation de John Rawls qui suit : « en dehors des raisons rationnelles, aucun État n'a le droit de faire la guerre dans la poursuite de ses intérêts raisonnables » <sup>41</sup> - et la majorité qui étudie l'éthique de la guerre ont la même idée- est conforme aux ordres de l'islam. Cependant, il faut séparer nettement l'islam et les musulmans. Même si les musulmans sont supposés être des adeptes de l'islam, ils ont des intérêts rationnels qui peuvent dépasser souvent leurs devoirs religieux ; en réalité, ces intérêts qui sont imposés au peuple sont principalement les intérêts de l'élite politique. Par ailleurs, dans de nombreux cas où la cause de la guerre est rationnelle, les juristes ou les muftis annoncent que la guerre est nécessaire pour des raisons religieuses. A travers ces fatwas qui visent à légitimer la guerre servent à motiver les gens en utilisant l'ontologie et l'eschatologie de l'islam. Selon ces dernières, Dieu a tout créé et dispose de pouvoir illimité. Il a préparé également une vie perpétuelle dans l'au-delà (ahirat) après ce monde. La position acquise de chacun dans l'au-delà sera déterminée en fonction de ses actions dans ce monde. En outre, dans l'islam, les martyrs qui

---

<sup>40</sup> KELSAY, John, *Islam and War*, John Knox Press, 1999, p.76.

<sup>41</sup> RAWLS, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 2002, p.91.

meurent dans une guerre au nom de Dieu seront récompensés dans l'au-delà par une vie éternelle pleine de plaisirs. Par conséquence, l'islam offre des causes transcendantales liées à une ontologie et à une eschatologie, qui surmontent les causes rationnelles fondées sur des intérêts mondaines. Selon cette croyance, les martyrs, en sacrifiant leur courte vie matérielle profiteront de l'occasion pour avoir une excellente vie perpétuelle. Mais, les personnes qui mènent les guerres pour obtenir le pouvoir personnel veulent utiliser cette ontologie et cette eschatologie pour motiver les masses. En partant de cela, le djihad devient un mécanisme de persuasion. C'est la raison pour laquelle nous soulignons dans le présent article que le djihad s'exerce en tant qu'élément de la rhétorique.

## **CONCLUER UN PACTE ET L'ACTION COMMUNICATIVE SELON LE CORAN**

Kant, qui suit le raisonnement de Hobbes, affirme que « l'état de paix n'est pas naturel à l'homme (statut naturalis) ; au contraire, l'état de nature est un état de guerre, sinon ouverte, au moins toujours prête à s'allumer. L'état de paix a donc besoin d'être établi ». <sup>42</sup> Néanmoins, sans communication, il est impossible d'établir la paix et de surmonter l'état de guerre. Ainsi, il est primordial de comprendre le point de vue de l'islam sur la communication avec les autres, notamment avec l'ennemi.

Il est à noter que le prophète Mahomet avait signé le traité de Hodaybiyya avec les idolâtres, et malgré le mécontentement de son entourage, il a respecté les conditions de ce traité. <sup>43</sup> Pourtant, lorsque les idolâtres n'ont pas agi conformément au traité, les musulmans ont cessé, en contrepartie, de respecter leur accord. En dépit de cette situation, les musulmans n'ont pas écarté l'accord avec tous les idolâtres, ils ont continué à agir conformément au traité envers les idolâtres qui continuaient à lui obéir. <sup>44</sup> Ceci est clairement vu dans le verset ci-dessous :

*À l'exception des associateurs avec lesquels vous avez conclu un pacte, puis ils ne vous ont manqué en rien, et n'ont soutenu personne [à lutter] contre vous: respectez*

---

<sup>42</sup> KANT, Immanuel, *To Perpetual Peace A Philosophical Sketch*, Trad par Ted Humphrey, dans *Perpetual Peace And Other Essays*, Hackett Publishing Company, 1983, p.111.

<sup>43</sup> HAMIDULLAH, Muhammed "*Hudeybiye Antlasmasi*" maddesi, dans *Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi*, Vol.18, *Turkiye Diyanet Vakfi Yayinlari*, 1993, p. 297-299.

<sup>44</sup> Elmalili M. Hamdi Yazir, *Hak Dini Kuran Dili*, Vol.4, *Zehraveyn*, p.278-279.

*pleinement le pacte conclu avec eux jusqu'au terme convenu. Allah aime les pieux. (9 - Le repentir, 4)*

Les versets du Coran qui déclarent aux musulmans d'être fidèles à leurs serments sont également importants pour comprendre l'attitude conseillée aux musulmans à l'égard des pactes qu'ils concluent. Le verset ci-dessous consitute un exemple :

*Et remplissez l'engagement, car on sera interrogé au sujet des engagements. (17 - Le voyage nocturne, 34)*

En outre, le fait de respecter aux pactes est si crucial que les musulmans doivent prendre en considération leurs accords antérieurs avant même d'aider d'autres musulmans. Les deux versets sur ce sujet sont les suivants :

*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. (4 - Les femmes, 90)*

*Ceux qui ont cru, émigré et lutté de leurs biens et de leurs personnes dans le sentier d'Allah, ainsi que ceux qui leur ont donné refuge et secours, ceux-là sont alliés les uns des autres. Quant à ceux qui ont cru et n'ont pas émigré, vous ne serez pas liés à eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent. Et s'ils vous demandent secours au nom de la religion, à vous alors de leur porter secours, mais pas contre un peuple auquel vous êtes liés par un pacte. Et Allah observe bien ce que vous œuvrez. (8 - Le Butin, 72)*

Pourtant, l'importance de l'accent mis par le Coran sur les traités est souvent négligée aujourd'hui. De ce fait, l'une des raisons principales de cet article est de souligner ce point essentiel. Nous voyons dans les versets du Coran que les musulmans peuvent conclure un pacte même avec les ennemis du Prophète et que les musulmans doivent obéir aux conditions des pactes. On pourrait en conclure qu'il n'y a aucune personne avec laquelle les musulmans ne peuvent pas conclure un traité.

Selon l'islam, le prophète était sous la protection spéciale de Dieu et sa légitimité est approuvée par la révélation. Donc, personne, sauf le Prophète, ne dispose pas d'un statut épistémologique particulier selon le Coran. De ce fait, le charisme d'aucune personne aux yeux des masses ne peut prévaloir sur les déclarations du Coran, qui préfèrent la paix à la guerre. De même, le pouvoir provenant du charisme individuel ne peut pas arrêter le processus d'accord qui permet de construire et maintenir un environnement pacifique. Que cette personne soit Imam Shafii, un leader charismatique de l'histoire ou un personnage charismatique vivant, aucune personne n'a le droit de perturber l'état de paix fourni par un traité.

D'autre part, chaque désaccord est un phénomène inédit ; nous devons réfléchir sur les similitudes entre les désaccords actuels et les événements décrits dans le Coran. Cependant, il convient de souligner qu'aucun de ces événements n'est exactement le même que les phénomènes historiques décrits dans le Coran. Pour cela, la déclaration de guerre en cas de nécessité, n'est possible qu'avec l'application des principes fondamentaux du Coran, car l'on sait que les interprétations des individus sur la nécessité d'une guerre ne sont pas comparables en termes de fiabilité aux déclarations du Prophète révélées par Dieu. Etant donné que la révélation transmise aux musulmans par le Coran a pris fin, aucune déclaration de guerre des djihadistes ne sont indiscutable. A ce stade, les musulmans s'invitent à développer une perspective critique à l'égard des commentaires (faits après la mort du Prophète) qui prétendent que la guerre est nécessaire parce que ses déclarations visaient les personnes qui essayaient de les détruire et étaient entre-temps soutenues par des révélations. En somme, une telle approche critique est fondamentale pour empêcher l'utilisation de concepts religieux dans l'optique de renforcer la rhétorique de guerre pour des intérêts politiques et personnels.

En outre, les musulmans, à cause de leur conscience ontologique et de leur approche épistémologique de la révélation, croient qu'il existe des vérités universelles. Dans ce contexte, l'approche des musulmans est différente de celle d'Habermas, qui n'accepte pas les hypothèses ontologiques transcendantales. Malgré l'idée d'existence des vérités universelles, les musulmans n'affirment pas que ces vérités soient universellement acceptées. Alors, est-il possible pour les musulmans d'avoir une communication avec les « autres » ? La réponse à cette question est « oui » suivant les

versets que nous avons cités ci-dessus, parce que ces derniers dévoilent qu'il est possible, pour un musulman, d'avoir une communication même avec le pire ennemi si nécessaire. Attendu que l'acte de conclure un traité nécessite la communication langagière avec « l'autre » ainsi que l'acceptation des identités différentes de l'autre, il fait également référence à un accord négligeant les différentes croyances ontologiques et épistémologiques de « l'autre » pour être fidèle à l'accord. En ce qui concerne l'action communicative en philosophie, Habermas est célèbre pour sa théorie de l'action communicative. Selon cette théorie, le langage devrait être utilisé comme moyen de parvenir à des solutions et les acteurs devraient s'efforcer de conclure une entente.<sup>45</sup> Et, le fait de parvenir à un accord constitue l'objectif à atteindre à la suite du processus de communication. De ce fait, il est particulièrement important que la possibilité de faire un accord avec les « autres » soit soulignée dans le Coran car la légitimité et la nécessité propre au processus du pré-accord deviennent ainsi évidentes.

#### **LA RELIGION EST-ELLE LA SOURCE DE LA VIOLENCE OU L'INSTRUMENT DE MOTIVATION POUR LA VIOLENCE?**

Rapoport a raison lorsqu'il défend que les religions disposent d'un élément essentiel de réduction de la violence bien qu'elles aient également une dimension de violence.<sup>46</sup> Néanmoins, nous croyons qu'il ne serait pas juste de penser que la plupart des guerres déclenchées au cours de l'histoire ont été menées à cause de la religion, contrairement à ce que de nombreuses personnes prétendent. Au préalable, l'histoire des guerres constitue la composante essentielle de toute l'histoire. Pourtant, il s'agit de maintes situations dans lesquelles les guerres ont été évitées même si elles ne soient pas mentionnées dans les livres d'histoire. Si les crimes de guerre sont relégués à la religion, cette dernière ne devraient-elles pas être louées pour les crimes de guerre qui sont bloqués grâce aux motivations religieuses ? Si les religions se considèrent comme la seule responsable de certaines guerres, les institutions religieuses ne devraient-elles pas être également responsables de la consolidation de la paix ? En effet, au sujet des guerres ceux qui mettent la faute sur le dos des religions évitent souvent de faire l'éloge des religions en raison des guerres abandonnées, car les

---

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trad. par Thomas McCarthy, Vol.1, Beacon Press, 1985.

<sup>46</sup> RAPOPORT, David, *ibid*, p.118.

guerres empêchées ne sont généralement pas abordées dans les livres d'histoire. C'est ainsi qu'il est difficile de développer une perspective différente que celle d'aujourd'hui sur le lien établi entre la religion et les guerres, parce que nous ne connaissons que l'histoire des guerres déjà réalisée. En outre, il s'agit d'un point à retenir qui nous montre clairement que le 20<sup>ème</sup> siècle, où les religions ont eu le moins d'influence sur la société, était la période où le nombre de personnes décédées à cause des guerres était le plus élevé. Troisièmement - et ce qui est le plus important, à notre avis - les religions constituent l'élément le plus important qui dirige la vie humaine. C'est pourquoi, quelles que soient les véritables raisons des guerres, les gens ont dû recourir à la rhétorique religieuse pour mobiliser les masses. Sans cette rhétorique, les combats auraient été impossibles dans de nombreux cas. Comme les historiens l'ont prouvé, la véritable raison des guerres justifiées par la rhétorique religieuse est, la plupart du temps, d'accroître le pouvoir économique et politique. Comme Hans Morgenthau l'a relevé par sa théorie du « réalisme politique », la volonté de conquérir de puissance rationnelle, matérielle et objective sont la source de la guerre.<sup>47</sup>

D'autre part, certaines interprétations des juristes rendent invisible la moralité religieuse qui normalement sert à empêcher l'approche ignorant des préoccupations éthiques du réalisme politique. Dans ce processus, les relations entre les juristes et l'autorité politique jouent certainement un grand rôle. Dans le but de clarifier cette question, nous pouvons donner comme exemple la distinction de Kant qu'il a ébauchée dans l'opuscule *Théorie et pratique* entre le « moraliste politique » et le « politique moral ». Ce dernier interprète les principes de la prudence politique afin de les rendre cohérents avec la moralité, tandis que le « moraliste politique » est celui qui forge une moralité adaptée pour servir à ses avantages politique.<sup>48</sup> L'intention principale du « moraliste politique » est de protéger et d'accroître son pouvoir. Pour cette fin, les concepts de la religion deviennent une rhétorique utilisée comme un instrument du réalisme politique par ces « moralistes politiques ». Alors, nous affirmons que, dans bien des cas où les guerres semblent être des guerres de religion, ils sont, au fond, des guerres politiques nourries par des concepts religieux dans le but de motiver le peuple. Bien qu'il existe des exemples où les valeurs éthiques prévalent,

---

<sup>47</sup> MORGENTHAU, Hans J. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, 1978.

<sup>48</sup> KANT, Immanuel, *ibid*, p.128.

comme nous l'avons mentionné plus haut, nous ne pouvons facilement pas connaître ces événements puisque l'histoire que nous lisons consiste en l'histoire des guerres. Nous considérons que les enseignements moraux des religions, selon lesquels les valeurs spirituelles prévalent les intérêts matériels, devraient être plus avantageuses pour empêcher les guerres par rapport au réalisme politique qui passe le fait de conquérir le pouvoir dans le monde avant des valeurs morales. C'est la raison pour laquelle, dans le processus de communication consistant à la mise en place des institutions pour assurer et protéger la paix, il est indispensable de faire appel aux grandes religions qui pourraient contribuer à éviter l'impact des principes du réalisme politique en tant que source majeure de violence.

En ce qui concerne la question de savoir si l'islam est la source ou l'élément mobilisateur des actes de violence, on devrait bien réfléchir à cette question parce que nous observons souvent que la plupart des gens présentent l'islam en tant que source de violence en regardant les actes de violence réalisés avec les motivations religieuses. Pourtant, si l'islam constitue vraiment la source de la violence, cette dernière doit se produire pour la seule raison que l'islam l'ordonne. Néanmoins, le Coran est le guide unique pour les musulmans qui déclare des ordres comme « récitez vos prières quotidiennes », « jeûnez pour Dieu » ainsi que des interdictions comme « ne consommez pas la viande de porc ». Autrement dit, les ordres et les interdictions déclarées par Dieu dans le Coran sont les motifs suffisants de choisir les comportements adéquats. Nous pouvons ainsi exprimer clairement que l'islam est la raison pour laquelle les musulmans prient, jeûnent et ne mangent pas de porc. Mais, si nous ne prenons pas en considération les versets sur les guerres défensives dans le Coran, nous pouvons conclure que presque toutes les guerres menées par les musulmans se fondent sur des raisons économiques et politiques. Par surcroît, l'islam assume un rôle de guide moins ciblé vis-à-vis les guerres défensives que son orientation vers la prière et le jeûne. De la même manière, de nombreuses sociétés attaquées mènent une guerre défensive alors qu'elles ne sont pas musulmanes. A ce stade, il faut préciser que si certains problèmes politiques et économiques ne s'étaient pas produits, de nombreuses guerres au nom de l'islam ne seraient pas menées. Au bout de compte, l'islam n'est pas la source de la guerre et de la violence, mais il est utilisé en tant qu'élément mobilisateur pour divers intérêts autre que la religion.

S'agissant de la communication entre les civilisations, il est nécessaire d'aborder les questions théologiques, morales et philosophiques ainsi qu'on doit résoudre les problèmes concrets qui se trouvent au cœur des problèmes réels. Retenons que, selon Huntington, le problème principal entre les civilisations n'est pas économique, mais culturel et religieux. En d'autres termes, le fait d'être issu de différentes religions est la cause du choc des civilisations.<sup>49</sup> Pourtant, ce type d'approche nous fait ignorer les dimensions économiques des problèmes entre les pays occidentaux et musulmans. Par exemple, Habermas rejette l'approche de Huntington, et il déclare que la cause de la maladie communicative provoquée par la mondialisation n'est pas culturelle, mais économique.<sup>50</sup> Plus précisément, bien que les pays musulmans disposent des réserves de gaz naturel et de pétrole les plus riches du monde, ils figurent parmi les pays les plus pauvres du monde. De même, bien que 22% de la population mondiale soit musulmane, seulement 3,8% du revenu mondial est produit par des musulmans.<sup>51</sup> Pour cela, le sentiment général chez de nombreux musulmans est qu'ils sont exploités économiquement et que les Palestiniens dans la guerre avec les Israéliens sont traités injustement. Cette opinion générale provoque la haine envers l'Occident. Notre intention dans cet article n'est pas discuter la question de savoir si les musulmans sont exploités ou ils sont traités de manière injuste. Mais, il est clair que sans comprendre le sentiment général de la majorité des musulmans, il ne sera pas possible d'assurer une communication efficace entre les civilisations. Parce que cette haine détruit la communication entre les civilisations, et ainsi elle est utilisée par les groupes ou les États qui organisent des actions violentes.

Comme le souligne Habermas, en ce qui concerne la violence exercée à l'heure actuel, les problèmes économiques occupent une place centrale. En effet, du point de vue de la croyance et du patrimoine culturel, les civilisations occidentales et islamiques qui découlent de la tradition abrahamique sont plus proches les unes des autres que celles des autres civilisations du monde. Si certains groupes islamistes accomplissaient des actes de violence contre l'Occident exclusivement en raison des

---

<sup>49</sup> HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon and Schuster, 1997.

<sup>50</sup> BORRADORI, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, 2003, p.65.

<sup>51</sup> SOZEN, Ahmet, *Kuresellesmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi*, Karizma, janvier-mars, 2002, p.55.

différences religieuses et culturelles, comme Huntington l'a laissé entendre, ils attaqueraient probablement d'abord les Japonais ou les Chinois, qui sont plus différents en terme des croyances religieux. De même, si les groupes islamistes commettent des actes de violence contre certains pays simplement parce qu'ils sont occidentaux et chrétiens, ne devraient-ils pas attaquer la Suède, le Brésil, les États-Unis et la Grande-Bretagne ? Selon Huntington, le problème sous-jacent pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique, mais l'islam.<sup>52</sup> Les gens qui partagent l'approche de Huntington peuvent essayer de modifier la culture du monde musulman par la force ou en lui imposant leur propre culture, mais une pareille tentative ne sert qu'à déclencher de nouveaux actes de violence. Comme Abdul Aziz Said et Meena Sharify Funk l'ont signalé dans leur article, « le modèle de Huntington présente des hypothèses favorisant la suprématie culturelle qui stipulent que le monde entier doit se conformer aux normes et valeurs occidentales pour garantir un monde ordonné et stable. Si les « autres » ne se conforment pas à ces normes, alors les problèmes et / ou les affrontements sont inévitables ». <sup>53</sup> En revanche, ceux qui défendent l'approche habermasienne tentent initialement de résoudre les problèmes économiques. On sait bien que si la source du problème est détectée de manière incorrecte, le traitement à appliquer sera inévitablement erroné. De la même manière, si nous identifions mal les problèmes, le remède ne serait pas non plus adéquat. Il faut retenir qu'au fur et à mesure que plusieurs personnes continuent à considérer l'islam comme la véritable source des conflits, la thèse du choc des civilisations finirait par créer un véritable choc des civilisations.

### **L'EXEMPTION POUR CAS D'URGENCE**

Ceux qui ne veulent pas renoncer à la violence utilisent la « terreur » et le « djihad » comme rhétorique pour convaincre les masses de la légitimité des guerres ainsi que les mobiliser contre l'ennemi. D'un côté les gens profitent des médias, du pouvoir économique et des armes à feu dotées des dernières technologies, de l'autre côté, les gens essaient de lutter contre ces armées dotées d'équipement électronique avec les tactiques de guérilla. Tout comme les gens qui font appel à une rhétorique de la terreur souhaitent que toutes leurs actions soient acceptées sans débat, les personnes

---

<sup>52</sup> HUNTINGTON, Samuel P., *ibid*, p.258.

<sup>53</sup> SAID, Abdul Aziz et SHARIFY-FUNK, Meena, *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, dans *Cultural Diversity and Islam*, ed. Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk University Press of America, 2003 p.19.

qui font référence au discours « djihadiste » prétendent également que toute opposition à ce qu'ils disent signifierait une désobéissance à l'islam. Autrement dit, de la même manière que les pays ne peuvent pas tolérer des critiques sur leurs décisions politiques, ces groupes soi-disant djihadistes n'acceptent aucune objection concernant leurs interprétations sur l'islam. Ainsi, tous les deux visant à supprimer toute objection avec leur rhétorique relative à la « terreur » et au « djihad ». Par ailleurs, certains se battent contre des civils pour rétablir sa fierté, car elle ne parvient pas à trouver les militants cachés parmi des civils tandis que les autres tuent des milliers de civils en attaquant des cibles civiles pour se venger de leurs ennemis ayant la supériorité technologique. Par conséquent, les victimes des deux côtés sont : les enfants, les femmes et fréquemment les personnes innocentes qui ne sont même pas au courant de ce qui se passe.

Dans ce contexte, ce principe de Kant est constamment violé : « Chaque nation en guerre contre une autre doit s'abstenir de recourir à des méthodes rendant la confiance mutuelle impossible en cas d'éventuel paix au future ». <sup>54</sup> En effet, le véritable danger peut se présenter lorsque les événements d'aujourd'hui provoquent des incidents plus graves au futur. Dans l'optique d'éviter ce danger potentiel, nous devons créer un processus de communication efficace entre les civilisations.

Les personnes qui entraînent le décès des civils s'appuyant sur la rhétorique du « djihad » et de la « guerre contre le terrorisme » invoquent divers arguments pour justifier leurs actions. Ce sont souvent des arguments désespérés comme l'a affirmé Michael Walzer ; c'est à dire que lorsqu'il semble peu probable de gagner dans une bataille par les moyens de résistance conventionnels, « tout peut passer ». <sup>55</sup> L'exemple donné par Walzer à cet égard est le cas du Royaume-Uni dans les années 1940 : l'état d'urgence extraordinaire qui nécessitait le mépris des droits des personnes innocentes et la rupture du traité de guerre sont apparues par la crainte d'être détruit par la terreur nazie. <sup>56</sup> Walzer soutient cet exemple avec la phrase suivante : « Ils nous rendent dépendants de la nécessité et cette dernière fait loi ». <sup>57</sup> Quant à Rawls, il accepte également l'état d'urgence exceptionnelle en déclarant que « cette exception

---

<sup>54</sup> KANT, Immanuel, *ibid*, p.109.

<sup>55</sup> WALZER, Michael, *Just And Unjust Wars*, BasicBooks, 1992, p.252.

<sup>56</sup> WALZER, Michael, *ibid*, p.259.

<sup>57</sup> WALZER, Michael, *ibid*, p.254.

d'urgence - dans certains cas particuliers - nous permet de mettre de côté le statut formellement défini des civils, ce qui, dans des circonstances normales, les empêche d'être directement attaqués pendant une guerre ».<sup>58</sup> Pour résumer, comme l'a souligné Andrew Fiala, l'un des arguments philosophiques utilisés pour imposer soi-disant « guerre à la terreur » découle de l'approche de « l'exemption en cas de situation de l'urgence suprême ».<sup>59</sup>

Cependant, dans une situation « désespérée », les partisans de la terreur ainsi que les partisans de la « guerre à la terreur » peuvent manipuler la thèse de « l'urgence suprême » pour justifier leurs actes. En revanche, les partisans de l'éthique kantienne<sup>60</sup>, qui n'acceptent aucune exemption, les deux parties ont tort, quelles que soient leurs justifications, car elles provoquent au final la mort de civils. En effet, cela nous mènera à des résultats philosophiques ironiques : Bien que l'approche rawlsienne de « l'urgence suprême » soit l'argument qui permet à deux parties de justifier les motivations de leurs actions, l'approche kantienne peut au contraire être utilisée par chaque partie pour blâmer l'une l'autre. Par le fait, il ne s'agit pas de différence en termes de résultats pratiques entre revendiquer la justesse et prouver l'injustice des deux côtés. Bien sûr, nous devons discuter la question de savoir si les actes de violence sont éthiquement acceptables ou non d'un point de vue philosophique, mais il semble improbable que l'on parvienne à un consensus et produise des résultats concrets pour mettre un terme à la violence. De ce fait, il est essentiel de centrer la discussion philosophique sur les domaines à partir desquels nous pouvons obtenir des résultats réels. Au préalable, il faut se demander comment établir une communication entre les civilisations. Nous devons ensuite trouver des institutions concrètes qui nous aideront à construire et à maintenir la paix universelle.

D'autre part, Hannah Arendt souligne que le meilleur moyen pour protéger les individus du danger est de s'engager activement au processus politique.<sup>61</sup> C'est la raison pour laquelle les musulmans vivant en tant que minorités et les autres minorités au sein des pays musulmans doivent participer à la sphère publique / politique. Ce qui

---

<sup>58</sup> RAWLS, John, *ibid*, p.98.

<sup>59</sup> Andrew Fiala, *Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism, and the Supreme Emergency Exemption*, dans *Essays in Philosophy*, April, 2002.

<sup>60</sup> KANT, Immanuel, *Critique Of Practical Reason*, trad. par James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1978.

<sup>61</sup> ARENDT, Hannah, *The Origins Of Totalitarianism*, Harvest Books, 1973.

est encore plus important, c'est la participation fréquente de pays dont le public se compose majoritairement des musulmans dans les organisations internationales. Par conséquent, les musulmans peuvent davantage bénéficier des protections des organisations internationales et ces organisations peuvent ainsi devenir légitimes aux yeux des masses musulmanes. De plus, la réforme nécessaire liée au droit de veto des membres permanents du Conseil de sécurité est importante pour qu'une telle organisation manifeste qu'elle n'est pas du côté des puissants mais de la justice.<sup>62</sup> Et cette organisation, après avoir pris des mesures nécessaires pour améliorer sa légitimité, devrait conclure des accords qui incluraient les pays musulmans - en tant qu'entrepreneurs actifs et égaux - pour parvenir à un consensus sur la manière de prévenir et de mener une guerre.

En effet, le processus communicatif peut s'effectuer à plusieurs niveaux avec l'assistance des diverses organisations autres que celle des Nations Unies. Evidemment, il y aurait des gens des deux côtés qui refuseront la communication, mais ceux qui dirigent la volonté de communiquer devraient s'efforcer d'améliorer ce processus sans tenir compte des autres. Dans ce cadre, Derrida attire l'attention des musulmans qui essaient de renforcer la communication au lieu de la violence en affirmant cette phrase : « Nous devons aider ce qu'on appelle l'islam et ce qu'on appelle les arabes à se libérer de ce dogmatisme violent. Nous devons aider ceux qui se battent héroïquement dans cette direction, qu'il s'agisse de politique au sens étroit du terme ou d'une interprétation du Coran ». <sup>63</sup> De même, les musulmans devraient bénéficier de la même approche, en sélectionnant ceux qui font un effort concerté de communication en Occident.

En ce faisant, nous pouvons développer le processus de communication en critiquant les guerres provoquées par des intérêts économiques ainsi qu'en encourageant le langage du dialogue plutôt que le langage de la violence. Si nous pouvons nous libérer de la rhétorique usée comme instrument de marketing de la violence, nous pouvons nous débarrasser d'un obstacle majeur sur la voie du dialogue et de la paix. Le plus grand succès philosophique sur ce sujet serait de décrire les institutions concrètes qui maintiendront la paix dans le monde et de préparer un projet

---

<sup>62</sup> HABERMAS, Jürgen, *America And The World*, Entretien avec Eduardo Mendieta, [www.logosjournal.com/habermas\\_america.htm](http://www.logosjournal.com/habermas_america.htm)

<sup>63</sup> DERRIDA, Jacques, *ibid*, p.113.

concernant le processus communicatif quand bien même les « moralistes politiques » sont au pouvoir.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ahmad, Kassim. 1997. *Hadith: A Re-evaluation*. Fremont, CA: Universal Unity.
- Al-Faruqi, Ismail. 1982. *The Nature of Islamic Da'wah, in Christian Mission and Islamic Da'wah*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books.
- Arıboğan, Deniz Ülke. 2003. *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*. İstanbul: Timas Yayınları.
- Asad, Muhammad. 1996. *Kuran Mesajı*. Translated by Cahit Koytak and Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Civelek, Mehmet Ali. 2001. *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*. Ankara: Utopya Yayınevi.
- Coady, C. A. J. 1985. "The Morality of Terrorism." *Philosophy* 60.
- Coşkun, Ali. 2004. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Derrida, Jacques. 2003. "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, a Dialogue with Jacques Derrida." In *Philosophy in a Time of Terror*, interviewed by Giovanna Borradori, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago, Ill.; London: The University of Chicago Press.
- Durmuş, M. Ali. 2003. *Haberlerin Işığında Mehdi*. Ankara: Anlam Yayınları.
- Elik, Hasan. 2004. *Dini Özünden Okumak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Esposito, John L. 2002. *Unholy War*. New York: Oxford University Press.
- Fiala, Andrew. 2002. "Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism and the Supreme Emergency Exemptio." *Philosophy* April-2002.
- Foucault, Michel. 2002. "Power, Right, Truth." In *Contemporary Political Philosophy*, ed. by Robert E. Goodin and Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers.
- Habermas, Jurgen. 1985. *The Theory of Communicative Action, Volume 1*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

----- . 2003. "Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jurgen Habermars." In *Philosophy in a Time of Terror*, interviewed by Giovanna Borradori, translated by Luis Guzman and revised by Jurgen Habermas. Chicago, Ill.; London: The University of Chicago Press.

----- . 2006. "America and the World, Interview with Eduardo Mendieta." [www.logosjournal.com/habermas\\_america.htm](http://www.logosjournal.com/habermas_america.htm) (15 April, 2006).

Hamidullah, Muhammed. 1993. "Hudeybiye Antlasmasi." In *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*. Vol. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hoffman, Bruce. 1998. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.

Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Kant, Immanuel. 1978. *Critique of Practical Reason*. Translated by James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press.

Kant, Immanuel. 1983. "To Perpetual Peace A Philosophical Sketch." In *Perpetual Peace and Other Essays*, translated by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kapitan, Tomis. 2004. "'Terrorism' As a Method of Terrorism." In *Ethics of Terrorism and Counter Terrorism*, ed by G. Meggle. Heusenstamm: Ontos.

Kapitan, Tomis. 2002. "The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences." *Journal of Political and Military Sociology* Summer-2002.

Karliga, Bekir. 2002. "Cihad ve Teror." *Karizma* March-2002.

Kelsay, John. 1999. *Islam and War*. Louisville, Ky.: John Knox Press.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. 1999. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

----- . 2004. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat.

Machiavelli, Niccollo. 1955. *Discourses*. Translated by Leslie J. Walker. Baltimore: Penguin Books.

Morgenthau, Hans J. 1978. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.

Özaydın, Abdulkerim. 1997. "Hassan Sabbah." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Volume 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özel, Ahmet. 1993. "Cihad." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Volume 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Pazarcı, Huseyin. 2005. *Uluslararası Hukuk*. Ankara: Turhan Kitabevi. Rapoport, David C. 1991. "Some General Observations on Religion and Violence." *Journal of Terrorism and Political Violence* 3.

Rawls, John. 2002. *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Reich, Walter. 1990. *Origins of Terrorism*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Schmidt, Alex & Albert Jongman, et al. 1988. *Political Terrorism*. New Brunswick: Transaction Books.

Swetham, Michael S. & Yonah Alexander. 2001. *Bir Terorist Ağının Profili:Osama Bin Laden*. İstanbul: Guncel Yayıncılık.

Pennsylvania Commission on Crime and Delinquency. 2006. "Terrorism Definitions (28 Code of Federal Regulations, Section 0.85)." <http://www.pa-aware.org/what-is-terrorism/pdfs/B-2.pdf> (20 April, 2006).

*The Quran*. 1994. A Contemporary Translation by Ahmed Ali. Princeton: Princeton University Press.

*The Quran*. 1946. Translation and Commentary by A. Yusuf Ali. Durban: Islamic Propagation Center

International. Yazır, Elmalılı M. Hamdi. "Hak Dini Kuran Dili." *Zehraveyn* 4.

Sözen, Ahmet. 2002. "Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi." *Karizma*, Ocak-Subat-Mart.

SAID, Abdul Aziz et SHARIFY-FUNK, Meena. 2003. *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, dans *Cultural Diversity and Islam*, ed. Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk University Press of America.

Tavlas, Nezih. 1995. "Teroru Tanımlamak." *Strateji Journal* 2.

Walzer, Michael Walzer. 1992. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.

Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.