UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Master 2017

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Le mahdisme : son évolution et ses liens avec le terrorisme islamiste du XXIème siècle

Kerkadi, Aurélie

How to cite

KERKADI, Aurélie. Le mahdisme : son évolution et ses liens avec le terrorisme islamiste du XXIème siècle. Master, 2017.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:103174

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareALike (CC BY-SA) https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0

GLOBAL STUDIES INSTITUTE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
COLLECTION « MÉMOIRES ÉLECTRONIQUES »
Vol. 93-2018

Le mahdisme : son évolution et ses liens avec le terrorisme islamiste du XXI^{ème} siècle

Mémoire présenté pour l'obtention du
Master Moyen-Orient
Par Aurélie Kerkadi

Rédigé sous la direction de Ozcan Yilmaz
Juré : Bruce Fudge
Mai 2017

Tables des matières

Introduction 3
Cadre analytique 3
Table de translittération 6

Qu'est-ce que le millénarisme ?

Le millénarisme en islam 9
Les contextes d'apparition des mouvements mahdistes 14
Du réformisme du XVIII[ème] siècle à l'islamisme 16

Études d'événements mahdistes

La révolution abbasside 22
Muḥammad al Mahdī au Soudan 25
La prise de la Mecque 29
DAECH: la dernière manifestation du mahdisme 37

Conclusion 42

Bibliographie 44

Introduction

Une grande confusion caractérise les analyses du terrorisme islamiste du XXIème siècle. Ainsi, selon Mohammed Mahmoud Ould Mohamedou, les chercheurs travaillant sur ce phénomène auraient failli à expliquer scientifiquement la nature de cette nouvelle génération de terroristes[1]. Selon cet auteur, de nombreux textes scientifiques ont été publiés à ce sujet, mais aucun ne réussirait à cerner le phénomène de manière non émotionnelle et sans explication de type idiosyncrasique[2]. Pour pallier à ce déficit, Mohammed Mahmoud Ould Mohamedou inscrit ces mouvements, entre autres *Al Qāʿida*, dans leurs contextes historiques et géopolitiques. Toutefois, dans cet aperçu, il parle de l'histoire du terrorisme islamiste mais il n'explique pas ce qui unit cette histoire à celle, tout aussi importante, de l'islamisme et du mahdisme. Cette remarque est également applicable aux études sur l'islamisme qui ne consacrent que peu de travaux aux deux autres thématiques, alors que ces trois champs d'études ont en commun d'aborder des mouvements contestataires revendiquant un retour à un islam pur des origines. Dans ces analyses, un même événement peut être décrit tantôt comme millénariste, tantôt comme islamiste. Ainsi, la prise de la Mecque de 1979 par Ǧuhaymān al ʿUtaybī est catégorisée comme un événement islamiste[3] par certains chercheurs, alors que d'autres affirmeront qu'il s'agit d'un épisode islamiste millénariste[4] sans que ne soient explicités ces concepts.

Face à ce constat, il est primordial de proposer une grille d'analyse différente mettant en exergue les ponts conceptuels existants entre l'islamisme, le terrorisme et le mahdisme, ceci afin de mieux comprendre le phénomène du terrorisme islamiste actuel, tout en éclaircissant et en dépassant les typologies exiguës de ces catégories. Le premier de ces ponts est le recours, des acteurs se revendiquant de ces mouvements à un mode d'action et à une rhétorique de type contestataire. Le second point commun est la filiation existant entre les trois concepts. En effet, l'islamisme est l'héritier du mahdisme et le terrorisme islamiste actuel est une des évolutions possibles de l'islamisme. Quant au terrorisme islamiste contemporain, il doit être étudié comme une évolution possible de la pensée mahdiste, dans le sens où ses dirigeants s'inspirent des discours eschatologiques[5] antérieurs, avec néanmoins une différence importante: les dirigeants d'*Al Qāʿida* ou DAECH n'attendent plus passivement la Fin des Temps. Ils ne se contentent plus d'interpréter les signes annonciateurs de cette dernière. En effet, ces mouvements essaient de provoquer cette dite Fin en établissant dans un territoire donné les conditions décrites dans les *ḥadīṯ*, et non dans le *Qur'ān*, car (et cet élément sera abordé ultérieurement) la figure eschatologique centrale de l'islam, le *mahdī*, n'est pas mentionnée dans ce texte.

En conséquence, l'étude croisée du mahdisme, de l'islamisme et du terrorisme islamiste est nécessaire et cela afin de rendre compte de la complexité des interactions entre ces concepts et afin d'éclairer des termes constamment mobilisés, qui à force d'usage ont perdu de leur contenu conceptuel.

Cadre analytique

Pour comprendre la filiation existant entre le mahdisme, l'islamisme et le terrorisme islamiste, et appréhender le mode contestataire de leurs discours, l'approche chronologique est la plus appropriée. En effet, elle permet de rapprocher certains événements distants dans le temps, de pouvoir les mettre en perspective les uns avec les autres, afin de prendre conscience des différences et des similitudes de ces

[1] Mohammad Mahmoud OULD MOHAMEDOU, « Al qaeda and the reinvention of terrorism. Social sciences and the challenge of post-globalization and transnational political violence », in Jussi M. *HANHIMÄKI*, Berhard, BLUMENAU, (eds.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences,* London and New-York, Routledge, 2013 p. 232.
[2] *Ibid*., p. 232.
[3] Bernard BOTIVEAU, Jocelyne CESARI, *Géopolitique des islams*, Paris, Economica,1997, p. 12.
[4] Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010, p. 5.
[5] Le mot eschatologique, selon Mercedez Garcia-Arenal, fait ici référence à la croyance à la fin de l'histoire produite par Dieu, fin dans laquelle le bien et le mal seront soit récompensés, soit punis. Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 8.

exemples. Le but est ainsi de sélectionner les événements intéressants pour ce dossier, de les comparer afin de pouvoir comprendre comment la succession de ces dits événements a pu influencer le plus récent d'entre eux. Il s'agira par conséquent d'étudier des phénomènes sociaux liés aux attentes eschatologiques[6]. C'est-à-dire d'effectuer ce que Claudine Gauthier nomme une anthropologie des messianismes[7], ceci dans le but d'analyser et de délimiter des zones d'analogies et de ruptures[8] entre différents événements se revendiquant d'une même idéologie.

Dans cette perspective, quatre épisodes mahdistes ont été sélectionnés. Le premier est la révolte abbasside du VIIIème siècle après J.-C., nommée d'après son instigateur ʾAbū al ʿAbbās, contre la dynastie omeyyade. La révolte abbasside a été choisie car elle permet de réaliser que la demande d'un retour à un islam purifié n'est pas l'apanage du XXIème siècle et qu'au contraire il s'agit d'une rhétorique contestataire présente depuis les premiers siècles de l'islam. Le deuxième exemple est la proclamation du *mahdī* du Soudan au XIXème siècle, élaborée dans un contexte de colonisation non européenne de ce pays. En effet, à cette époque le Soudan était occupé par l'Egypte ottomane. Cette deuxième illustration est importante car, selon Dominique et Janine Sourdel, c'est à partir de cet événement que le terme mahdisme a été conçu[9]. Le troisième exemple de ce travail est la prise de la Mecque en 1979 par Ǧuhaymān al ʿUtaybī et ses hommes, qui estimaient que la Fin des Temps approchait et qui dénonçaient la corruption de l'islam par la famille al Saʿūd. La quatrième illustration de ce dossier est celui du groupe État islamique et son idéologie à caractère mahdiste. Ce dernier exemple permettra de comprendre comment a évolué le mahdisme. Par ailleurs, cette illustration rendra visible les influences du mahdisme sur le terrorisme islamiste actuel.

Pour appréhender ces événements et leurs conséquences sur le discours mahdiste, les *ḥadīṯ* ont été mobilisés. En effet, les acteurs de ces mouvements s'appuyant sur ces écrits, il était primordial de les citer afin de saisir comment ces acteurs les comprenaient et les utilisaient. Les *ḥadīṯ* cités dans ce dossier sont en anglais car, hormis le site internet https://sunnah.com/, aucun autre site internet ne regroupe tous les recueils de *ḥadīṯ* de manière non thématique, avec à côté de la version traduite, la version en arabe. Par ailleurs, la version anglaise de ces *ḥadīṯ* étant déjà une traduction, il a été décidé de ne pas la traduire en français, de crainte de trop s'éloigner de la version originale. En ce qui concerne la fiabilité de ce site, elle apparaît sûre, car il a été cité dans les sources de plusieurs auteurs reconnus, dont Jean-Pierre Filiu et William McCants.

En parallèle à la citation de *ḥadīṯ*, des sources propres à chaque épisode mahdiste ont été choisies. Pour la révolte abbasside, Les *Chroniques* de Ṭabarī ont permis de souligner l'importance de l'appartenance du chef de la contestation à la famille du prophète Muḥammad. Pour le *mahdī* du Soudan Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah, le discours qu'il a prononcé lors de son auto-proclamation en *mahdī* en 1885 a révélé des informations importantes sur les raisons de son acte. Ce discours était disponible uniquement à la bibliothèque nationale de France (BnF) à Paris, cependant une photocopie m'a été fournie après une demande de prêt à la bibliothèque universitaire de Uni Mail, à Genève. Par ailleurs, depuis cette demande, le document a été rendu accessible en ligne par la BnF[10]. L'avantage de ce document est qu'il contient une version en arabe et une version française du discours. Pour la prise de la Mecque, la lecture de la lettre n°7 à propos des signes de la Fin des temps, du corpus de lettres publié par Ǧuhaymān al ʿUtaybī en 1988, a été cruciale. L'ouvrage regroupant ses écrits était disponible à Lausanne en version arabe non traduite. En conséquence, l'utilisation de cette source a été plus ardue. En ce qui concerne l'évolution du mahdisme aux XXème et XXIème siècles, les documents étaient plus faciles d'accès, car soit disponibles sur internet, soit présents dans les textes d'auteurs scientifiques avérés. Ainsi, pour étudier les théoriciens du mahdisme

---

6 Claudine GAUTHIER, « Messianisme et millénarisme. A propos de: Desroche Henri, Dieux d'Hommes. Dictionnaires des messianismes et millénarisme du premier siècle à nos jours, Paris, Berg, International, 2010, préface d'Emile Poulat », in *Archives de sciences sociales des Religions*, 10. 2011, p. 43.

7 Le terme de messianisme est applicable dans ce contexte car en islam, le salut attendu par la communauté sera apporté par un rédempteur, compris comme étant un individu hors du commun.
Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », *op. cit.,* p. 8.

8 *Ibid.,* p. 54.

9 Dominique SOURDEL, Janine SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, Presse Universitaire de France, 1996, p. 516.

10 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3160888/f11.image

du XXème siècle, les sources suivantes ont été analysées: *The day of Wrath,* de Safar Ibn ʿAbd ar Raḥman al Hawali, des extraits du *Harmaǧaddūn* de ʾAmīn Muḥammad Ǧamāl ad Dīn, soit deux textes de littérature dite eschatologique[11]. À l'exception du texte *Harmaǧaddūn*, uniquement disponible en arabe (d'où l'utilisation de la traduction proposée par Jean-Pierre Filiu), les autres écrits étaient faciles d'accès. En ce qui concerne l'utilisation de la rhétorique mahdiste au XXIème siècle, je me suis servie des extraits de discours d' Az Zarqāwī traduits par Gilles Kepel dans son ouvrage *Al-Qaida dans le texte* ainsi que des extraits d'interviews et de citations dans l'article de Mariam Karouny, « Apocaliptic prophecies drive both sides to syrian battle for end of time» et dans l'ouvrage de William Mc Cants, *The ISIS Apocalypse. The history, strategy and doomsday vision of the islamic state,* ainsi que du magazine de propagande *Dabiq* publié par l'État Islamique. Les sources du XXème et du XXIème siècles sont abondantes. Néanmoins, le travail de compréhension des mouvements mahdistes de ces périodes n'en a pas été facilité. En effet, ces sources étaient soit incorporées à un raisonnement de l'auteur, qui les citait pour illustrer ses propos, soit elles étaient utilisées à de nombreuses reprises dans des analyses dont je devais me défaire pour mieux comprendre ces sources.

Une fois ces sources primaires obtenues, j'ai consulté plusieurs auteurs (dont la liste des ouvrages est disponible dans la bibliographie) ayant travaillé soit sur le mahdisme, soit sur l'islamisme, soit sur le terrorisme, afin de pouvoir faire une synthèse de ce qui avait été écrit et de montrer comment ces analyses séparées pouvaient, mises en perspective les unes avec les autres, éclairer la situation du terrorisme islamiste actuel. Par ailleurs, il a été particulièrement difficile de se défaire de l'analyse euro-centrée selon laquelle le terrorisme islamiste, et l'islamisme en général, est une conséquence de la colonisation et/ou de l'impérialisme contemporain, alors que tout l'enjeu de ce travail était de montrer que la contestation via l'instrumentalisation de thèmes religieux par des acteurs politiques était un phénomène ancien, en témoigne le cas de la révolte abbasside. Aussi, pour pallier à cette difficulté, il a été nécessaire de définir les concepts retenus, afin de comprendre comment ils allaient être utilisés dans ce dossier. En conséquence, l'analyse de ce dossier s'ouvre avec les définitions des concepts de millénarisme, de mahdisme, et d'islamisme. Viennent ensuite les quatre exemples susmentionnés, qui permettent de dépasser les typologies abordées au début et d'aboutir finalement à la conclusion.

Dans ce travail, et cela à de nombreuses reprises, les notions d'islam, d'Islam et de mahdisme ou de millénarisme vont être mobilisées. Par conséquent, avant de débuter, il est primordial de clarifier ces concepts. Dans les pages qui vont suivre, l'islam désigne la religion et l'Islam se réfère à la civilisation musulmane. En ce qui concerne le mahdisme et le millénarisme, le terme de mahdisme est utilisé pour décrire les cas abbasside, soudanais, mecquois et la rhétorique de DAECH. À noter toutefois que, lorsqu'il s'agit de citations d'autres auteurs, les qualificatifs qu'ils avaient sélectionnés sont maintenus, ceci afin de ne pas dénaturer leurs propos.

En ce qui concerne la translittération de l'arabe au français, la table de translittération sous-jacente a été appliquée, avec toutefois des exceptions. En effet, à nouveau dans un souci de respect du travail fourni par les auteurs mentionnés dans ce mémoire, leurs translittérations n'ont pas été modifiées. En conséquence, les citations jalonnant ce dossier mobilisent d'autres modes de translittération.

[11] C'est-à-dire ayant pour sujet la Fin des Temps et /ou dont les auteurs interprètent l'époque dans laquelle ils vivent comme l'époque de la Fin.

Table de translittération

Nom de la lettre	Lettre en arabe, forme isolée	Translittération
alif	ا	ā
bāʾ	ب	b
tāʾ	ت	t
ṯaʾ	ث	ṯ
ǧīm	ج	ǧ
ḥāʾ	ح	ḥ
ḫāʾ	خ	ḫ
dāl	د	d
ḏāl	ذ	ḏ
rāl	ر	r
zāy	ز	z
sīn	س	s
šīn	ش	š
ṣād	ص	ṣ
ḍād	ض	ḍ
ṭāʾ	ط	ṭ
ẓāʾ	ظ	ẓ
ʿayn	ع	ʿ
ġayn	غ	ġ
fāʾ	ف	f
qāf	ق	q
kāf	ك	k
lām	ل	l
mīm	م	m
nūn	ن	n
hāʾ	ه	h
wāw	و	w
yāʾ	ي	y ou ī
tāʾ marbūta	ة	a (ou en état construit, at)
kasra	ِ	i
ḍamma	ُ	u
fatḥa	َ	a
hamza	ء	ʾ
šadda	ّ	Redoublement de la consonne concernée
Voyelle longue wāw	و	ū

Qu'est-ce que le millénarisme ?

À l'origine le terme millénarisme appartient au contexte chrétien. En effet, ce terme renvoie à la notion de millénium évoquée, selon Henri Madellin, dans le chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean[12]:

« Alors je vis un ange qui descendait du ciel. Il avait à la main la clé de l'abîme et une lourde chaîne. Il s'empara du dragon, l'antique serpent, qui est le diable et Satan, et l'enchaîna pour mille ans. Il le précipita dans l'abîme qu'il ferma et scella sur lui, pour qu'il ne séduise plus les nations jusqu'à l'accomplissement des mille ans. Il faut après cela qu'il soit relâché pour un peu de temps. […] Je vis aussi les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu, et ceux qui n'avaient pas adoré la bête, ni son image et n'avaient pas reçu la marque sur le front ni sur la main. Ils revinrent à la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans » [13].

Le millénarisme évoque, en conséquence, la période du règne du Christ, période de mille ans durant laquelle il régnera avec les Justes, respectivement ceux ayant péri pour leurs convictions religieuses et ceux ne s'étant pas égarés dans leur foi. Toutefois, la souveraineté du Christ et l'emprisonnement de Satan sont éphémères. En effet, la libération de Satan à la fin de ce millénaire de quiétude plongera le monde dans la crise. En conséquence, le millénium comme temporalité du bonheur, ne dure qu'un temps et est cerné par deux époques sombres. En effet, le millénium sera suivi d'une période troublée qui ne s'achèvera qu'avec le Jugement dernier et la Fin de notre monde[14].

Actuellement le millénarisme désigne l'ensemble des croyances et/ou des mouvements sociaux espérant un salut imminent et total[15] pour un groupe d'individus précis, interprétés comme étant des élus[16]. Ce salut est perçu comme devant impliquer, selon Mercedes Garcìa-Arenal, un bouleversement complet et douloureux du monde actuel appelé: l'Eschaton[17]. Pendant cet événement, le bien et le mal s'affronteront, les ténèbres et la lumière lutteront[18], ceci dans le but d'aboutir à un monde libéré, pour l'instant, de ses souffrances et religieusement régénéré. Cette régénération de la foi est souvent appréhendée comme un retour de la religion pure des origines, un retour d'un âge d'or perdu. Une fois cette revigoration établie, une période de paix s'installera sur Terre, avant que la Fin des Temps et le Jugement Dernier aient finalement lieu. La croyance en cet entre-temps de félicité se nomme chiliasme[19].

L'attente de cette fin du monde connu n'est pas passive. En effet, les protagonistes des mouvements millénaristes peuvent agir pour précipiter l'Eschaton. Ainsi, selon Henri Madelin, l'expectative de ce cataclysme favorise l'émergence d'idéologies et/ou d'actes destinés à accélérer la venue de cet événement[20]. Ainsi dans de nombreux cas, un homme hors du commun facilite le salut de la communauté des croyants. Ce rédempteur, en tant que médiateur entre l'humain et le divin, permet à l'âge d'or de se réaliser[21], soit en participant au combat contre l'Antéchrist, soit en réalisant des réformes sociales et religieuses[22]. Toutefois, tous les mouvements millénaristes ne sont pas messianiques, c'est-à-dire que le recours à une figure salvatrice prenant en main le destin du groupe n'est pas une condition sine qua non des mouvements millénaristes.

---

[12] Henri MADELIN, « Millénarisme et ses métamorphoses », in *Etudes*, Tome 392, 2000/5, p. 634.
[13] Apocalypse selon Jean, 20, v. 1-4. La bible, traduction œcuménique TOB. Bibli'o, Société biblique française, les éditions du Cerf, 2010, p. 2027.
[14] Henri MADELIN, *op.cit.,* p. 634.
[15] Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 8.
[16] Gérard REMY, « Millénarisme historique et espérance eschatologique. A propos de la Venue de Dieu de J. Moltmann », in *Recherche de Science Religieuse*, Tome 90, 2002/2, p.196.
[17] Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 8.
[18] Henri MADELIN, *op.cit.,* p. 636.
[19] Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 8.
[20] Henri MADELIN, *op.cit.,* p. 644.
[21] *Ibid.,* p. 635.
[22] Mercedez GARCÍA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 8.

Selon Hamit Bozarslan, le millénarisme appartient aux mouvements de type révolutionnaire promulguant une révolution non pas de type démocratique ou partisane mais de type eschatologique. Ces révolutions ambitionnent de changer le monde au-delà de leur terre d'origine[23]. Elles définissent l'histoire vécue comme un long temps de corruption et d'aliénation, et leur objectif est par conséquent de forger un temps nouveau, un « homme nouveau », qui serviraient de matière première à une société universelle éternellement immaculée de toutes souillures[24]. Dans cette conception le passé corrompu doit être détruit et le recours à la violence est nécessaire pour créer cet homme nouveau[25].

Le discours sur l'imminence de la fin du monde des Hommes, ainsi que sa description, ont été développés, entre autres, par les trois religions monothéistes. Religions monothéistes à comprendre ici comme un ensemble de pratiques (les rites) et de croyances[26] (pour notre propos: ces pratiques et ces croyances sont adressées à un seul Dieu) qui unissent une communauté de personnes adhérant à ces principes[27]. Ainsi le judaïsme, le christianisme et l'islam ont en commun ce type de théories. Chacune de ces religions a, cependant, développé un système de pensée eschatologique particulier. Dans l'islam, cette conceptualisation de la Fin des temps est appelée mahdisme[28].

[23] Hamit BOZARSLAN, *Révolution et état de violence, Moyen-Orient 2011-2015,* Paris, CNRS Editions, 2015, p. 23.
[24] *Ibid.,* p. 24.
[25] *Ibid.,* p. 24.
[26] Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie,* Paris, PUF, 1960, p. 50.
[27] *Ibid.,* p. 60.
[28] Hamit BOZARSLAN, *op.cit.,* p. 7.

Le millénarisme en islam

Le millénarisme en islam est de coutume appelé mahdisme, en référence au *mahdī*, littéralement le bien-guidé[29] ou, plus anciennement, celui qui se conduit avec rectitude[30], désignant le rédempteur[31] qui sauvera la *ʾumma*, la communauté des croyants musulmans, de la perdition. Le mahdisme est considéré comme un mouvement millénariste de type messianique[32], car il requiert l'intervention d'un individu salvateur. D'après certains *ḥadīṯ*, le *mahdī* est un homme nommé Muḥammad Ibn ʿAbd Allah descendant du prophète (tantôt un alide (un descendant de ʿAlī), tantôt juste un *ahl al baīt* (gens de la maison du prophète)) et responsable du salut de son époque (il serait un sauveur intermédiaire avant la Fin des Temps)[33] alors que le *masīḥ* est identifié à *ʿĪsā* c'est-à-dire Jésus, considéré comme étant le seigneur de la Résurrection et du Jugement dernier[34]. Néanmoins, tout le monde ne s'accorde pas sur l'identité du *mahdī*. En conséquence plusieurs définitions et interprétations peuvent se côtoyer, ceci d'autant plus que les acteurs sociaux se revendiquant de cette étiquette n'explicitent généralement pas leurs démarches[35]. Relevons que dans le chiisme, l'identité de la personne du *mahdī* est spécifiée. En effet, dans la Tradition chiite duodécimaine, le *mahdī* est le douzième Imam revenant sur Terre après la période dite de la Grande Occultation, *al ġaybat al kubrā*[36]. Il s'agit en conséquence d'un personnage précis, l'Imam caché[37], aspect non évoqué dans le sunnisme et dans d'autres formes de chiisme comme le zaydisme qui, lui, rejette toute attente du *mahdī*[38].

En arabe le mot eschatologie est souvent traduit par des expressions mobilisant le terme *maʿād* sous-entendant un mouvement de retour vers le point de départ, point de départ que Mohammad Ali Amir-Moezzi interprète, entre autres possibilités, comme un retour à la source de Dieu[39], et que d'autres, tel Derryl N. Maclean, comprennent comme un retour aux pratiques religieuses et organisationnelles du prophète Muḥammad au VII[ème] siècle[40]. Dans cette vision, la communauté parfaite créée par le prophète Muḥammad a subi une forme de dégénérescence, tant au niveau de sa gouvernance qu'au niveau du comportement religieux de sa population. Certains *ḥadīṯ* abordent cette question:

« It was narrated from Hudhaifah bin Yaman that the Messenger of Allah said: " Islam will wear out as embroidery on a garment wears out, until no one will know what fasting, prayer, (pilgrimage) rites and charity are. The Book of Allah will be taken away at night, and not one Verse of it will be left on earth. And there will be some people left, old men and old women, who will say: "We saw our fathers saying these words: 'La ilaha illallah' so we say them too." Silah said to him: "What good will (saying): La ilaha illallah do them, when they do not know what fasting, prayer, (pilgrimage) rites and charity are?"

---

[29] Maribel FIERRO, « Le mahdî Ibn Tûmart et al Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 108.

[30] Fred M. DONNER, « La question du messianisme dans l'Islam primitif », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 19.

[31] Le mahdi ne doit pas être appelé Messie car, en islam, le concept de Messie ne possède pas la même signification que dans le christianisme. En islam, les rôles de mahdi et de Messie ne sont pas identiques, ni endossés par les mêmes personnes.

[32] Mercedez GARCIA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* pp.7-8.

[33] Maribel FIERRO, *op. cit.,* p.108.

[34] Michael BRETT, « Le mahdî dans le Maghreb médiéval», in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 96.

[35] Maribel FIERRO, *op.cit.,* p. 109.

[36] Sabrina MERVIN, *Histoire de l'Islam. Fondements et doctrines,* Flammarion, Paris, 2000, p. 129.

[37] *Ibid.,* p. 129.

[38] *Ibid.*, p. 112.

[39] Mohammad Ali, AMIR-MOEZZI, « Fin des Temps et Retour à l'Origine (aspect de l'imâmologies duodécimaine VI) », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 54.

[40] Derryl N. MACLEAN, « La sociologie de l'engagement: le Madawîya indien et l'État », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 240.

Hudhaifah turned away from his. He repeated his question three times, and Hudhaifah turned away from him each time. Then he turned to him on the third time and said: "O Silah! It will save them from Hell," three times »[41].

Cette décadence sera corrigée avec la venue du *mahdī* et la violence de la guerre qu'il mènera contre l'Antéchrist[42] (*daǧǧāl*). Dès lors, il s'agirait pour la société de revenir, comme le mentionne Maribel Fierro, « à la réalité de la communauté primitive à travers le *Qur'ān* et la *Sunna* »[43]. Pour opérer un tel changement, le *mahdī* devra renverser les élites religieuses et politiques de son époque[44] tenues pour responsables du délabrement de la *ʾumma*. Le *mahdī* cherche ainsi à unifier le pouvoir séculier et le pouvoir religieux[45]. Dans ce contexte, Tilman Nagel explique qu'un des signes annonciateurs de la venue de *mahdī* est que les vrais croyants deviennent, dans leur propre communauté, des étrangers[46]. En effet, ils seront considérés par leur entourage comme étranges car l'exécution de leurs rites différera de la leur. Minoritaires parmi leurs coreligionnaires, les *ḫurabāʾ* (étrangers en arabe) se présenteront comme les gardiens de la bonne pratique religieuse. Cette altération de la pratique rituelle résulte, selon eux, des nombreuses *bidʿa* (innovations religieuses) instaurées au cours du temps[47]. Innovations religieuses à comprendre comme tout ce qui n'est pas mentionné dans la *Sunna*[48]. À noter que les pratiques cultuelles et les croyances préislamiques sont qualifiées de *bidʿa*. Aussi le terme de *bidʿa* renvoie à un apport non conforme à la *Sunna* plutôt qu'une innovation à proprement parler[49].

Le *mahdī* et ses soutiens se présentent comme étant les garants de la tradition islamique, car comme l'affirme Mercedes Garcìa-Arenal ils aspirent à revivifier un « passé perdu »[50]. Toutefois, ils proposent leur interprétation du temps passé, aussi cette démarche créera un débat avec les défenseurs habituels de cette dite tradition: les *ʿulamāʾ*[51]. Malgré cela, cette prétention réformatrice est justifiée par le fait que le *mahdī* est considéré comme étant un chef pré-désigné[52], ce qui lui permet selon Maribal Fierro de légitimer religieusement et politiquement sa vision du monde[53]. Cette perception du rôle du *mahdī* découlerait du modèle du guide idéal qui stipule que le chef de la communauté musulmane est le *ḫilāfat Allah*[54], soit le représentant de Dieu. Ainsi la question du *mahdī* est corrélée à l'imamat et au débat, immanent à l'islam, de la légitimité du pouvoir en place[55].

La date d'apparition de cette notion d'homme élu venant libérer un monde en souffrance divise le monde académique depuis longtemps. De nombreux auteurs ont étudié la question et de leurs réflexions émanent deux théories: l'une stipulant que le messianisme est un caractère consubstantiel à l'islam, c'est-à-dire qu'il aurait, dès l'époque du prophète, été conceptualisé[56], alors que la seconde affirme que les idées millénaristes auraient été mises en place plus tardivement lors du déclin du califat omeyyade et des guerres

---

[41] IBN MAJAH, « Book of Tribulations, (26) Chapter: The disappearance of Quran and Knowledge », in *Sunan Ibn majah*, 4049, Livre référence: livre 36, hadith 124, Trad. anglaise: Vol. 5, livre 36, hadith 4049.
[42] Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *op.cit.,* p. 55.
[43] Maribel FIERRO, *op.cit.,* p. 111.
[44] *Ibid.,* p. 111.
[45] Mercedes GARCIA-ARENAL, « Imam et Mahdi: Ibn Abî Mahallî », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 160.
[46] Tilman NAGEL, « Le mahdisme d'Ibn Tûmart et d'Ibn Qasî, une analyse phénoménologique », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p.129.
[47] *Ibid.,* pp. 129-131.
[48] Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 158.
[49] *Ibid.,* p. 159.
[50] Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Imam et Mahdi: Ibn Abî Mahallî », *op.cit.,* p. 160.
[51] *Ibid.,* p. 161.
[52] Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 7.
[53] Maribel FIERRO, *op.cit.,* p. 120.
[54] *Ibid.,* p. 120.
[55] Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Introduction », *op.cit.,* p. 12.
[56] *Ibid.,* p. 11.

civiles qui caractérisèrent cette époque[57]. Pour certains, les notions apocalyptiques juives et chrétiennes auraient également influencé la vision musulmane de ces événements[58]. En effet, selon Fred M. Donner, des Chrétiens et des Juifs appartenaient à la première communauté des croyants (*muʾmin)*, aussi certaines notions ont voyagé d'une conception religieuse à une autre[59]. Tel serait le cas des peuples Gog et Magog présents, par exemple, dans l'apocalypse de Jean: « Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison , il s'en ira séduire les nations qui sont au quatre coins de la terre, Gog et Magog » [60]. Et dans le *Qur'ān*, sans que ne soit explicité qui ils sont, nous apprenons que Gog et Magog perturbent certaines populations:

« Et quand il [ndlr. Dūl-Qarnayn] eut atteint un endroit situé entre deux barrières (montagnes), il trouva derrière elles une peuplade qui ne comprenait presque aucun langage. Ils dirent: " Ô Dūl-Qarnayn, les Yājūj et les Mājūj [ndlr. Gog et Magog en arabe] commettent du désordre sur terre" » [61].

Les thématique de la fracture du ciel, témoin de l'arrivées imminente de la Fin des Temps (Q 77:9) est également présente dans Ezéchiel 1,1:

« La trentième année, le quatrième mois, j'étais au milieu des déportés, près du fleuve Kebar ; les cieux s'ouvrirent et j'eus des visions divines ».

De même la résurrection des morts est un concept commun aux trois monothéismes.

Ce n'est que vers la fin du premier siècle de l'hégire que les termes de croyant, *muʾmin,* et de musulman, *muslim,* furent redéfinis afin de mieux dessiner les contours de la communauté musulmane et de mieux la délimiter par rapport aux deux autres monothéismes[62]. Par ailleurs, selon David Cook, cité par Atta Denkha, l'Histoire de certaines villes chrétiennes (Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Constantinople et Rome) a influencé l'eschatologie musulmane[63].

De ces débats, il ressort que l'origine de ces notions n'est pas clairement définie. Toutefois, il est possible d'affirmer que l'apocalypse musulmane était présente dès les premiers siècles de l'islam (sans que nous sachions précisément quand) et qu'elles s'inspireraient des théories juives et chrétiennes sur ce sujet. Influences que nous retrouverons dans la littérature apocalyptique musulmane du XXème et XXIème siècles. Par ailleurs, il est primordial de rappeler que comme tout autre concept, la notion de *mahdī* n'est pas intemporelle et anhistorique et que, bien qu'elle soit mobilisée depuis des siècles, elle reste le produit de chacune des époques dans laquelle elle est apparue. En effet, chacune de ces apparitions dépend des contextes sociaux et politiques particuliers qu'il est essentiel d'analyser pour comprendre les enjeux de ces apparitions[64]. À noter que cette approche n'oblitère pas, selon Hamit Bozarslan, la logique de rupture avec l'ordre terrestre que véhiculent les mouvements millénaristes, mais au contraire, elle permet de montrer que le millénarisme est lui-même la conséquence de conditions terrestres[65].

Ainsi, le millénarisme en islam s'articule autour d'un homme : le *mahdī*. Néanmoins, il est intéressant de noter que cette figure centrale de l'eschatologie musulmane n'est pas présente dans le *Qur'ān*, alors que les événements en lien avec la Fin est, selon Ataa Denkha, l'une des préoccupations principales du *Qur'ān*

[57] *Ibid.,* p. 11.
[58] *Ibid.,* p. 11.
[59] Fred M. DONNER, *op.cit.,* p. 25.
[60] Apocalypse selon Jean, 20, v. 7.
[61] Sourate 18, v. 93-94.
[62] Fred M. DONNER, *op.cit.,* p. 25.
[63] Ataa DENKHA, « L'eschatologie musulmane », in *Revue des sciences religieuses*, n°87/2, 2013, p. 213, citant David COOK, *Studies in Muslim apocalyptic,* pp. 35-36.
[64] Derryl N. MACLEAN, *op.cit.,* pp. 242 et 254.
[65] Hamit BOZARSLAN, « Le mahdisme en Turquie: L'incident de Menemen en 1930 », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 298.

après le *tawḥīd,* l'unicité de Dieu[66]. Aucune des trente-trois sourates, ayant pour thème la Fin des Temps (*āḫir az zamān*), ne mentionne ce personnage, ni celui de *daǧǧāl* (antéchrist)[67]. En effet, l'eschatologie coranique décrit uniquement les bouleversements naturels et sociopolitiques (*al malāḥim wa al fitan*) annonçant l'éminence de la Fin[68]. Cent-cinquante signes annonciateurs de la Fin des Temps sont présents dans le *Qur'ān*, parmi ceux-là il y a:

Un soleil obscurci (Q 81: 1), les étoiles qui se ternissent (Q 77: 8 et Q 81: 2) ou se dispersent (Q 82: 2), un ciel qui se déchire (Q 77: 9 et Q 84: 1) les montagnes se mettant en marche (Q 81: 3) ou qui sont pulvérisées (Q 77: 10) ou encore tassées (Q 69:14), les mers qui s'allument (Q 81: 6) ou confondent leur eaux (82: 3), un séisme important (Q 22: 1 et Q 99: 1) des bêtes farouches qui se rassemblent (Q 81: 5), les tombeaux qui seront bouleversés (Q 82: 4), les morts qui renaîtront (Q 22: 7) ainsi que les femmes enceintes qui perdent leur enfant (même constat pour les animaux portants) (Q 22: 2). À cela s'ajoute la mention d'une Bête apocalyptique *ad dābba* (Q 27: 82 et Q 34: 14).

Le mahdī est ainsi uniquement présent dans les *ḥadīṯ*. En effet, les *ḥadīṯ* donnent des informations supplémentaires permettant de déceler l'arrivée de la Fin des Temps. Ils procurent également des informations sur la personne du *mahdī*:

« Narrated Abdullah ibn Mas'ud:
The Prophet said: If only one day of this world remained. Allah would lengthen that day (according to the version of Za'idah), till He raised up in it a man who belongs to me or to my family whose father's name is the same as my father's, who will fill the earth with equity and justice as it has been filled with oppression and tyranny (according to the version of Fitr). Sufyan's version says: The world will not pass away before the Arabs are ruled by a man of my family whose name will be the same as mine. Abu Dawud said: The version of 'Umar and Abu Bakr is the same as that of Sufyan » [69].

Ou encore:

« Narrated AbuSa'id al-Khudri:
The Prophet said: The Mahdi will be of my stock, and will have a broad forehead a prominent nose. He will fill the earth will equity and justice as it was filled with oppression and tyranny, and he will rule for seven years » [70].

Certains *ḥadīṯ* mentionnent également des batailles et les camps qui s'opposeront avant ou pendant cette période de Fin du Monde:

« Narrated Ali ibn AbuTalib:
The Prophet said: A man called al-Harith ibn Harrath will come forth from Ma Wara an-Nahr. His army will be led by a man called Mansur who will establish or consolidate things for Muhammad's family as Quraysh consolidated them for the Messenger of Allah. Every believer must help him, or he said: respond to his sermons » [71].

« It was narrated that Abu Bakr Siddiq said:
" The Messenger of Allah told us: 'Dajjal will emerge in a land in the east called Khorasan, and will be followed by people with faces like hammered shields" » [72].

---

[66] Ataa DENKHA, *op.cit.,* p. 201.
[67] Fred M. DONNER, *op.cit.,* p. 19.
[68] *Ibid.,* p. 18.
[69] ABU DAWUD, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4282. Livre référence: livre 38, hadith 4, Trad. anglaise: livre 37, hadith 4270.
[70] ABU DAWUD, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4285. Livre référence: livre 38, hadith 1, Trad. anglaise: livre 37, hadith 4266.
[71] ABU DAWUD, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4290 b. Livre référence: livre 38, hadith 13 Trad. anglaise: livre 37, hadith 4277.
[72] IBN MAJAH, « Tribulations, (33) Chapter: The tribulation of Dajjal, the emergence of 'Esa bin Maryam and the

Il est par conséquent intéressant de souligner, dès à présent, le fait que les acteurs sociaux revendiquant leur appartenance à une mouvance mahdiste basent leur conception de la Fin des Temps sur une autre source que la stricte description coranique. De plus, des éléments de l'eschatologie coranique ont complétement été oblitérés, telle la Bête, alors que des éléments non coraniques, ont eux été allégrement développés, c'est notamment le cas du *mahdī* et du *daǧǧāl*. À noter que nous avons conscience des difficultés engendrées par l'utilisation des *ḥadīṯ*, surtout lorsqu'il s'agit de la thématique de la Fin du Monde. En effet, comme le souligne Jonathan C. Brown ces *ḥadīṯ* ne sont pas tous prophétiques (c'est-à-dire qu'ils ne remontent pas tous directement à Muḥammad) et par conséquent leur contenu reste sujet à débat[73]. Néanmoins, la Tradition musulmane continue de les mobiliser et les acteurs auxquels nous allons nous intéresser aussi. C'est pourquoi nous avons choisi de les utiliser comme source, car ils sont mobilisés comme telle par les mahdistes.

emergence of Gog and Magog », in *Sunan Ibn Majah*, 4072. Livre référence: livre 36, hadith 147. Trad. anglaise: vol.5, livre 36, hadith 4072.

[73] Jonathan A. C. BROWN, *Hadith. Mohammad's Legacy in the Medieval and Modern World,* Oneworld, 2009, pp. 102-103.

Les contextes d'apparition des mouvements mahdistes

Selon Roger Bastide les mouvements millénaristes apparaissent lorsque de nouvelles valeurs remettent en cause un équilibre sociétal préexistant[74]. Selon cet anthropologue, la perturbation amenée par cet apport de valeurs généralement extérieur[75] nécessite, de la part du groupe social hôte, une réorganisation de son système de valeurs, un rééquilibrage de ce dernier[76]. Roger Bastide parle de recherche de l'équivalence, c'est-à-dire l'élaboration d'une identité ethnique neuve[77]. L'enjeu de ce rééquilibrage serait de :

« façonner une nouvelle identité garante de la dignité soit du groupe minoritaire par rapport au groupe majoritaire, soit du groupe paria par rapport au groupe privilégié » [78].

Le millénarisme serait alors une réponse religieuse à une perte d'identité vécue comme religieuse[79]. Georges Balandier poussait la réflexion en affirmant qu'il s'agissait d'un transfert de la vie politique dans la sphère religieuse, dans le but de s'adapter à une situation de changement social[80]. Samir Amir Arjomand parle quant à lui d'« absolute politics » pour décrire cette intervention de la politique dans des sphères d'activités qui ordinairement ne lui appartiennent pas. Selon cet auteur, le millénarisme permettrait au politique de transcender ses prérogatives en modifiant l'ordre social et religieux[81].

De cet aperçu théorique émanent plusieurs remarques: la première est que les mouvements millénaristes paraissent être des mouvances intervenants à des moments où l'identité d'un groupe est perçue comme menacée, car en contact avec des valeurs qui lui sont étrangères. De surcroît, cette réponse à une crise identitaire serait de type religieuse. Toutefois, et Claudine Gauthier le souligne, il est nécessaire de considérer séparément chacun des mouvements millénaristes, ceci afin de saisir correctement les interactions existant entre le social, le politique et le religieux[82]. Ainsi selon cette auteure, pour exercer l'anthropologie des messianismes, il est adéquat de délimiter des zones de similarité et de rupture entre chaque millénarisme étudié afin de ne pas réduire le champ d'analyse à un cadre conceptuel réducteur[83]. Résumer et comparer certes, mais pas sans garde-fou, car l'attente eschatologique à l'origine des mouvements millénaristes :

« se traduit dans des systèmes anthropologiques correspondant à des moments socio-historiques et à des lieux déterminés » [84].

Dans le monde musulman, il existe trois situations où l'identité « d'un groupe minoritaire ou paria » [85] pour reprendre les termes de Roger Bastide, peut développer une stratégie de rééquilibrage identitaire de type millénariste: la première concerne les formes de protestations internes critiquant les dirigeants d'un pays ou d'un royaume pour les innovations qu'ils amènent à la religion. Le deuxième contexte type est la réaction des peuples conquis lors des campagnes de colonisation (européennes ou non) et le troisième cas est la montée en puissance des mouvements mahdistes dans un contexte impérialiste. De nombreux événements dans le monde musulman sont considérés comme appartenant à l'une ou l'autre de ces

---

[74] Roger BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975, p. 152.
[75] *Ibid.,* pp. 149-151.
[76] *Ibid.,* p. 151.
[77] *Ibid.,* p. 151.
[78] *Ibid.,* p. 152.
[79] *Ibid.,* p. 153.
[80] Georges BALANDIER, «Messianismes et nationalismes en Afrique noire », in *Les Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 14, Paris, Les Presses Universitaires françaises, 1953, pp. 6-8.
[81]Saïd Amir ARJOMAND, « Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam, 610-760 CE», in André VAUCHEZ (sous la direction de), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^ème siècle,* Turnhout, Brepols, 2002, pp.10-11.
[82] Claudine GAUTHIER, « Messianismes et millénarismes. A propos de: Desroche Henri, Dieux d'Hommes. Dictionnaires des messianismes et millénarismes du premier siècle à nos jours, Paris, Berg, International, 2010, préface d'Emile Poulat », in *Archives de sciences sociales des Religions*, 10. 2011, p. 52.
[83] *Ibid.,* p. 54.
[84] *Ibid.,* p. 56.
[85] Roger BASTIDE, *op.cit.,* p. 152.

catégories. En effet, dès le VIII^{ème} siècle des contestations mahdistes se mettent en place. Sans être exhaustive, voici une liste nous permettant d'avoir un aperçu chronologique de leur apparition:

La révolution abbasside	de 743-744 après J.-C.
La mise en place du califat fatimide	de 909 à 1011 après J.-C.
Ibn Tūmart et la dynastie almohade	de 1121 à 1147-1269 après J.-C.
Le Mahdawīya indien	de 1143 à 1505 après J.-C.
Ibn Abī Mahallī au Maroc	en 1610 après J.-C.
Usman dan fodio en pays Haoussa	de 1754 à 1817 après J.-C.
Saīd Aḥmad Barelwi en Indes Britanniques	de 1786 à 1831
Ḥasan ʿAlī šāh au Pakistan	en 1845
La révolte de Bū Ziyān en Algérie	en 1849
Muḥammad al Mahdī au Soudan	de 1881 à 1899
La révolte de Menemen en Turquie	en 1930
La Prise de la Mecque	en 1979
L'idéologie de l'État Islamique	au XIX^{ème} siècle

Dans ce travail, quatre de ces événements seront abordés. L'étude chronologique de ces épisodes permettra de mettre en évidence les influences que les révolutions antérieures ont pu avoir sur les révolutions plus récentes et de constater la transmission de la rhétorique mahdiste ainsi que l'évolution de son utilisation. Ainsi, il s'agira d'appréhender la continuité existant entre ces différents épisodes. Par ailleurs, il est intéressant de noter que parmi les illustrations susmentionnées, certaines sont souvent catégorisées comme étant islamistes, tel est le cas des actes de Saīd Aḥmad Barelwi, de la Prise de la Mecque et de l'idéologie de l'État Islamique. En conséquence, il est nécessaire de définir ce qu'est l'islamisme ainsi que les concepts de salafisme et de terrorisme qui lui sont souvent rattachés, ceci dans le but à terme de pouvoir tracer des parallèles entre ces dénominations et le mahdisme.

Du réformisme du XVIII[ème] siècle à l'islamisme

Avant de définir l'islamisme, il est important de différencier les notions d'islam, d'Islam et d'islamismes (au pluriel). En effet, selon Hamit Bozarlsan, il est nécessaire de réaliser que l'islam comme religion, l'Islam comme société et culture et l'islamisme en tant que courant politique pluriel ne sont pas des synonymes et par conséquent, ils ne se réclament pas de la même réalité[86]. À ce premier axiome s'ajoute celui selon lequel l'islam politique n'est pas porté par des penseurs et militants de l'establishment religieux. Les pensées islamistes naquirent dans des contextes historiques précis. Au XX[ème] siècle et suite aux crises successives qui frappèrent le Moyen-Orient, ces manières d'appréhender le monde se sont imposées comme syntaxe quasi hégémonique de l'opposition politique et axiologique. À noter également que les dirigeants du Moyen-Orient ont su agiter « cette menace » pour obtenir de l'aide sécuritaire et financière[87], sans avoir essayé d'intégrer les islamistes à leur gouvernement. Ces remarques préalables formulées, abordons à présent la description classique de l'islamisme.

Au XVIII[ème] siècle, les penseurs de l'islam ont été amenés via le colonialisme à interroger leur religion. En effet, la suprématie des Européens (du moins perçue comme telle) sur les musulmans poussa ces derniers à réformer leurs pratiques et leurs conceptions[88]. Ce réformisme a connu de nombreuses formes dont celle de réformer les mœurs des sociétés musulmanes, qui se sont trop éloignées de l'islam des origines[89], il s'agit d'un retour, *taǧdīd* aux pratiques d'autrefois[90]. Par ailleurs, selon Ǧamāl ad Dīn al Afġānī, pour lutter contre la supériorité européenne les musulmans devaient unir leur force et leur dogme[91]. En effet, selon Ǧamāl ad Dīn al Afġānī et son élève Muḥammad ʿAbduh l'Europe était plus forte que l'islam, car les musulmans étaient divisés, croyaient en de viles superstitions et leurs penseurs étaient paresseux[92]. Ce constat établit, ils proposèrent quelques pistes de réflexions pour améliorer cette situation: augmenter l'éducation de la société, favoriser le recours à la raison (*ʿaql*), l'exercice de l'*iǧtihād* (effort d'interprétation des textes fondateurs de l'islam, afin de pouvoir en déduire des normes[93]), lutter contre les innovations religieuses, encourager le rapprochement entre les écoles juridiques et réformer les études religieuses supérieures[94]. Puis avec Muḥammad Rašīd Riḍā, l'idée de retour à la doctrine des *salaf,* les trois premières générations de croyants, prit de plus en plus d'ampleur[95].

À la fin des années 30, les idées réformistes de ce type circulaient dans tout le monde musulman[96]. Le motif principal de cette pensée était, selon Sabrina Mervin, d'établir une modernité islamique[97], mode de pensée qui aurait servi de base aux penseurs de l'islam contemporain[98], dont les islamistes font partie. Toutefois entre les idées réformistes circulant à la fin du XIX[ème] siècle et les mouvements islamistes de notre époque, Sabrina Mervin constate un changement de paradigme. En effet, la volonté d'adapter l'islam au monde a été remplacée par le désir de changer le monde pour le rendre conforme à l'islam[99]. L'une des premières manifestations de ce nouveau mode de pensée fut la création en 1928, par un instituteur du nom de Ḥasan Al Bannā, de l'association des Frères musulmans, *Al ʾIḫwān al Muslimīn*, dont l'un des objectifs était d'islamiser la société pour mieux endiguer la diffusion du mode de vie occidental[100]. Pour cela, il s'adressait non pas aux élites, mais au peuple, qu'il souhaitait éduquer et nourrir pour qu'il ne

---

[86] Hamit BOZARSLAN, « Quand la violence domine tout mais ne tranche rien. Réflexions sur la violence, la cruauté et la Cité », in *Collège international de Philosophie, Rue Descartes*, n°85-86, 2015/2.
[87] *Ibid.,* p. 33.
[88] Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 157.
[89] *Ibid.,* p. 159.
[90] *Ibid.,* p. 160.
[91] *Ibid.,* p. 169.
[92] *Ibid.,* p. 169.
[93] *Ibid.,* pp. 228-229.
[94] *Ibid.,* p. 170.
[95] *Ibid.,* p. 171.
[96] *Ibid.,* p. 172.
[97] *Ibid.,* p. 176.
[98] *Ibid.,* p. 176.
[99] *Ibid.,* p. 176.
[100] *Ibid.,* pp. 178-179.

succombe pas à la tentation occidentale[101]. À la même période, en Inde, un certain ʿAbū al ʿAlāʾ Mudūdī promulguait des conceptions identiques. Selon ce penseur, l'islam était une idéologie comme une autre et en ce sens elle représentait et elle représente encore une alternative à ces dites idéologies[102].

Il est primordial de saisir ces concepts car selon Olivier Roy: « la mouvance islamique recouvre l'ensemble des organisations activistes contemporaines inscrivant leurs actions dans le cadre de concepts élaborés par le fondateur des Frères Musulmans égyptiens, Hassan al Banna, et par Abul Ala Maududi, créateur dans le sous-continent indien, du parti Jama'at-i-Islami » [103]. À noter toutefois que ce socle idéologique a donné naissance à une pléthore de théories et de mises en pratique. Aussi Olivier Roy rappelle que l'islamisme n'est pas une internationale, mais une mouvance et en ce sens il n'y a pas d'unité politique entre les différents mouvements se revendiquant de cette dernière[104]. À titre d'exemple en voici quelques-uns: les Frères musulmans égyptiens (qui se divisent ensuite en plusieurs branches selon les opinions qu'ils défendent comme ceux qui se rallient aux méthodes plus violentes de Sayyid Qṭub, caractérisées entre autres par une terminologie particulière donc celle des « Croisés-colonialistes »[105]), viennent ensuite les *muǧāhidūn* afghans et les islamistes maghrébins (FIS en Algérie, *An Nahḍa* tunisien)[106]. Ainsi selon François Burgat, pour analyser ces multiples mouvements il est nécessaire de dépasser l'islamité de leurs propos[107], tout en ayant conscience de la « matrice identitaire » dans laquelle évoluent ces groupes[108].

Les islamistes s'opposent à la conception selon laquelle il n'y a pas de salut (à noter la terminologie à connotation millénariste), sous-entendu pas de modernité, en dehors du système politique occidental, soit la démocratie parlementaire, l'idéologie des droits de l'homme, l'État de droit[109]. En effet, ce système, parce qu'il a été défendu par les puissances coloniales, est connoté négativement[110]. À ce modèle politique les islamistes opposent une conception dans laquelle les relations entre le droit et le pouvoir diffèrent[111] et dans laquelle la *šarīʿa* tient un rôle fondamental[112]. Cette vision se différencie d'autant plus que la *šarīʿa*, de par sa nature divine[113], est indépendante des États et par conséquent de toutes ses fonctions régaliennes[114]. Dans cette conception, la *šarīʿa* est la source unique du droit et elle permet de régir les comportements individuels et l'espace politique (le politique repose ici sur la vertu des individus[115]). En conséquence, l'espace politique dépend de cette loi et il ne peut en créer de nouvelle[116]. Deux autres objectifs principaux caractérisent les groupes islamistes : préserver l'espace familial et établir une justice dirigée par un bon souverain[117]. Souverain régnant par ailleurs non pas sur un territoire précis mais sur la ʾ*umma*[118].

L'imaginaire politique islamiste a érigé en modèle la première communauté des croyants (celle du temps du prophète Muḥammad et des quatre premiers califes)[119]. Le modèle défendu est celui d'une entité forte et indivisible guidée par un chef charismatique et où le politique, le religieux et le juridique ne font

---

101 *Ibid.,* p. 179.
102 *Ibid.,* p. 181.
103 Olivier ROY, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Edition du Seuil, 1992, p. 14.
104 *Ibid.,* p. 14.
105 François BURGAT, « La génération Al-Qaeda, les courants islamistes entre « dénominateur commun identitaire » et internalisation de la résistance « islamique » », in *Mouvements,* n°36, 2004/6, p. 81.
106 Olivier ROY, *op.cit.,* p. 14.
107 François BURGAT, *op.cit.,* p. 77.
108 *Ibid.,* pp. 79-80.
109 *Ibid.,* p. 21.
110 *Ibid.,* p. 21.
111 *Ibid.,* p. 22.
112 *Ibid.,* p. 23.
113 Badouin DUPRET, « La Charia en dix points… et quelques raccourcis », 15 avril 2013.
114 Olivier ROY, *op.cit.,* p. 23.
115 *Ibid.,* p. 36.
116 *Ibid.,* p. 27.
117 *Ibid.,* p. 24.
118 *Ibid.,* p. 27.
119 *Ibid.,* p. 25.

qu'un[120]. Selon cette conception, le nationalisme et la laïcité n'ont pas amené la modernité, l'état de la Syrie et de l'Irak en témoigne[121]. Cette protestation se fonde, selon Olivier Roy, sur l'universalité de la :

« ʾumma contre le particularisme de l'État, contre la segmentation de la société, c'est-à-dire, contre à la fois la nouvelle société étatisée et l'ancienne société tribalisée » [122].

De fait, l'islam apparaît comme un rempart contre les particularismes et les communautarismes et comme une forme de gouvernance universelle[123].

Pour atteindre leurs objectifs, deux marches à suivre sont envisagées par les islamistes: la première, qualifiée de révolutionnaire par Olivier Roy, stipule que l'islamisation de la société doit être provoquée par l'État, et la seconde prône une réislamisation de la société par le bas. Chacune aboutissant à terme à un État islamique[124]. Ainsi, les possibilités d'actions pour atteindre cet objectif sont multiples: participation aux élections parlementaires (à la manière des Frères musulmans jordaniens), soutien à des putschs militaires (tel a été le cas au Soudan), assassinats de personnalités politiques (promulgués entre autres par le *ǧihād* islamique égyptien)[125], etc.

Cette volonté d'islamisation de la société a été observée à partir des années 70. En effet, à cette époque, les théories de ce type ont été de plus en plus mobilisées par les opposants politiques aux régimes nationalistes. Les Frères Musulmans égyptiens entendaient, par ce biais, gagner le cœur de musulmans en investissant du temps et de l'argent dans de nombreuses œuvres caritatives[126]. Par ailleurs, durant cette période, le champ d'action de ces groupes était majoritairement local. La déterritorialisation des groupes islamistes n'était pas encore d'actualité[127].

Puis, à la fin des années 70, un événement majeur eut lieu : le renversement du Šāh d'Iran. En effet, en provoquant le départ de Muḥammad Reḍā Šāh, la révolution iranienne de 1979 fournissait un exemple de révolution islamiste réussie (réussie dans le sens où ses partisans ont pu renverser un monarque et le remplacer par un système souhaité par les révolutionnaires). Dès lors, durant les années 80, les conceptions islamistes se disséminèrent. C'est également à cette époque que les spécialistes, dont Mohammad Mahmoud Ould Mohamedou, observent une banalisation de l'utilisation des termes religieux comme *ǧihād* ou martyrs[128], et cela notamment à cause de la guerre entre l'Iran et l'Irak et l'action des Arabes afghans en Afghanistan[129].

Dans les années 90, une radicalisation des mouvances islamistes fut observée. En effet, durant cette décennie de nombreux groupes se retournèrent contre leurs autorités. Ainsi, les Arabes afghans combattirent les dirigeants de l'Arabie Saoudite et leurs alliés, la guerre en Algérie éclata, la première guerre de Tchétchénie se mit en place[130]. Cette militarisation des mouvements islamistes s'explique notamment par la victoire des Talibans face aux Soviétiques. En effet, ce succès a conféré aux résistants islamistes un exemple de réussite face à une puissance mondiale. Cette confiance gagna également les anciens dirigeants des Arabes afghans[131], regroupés au sein de la nébuleuse *Al Qāʿida*, qui commencèrent à

120 *Ibid.,* pp. 26-27.
121 *Ibid.,* p. 35.
122 *Ibid.,* p. 35.
123 *Ibid.,* p. 35.
124 *Ibid.,* p. 39.
125 *Ibid.,* pp. 39-40.
126 *Ibid.,* p. 102.
127 Mohammad Mahmoud OULD MOHAMEDOU, « Al qaeda and the reinvention of terrorism. Social sciences and the challenge of post-globalization and transnational political violence », *op.cit.,* pp. 230-31.
128 *Ibid.,* p. 104.
129 Sean N. KALIC, « Terrorism in the twenty first century: a new era of warfare », in Jussi M. HANHIMÄKI, Bernhard, BLUMENAU (eds.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences*, London and New-York, Routledge, 2013, p. 266.
130 *Ibid.,* p. 104.
131 *Ibid.,* p. 233.

organiser et financer leurs premiers actes terroristes à l'échelle internationale[132]. Ainsi à partir de 1989, le groupe décida de s'attaquer directement aux ennemis de l'islam présents en territoire musulman. Le but n'était par conséquent plus de renverser les gouvernements en place[133], mais de combattre la présence militaire occidentale[134]. Le but de la nébuleuse n'était plus de sauver les nations, mais la *ʾumma* [135], ainsi une déterritorialisation du groupe et de ses objectifs fut observée. C'est également durant cette période que le terme islamiste a été de plus en plus associé à celui de terroriste. À noter que ce recours à la violence et à la déterritorialisation ne signifie en aucun cas que tous les islamistes ont suivi ce schéma. Dans ce travail, nous avons voulu mettre en exergue des tendances sans pour autant les considérer comme évidentes et applicables à tous les contextes. En effet, le terrorisme est une des évolutions possibles de l'islamisme mais pas la seule, comme le souligne Mohammad Mahmoud Ould Mohamedou le terrorisme est une nouvelle forme d'expression politique et militaire de l'islamisme[136]. Pour comprendre cette évolution, il est nécessaire d'établir une brève histoire du terrorisme, ceci afin de saisir la manière dont elle influence celle de l'islamisme. Selon David C. Rapoport, l'histoire du terrorisme est divisée en quatre vagues: la vague anarchiste (1880-1920), la vague anticoloniale (1920-1960), la vague de la nouvelle gauche en lien avec la guerre du Vietnam (les années 60) et la vague dite religieuse (1979 – à nos jours) [137]. La quatrième vague résulterait de la conjonction de quatre éléments: la révolution iranienne, la ratification du traité de Camp David, le début du XV[ème] siècle de l'islam (et les événements en lien avec la prise de la Mecque[138]) et l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS[139]. À noter que cet auteur parle, dans son explication de la quatrième vague, de la proclamation du *mahdī* de la Mecque. Cette quatrième vague aurait subi une régénérescence à partir des années 90, date à laquelle les islamistes les plus radicaux décident de prendre les armes contre la recherche d'un nouveau pacte social, centré sur les droits de l'homme, la laïcité, et une démocratie musulmane[140] [141].

Comme l'islamisme, le terrorisme repose sur une volonté de réforme de l'islam, cependant ses partisans choisissent le recours à la force pour faire valoir leurs idées. Une dernière notion peut nous aider à comprendre les logiques mobilisées dans le terrorisme islamiste et donc de l'islamisme de type violent: celle du salafisme. En effet, dans de nombreux contextes ces trois termes sont utilisés comme des synonymes alors que la réalité qu'ils décrivent varie sensiblement. Par ailleurs, cette dernière catégorie nous permettra d'aborder la question des salafistes djihadistes directement en lien avec notre propos sur le mahdisme.

Le salafisme désigne une idéologie souhaitant purifier la société musulmane[142]. Les salafistes basent leur conception de la société sur la période dite des *salaf aṣ ṣāliḥ* [143], littéralement les compagnons du prophète (les trois premières générations de musulmans[144]), qui sont selon la tradition sunnite, les détenteurs du vrai islam[145]. Par ailleurs, les *salaf* sont également réputés pour être les seuls à être sauvés dans l'au-delà[146]. Les salafistes sont généralement reconnaissables par leur habillement. En effet, ils cherchent à imiter le style

---

132 *Ibid.,* p. 104.
133 *Ibid.,* p. 233.
134 *Ibid.,* p. 235.
135 Mohammad Mahmoud OULD MOHAMEDOU, « The Militarization of islamism: Al Qā'ida and Its Transnational Challenge », in *The Muslim World Journal*, Volume 101, n°2, 04.2011, p. 312.
136 *Ibid.,* pp. 307-323.
137 David C. RAPOPORT, « The four waves of modern terror: International dimensions and consequences », in Jussi M. HANHIMÄKI, Berhard BLUMENAU (eds.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences,* London and New-York, Routledge, pp. 282- 283.
138 *Ibid.,* p. 296.
139 *Ibid.,* p. 295.
140 *Ibid.,* pp. 34-35.
141 *Ibid.,* p. 35.
142 Bernard HAYKEL, « On the Nature of Salafi Thought and Action », in Roel MEIJER (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement,* Insight Turkey, Vol. 14, No. 3, 2012, p. 33.
143 *Ibid.,* p. 38.
144 *Ibid.,* p. 34.
145 *Ibid.,* pp. 33-34.
146 *Ibid.,* p. 34.

vestimentaire du prophète Muḥammad, sa manière de prier et le contenu ainsi que la forme de son discours (rhétorique coranique avec un intérêt particulier développé pour la langue arabe)[147].

Le salafisme, contrairement à l'islamisme, ne possède pas toujours un volet politique, c'est-à-dire que tous les salafistes n'ont pas pour intention de s'approprier le pouvoir étatique ou un quelconque autre levier de pouvoir. Ils restent ainsi en retrait de toutes organisations politiques formelles et certains évitent de participer à la vie civique[148]. Par ailleurs, les salafistes n'ont pas de hiérarchie religieuse forte car, selon eux, chacun doit pouvoir accéder au texte de lui-même, aussi la présence d'un chef religieux n'est pas requise. De surcroît, une tendance au rejet de toutes formes de scholastiques antérieures est observée[149] (à noter que les modalités de refus des *maḏāhib* varient selon les penseurs et le degré de connaissances que ce dernier possède[150]), avec toutefois une influence des *ahl al ḥadīṯ* [151]. Au cœur de la conception théologique des salafistes se trouvent l'unicité de Dieu, le *tawḥīd* [152], ils condamnent ainsi toute forme d'association au divin, le širk[153]. Selon eux, il faut éviter les innovations religieuses, *bidʿa,* en se référant uniquement au *Qur'ān* et aux *ḥadīṯ* [154]. Les salafistes, peu importe à quelle mouvance ils appartiennent, condamnent généralement les musulmans qui ne pratiquent pas de la même manière qu'eux. En conséquence, ils n'hésitent pas à excommunier, à prononcer le *takfīr*, contre ceux qu'ils catégorisent comme des mauvais croyants (c'est-à-dire, ceux ne respectant pas les cinq piliers et/ou ceux qui n'accordent pas leur foi intérieure avec des actes exigés par cette foi)[155]. C'est cette logique qui amène certains des salafistes à critiquer leur gouvernement. Les salafistes poursuivent les autres musulmans pour *bidʿa*, mais ils sont eux aussi accusés en retour d'attiser la discorde, *fitna*, entre les musulmans[156].

Comme cela a été évoqué au cours des paragraphes précédents, la rhétorique salafiste est alimentée par plusieurs courants. Communément trois types de discours et de pratiques sont différenciés: le premier est celui des salafistes djihadistes, caractérisé selon Bernard Haykel par leurs actions violentes contre l'ordre politique, ceci dans le but de le remplacer, à terme, par un califat[157]. Ensuite il y a les Harakis, qui sont actifs politiquement sans recourir à la violence, et qui essaient de réformer le système dans lequel ils vivent, tout en aspirant à investir les plus hautes instances du pouvoir[158]. Enfin, il y a la posture piétiste qui elle se concentre sur la purification de la religion et sur l'éducation des croyants[159], car selon elle participer à la vie politique contribuerait à diviser la communauté[160].

En conséquence, tous les salafistes ne sont pas des islamistes. En effet, seuls les Harakis et les salafistes djihadistes peuvent être considérés comme des islamistes, car les deux espèrent un changement de l'organisation politique de la région dans laquelle ils vivent. Les seconds adoptant un mode de contestation plus violent que les Harakis. Si nous continuons sur cette logique, ce sont uniquement les salafistes djihadistes qui peuvent être catégorisés comme des islamistes terroristes.

En résumé, les mouvements mahdistes et islamistes (Harakis et salafistes djihadistes compris) ont en commun la volonté de changer la société dans laquelle ils évoluent, afin de la rendre conforme à l'islam telle qu'il a été pratiqué par le prophète Muḥammad. L'objectif des mahdistes et des islamistes est identique, par conséquent la différence entre les deux mouvances réside dans les moyens développés pour atteindre cette purification de la société et l'époque à laquelle ils prennent place. Pour les islamistes, une réislamisation de la société est possible via une islamisation de sa législation, de ses mœurs, et de son

147 *Ibid.,* p. 35.
148 *Ibid.,* p. 34.
149 *Ibid.,* p. 36.
150 *Ibid.,* pp. 43-44.
151 *Ibid.,* p. 38.
152 *Ibid.,* p. 38.
153 *Ibid.,* p. 39.
154 *Ibid.,* p. 39.
155 *Ibid.,* p. 40.
156 *Ibid.,* p. 41.
157 *Ibid.,* p. 48.
158 *Ibid.,* p. 48.
159 *Ibid.,* p. 49.
160 *Ibid.,* p. 47.

système politique, vision qui apparaît dès le XVIII[ème] siècle. Pour les mahdistes ce changement de société n'est possible qu'après la venue du *mahdī*, qui après avoir combattu le mal, établira son règne sur une base religieusement revivifiée. La dernière manifestation de ce type serait celle de la prise de la Mecque en 1979. Les islamistes construisent un nouveau système en modifiant les institutions de leurs prédécesseurs, tout en gardant néanmoins les outils de l'ancien système (par exemple les partis politiques), alors que les mahdistes pensent que le système actuel va être détruit et remplacé par une nouvelle organisation comprise comme meilleure, car suivant le dessein divin. Il s'agit en conséquence de deux mouvances de types contestataires dénonçant une même situation, un appauvrissement de la foi et de la pratique musulmane, mais qui pour pallier à ce déficit recourent à des outils différents. Ceci dit, il est important de continuer à réfléchir sur les liens qui unissent ces deux types de mouvements, car ces deux conceptions, et c'est ce qui va être abordé ultérieurement, s'inscrivent dans une même histoire, celle de la pensée contestataire musulmane ouverte par le mahdisme et perpétuée par l'islamisme.

Forts de cette conception, il est à présent nécessaire pour bien la comprendre, d'analyser les quatre épisodes mahdistes mentionnés dans l'introduction de ce travail, soit la révolte abbasside, le *mahdī* du Soudan, la prise de la Mecque et DAECH.

Étude d'événements mahdistes

La révolution abbasside

La première étape de notre itinéraire à travers le mahdisme débute avec l'étude de la révolution abbasside du VIII[ème] siècle. Selon Saïd Amir Arjomand, cette révolte est le deuxième épisode de type mahdiste (le premier étant la révolution d'Al Muḫtār à Kūfa en 683) de l'histoire musulmane[161]. Nous avons sélectionné cet épisode, car il date des débuts de l'islam et parce qu'il a inspiré les mouvements mahdistes postérieurs. De plus, contrairement à la révolution de la *kaysāniya*, la révolution abbasside a abouti à la formation d'une nouvelle dynastie. Par ailleurs, selon William Mc Cants, l'empire abbasside servirait de modèle à l'État Islamique[162]. Aussi, il nous paraissait nécessaire d'aborder et de comprendre l'une des inspirations de DAECH, dernière manifestation de la mouvance mahdiste et dernier exemple de notre travail (à noter que ce groupe comprend d'une certaine manière cette époque et que cette interprétation n'est pas universelle).

Pour comprendre la révolution abbasside, il est nécessaire de résumer les événements ayant eu lieu à la mort du prophète Muḥammad et aux problèmes que sa disparition a suscités. En 632, Muḥammad s'éteint sans laisser d'instructions sur sa succession[163]. L'identité de son successeur fut alors au centre des débats de la communauté. Les *muhāğir,* soit le groupe de personnes qui quittèrent la Mecque en même temps que le prophète, craignaient de perdre leurs privilèges. Quant aux ʾ*anṣar*, les Médinois ayant soutenu Muḥammad à son arrivée dans la ville, espéraient que le futur dirigeant serait de leurs rangs[164]. D'autres encore affirmaient que la communauté ne pouvait être dirigée que par un parent du prophète, un *ahl al baīt*[165]. Finalement, ce fut ʾAbū Bakr, un compagnon de la première heure de Muḥammad, père de son épouse favorite ʿĀʾiša, qui fut nommé *ḫalīfa*, calife. Son élection ne fit pas l'unanimité, car ʾAbū Bakr appartenait à la tribu du prophète (la tribu Qurayš) mais pas à son clan. En conséquence, les Banū Hāšim (clan du prophète), et parmi eux ʿAlī, cousin et gendre du prophète, se sentirent lésés[166]. Cependant, une fois choisi par ses pairs, ʾAbū Bakr pu exercer les fonctions de calife sans véritable obstruction, ce qui était primordial, car de nombreuses défections avaient lieu parmi les chefs tribaux ayant prêté allégeance au prophète. En effet, ces derniers postulaient que la mort de Muḥammad annulait de facto leur alliance. Pour éviter un délitement de son jeune califat ʾAbū Bakr partit alors en guerre contre les déserteurs. C'est le début des guerres dites de l'apostasie, *hurūb al ridda*[167]*,* dont le but est de rappeler que si Muḥammad est mort, Dieu, Lui est vivant. En conséquence, les chefs tribaux ne pouvaient pas annuler si aisément l'alliance faite à Muḥammad et par conséquent à l'islam naissant.

Après deux ans de règne, de guerres et d'extensions de son territoire initial, ʾAbū Bakr mourut et légua un califat conséquent à son successeur, ʿUmar ibn al Ḥaṭab, de la tribu Qurayš. Sous le règne de ce dernier, le territoire musulman s'étendit jusqu'à empiéter sur les frontières byzantines et sassanides[168].

Les dimensions de l'empire devenant impressionnantes, il devint primordial d'assurer la cohésion des élites dirigeantes[169]. Aussi ʿUmar conçut un système de prime dépendant de la date de conversion et de la durée du service sous la bannière de l'armée musulmane[170]. Néanmoins, cela ne suffit pas, selon Albert Hourani, à diminuer la compétition entre les différentes factions au pouvoir qui guettaient chaque

[161]Saïd Amir ARJOMAND, *op.cit.,* p. 15.
[162] William MCCANTS, *The ISIS Apocalypse. The history, strategy and doomsday vision of the islamic state*, New-York, St. Martin's Press, 2015, p. 27.
[163] Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 101.
[164] *Ibid.,* pp. 101-102.
[165] *Ibid.,* p. 102.
[166] *Ibid.,* p. 102.
[167] Albert HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 45.
[168] *Ibid.,* p. 45.
[169] *Ibid.,* p. 47.
[170] *Ibid.,* p. 47.

occasion de monter en grade. À la mort d'ʿUmar en 644, cette concurrence battit son plein[171]. Dans ce contexte tendu, Uṯman de la tribu Qurayš et du clan des banū ʾUmaya fut proclamé troisième calife par un conseil, la *šūrā*, composé de six hommes[172]. Une fois au pouvoir, ce dernier privilégia son clan, en plaçant systématiquement ses membres aux postes à responsabilité. Cette politique eut pour conséquence une montée aux boucliers de la famille du prophète et des diverses autres factions autrefois au pouvoir et favorisées par le système de pensions d'Umar [173]. En 656, les rancunes atteignirent leur paroxysme et ʿUṯmān fut assassiné. Très vite les soupçons se tournèrent vers les partisans d'ʿAlī ibn Abī Ṭālib, le cousin du prophète, époux de Fāṭima (fille de Muḥammad), car la disparition d'ʿUṯmān lui permettait d'accéder enfin à la tête du califat[174].

Plusieurs groupes se rebellèrent alors contre ʿAli. Parmi eux, un seul ébranla le nouveau calife, celui de Muʿāwiya ibn ʾAbī Sufiān, parent d'ʿUṯmān. En effet en 657 a lieu la bataille de Sifin qui, après un arbitrage aux conséquences désastreuses pour le camp de ʿAli, assit la victoire de Muʿāwiya. ʿAli mourut ensuite assassiné par un de ses anciens partisans en 661, date marquant la fin de la période dite des *rāšidūn,* littéralement les bien-guidés, soit les quatre premiers califes (ʾAbū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAli). Après leur règne s'ouvre une nouvelle ère caractérisée par un changement de statut du dirigeant qui devient *malik* (roi au lieu de *ḫalīfa,* calife*),* fonction transmise héréditairement et non plus par délibération d'un conseil comme c'était le cas ultérieurement[175].

La capitale Médine fut délaissée au profit de Damas et l'empire devint celui des omeyyades[176]. Avec la victoire du camp omeyyade, une vision s'imposait: celle stipulant un seul critère d'élection pour le chef de la ʾ*umma:* son appartenance à la tribu des Qurayš[177]. De ce fait, les partisans de la famille du prophète devinrent marginaux et suivirent leur propre développement[178] jusqu'à revenir en force au VIII[ème] siècle. En effet, dans les années 740 un groupe obéissant à ʾAbū al ʿAbbās, oncle du prophète, créa à Kūfa un mouvement contestataire, composé de membres de la mouvance hachémite et de sujets de l'empire non arabes, las d'être traités comme des sujets de seconde classe[179]. De cette ville, ils envoyèrent au Horasān (terme qualifiant la partie nord-est de l'Iran moderne, ainsi qu'une partie de l'Afghanistan[180]) un émissaire, connu sous le nom d'ʾAbū Muslim, qui réussit dans cette région à mobiliser des dissidents et à constituer une armée, dont le symbole était un drapeau noir[181]. Pour justifier leur démarche, les chefs de la coalition s'appuyèrent sur les ḥadīṯ suivants:

« […] And you informed me that you mentioned that to Ali bin Abu during the era of Usman so he informed you that: "the companions of the black banners will come to you from Khorasaan, who are non-Arabs, and they are the ones who will overcome the Clan of Umayya on their kingdom, and they will kill them under every stone blade of grass" » [182].

D'autres encore étaient mobilisés pour justifier l'époque de la révolution:

« It has been reported on the authority of Jabir b. Samura who said: I went with my father to the Messenger of Allah (may peace be upon him) and I heard him say: This religion would continue to remain powerful and dominant until there have been twelve Caliphs. Then he added something which I couldn't

---

171 *Ibid.,* p. 47.
172 Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 104.
173 Albert HOURANI, *op.cit.,* p. 47.
174 Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 104.
175 Hervé BLEUCHOT, *Droit Musulman, Tome II: Fondements, culte, droit public et mixte,* Aix en Provence*,* Presses Universitaire d'Aix-Marseille, 2002, p. 532.
176 Albert HOURANI, *op.cit.,* p. 48.
177 Sabrina MERVIN, *op.cit.,* p. 105.
178 *Ibid.,* pp. 105-106.
179 William MCCANTS, *op.cit.,* p. 25.
180 *Ibid.,* p. 25.
181 Albert HOURANI, *op.cit.,* pp. 56-57.
182 *The Book of Sulaym bin Qays al Hilali*, Part IV, p. 15.

catch on account of the noise of the people. I asked my father: What did he say? My father said: He has said that all of them will be from the Quraish » [183].

Ainsi, selon l'interprétation qui a été faite de ce *ḥadīṯ*: les douze califes quraychites ont exercé pendant le temps qui leur était imparti, or ce temps était à présent révolu. La religion allait, par conséquent, se détériorer. L'intervention d'un sauveur était alors inéluctable. L'annonce de son arrivée fut proclamée:

« If you see the black banners coming from Khorasan, go to them immediately even if you must crawl over ice because indeed among them is the caliph, al-Mahdi » [184].

Ainsi selon Saïd Amir Arjomand, le chef de la révolution abbasside, ʾAbū al ʿAbbās apparaît être le *mahdī*[185], soit le réformateur de la législation du califat. Il est intéressant de noter que les sources qui justifient l'intervention abbaside viennent de la *Sunna*, soit des *ḥadīṯ*. La légitimation d'un mouvement et de facto de son dirigeant repose sur la validation par les textes sacrés de son action. ʾAbū al ʿAbbās et ses descendants, ʿAbd Allah al Manṣūr et Muḥammad al Mahdī ibn ʿAbd Allah al Manṣūr, ont de ce fait une mission divine qui est celle de revenir à un islam pur des origines, retour qui doit se faire non plus par un dirigeant omeyyade mais par un membre de la famille du prophète, seul recours face à l'ignorance. ʾAbū Salamat al Ḥallāl, vézir de la maison du prophète, s'exprime d'ailleurs ainsi:

« Musulmans, accepterez-vous ce que je ferai ? – Parle, répondirent les assistants. Abou Salama reprit: Le représentant de la famille de Muhammad, Abou Mouslim 'Abd-er-Rahmân, m'a écrit et m'a ordonné d'établir un calife de la famille de Hâshim afin que le peuple soit délivré de la tyrannie et de l'injustice des Omayyades qui ont tué les descendants du prophète […] – Oui s'écria la foule des assistants ; tu as bien fait et nous t'approuvons […] » [186].

Cet épisode montre également que la population, à qui s'adressait ce discours, connaissait ce type d'arguments et savait ce que le terme de *mahdī* sous-entendait, sinon les dirigeants auraient choisi un autre raisonnement pour la mobiliser. À noter que pour affirmer cela nous nous basons sur la théorie de Jonathan Brown, selon laquelle les Abbassides ont utilisé des *ḥadīṯ* pour justifier leurs actes (peu nous importe qu'ils les aient créés ou simplement mobilisés)[187]. De cet événement un deuxième élément transparaît, celui de la capitalisation par les membres de la révolution abbasside des tensions entre les dirigeants omeyyades arabes et leurs sujets non arabes discriminés sur la base de leur non arabité. Ainsi nous en concluons que pour exister les mouvements mahdistes ont besoin d'un contexte social particulier qui leur permet de s'implanter dans une région et de recruter des membres parmi les mécontents d'un système préalable. Contestation qui par ailleurs peut être l'usufruit d'une frustration très ancienne, ici la colère du camp hachémite qui depuis le VII[ème] siècle se voit refuser l'accès au pouvoir.

Ce phénomène de catégorisation négative d'un pouvoir en place est une logique récurrente des mouvements mahdistes. Logique que nous allons continuer à explorer à travers le cas de la proclamation du *mahdī* du Soudan au XIX[ème] siècle. Ce saut temporel est justifié par le fait que cet événement serait selon, Dominique et Janine Sourdel à l'origine du terme mahdisme[188].

---

[183] MUSLIM, « The Book on Government, (1) Chapter: The people follow the Quraish and the Caliphate belongs to the Quraish », in *Sahih Muslim,* 1821 f, Livre référence: livre 33, hadith 10, USC-MSA web référence anglaise: livre 20, hadith 4482.
[184] William MCCANTS, p. 26, citant Nu'aym bin Hammad, *Kitab al-Fitan,* 188.
[185] Saïd Amir ARJOMAND, p. 18.
[186] *Chronique de Abou Djafar Mohammad ben Djarir ben Yezid Tabari*, Tome IV, Éditions d'Art les Heures Claires, Paris, p. 335.
[187] Jonathan A. C. BROWN, p. 209.
[188] Dominique et Janine SOURDEL, p. 516.

Muḥammad al Mahdī au Soudan

Au XIXème siècle, le Soudan était un territoire égypto-ottoman convoité par les forces anglaises présentes depuis quelque temps dans la région[189]. Hormis quelques exceptions, les Soudanais, peu importent leurs conditions, souffraient de cette situation. Économiquement, la région étouffait, les impôts étaient élevés et les recettes des commerçants d'esclaves diminuaient (conséquence d'une interdiction formulée par le Général Charles George Gordon contre le commerce d'êtres humains[190]). Sur le plan des mœurs, la cohabitation entre les Anglais et les pratiquants musulmans rencontrait quelques difficultés, les seconds étant outragés par la consommation d'alcool des premiers. À cela s'ajoute le mécontentement des soldats soudanais inoccupés[191]. Diffuses et inorganisées ces contestations restèrent sans effets jusqu'à l'arrivée au début des années 1880 de Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah, originaire du district de Dongola en Nubie[192].

Selon Muḥammad ʾAḥmad, la solution à cette crise était religieuse. En effet, le naufrage du Soudan était attribué à ses élites, responsables selon lui de s'être trop éloignées de la religion. Ainsi dans le discours qu'il proclama le jour où il se déclara être le *mahdī,* Muḥammad ʾAḥmad dénonça cette détérioration et appela les musulmans à réagir*:*

« Vous n'ignorez pas combien notre époque est bouleversée et dans quel abandon sont laissées les traditions religieuses dirigeantes. Une telle situation n'est pas acceptée par l'homme doué de foi et d'intelligence ; elle est le fait des peuples et des masses et de ceux qui s'appliquent à saper la religion et les traditions. On ne peut rester impassible devant un pareil état de choses, et le zèle jaloux pour l'Islam qui doit animer tout vrai croyant, lui impose de devoir réagir » [193].

La solution, pour sortir de cette crise, était le *takfīr* (l'excommunication des dirigeants actuels)[194] et une réforme de l'islam. Dans ce but, il créa en 1881 un mouvement politique et religieux. Son objectif, selon Aharon Layish, était de restaurer la théocratie du prophète Muḥammad en se servant uniquement de la *Sunna* et du *Qur'ān*[195] au détriment des interprétations formulées par les écoles juridiques traditionnelles (*maḏāhib*)[196]. Ce but était partagé par ses partisans qui espéraient, à travers cette réforme, retrouver le statut social qu'ils occupaient avant l'arrivée des forces étrangères sur leur terre[197].

La réforme commença le 29 juin 1881, lorsque Muḥammad ʾAḥmad se déclara publiquement *mahdī*, au grand désespoir des *ʿulamāʾ:*

« Le Seigneur de l'existence (que la bénédiction de Dieu soit sur lui !) m'a annoncé que j'étais le Mahdi attendu et m'a désigné comme son successeur (que Dieu le bénisse !) en m'invitant à plusieurs reprises à m'asseoir sur son trône, en présence des quatre khalifes des pôles mystiques d'El Khodeir (que Dieu lui accorde le salut !). Dieu me fait assister par les anges qui l'approchent le plus près et par soixante mille saints trépassés. Au moment du combat, paraîtront devant mes troupes le Seigneur de l'existence (que Dieu le bénisse !) en sa personne auguste, les pôles mystiques et El Khodeir (que Dieu lui accorde la paix !). Il m'a remis de sa main le sabre de la victoire et m'a annoncé que grâce à ce glaive personne ne triompherait de moi, seraient-ce même tous les êtres des deux races, hommes et génies. Le Seigneur de l'existence (que Dieu le bénisse !) m'a appris ensuite que Dieu m'avait donné un signe comme marque

---

189 Richard Lesli HILL, « Al Madhî, sudanese religious leader », in *Encyclopedia Britannica, School and library suscribers,* § 4.
190 The Editors of Encyclopaedia britannica, « Al Mahdiyyah, sudanese religious movement », in *Encyclopedia Britannica, School and library suscribers*, §4.
191 Richard Lesli HILL, *op.cit.,* §4.
192 *Ibid.,* §2.
193 Mohammad Ahmad AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *Proclamation du Mahdi du Soudan*, Alger, Imprimerie de Fontana, 1885, pp. 3-4.
194 Aharon LAYISH, « The Mahdi's Legal Methodology as a Mechanism for adapting the Sharî'a in the Sudan to political and social purposes », in Mercedez GARCIA-ARENAL (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000, p. 224.
195 *Ibid.,* p. 222.
196 *Ibid.,* p. 223.
197 The Editors of Encyclopaedia britannica, *op.cit.,* §4.

distinctive de ma mission dirigeante. Ce signe existe actuellement sur ma joue droite. Il m'a donné également un autre signe d'élection: c'est un étendard lumineux qui m'accompagnera au moment du combat, porté par Azraïl [ndlr. l'ange de la mort] (que Dieu lui accorde le salut !) Il a ajouté: "Tu as été créé d'une lumière qui est l'émanation intime de mon cœur "» [198].

Dans cet extrait, Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah se présente comme le récepteur d'une mission divine[199]. Cette légitimité lui confère un statut particulier. Nul ne peut désormais le renier:

« […] Or le prophète (que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut !) m'a fait connaître la vérité par ces paroles: "Celui qui doute de ta mission dirigeante renie Dieu et son prophète". Par trois fois, il m'a répété ces mots » [200].

Et d'ajouter que ces révélations lui ont été faites alors qu'il était dans un état de santé psychique sain:

« Le prophète (que Dieu lui accorde ses bénédictions !) m'a annoncé la chose alors que j'étais dans l'état de veille, en pleine santé, exempt de tout empêchement légal et non dans l'état de sommeil, de maladie, de péché ou de possession démoniaque ; je me trouvais en possession de toutes mes facultés intellectuelles » [201].

À noter que cette remarque s'inscrit dans un contexte culturel accordant une grande valeur aux personnes ayant pu rencontrer en rêve ou en songe le prophète. En effet, rêver du prophète est une expérience reconnue comme véridique et dotée d'une valeur argumentative certaine[202]. Cette conception découlerait selon Jonathan A. C. Brown du *ḥadīṯ* suivant: « It was narrated from 'Abdullah that the Prophet said: "Whoever sees me in a dream, has seen me in reality, for Satan cannot appear in my form. » [203]

La date de la proclamation de Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah dans laquelle il affirme être le *mahdī* n'aurait pas été choisie au hasard. En effet, elle correspond au début du XIII[ème] siècle du calendrier musulman, période charnière car ouvrant une nouvelle ère, ce qui potentiellement peut annoncer le changement[204] (voir la partie sur la prise de la Mecque). À la suite de cette déclaration, Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah, désormais Muḥammad al Mahdī, partit à la conquête du territoire égyptien au Soudan. Il exhorte d'ailleurs dans un discours, tous les pieux Soudanais à se joindre au combat:

« Dieu a promis dans son livre puissant de faire triompher ceux qui combattent pour le triomphe de la religion. Il a dit (qu'il soit exalté): " Il a promis à ceux qui ont subi l'injustice de combattre leurs ennemis " […] Si vous secourez la religion, Dieu vous donnera la victoire et affermira vos pas. […] si vous [ndlr. Les responsables soudanais] ne venez pas promptement à nous pour assurer le triomphe de la religion, vous aurez mérité un châtiment auprès de Dieu ; car vous êtes les guides des peuples et leurs têtes. Quiconque est zélé pour sa foi, quiconque craint et respecte les ordres de Dieu, répondra à cet appel et se joindra promptement à nous » [205].

En 1883, fort de nombreuses victoires, Muḥammad al Mahdī établit une théocratie sur les terres conquises, et malgré l'aide des Anglais, les autorités turco-égyptiennes ne réussirent pas à vaincre l'armée mahdiste. Ces réussites militaires combinées à l'imaginaire eschatologique de la figure du *mahdī* amenèrent les Soudanais à entrevoir une période meilleure[206].

---

198 Mohammad Ahmad AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *op.cit.,* p. 4.
199 Richard Lesli HILL, *op.cit.,* § 7.
200 Mohammad Ahmad AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *op.cit.,* p. 6.
201 *Ibid.,* p. 7.
202 Jonathan A. C. BROWN, *op.cit.,* p. 110.
203 IBN MAJAH, « Interpretation of Dreams, (2) Chapter: Seeing the Prophet (saws) in a Dream », in *Sunan Ibn Majah,* 3900, Livre référence: livre 35, hadith 8, Trad. anglaise: Vol. 5, livre 35, hadith 3900.
204 The Editors of Encyclopaedia britannica, *op.cit.,* §3.
205 Mohammad Ahmad AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *op.cit.,* p. 8.
206 The Editors of Encyclopaedia britannica, *op.cit.,* §3.

Le 26 janvier 1885, la vague conquérante atteignit Khartoum[207]. Muḥammad al Mahdī se dirigea alors vers Omduran qui devint la nouvelle capitale. Dès lors, celui qui se présentait comme le *ḫalīfat ar rasûl*[208] et comme le descendant de la famille du prophète[209], s'affaira à légiférer son territoire dans le prisme de ce qu'il se faisait au temps des débuts de l'islam[210]. Il nomma également quatre califes susceptibles de prendre le pouvoir après sa mort, qui survint par ailleurs abruptement en 1885, à l'âge de 41 ans[211], 5 mois après la prise de Khartoum[212]. ʿAbd Allah ibn Muḥammad, un proche conseiller, devient le premier calife, le *ḫalīfat aṣ ṣidīq*[213], l'équivalent selon Philippe David d'ʾAbū Bakr. Le deuxième calife, le *ḫalīfat al karrâr* se nommait Muḥammad šarīf et était le beau-fils du *mahdī*, il fut donc assimilé à ʿAli, le troisième calife le *ḫalīfat al fārūk* s'appelait Ali wad Hilu et était considéré comme l'équivalent d'ʿUmar et le quatrième et dernier calife refusa d'endosser le rôle d'ʿUṯmān[214].

À la mort du *mahdī*, ʿAbd Allah ibn Muḥammad prit le pouvoir. Toutefois, tout comme au temps du prophète, la succession du chef suscita de vives tensions. En effet, les *ʾanṣar* (compagnons prénommés de la sorte pour faire écho aux temps prophétiques) ainsi que la famille de Muḥammad al Mahdī, les *ʾašraf* (en référence aux membres de la famille du prophète), ne soutinrent pas ʿAbd Allah ibn Muḥammad[215, 216]. À cette première dissension s'ajouta les réclamations diverses de groupes locaux souhaitant gagner en autonomie[217] (ainsi des tensions entre les nomades et les sédentaires réapparurent[218]). De surcroît, une famine affecta la Mahdīya à cette époque, ce qui amena également de forts mécontentements[219]. Cette vague de protestations au sein même d'un califat qui se voulait réformé, s'expliquerait selon Philippe David par le fait qu'à l'époque du *mahdī* nul ne pouvait contester la parole d'un homme élu par Dieu. Or, cette élection divine faisait défaut au calife. En conséquence les vieilles rancoeurs resurgirent[220]. Rancoeurs d'autant plus tenaces que le nouveau calife n'accordait pas à la diffusion de la parole divine une grande place[221].

ʿAbd Allah ibn Muḥammad n'accepta pas les critiques faites à son encontre. En effet, tous les mouvements d'opposition furent réprimandés et de nombreuses purges furent effectuées. Grâce à cela, en 1892, le pouvoir d'ʿAbd Allah était revigoré aux dépens, toutefois, de sa popularité. Cette situation expliquerait, selon Philippe David, les désertions nombreuses de ses soldats lors de la guerre finale contre les Anglo-égyptiens de 1898[222].

Le Soudan mahdiste d'ʿAbd Allah avait également des difficultés à se faire reconnaître sur la scène internationale. En effet, les souverains britanniques, égyptiens et ottomans ne reconnurent pas ce nouvel État[223]. De plus, les faibles contacts qui existaient entre le Soudan et les régions musulmanes environnantes furent réduits à peaux de chagrin après la mort du *mahdī*[224]. Le dialogue fut, en effet, rendu difficile par la volonté du calife de répandre par les armes l'islam de la Mahdīya au-delà de ses frontières[225]. La politique du *ǧihād* pratiquée par ʿAbd Allah contribua à la crispation des relations entre le Soudan et

[207] Richard Lesli HILL, *op.cit.,* § 8.
[208] Aharon LAYISH, *op.cit.,* p. 228.
[209] Mohammad Ahmad AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *op.cit.,* p. 8.
[210] Richard Lesli HILL, *op.cit.,* § 9.
[211] *Ibid.,* § 10.
[212] The Editors of Encyclopaedia britannica, *op.cit.,* §4.
[213] Aharon LAYISH, *op.cit.,* p. 228.
[214] Philippe DAVID, « Le Soudan et l'État mahdiste sous le Khalifa 'Abdullahi (1885-1899) », in *Revue française d'histoire d'outre-mer,* tome 75, n°280, 1985, p. 276.
[215] *Ibid.,* p. 276.
[216] *Ibid.,* p. 289.
[217] *Ibid.,* p. 290.
[218] *Ibid.,* p. 292.
[219] *Ibid.,* p. 294.
[220] *Ibid.,* p. 289.
[221] *Ibid.,* p. 293.
[222] *Ibid.,* p. 296.
[223] *Ibid.,* p. 282.
[224] *Ibid.,* p. 281.
[225] The Editors of Encyclopaedia britannica, *op.cit.,* §5.

ses riverains et ruina économiquement le pays. Néanmoins, les discussions avec les régions limitrophes furent partiellement maintenues, car leurs dirigeants souhaitaient obtenir la permission, pour les pèlerins musulmans africains, de traverser le Soudan afin de rejoindre la Mecque et effectuer le *ḥağğ* [226].

En 1897, les Anglais, après avoir renversé le khédive égyptien en 1882[227], décidèrent de reconquérir le Soudan dans le but de contrer l'avancée française dans la région du Nil[228]. En 1898, l'assaut fut donc lancé par le Général Kitchener et les mahdistes furent écrasés. Le calife fuit. Cette fuite marqua la fin de l'État fondé par Muḥammad al Mahdī[229].

Cet exemple est particulièrement intéressant pour notre propos, car il met en scène un individu qui prend la direction d'un mouvement contestataire et lui donne une direction religieuse. Ainsi un environnement social tendu dans un contexte de type colonial (les Égypto-ottomans contrôlant le Soudan) amène un homme à se présenter comme un réformateur, un sauveur de la société et un envoyé de Dieu. Par ailleurs, nous retrouvons la notion de remise en cause à la fois des autorités politiques mais également des autorités religieuses. En effet, Muḥammad al Mahdī considérait les *ʿulamāʾ* comme les marionnettes des dirigeants égyptiens et ottomans[230]. Par ailleurs, et nous l'avons évoqué à travers les théories de Roger Bastide et Georges Balandier, le mahdisme serait une des manières qu'une population (dans notre cas les Soudanais) possède pour redéfinir son identité face un groupe dominant, ici les Égypto-ottomans.

Nous retrouvons également la volonté de retour à un âge d'or. En effet, Muḥammad al Mahdī souhaite vivre comme au temps du prophète, via notamment la mise en place d'une nouvelle législation, mais pas uniquement. En effet, les termes *ʾanṣar, ʾašraf, ḫalīfa* employés par Muḥammad ʾAḥmad ibn ʿAbd Allah ainsi que sa prétendue filiation à Ḥasan fils ainé d'ʿAli, cousin et gendre du prophète, évoquent eux aussi les premiers temps de l'islam. Et ironiquement, les troubles qui suivent la mort du *mahdī* rappellent étrangement les guerres d'apostasie du calife ʾAbū Bakr (voir partie sur la révolution abbasside).

Nous l'avons affirmé au début de ce chapitre, la révolution mahdiste du Soudan a conduit à l'élaboration du mot mahdisme. Aussi nous en concluons que le schéma: « mécontentement de la population – homme constatant la corruption de ses élites et le mal être de ses compatriotes – volonté de réformes surtout religieuses » conduit à l'apparition d'un *mahdī* salvateur reformant, dans sa société, la communauté du prophète Muḥammad. Ce schème identifié, penchons-nous sur un troisième exemple de contestation mahdiste: le cas du *mahdī* mecquois.

[226] Philippe DAVID, *op.cit.,* p. 283.
[227] The Editors of Encyclopaedia Britannica, *op.cit.,* § 8.
[228] *Ibid.,* § 9.
[229] *Ibid.,* § 9.
[230] *Ibid.,* §2.

La prise de la Mecque

La prise de la Mecque débuta le 20 novembre 1979, l'équivalent dans le calendrier musulman du 1er jour du mois muḥarram de l'année 1400, soit le début du quinzième siècle de l'Islam[231]. C'est cette époque de transition (un siècle se termine, un autre débute) et de début de *ḥağ* qui est sélectionnée par un groupe d'insurgés, composé de membres saoudiens, pakistanais, égyptiens et américains[232] pour prendre de force l'enceinte sacrée de la Mecque et proclamer la venue du *mahdī*. Les buts des preneurs d'otages étaient de purifier l'islam des déviances religieuses mises en place par la famille al Saʿūd[233] (considérée comme corrompue car obnubilée par l'argent et les biens de consommation[234]) et de contester le monopole du divin dont jouissait le roi[235]. À la tête des insurgés, les Saoudiens issus de la tribu ʿUtayba, Ǧuhaymān al ʿUtaybī et son beau-frère âgé de 27 ans Muḥammad ibn ʿAbd Allah al Qaḥṭānī , le *mahdī*.

Pour comprendre qui est ce groupe et quelles sont ses origines, il faut remonter aux années 1960-1970 et regarder les mouvements de réformes religieuses qui sont mises en place en Arabie Saoudite à cette époque. En effet, les racines intellectuelles de Ǧuhaymān al ʿUtaybī provenaient d'une mouvance nommée *al Jamāʿat as Salafīyat al Muḥtasiba* (JSM). Leur doctrine promulguait un *iǧtihād,* soit l'étude des *ḥadīṯ* et du *Qur'ān*, non guidée par les *maḏāhib*, ainsi qu'un rejet de l'imitation de la jurisprudence, *le taqlīd*[236], pratiques religieuses auxquelles avaient recours les *ʿulamāʾ* wahhabites (d'inspiration hanbalite) reconnus de la région[237].

Le JSM était l'héritier des *ahl al ḥadīṯ*[238]. En conséquence, il s'inscrit dans la pensée d'al ʾAlbānī[239], promoteur de la science du *ḥadīṯ* et de l'abandon des quatre écoles de droits canoniques, les *maḏāhib*. Le JSM fut ainsi créé par des partisans des *ahl al ḥadīṯ,* désireux d'améliorer les pratiques de leurs coreligionnaires. En effet, certains de ces *ahl al ḥadīṯ* essayaient d'améliorer le comportement des croyants en corrigeant ceux qu'ils considéraient comme erronés et qu'ils observaient sur la voie publique[240]. Ces actions agaçaient les autorités religieuses traditionnelles[241], car les *ahl al ḥadīṯ* n'appartenaient pas aux institutions religieuses dites classiques et pourtant ils s'octroyaient le droit de corriger la pratique des individus. Ainsi ils étaient régulièrement punis pour leurs comportements et leurs discours.

Pour pallier à cela et faire reconnaître leur mouvement, six membres de la mouvance formèrent un groupe appelé *al Jamāʿat as Salafīya*, qu'ils firent officiellement chapeauter par le cheikh ʿAbd al ʿAzīz ibn Bāz, le vice-président de l'université islamique de Médine[242]. Deux conséquences découlèrent de cette alliance: la première concerne un changement de nom, le groupe devint *al Jamāʿat as Salafīyat al Muḥtasiba* (JSM) et la seconde fut la protection institutionnelle conférée par le cheikh. Selon Nāṣr al Huzaymī, un ancien partisan du groupe ayant refusé de prêter allégeance au *mahdī,* les objectifs du JSM étaient: « to establish a preaching group that would tread in the footsteps of the righteous predecessors, fight heresies in religion, and judge by the Holy Quran and the Prophet's Sunna »[243] et d'affirmer que seul Dieu jugerait leurs actes[244].

---

231 Antoine BASBOUS, *L'islamisme, une révolution avortée ?,* Paris, Hachette, 2000, p. 38.
232 Ziauddin SARDAR, *Histoire de la Mecque, de la naissance d'Abraham au XXIème siècle*, Paris, Payot et Rivages, 2014, p. 384.
233 *Ibid.,* p. 383.
234 *Ibid.,* p. 385.
235 Stéphane LACROIX, *op.cit.,* p. 4.
236 *Ibid.,* pp. 100-102.
237 *Ibid.,* p. 102.
238 *Ibid.,* p. 109.
239 *Ibid.,* p. 104.
240 *Ibid.,* p. 109.
241 *Ibid.,* pp. 109-110.
242 *Ibid.,* p. 110.
243 « Juhayman's Sins. Nasser Al-Huzeimi: My story with the so-called Mahdi », in *The Majalla, The leading Arab magazine*, 21.11.2009, réponse 3.
244 *Ibid.,* réponse 3.

Le JSM fut créé au milieu des années 60, toutefois le groupe prit véritablement son envol en 1970. En effet, dans les années 70, le mouvement essaima dans tout le royaume[245]. Pour gérer l'afflux de nouveaux membres, le centre de gestion médinois dû créer plusieurs sections, chacune avec des responsabilités différentes. Ǧuhaymān al ʿUtaybī était, par exemple, responsable de l'unité traitant de l'organisation du voyage des membres entre les différentes branches du JSM[246]. Cette visibilité renforcée raviva les tensions avec les *ʿulamāʾ* [247]. Ainsi, en 1977, les tensions entre les deux factions débouchèrent sur une querelle entre Ǧuhaymān al ʿUtaybī et le représentant des wahhabites traditionnels ʾAbū Bakr al Ǧazāʾirī [248]. La dispute créa un schisme, avec d'un côté les *ʾiḫwān* restés fidèles à Ǧuhaymān et de l'autre des anciens du JSM ayant décidé de souscrire à la doctrine hanbalo-wahhabite[249]. À partir de ce moment, le mouvement opéra un changement de vision. En effet, selon Stéphane Lacroix, Ǧuhaymān et les autres partisans abandonnèrent le piétisme caractéristique des premières années pour de plus en plus politiser leurs revendications[250]. Cette activité conduisit, quelques mois plus tard à l'arrestation de cent cinquante membres du mouvement tous suspectés de fomenter une attaque contre la monarchie. Ǧuhaymān échappa à la razzia en fuyant dans le Naǧd, duquel il reviendra à la veille du 20 novembre 1979. Malgré cet exil, l'influence du Ǧuhaymān sur le mouvement se développa jusqu'à atteindre, selon Stéphane Lacroix, un véritable culte de la personne[251]. À ce premier tournant idéologique s'ajoute la radicalisation des membres choqués par les arrestations dont ils ont été victimes. C'est à cette époque également qu'apparurent les références eschatologiques du groupe, dont la lettre n°7 du recueil de missives publié en 1988 par Ǧuhaymān est le témoignage [252].

Dans ce texte, Ǧuhaymān décrit les événements précédents la Fin du Monde, ainsi que la personne du *mahdī*, en s'appuyant principalement sur des *ḥadīṯ*. Sur cette base, il affirme que le *mahdī* est un individu portant le même nom que le prophète et appartenant au clan des Hāšim [253]. Par ailleurs, Ǧuhaymān déclare que le *mahdī* révélera sa présence dans l'enceinte de la Mecque[254]. Le programme du *mahdī* est ensuite élaboré. En effet, une fois son rôle révélé, le *mahdī* est censé partir pour Médine afin de réquisitionner des hommes et se constituer une armée [255] :

« Abu Huraira reported Allah's Messenger as saying:The Last Hour would not come until the Romans would land at al-A'maq or in Dabiq. An army consisting of the best (soldiers) of the people of the earth at that time will come from Medina (to counteract them) » [256].

Fort de cette armée, le *mahdī* marchera ensuite sur Dabiq afin de la reconquérir[257]. Cela fait, il continuera sa route jusqu'à Constantinople qu'il conquerra, selon ce même *ḥadīṯ*, grâce au dernier tiers de ses combattants: « A third (part of the army) which would be constituted of excellent martyrs in Allah's eye, would be killed and the third who would never be put to trial would win and they would be conquerors of Constantinople »[258].

---

[245] Stéphane LACROIX, *op.cit.,* p. 111.
[246] *Ibid.,* pp. 111-112.
[247] *Ibid.,* p. 112.
[248] *Ibid.,* pp. 112-113.
[249] *Ibid.,* p. 113
[250] *Ibid.,* pp. 113-114
[251] *Ibid.,* p. 114
[252] *Ibid.,* p. 119
[253] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBI, « Les dissensions et les informations sur le mahdi et le retour de Jésus et les conditions de l'Heure », in *Les lettres de Juhayman Al Utaybi, commandant des assaillants de la Mosquée sacrée à la Mecque,* Librairie Madbouly, 1988, p. 218.
[254] *Ibid.,* p. 223.
[255] *Ibid.,* p. 218.
[256] MUSLIM, «The Book of Tribulations and Portents of the Last Hour, (9) Chapter: The Conquest Of Constantinople, The Emergence Of The Dajjal And The Descent Of 'Eisa bin Mariam », in *Sahih*, 2897. Livre référence: livre 54, hadith 44, USC-MSA références anglaises: livre 41, hadith 6924
[257] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBI, *op.cit.,* p. 223.
[258] MUSLIM, voir note 256.

Ce dernier tiers de combattants et le *mahdī* reviendront ensuite dans la région de šām, où le combat contre le *daǧǧāl* aura finalement lieu et où Jésus après sa victoire contre les ennemis de l'islam dirigera, selon Ǧuhaymān, la prière dans la mosquée des omeyyades [259]:

« And when they would come to Syria[260], he would come out [ndlr. Le *daǧǧāl*] while they would be still preparing themselves for battle drawing up the ranks. Certainly, the time of prayer shall come and then Jesus (peace be upon him) son of Mary would descend and would lead them in prayer. When the enemy of Allah would see him, it would (disappear) just as the salt dissolves itself in water and if he (Jesus) were not to confront them at all, even then it would dissolve completely, but Allah would kill them by his hand and he would show them their blood on his lance (the lance of Jesus Christ)» [261].

Dans la lettre n°7, Ǧuhaymān mobilise un second *ḥadīṯ* décrivant les événements annonciateurs de l'Heure [262], celui de la Bataille contre quatre-vingts étendards chrétiens à Dabiq (*ḥadīṯ* que nous retrouverons plus tard dans la propagande de DAECH):

« Narrated `Auf bin Mali:
I went to the Prophet during the Ghazwa of Tabuk while he was sitting in a leather tent. He said, "Count six signs that indicate the approach of the Hour: my death, the conquest of Jerusalem, a plague that will afflict you (and kill you in great numbers) as the plague that afflicts sheep, the increase of wealth to such an extent that even if one is given one hundred Dinars, he will not be satisfied; then an affliction which no Arab house will escape, and then atruce between you and Bani Al-Asfar (i.e. the Byzantines) who will betray you and attack you under eighty flags. Under each flag will be twelve thousand soldiers"» [263].

La lettre n°7 rédigée par Ǧuhaymān al ʿUtaybī est importante car elle décrit comment le JSM pense les événements de la Fin des Temps et aussi parce qu'elle présente la prise de la Mecque par le *mahdī* comme le début de cette Fin. La révélation du *mahdī*, envoyé de Dieu, suffit à bouleverser l'organisation du monde et plus particulièrement à renverser la monarchie saoudienne[264]. Cette rhétorique permet à Ǧuhaymān de justifier son entrée dans l'enceinte de la Mecque. En effet, selon cet rhétorique, Ǧuhaymān ne fait que suivre le dessein divin en révélant aux musulmans la présence du *mahdī* (qui se trouve être son beau-frère Muḥammad ibn ʿAbd Allah al Qaḥṭānī) sur Terre. Par ailleurs, cela sous-entendrait, selon Nāṣr al Ḥuzaymī, l'absence de projet politique de la part des assaillants. En effet, selon lui, le sauvetage de l'humanité est permis par l'apparition du *madhī*, plus que par la mise en place de réformes politiques[265]. Cette absence de réflexion politique combinée à la proclamation du beau-frère de Ǧuhaymān en *mahdī* déplut à une partie des membres du JSM. En conséquence, de nombreuses désertions eurent lieu, réduisant les effectifs du groupe à quelque trois cents hommes[266]. Bien qu'affaiblit par ces départs, le JSM entra finalement dans le sanctuaire de la Mecque le 20 novembre 1979. Cette date, loin d'être aléatoire, aurait été choisie, selon Stéphane Lacroix, en s'appuyant sur le ḥadīṯ d'ʾAbū Dāwud affirmant que:

« The Prophet said: Allah will raise for this community at the end of every hundred years the one who will renovate its religion for it» [267].

---

[259] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBI, *op.cit.,* p. 238.
[260] La traduction anglaise déforme ici les propos en arabe. En effet, dans la version arabe, ce n'est pas le terme de Syrie qui est utilisé mais celui de šām.
[261] MUSLIM, voir note 256.
[262] *Ibid.,* p. 213.
[263] AL BUKHARI, « Jizyah and Mawaada'ah, (1) Chapter: Al-Jizya taken from the Dhimmi », in *Sahih,* 3176, Livre référence: livre 58, hadith 18, USC-MSA web, références anglaises: vol. 4, livre 53, hadith 401.
[264] Stéphane LACROIX, *op.cit.,* p. 119.
[265] *The Majalla, op.cit.,* réponse 14.
[266] Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'Islam,* Paris, Fayard, 2008, p. 112.
[267] ABU DAWUD, « Kitab al Malahim , (1587) Chapter: Description Of Happenings In Every Century », in *Sunan Abi Dawud,* 4291, Livre référence: livre 39, hadith 1, Trad. Anglaise: livre 38, hadith 4278.

Ainsi, le début d'un siècle, dans la tradition musulmane, apparaît comme propice à la réforme. Dans cette logique, la prise de la Mecque au début du XV[ème] siècle de l'islam ne fut pas fortuite (à noter que la proclamation du *mahdī* du Soudan eut lieu au début du XIII[ème] de l'ère musulmane). En effet, le 20 novembre aurait dû marquer, selon cette pensée, le début du règne du *mahdī* et la fin imminente du monde actuel[268]. Toutefois, rien ne se passa comme prévu: Muḥammad ibn ʿAbd Allah al Qaḥṭānī fut tué dès les premiers jours et, après un siège de trois semaines, les partisans de Ǧuhaymān et leurs chefs furent capturés et la Mecque libérée, ironie du sort, par des alliés non musulmans tant décriés par le groupe[269]. À ce propos, Ǧuhaymān déclara qu'il ne regrettait pas son acte mais le fait d'avoir pensé que ses dirigeants étaient des musulmans égarés, alors qu'en réalité ils étaient des mécréants ayant permis l'entrée de non-musulmans dans l'enceinte sacrée[270]. En effet, à l'annonce de la prise de la Mecque, le roi Hālid, poussé par l'évolution catastrophique de l'intervention de ses forces militaires, se résigna à demander de l'aide aux Français. Ce fut donc le GIGN, commandé par Paul Barril, qui vainquit le groupe d'insurgés[271]. Le 9 janvier 1980, les quelques survivants de la bataille, dont Ǧuhaymān, furent finalement décapités après un procès éclair[272].

Pour comprendre cet événement, plusieurs remarques s'imposent. La première est que, selon Stéphane Lacroix, les dissensions théologiques ayant conduit à la prise de la Mecque masqueraient un conflit social plus ancien. En effet, d'après ce chercheur, en Arabie Saoudite les débats autour de l'islam seraient une manière d'exprimer des tensions de type sociétales[273]. Ainsi, sous-jacentes à ces débats, se logeraient d'anciennes rivalités de pouvoir entre des tribus nomades et des tribus sédentaires dont sont issus les al Saʿūd. En conséquence, un des problèmes serait l'abandon forcé du nomadisme[274] au profit de la sédentarité des tribus ayant accédé au pouvoir[275]. Cette hypothèse est d'autant plus probable que les al Saʿūd appartiennent au clan ḥanīfa branche sédentaire des ʿAnaza[276], alors que Ǧuhaymān al ʿUtaybī provient du clan nomade ʿUtayba[277]. Ǧuhaymān considère, par ailleurs, l'exode rural et la sédentarisation des bédouins comme un des signes de la Fin du Monde[278]. Il appuie son raisonnement sur l'extrait du *ḥadīṯ* suivant:

« He enquired: "Inform me about the Hour (i.e., the Day of Resurrection)." […]. He said, "Inform me about some of its signs." He said: "They are - that a bondswoman gives birth to her own master, and that you will find the barefooted, naked, poor shepherds competing one another in the construction of higher buildings" » [279].

Ǧuhaymān al ʿUtaybī interprète les *barefooted, naked, poor shepherds* comme étant les nomades de son époque forcés de s'installer en ville[280]. De fait, ce rapprochement lui permet une fois de plus de dire que la Fin des Temps est imminente, ce qui justifie l'arrivée du *mahdī* dans la région.

Au contexte interne ayant conduit aux événements du 20 novembre, Antoine Basbous ajoute l'influence de l'Histoire internationale. En effet, selon lui, la prise de la Mecque n'aurait pu avoir lieu sans le précédent de réussite instauré par le succès de la révolution iranienne. Le renversement du régime iranien par Khomeiny donnait un espoir de changement aux mouvements d'opposition du monde musulman[281]. En conséquence, l'avènement du *mahdī* à la Mecque a été possible grâce à la conjoncture d'un événement

[268] Stéphane LACROIX, *op.cit.,* p. 120.
[269] *Ibid.,* p. 121.
[270] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBĪ, *op.cit.,* p. 13.
[271] Antoine BASBOUS, *op.cit.,* pp. 39-40.
[272] *Ibid.,* p. 40.
[273] Stéphane LACROIX, *op.cit.,* p. 5.
[274] Ziauddin SARDAR, *op.cit.,* p. 385.
[275] David RIGOLET – ROZE, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite,* Paris, Armand Colin, 2005, p. 8.
[276] *Ibid.,* p. 25.
[277] Ziauddin SARDAR, *op.cit.,* p. 384.
[278] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBĪ, *op.cit.,* pp. 209-211.
[279] AS SALIHIN Riyad, *The Book of Miscellany,* livre 1, hadith 60.
[280] Ǧuhaymān AL ʿUTAYBĪ, *op.cit.,* p. 209.
[281] David RIGOLET – ROZE, *op.cit.,* p. 40.

international, l'aboutissement de la révolution iranienne, et d'un mécontentement social saoudien exprimé en termes théologiques. À cela s'ajoute le charisme de Ǧuhaymān al ʿUtaybī et la radicalisation du JSM après la vague de répression qu'il a connue dans les années 70.

Cet épisode a marqué l'histoire locale, mais également celle plus large de l'histoire du mahdisme. En effet, Jean-Pierre Filiu affirme que depuis cet événement les revendications de type millénariste ont diminué dans le monde musulman[282]. Toutefois, cela ne signifie pas la disparition de la pensée mahdiste, mais la fin (pour un temps) de la justification d'actes révolutionnaires dirigés par un *mahdī*. David Cook va également dans ce sens, lorsqu'il affirme que les idées de type apocalyptique ont continué de circuler, notamment afin de donner du sens aux événements liés au conflit israélo-palestinien et/ou à la guerre du Golfe de 1990 à 1991[283]. Ainsi, tout au long du XXème siècle ce mode d'interprétation continuait d'être présent et de se développer dans le monde musulman, notamment à travers la littérature.

Deux causes expliqueraient le recours à cette rhétorique apocalyptique: la première, avancée par David Cook, serait l'invasion de l'Afghanistan par les troupes américaines[284] et la seconde serait une réaction aux discours millénaristes américains[285]. Pour illustrer ce deuxième aspect, Jean-Pierre Filiu propose deux extraits de discours eschatologique, l'un américain, l'autre égyptien, ceci dans le but de montrer les similarités lexicales et conceptuelles existant entre ces deux expressions[286]. Ainsi, les deux textes mobilisent les notions d'Armageddon et les deux mentionnent la destruction des Juifs[287]. Par ailleurs, d'autres thématiques sont également cooptées par les auteurs laïcs ou religieux du monde musulman: celle des ovnis, celle du Triangle des Bermudes et celle des prédictions de Nostradamus[288]. Ainsi, les productions apocalyptiques américaines et musulmanes du XXème et après du XXIème siècle s'influencent l'une, l'autre. Jean-Pierre Filiu n'hésite pas, par ailleurs, à qualifier cette interrelation de « jeu de miroir »[289].

À cette première caractéristique de la rhétorique mahdiste de cette époque David Cook ajoute les spécificités suivantes: un discours anti-occidental (l'Occident qui, dans ce contexte, est associé à la chrétienté), un discours anti-américain (l'Amérique est en général décrite comme étant l'Antéchrist et/ou la grande Babylone), un discours anti-israélien et un discours antimusulman (dans le sens où les tenants de cette doctrine ne tolèrent que leurs pratiques et leur interprétation de l'islam) et par conséquent anti-élites religieuses conventionnelles[290]. Dans cette rhétorique, la Palestine cristallise les tensions entre ces deux visions, l'une américano-occidentale et une autre musulmane:

« La troisième guerre mondiale sera l'Armageddon[ndlr. A comprendre: la bataille finale]. Ce mot hébreu signifie la « montagne » *(Har)* de Megiddo, en Palestine. Ce mot tout simple signifie énormément, il commande les esprits des intellectuels chrétiens, surtout les présidents américains, et il est devenu le moteur principal et l'orientation essentielle de la politique américaine, occidentale et chrétienne. [...] La plupart des Juifs périront durant la guerre d'Armageddon, où deux tiers d'entre eux seront exterminés »[291].

La même compréhension de la situation palestinienne transparaît dans le texte du Saoudien Safar al Hawali:

« Today, when nearly the entire world is following the course of events occurring in Palestine through the media, we find that there are many people in America and elsewhere who have another concern. There is another marketplace besides the marketplace of the visual and printed media, it is the marketplace of

---

[282] Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'Islam, op.cit.,* p. 155.
[283] David COOK, « Islam and Apocalyptic ».
[284] David COOK, « The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban », in *Terrorism and political violence*, 15, n°1, 2003, pp. 31-56.
[285] Jean-Pierre FILIU, « Armageddon. L'apocalypse en miroirs », in *La pensée de midi*, n°26, 2008, pp. 32-33.
[286] *Ibid.,* p. 31.
[287] *Ibid.,* p. 31.
[288] *Ibid.,* p. 33.
[289] Se référer ici au titre de son article à la note 200.
[290] David COOK, « Islam and Apocalyptic », *op.cit.,*
[291] ʾAmīn Muḥammad,ĞAMAL AD DIN, *Harmaǧaddūn,* Caire, Maktabat al Tawfiqiyya, 2001, pp. 60 et 68, traduction de Jean-Pierre FILIU, « Armageddon. L'apocalypse en miroirs », p. 32.

prophecy and fortune-telling. It is a market whose business never slows or ceases. Its goods are the books of the Old and New Testaments and their commentaries. Its merchants are the priests of literalist fundamentalism. Its customers are from all classes of society from the rulers of the White House and the Pentagon, to the man in the street. Of this group there are many divisions: Some await the coming of Christ. Some await the coming of the Anti-Christ. Some await the battle of Armageddon. And some predict the end of the State of Israel due to the intifadha, and the destruction of the peace process »[292].

Dans cet extrait, apparaît également l'idée selon laquelle les fondamentalistes religieux américains lisent les événements actuels à la lumière des prophéties présentent dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Puis quelques lignes plus bas, le sionisme chrétien est également désigné comme étant le problème majeur du nouveau millénaire:

« Since Christian Zionism is the most dangerous to humanity of all contemporary movements, and since the foundation of its doctrines and hellish plans is the coming true of the prediction of the establishment of the State of Israel; it is necessary for every lover of justice and peace on earth to know the reality of their prophecies and to join hands with them to destroy with truth and reason, the fundamentals on which their fundamentalism is based, before they can destroy world peace and change our troubled planet into lump of flame » [293].

Safar al Hawali décrit ici les fondamentalistes religieux américains[294] comme le danger le plus important du XXIème siècle. De surcroît, il est intéressant de noter que la manière dont ils sont décrits rappelle les descriptions des terroristes islamistes. Ainsi les deux groupes (islamistes d'un côté et fondamentalistes chrétiens de l'autre) définissent leurs adversaires avec les mêmes termes: fondamentalistes, extrémistes, sans aucune rationalité, ni esprit critique[295]. En conséquence, le jeu de miroir décrit par Jean-Pierre Filiu ne concerne pas uniquement les doctrines des mouvements millénaristes mais également leur manière de décrire leurs ennemis.

Le deuxième événement qui influença la rhétorique eschatologique musulmane est le débarquement américain en Afghanistan. En effet, selon David Cook, c'est à partir de cet événement que les musulmans radicaux remobilisèrent ces thématiques afin de justifier leur défaite sur le terrain afghan. En effet, ces combattants n'avaient plus subi pareille déroute depuis de nombreuses années[296]. Mais avant d'entamer cette réflexion, il est important de rapporter ici ce que David Cook entend lorsqu'il utilise l'appellation de musulmans radicaux. Selon lui, un musulman radical est un partisan défendant un système de croyances capable d'unifier les musulmans dans un seul État (state) islamiquement juste. Cet État serait gouverné par un calife et régi par la *šaria* sans aucune interférence ou influence provenant de l'extérieur. Cet État ne pourra être obtenu qu'à travers une lutte (un *ğihad*) contre les ennemis de l'islam qu'ils lui soient extérieurs ou intérieurs. Par ailleurs, les adeptes de cette vision pensent être détenteurs du vrai islam et ils affirment être les garants de la tradition des premiers croyants. En proclamant cela, ils condamnent ainsi les musulmans ne vivant pas en suivant leurs dogmes et leurs rites. Une grande confiance en l'avenir caractérise également les militants d'un islam radical, car selon eux, ils seront reconnus par Dieu comme les vrais croyants à la Fin des Temps (voir la notion de *ḫurabā'* au début de ce travail). Il s'agit en conséquence d'un groupe d'élus défendant le vrai islam face à une contamination extérieure et toutes innovations intérieures[297].

Ainsi, les musulmans radicaux qui avaient pour base l'Afghanistan se considéraient comme étant un groupe privilégié, car élu par Dieu. Malgré cela, en 2001, un constat sévère apparaît: cette élection divine n'a pas permis aux troupes musulmanes radicales de vaincre les forces américaines. Dès lors, il devint

[292] Safar IBN ABD AL RAHMAN AL HAWALI, *The day of Wrath*, pp. 8-9.
[293] *Ibid.,* p. 9.
[294] Safar AL HAWALI ne définit pas ce qu'il entend par ces termes. Pour cette analyse, nous supposons qu'il s'agit de protestants ayant une lecture littérale des Écritures bibliques.
[295] *Ibid.,* p. 10.
[296] David COOK, « The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban », in *Terrorism and political violence*, 15, n°1, 2003, p. 31.
[297] Cette note concerne toute la définition d'un musulman radical. *Ibid.,* p. 32.

nécessaire d'expliquer ces échecs, ceci afin de ne pas entacher la crédibilité du statut d'élu divin. C'est donc à cette époque, selon David Cook, que deux changements paradigmatiques apparurent dans la rhétorique de ces organisations. En effet, leurs théoriciens interprétèrent ces défaites sous le prisme de la bataille de *ʾUḥud*, perdue par le prophète Muḥammad en 625[298]. Ces débâcles militaires furent alors analysées de la manière suivante: le prophète Moḥammed a perdu une bataille, il est par conséquent normal que cela arrive aussi aux combattants présents en Afghanistan. Parallèlement à ce raisonnement, la conception selon laquelle il est impossible de gagner tous les combats émergea[299]. Par ailleurs, cette recherche de sens amena les combattants à penser que ces défaites permettaient à Dieu d'identifier les vrais croyants des faux qui, eux, l'abandonnaient à la suite de ces échecs guerriers[300].

À cette première herméneutique, David Cook ajoute une seconde, celle de la lecture eschatologique de cette période. En effet, selon lui, c'est à partir de cette époque que pareils discours ont été remobilisés[301]. Ainsi, la rhétorique apocalyptique permit aux combattants de garder l'espoir en un avenir meilleur et de leur rappeler l'importance de leur combat fait au nom d'une cause plus grande, celle de leur identification au vrai groupe des croyants[302]. Par ailleurs, la proclamation du *Mul'a ʿ*Umar en *ʾamīr al muʾminīn* en 1996 et de son émirat avait déjà contribué à la connotation eschatologique de la fin du XXème siècle et du début du XXIème siècle. En effet, le retour d'un calife est dans les *ḥadiṯ* rattaché à la Fin des Temps:

« Abu Nadra reported: […]He (Jabir b. Abdullah) kept quiet for a while and then reported Allah's Messenger having said there would be a caliph in the last (period) of my Ummah who would freely give handfuls of wealth to the people without counting it. I said to Abu Nadra and Abu al-'Ala: Do you mean 'Umar b. 'Abd al-Aziz? They said: No (he would be Imam Mahdi) » [303].

Plusieurs autres thématiques furent également remobilisées dont celle en lien avec le Horasan (et les *ḥadiṯ* qui lui sont associés[304], déjà mentionnés dans la partie concernant la révolution abbasside) et celle des guerres contre ou avec les Byzantins (ici associés aux USA[305]). Parallèlement, certaines interprétations assimilèrent ʾUsāmat Bin Lādin à Moïse et les États-Unis au Pharaon[306]. En conséquence, les événements du passé ou de la tradition aidèrent à expliquer ces événements et à justifier l'échec des Talibans et d'*Al Qā ʿida* en Afghanistan.

En résumé, deux points ont ainsi contribué au maintien et au développement de la pensée apocalyptique musulmane : l'invasion de l'Afghanistan et l'influence des discours millénaristes américains. À ces deux premières composantes, Jean-Pierre Filiu ajoute une troisième: celle de l'invasion de l'Irak en 2003. Pour comprendre l'influence de cet événement sur la pensée mahdiste du XXIème siècle, il est primordial de mentionner le texte d'ʾAmīn Muḥammad Ǧamāl ad Dīn (auteur déjà mentionné précédemment) intitulé *Harmajadûn*. Dans ce texte, cet auteur affirmait qu'après l'invasion de l'Afghanistan les Américains se déploieraient en Irak[307]: « une nouvelle coalition, constituée par l'Amérique en réponse à la destruction qui a visé New-York et Washington, frappera nécessairement l'Irak de nouveau, après avoir frappé l'Afghanistan, le tout au nom de la traque des terroristes et de l'élimination du terrorisme »[308].

---

298 *Ibid.,* p. 36.
299 *Ibid.,* p. 37.
300 *Ibid.,* p. 37.
301 *Ibid.,* p. 43.
302 *Ibid.,* p. 43.
303 MUSLIM, « Kitab Al-Fitan wa Ashrat As-Sa'ah: (18) chapter: The Hour Will Not Begin Until A Man Passes By Another Man's Grave And Wishes That He Was In The Place Of The Deceased, Because Of Calamity », in *Sahih Muslim* 2913a, Livre référence: livre 54 hadith 81, Trad. anglaise: livre 41, hadith 6961.
304 David COOK, « The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban », p. 44.
305 *Ibid.,* p. 47.
306 *Ibid.,* p. 48.
307 Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'Islam, op.cit.,* p. 165.
308 ʾAmīn Muḥammad ǦAMAL AD DIN, *op.cit.,* p. 25, Traduction de Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'Islam, op.cit.,* p. 165.

Dans ce texte et dans les autres écrits de cette période l'Irak était, par ailleurs, associé à l'endroit où aurait lieu la Fin du Monde[309] (pays de šām, explications ci-dessous). Aussi, l'invasion du pays en 2003 par les forces américaines et leurs alliés, en réalisant la prédication d'ʾAmīn Muḥammad Ǧamāl ad Dīn, va renforcer les interprétations affirmant que l'invasion de l'Irak s'inscrit dans les événements de la Fin du Monde[310]. En effet, avant 2003 la propagande apocalyptique relevait, selon Jean-Pierre Filiu, de l'ordre de la fiction alors qu'après le débarquement des troupes américaines en Irak, elle devint une grille de lecture légitime et répandue[311]. Dès lors, une « production apocalyptique de masse » [312] apparut, dans laquelle les auteurs détaillaient le futur affrontement entre les forces de l'Antéchrist et celle du *mahdī*, bataille qui aurait lieu dans la région entre le Horasān et la Grande Syrie[313]. Selon Jean-Pierre Filiu, la nouveauté de cette pensée mahdiste, par rapport à celle des siècles antérieurs, est l'aplomb avec lequel elle défend ses thèses[314]. En effet, forts de la confirmation de leur prédication de l'invasion de l'Irak, les auteurs à vocation eschatologique ont commencé à réclamer un changement de société complet. L'une des solutions retenues par ces théoriciens fut la mobilisation pour et par le *ǧihād* des musulmans ordinaires et non plus simplement les élites (comme c'était le cas avec *Al Qāʿida*). Ce changement fut justifié par l'imminence de la Fin des Temps[315]:

« La terre est remplie d'oppression et d'injustice, et les événements s'enchaînent vers l'apparition du Mahdi […] le djihad est une obligation [*farîdha*] jusqu'à l'avènement de l'Heure. La communauté qui combat pour le Droit sera victorieuse […] et elle persistera jusqu'à ce que le dernier des siens combatte l'Antéchrist, cela est un commandement constant de notre religion »[316].

Ainsi, selon cet d'extrait d'ʾAbū Muṣʿab al Sūrī, seul le discours mahdiste est capable de fédérer la population musulmane autour d'une cause bien particulière, celle de se faire reconnaître comme vrai croyant en allant faire le *ǧihād* au pays de šām, notion remobilisée pour l'occasion. Il est primordial de comprendre cette rhétorique car, selon Jean-Pierre Filiu, c'est elle qui permit le *basculement apocalyptique* de l'idéologie du terrorisme islamiste[317]. Aussi pour comprendre cette évolution et voir quels sont les liens entre le terrorisme actuel et le mahdisme, il est nécessaire d'aborder à présent le dernier exemple de ce travail, l'État islamique.

[309] *Ibid.,* p. 173.
[310] *Ibid.,* p. 177.
[311] *Ibid.,* p. 179.
[312] *Ibid.,* p. 179.
[313] *Ibid.,* p. 179.
[314] *Ibid.,* p. 203.
[315] *Ibid.,* p. 274.
[316] ʾAbū Muṣʿab AL SURI cité par Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'Islam, op.cit.,* p. 174.
[317] *Ibid.,* p. 280.

DAECH: la dernière manifestation du mahdisme

Dans cette partie, nous allons analyser l'idéologie du groupe appelé DAECH d'après l'acronyme arabe de *ad dawlat al ʾislāmiyat fī al ʿirāq wa aš šām* [318], considéré entre autre par Pierre-Jean Luizard comme un mouvement millénariste et messianique[319]. Cette organisation est née dans le chaos post 2003 en Irak, puis elle s'est répandue jusqu'en Syrie à partir de 2011[320]. Pour comprendre cette émergence ainsi que la doctrine du groupe, il est nécessaire d'éplucher le parcours d'un individu nommé ʾAḥmad Faḍīl Nazāl al Ḫalāyla, plus connu sous le nom de ʿAbū Muṣʿab az Zarqāwī [321].

Az Zarqāwī était un Jordanien recruté par *Al Qāʿida* dans les années 90 et qui eut pour mission de diriger un camp d'entraînement pour combattants nommé *Al tawḥīd wa al ǧihād* près d'Hérat en Afghanistan[322]. En 2001, lorsque l'Afghanistan fut attaqué par les forces anti-terroristes internationales, az Zarqāwī fuit en Iran puis en Irak, prochaine cible selon lui des Américains[323] (à noter, la réminiscence du thème de l'Irak comme prochaine cible des Américains). À son arrivée en Irak, az Zarqāwī envisagea de créer un État sunnite. D'anciens officiers de ṣaddām Ḥusayn, mus par la crainte d'un retour en force des chiites, se joignirent au projet[324]. Toutefois, avant de pouvoir assouvir cette envie, az Zarqāwī créa dans un premier temps un groupe de type insurrectionnel nommé « monothéisme et *ǧihād* »[325]. En 2004, « monothéisme et *ǧihād* » prêta allégeance à *Al Qāʿida* [326]. Légitimé par cette alliance, az Zarqāwī élabora une stratégie en deux étapes pour déstabiliser l'Irak: la première consistant à renverser le gouvernement de transition mis en place par les USA, et la seconde à provoquer frontalement les chiites afin de déclencher une guerre fratricide entre ces derniers et les sunnites[327]. La stratégie exposée par Az Zarqāwī à ses chefs Bin Lādin et Az Ẓawāhirī démontrait cette ambition:

« Ils [ndlr. les chiites] sont selon nous la clé du changement, car les attaquer dans leur dimension religieuse, politique et militaire ne fera que révéler leur rage envers les sunnites, ils montreront alors les crocs en dévoilant la haine secrète qui couve dans leur cœur. Si nous parvenons à les entraîner dans une guerre de religion, nous pourrons réveiller les sunnites endormis qui sentiront le danger latent et la mort cruelle dont les menacent les Sabaites [ndlr. Les chiites] » [328].

Ce point de vue diffère foncièrement de ceux d'*Al Qāʿida*. En effet, selon William McCants la stratégie du groupe était de d'abord frapper les États-Unis avant de s'en prendre aux différentes sectes islamiques, dont font partie selon eux les chiites[329]. Malgré cette divergence d'opinion, le zèle et la brutalité d'az Zarqāwī, *Al Qāʿida* continua d'échanger avec lui, tout en essayant de le raisonner.

En 2006, al Zarqāwī fut tué par un raid aérien de la coalition[330]. ʿAbū ʿUmar al Baġdādī, chapeauté par ʾAbū ʾAyyūb al Miṣrī, prit alors la tête de son groupe[331]. Quelques semaines plus tard, ils annoncèrent la création d'un État Islamique en Irak (que nous abrégerons dorénavant EI). À noter que le mot *dawla*, État en arabe, sous-entend également l'idée d'un changement, d'un retournement de situation. Aussi dans

---

318 Xavier RAUFER, « "État Islamique" , objet terroriste non identifié », in *Outre-Terre*, n°44, 2015/3, p. 35.
319 Pierre-Jean LUIZARD, « L'État Islamique à la conquête du monde », in *Le Débat*, n°190, 2016/3, p. 152.
320 Philippe BANNIER, « Premier Anniversaire du « Califat » ; État et perspectives de l'État Islamique », in *Confluences Méditerranée,* n°94, 2015/3, p. 53.
321 Jean-Pierre MILELLI, « Abou Moussab al-Zarqawi, le djihad en « Mésopotamie » », in Gilles KEPEL, Jean-Pierre, MILLELI, *Al-Qaïda dans le texte,* Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 370.
322 *Ibid.,* p. 372.
323 William MCCANTS, *op.cit.,* p. 9.
324 *Ibid.,* p. 10.
325 *Ibid.,* p. 9.
326 *Ibid.,* p. 10.
327 *Ibid.,* p. 11.
328 Gilles KEPEL, « Extraits de « Lettre à Ben Laden et al-Zawahiri » », in Gilles KEPEL, Jean-Pierre MILLELI, *Al-Qaida dans le texte*, *op.cit.,* p. 407.
329 William MCCANTS, *op.cit.,* p. 11.
330 *Ibid.,* p. 15.
331 *Ibid.,* p. 32.

l'appellation *ad dawlat al ʾislāmiya* transparaît l'idée d'un État islamique, mais également la notion d'un revirement de situation en faveur de l'islam (qui serait de surcroît cyclique[332])[333]. Cette proclamation bouleversa le monde djihadiste. En effet, les *mudǧāhidūn* ne comprenaient pas quels étaient les liens entre l'EI et *Al Qāʿida*[334]. Cette déclaration prit au dépourvu les dirigeants même d' *Al Qāʿida*, qui, bien que profondément contre cette annonce qu'ils considéraient comme prématuré[335], continuèrent publiquement de soutenir le groupe. Leur but étant probablement de surveiller son évolution[336].

Les discours prononcés par les dirigeants de l'EI durant cette période utilisaient une rhétorique eschatologique. À titre d'illustration, la symbolique du drapeau de l'organisation est décrite comme le simple étendard d'un nouvel État, mais également comme le signe annonciateur de la bataille finale[337]: « We ask God praised be He, to make this flag the sole flag for all Muslims. We are certain that it will be the flag of the people of Iraq when they go to aid… the Mahdi at the Holy house of God [338] et d'ajouter: We are the army that shall hand over the flag to the servant of God, the Mahdi »[339]. Ainsi, ce drapeau, parce qu'il sera la bannière du *mahdī*, annonçait non seulement que l'affrontement ultime était proche, mais il sous-entendait aussi que la venue du *mahdī* était imminente. Par ailleurs, les *ḥadīṯ* annonçant la venue d'un drapeau noir et du *mahdī* sauveur, ceux-là même qui avaient circulé lors de la révolution abbasside recommencèrent à être mobilisés[340]. Pareille remarque peut être formulée sur les *ḥadīṯ* conférant des indices sur la personne du *mahdī*[341].

Ce mode de discours était également perceptible dans les lettres écrites par az Zarqāwī à Bin Lādin et à al Ẓawāhirī:

« Comme vous le savez, Dieu a accordé à la communauté musulmane mondiale la grâce de la guerre sainte en Mésopotamie, et vous n'ignorez pas que c'est un champ de bataille sans pareil, car il présente des intérêts que nul autre pays n'offre, mais aussi des inconvénients comme on n'en trouve nulle part ailleurs. Le plus grand intérêt, c'est que c'est une guerre sainte au cœur du monde arabe, à un jet de pierre de la terre des deux sanctuaires comme de la mosquée Al Aqsa. Nous savons par la religion de Dieu que la bataille authentique et décisive entre l'impiété et l'islam aura lieu sur cette terre, c'est-à-dire en Syrie et dans ses alentours. C'est pourquoi tous les efforts sont justifiés pour prendre pied sur cette terre-là, et peut-être qu'ensuite, Dieu nous assistera » [342].

Toutefois, cette idéologie ne rencontra pas le succès escompté. En effet, le zèle avec lequel elle fut défendue contribua au refroidissement des relations entre le commandement de l'EI et ses principaux généraux[343]. Ainsi en 2009, le groupe s'épuisa et la crédibilité de ʿAbū ʾAyyūb al Miṣrī fut entachée. De nombreux facteurs expliqueraient cette détérioration: le premier serait le fossé existant entre les revendications des Irakiens et celles de l'EI, le deuxième serait une chaîne de commandement douteuse, et finalement un manque de communication entre les chefs de batailles[344]. À cela s'ajoute la fragilité des alliances passées avec les tribus, ainsi que la présence de plus en plus importante dans le conflit de protagonistes étrangers puissants[345]. À la mort de ʿAbū ʿUmar al Baġdādī en 2010[346], l'EI était ainsi à l'agonie. Cependant, l'idée d'un État Islamique en Irak ne disparut pas. En effet, les nouveaux dirigeants,

---

[332] Makram ABBÈS, « Dawla. Essai de philologie politique », in *Langage, Politique et Histoire. Avec Jean-Claude Zancarini,* ENS Éditions, 2015, p. 478.
[333] Hans WEHR, 4ème édition, p. 349.
[334] William MCCANTS, *op.cit.,* p. 16.
[335] *Ibid.,* p. 18.
[336] *Ibid.,* p. 19.
[337] *Ibid.,* p. 22.
[338] *Ibid.,* p. 22.
[339] *Ibid.,* p. 32 citant Abu Ayyub AL MASRI, *Sayuhzam al jam'wa-yuwallun al-dubur,* 13 juin 2006.
[340] *Ibid.,* p. 22.
[341] *Ibid.,* p. 23.
[342] Gilles KEPEL, Jean-Pierre MILLELI, *Al-Qaïda dans le texte*, *op.cit.,* pp. 384-385.
[343] William MCCANTS, *op.cit.,* p. 45.
[344] *Ibid.,* p. 43.
[345] *Ibid.,* p. 60.
[346] *Ibid.,* p. 45.

notamment ʿAbū Bakr al Baġdādī et les membres fidèles du groupe, entendaient rebâtir une organisation plus solide[347]. Entre 2009 et 2010, ʿAbū Bakr al Baġdādī mit en place une stratégie susceptible de redresser, puis de développer le groupe[348] jusqu'à ce qu'il soit assez puissant pour devenir un califat[349]. C'est également pendant ce remaniement qu'une faction de l'EI sous les ordres d'*Al Qāʿida* partit en Syrie. En effet, en 2011 *Al Qāʿida* qui était encore en relativement bons termes avec al Baġdādī, lui demanda d'envoyer des hommes en Syrie. Ces soldats avaient pour mission de se mêler aux djihadistes libérés par Bašār al ʾAsad cette année-là[350] [351]. Les effectifs sélectionnés pour partir sur le terrain syrien formèrent un groupe connu sous le nom de Ǧ*abhat an Nuṣra* et dirigé par ʿAbū Muḥammad al Ǧūlānī[352]. Selon William McCants, le changement de gouvernance ainsi que le départ du groupe en Syrie marqua le début d'une deuxième phase de l'EI[353].

Si al Baġdādī opéra un remaniement tactique sur le terrain, idéologiquement il reprit les idées de ses prédécesseurs. Ainsi le mahdisme resta une source d'inspiration pour la rhétorique du groupe. À noter, par ailleurs, que cette tendance n'était pas marginale au début du XXI[ème] siècle. En effet, en 2012, un rapport sur les pratiques et les croyances musulmanes du Pew Research Center stipulait que 50 % des musulmans du Moyen-Orient, d'Afrique du Nord, d'Asie du Sud-Est et d'Asie du Sud pensaient qu'ils vivraient le retour du *mahdī*[354], pourcentage qui croissait encore lorsqu'il s'agissait des statistiques individuelles de l'Irak et de l'Afghanistan jusqu'à atteindre respectivement 72 et 83 % [355].

La guerre civile de ces pays et celle qui s'installait en Syrie contribueraient (avec d'autres facteurs), selon Mariam Karouny, à développer ce type de conception (chez les civils mais également chez les djihadistes). Elle cite par exemple un combattant syrien du nom de ʿAbū ʿUmar qui affirme que: « If you think all these mujahideen came from across the world to fight Assad, you're mistaken. They are all here as promised by the Prophet. This is the war he promised, it is the Grand Battle » [356] puis une seconde source, Sami, un rebelle syrien d'ajouter: « We have here mujahideen from Russia, America, the Philippines, China, Germany, Belgium, Sudan, India and Yemen and other places. They are here because this is what the Prophet said and promised, the Grand Battle is happening » [357].

Pour justifier ces discours et leurs départs dans ces pays, ces combattants recourent au *ḥadīṯ* décrivant des mouvements de troupes en Irak, en Syrie, au Yémen (trois pays par ailleurs actuellement en guerre):

« Narrated by Ibn Hawalah:
The Prophet said: It will turn out that you will be armed troops, one is Syria, one in the Yemen and one in Iraq. Ibn Hawalah said: Choose for me, Messenger of Allah, if I reach that time. He replied: Go to Syria, for it is Allah's chosen land, to which his best servants will be gathered, but if you are unwilling, go to your Yemen, and draw water from your tanks, for Allah has on my account taken special charge of Syria and its people » [358].

---

[347] *Ibid.,* p. 69.
[348] *Ibid.,* p. 79.
[349] *Ibid.,* p. 83.
[350] *Ibid.,* p. 85.
[351] Pierre-Jean LUIZARD, *Le piège Daech. L'État Islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015, p. 108.
[352] William MCCANTS, *op.cit.,* p. 85.
[353] *Ibid.,* p. 45.
[354] « Chapter 3: Article of Faith », in *The World's Muslims: Unity and Diversity,* 09.08.2012, § 24.
[355] *Ibid.,* § 24.
[356] Mariam KAROUNY, « Apocaliptic prophecies drive both sides to syrian battle for end of time », in *Reuters*, 1 avril 2014, Beyrouth, § 8-9.
[357] *Ibid.,* § 18.
[358] ABU DAWUD, « Kitab al-Jihad: (850) Chapter: regarding residing in As-Asham », in *Sunan Abu Dawud* 2482, Livre référence: livre 15 hadith 6, Trad. anglaise livre 14, hadith 2476.

Un second *ḥadīṯ* circulait et circule dans ces milieux, celui affirmant que la dernière grande bataille aura lieu à Dabiq, en Syrie[359]. Ainsi depuis Az Zarqāwī, les forces de l'EI souhaitaient s'emparer de ce lieu qui symbolisait selon lui, la destination finale du feu rongeant la région[360]. Cette ville sera par ailleurs conquise par DAECH en 2014[361]. À la suite de cette conquête, un journaliste du magazine de propagande du groupe *Dabiq* écrivait:

« Shakh Abu Mus'ab az-Zarqawi (rahimahullah) anticipated the expansion of the blessed jihad from Iraq into Sham [ndlr: Syrie] and linked it to this hadith saying: « The spark has been lit here in Iraq, and his heat will continue to intensify – by Allah's permission – until its burns the crusader armies in Dabiq » [Ayna Ahlul Muru'at] According to this hadith the area will play a historical role in the battle leading up to the conquest of Constantinople, the Rome. Presently Dabiq is under control of the crusader-backed sahwat close to the war front between then and the Khilafah. May Allah purify Dabiq from the treachery of the sahwah and raise the flag of the Khilafah over its land. Amin » [362].

Dans cet extrait, az Zarqāwī est présenté comme un homme ayant prédit l'avenir. En effet, il savait que le *ǧihād* se diffuserait de l'Irak à la Syrie (n'oublions pas que ce leader est décédé cinq ans avant les faits). Une bataille contre les Croisés, qui devrait libérer la ville, est également évoquée. L'évocation de Constantinople et de Rome fait quant à elle écho, selon William McCants, au *ḥadīṯ* stipulant la succession d'événements annonciateurs de l'affrontement ultime, dont l'un d'entre eux serait: l'attaque des musulmans par une armée composée de plusieurs milliers d'hommes originaires de quatre-vingts régions différentes, mais tous rattachés aux Romains[363, 364]. À remarquer que les termes de Croisés, de Romains, semblent désigner les mêmes individus, sans qu'il soit réellement précisé de qui il s'agit. À noter également que ces *ḥadīṯ* évoquent le même scénario que celui dont parlait Ǧuhaymān al ʿUtaybī en 1979.

Les djihadistes ne se contentent pas de parler de ces *ḥadīṯ* et de prévoir la Fin du Monde, ils cherchent par leurs actes à la provoquer (tout comme Ǧuhaymān al ʿUtaybī à son époque). En effet, ils se basent sur les événements annonciateurs de la Fin décrits par les *ḥadīṯ* et ils essaient de préparer le terrain pour qu'il soit propice à l'arrivée de ces signes. Ainsi, ils rétablissent l'esclavage, car un des présages annonçant l'achèvement de notre temps serait: une femme esclave donnant naissance à sa maîtresse[365]. Et selon la logique de DAECH pour que ce *ḥadīṯ* se réalise, il faut qu'il y ait des femmes esclaves et que l'esclavage soit à nouveau une pratique courante[366]. Pareille remarque peut être formulée sur la prise de Dabiq. Dans cette logique, les djihadistes prennent la ville dans le but de précipiter les événements finaux. Une raison identique se trouverait derrière la proclamation du califat, qui serait le signe que la Fin des Temps est proche. DAECH serait le noyau de ce qui sera bientôt le royaume du dernier vrai calife, qui pourrait bien être le *mahdī*[367]. Nous retrouvons en conséquence la notion de non-passivité des mouvements mahdistes abordée dans notre définition.

En 2011, après l'envoi de Ǧ*abhat an Nuṣra* en Syrie, des tensions apparurent entre le groupe et la maison mère « EI ». En effet, les objectifs des deux factions différaient: les premiers souhaitaient combattre les forces de Bašār al ʾAsad, alors que les seconds voulaient établir une branche de leur organisation en Syrie[368]. À cela s'ajoutent, les querelles personnelles opposant al Baġdādī et al Ǧūlānī [369]. Pour mettre un

[359] MUSLIM, « Kitab Al-Fitan wa Ashrat As-Sa'ah: (9) chapter: The Conquest of Constantinople, The Emergence Of The Dajjal And The Descent Of 'Eisa bin Mariam », in *Sahih Muslim* 2897, Livre référence: livre 54 hadith 44, Trad. anglaise: livre 41, hadith 6924.
[360] William, MCCANTS, *op.cit.,* p. 102.
[361] *Ibid.,* p. 103.
[362] « The Return of the Khilafah », in *Dabiq*, n°1, 1435 Ramadan, p. 5.
[363] IBN MAJAH, « Kitab al Fitan: (25) Chapter: The Portents Of the Hour », hadith 3, in *Sunan Ibn Majah* 4042*,* Référence livre: livre 36, hadith 117*,* Trad. Anglaise: Vol.5, livre 36, hadith 4042.
[364] William MCCANTS, *op.cit.,* p. 104.
[365] *40 Hadith Nawawi*, hadith 2, Référence: 40 hadith Nawawi 2, Trad. Anglaise: hadith 2.
[366] William MCCANTS, *op.cit.,* p. 112.
[367] *Ibid.,* p. 116.
[368] *Ibid.,* pp. 89-90.
[369] *Ibid.,* p. 90.

terme aux velléités de son rival, al Baġdādī annonça au monde, en 2014, le lien existant entre l'EI et le front *An Nuṣra,* et déclara que désormais l'EI, grâce à cette extension syrienne, devenait l'État Islamique d'Irak et d'*aš šām,* plus connu sous son acronyme arabe DAECH[370]. En 2014, l'organisation devint un califat[371]. Al Ǧūlānī répliqua alors en prêtant allégeance à *Al Qāʿida*. Al Baġdādī, toujours sous la direction d'*Al Qāʿida*, se sentit trahi et écrivit à az Ẓawāhirī, leader de la nébuleuse pour lui demander de raisonner son subordonné. Aucune réponse ne lui parvint. Furieux, al Baġdādī rompit les liens qui l'unissaient à *Al Qāʿida*. De ce fait, en 2014, les deux parties se rejetèrent l'une l'autre[372]. Ce schisme troubla le milieu djihadiste qui se déchira à partir de cette annonce[373], car si tous se battaient pour la formation d'un califat, la date et la manière de procéder faisaient et font encore débat[374].

Au-delà des querelles intestines entre factions djihadistes, cet exemple permet de constater l'évolution de la pensée mahdiste. En effet, comme dans les trois autres exemples, une rhétorique eschatologique, ainsi qu'une emphase sur la bataille finale sont élaborées. Néanmoins, à la différence des illustrations antérieures, DAECH ne proclamera jamais l'arrivée du *mahdī*, il se contente d'annoncer sa probable arrivée[375]. En conséquence, William McCants affirme que dans ce contexte le mahdisme est utilisé en tant que méthode de recrutement comme une autre[376]. Cette nouvelle utilisation de la rhétorique s'explique également par le fait que les dirigeants de ces organisations avaient connaissance des mésaventures des *mahdī* précédents, notamment celui de la Mecque, par conséquent ils ne souhaitaient probablement pas tomber dans les mêmes pièges qu'eux, c'est-à-dire les déboires post proclamation du *mahdī*. Ainsi dans cette illustration, l'utilisation d'un champ lexical apocalyptique serait non pas une affaire de convictions religieuses, mais selon William McCants, un thème porteur capable d'embrigader le plus grand nombre[377], surtout dans un contexte où l'attente du *mahdī* est une conception répandue et débattue. De ce fait, ce type de discours représente pour l'EI un outil de propagande capable d'assouvir leur soif de pouvoir[378]. Cette interprétation est appuyée par le fait que ce groupe est connu pour adapter des épisodes de l'histoire et de la tradition musulmane à ses besoins, tel a été par exemple le cas de l'empire abbasside présenté comme un empire à imiter car pieux[379].

Toutefois, bien que DAECH ne proclame pas l'arrivée du *mahdī*, il peut être considéré comme un mouvement d'inspiration mahdiste, car il a recours à un imaginaire apocalyptique pour mobiliser et motiver ses troupes. Par ailleurs, l'EI n'aurait pu se développer sans le terreau et l'histoire des groupes mahdistes antérieurs. Ainsi, sans l'essor de la littérature eschatologique annonçant l'invasion de l'Irak et la réalisation de cette prédiction, et sans la situation chaotique à partir de 2003 pour l'Irak et de 2011 pour la Syrie, ce groupe n'aurait pas pu exister. À noter, de surcroît, que le contexte de compétition entre les diverses factions djihadistes a probablement contribué à l'innovation du discours des combattants de DAECH. Il est vrai que face au discours élitiste d'*Al Qāʿida*, l'alternative discursive de ce groupe mobilisant des thèmes connus de tous est compréhensible. De ce point de vue, l'EI est une forme de contestation à mi-chemin entre l'opposition mahdiste et l'opposition islamiste terroriste. Ainsi ils s'inscriraient dans une continuité de l'histoire du millénarisme musulman tout en adoptant une autre forme de logique révolutionnaire djihadiste[380].

370 *Ibid.,* p. 91.
371 Philippe BANNIER, *op.cit.,* p. 51.
372 William MCCANTS, *op.cit.,* p. 93.
373 *Ibid.,* p. 95.
374 *Ibid.,* p. 122.
375 *Ibid.,* p. 142.
376 *Ibid.,* p. 23.
377 *Ibid.,* p. 147.
378 *Ibid.,* p. 154.
379 William MCCANTS, *op.cit.,* p. 133.
380 Pierre-Jean LUIZARD, « L'État Islamique à la conquête du monde », *op.cit.,* p. 150.

Conclusion

L'islamisme, et par conséquent le salafisme de type Harakis, le salafisme djihadiste (et donc le terrorisme islamiste) et le mahdisme possèdent deux points de convergences. Le premier est le mode contestataire de leurs discours, le second est leurs contextes d'apparition. En effet, tous ces mouvements souhaitent changer la société dans laquelle ils évoluent. Ils envisagent ce changement sous un seul prisme celui d'un retour aux origines pieuses de l'islam, soit à l'organisation sociétale en vigueur au temps du prophète ou sous les *rāšidūn*. Toutefois, si leurs objectifs sont communs, les moyens pour les atteindre eux diffèrent. Pour les islamistes, une réislamisation de la société est possible via une islamisation de sa législation, de ses mœurs, et de son système politique, vision répandue depuis le XVIII^{ème} siècle. Pour les salafistes djihadistes, la violence est le seul moyen de changer rapidement la situation. Et pour les mahdistes, la transformation de la société n'est possible qu'avec l'intervention du *mahdī* qui engendrera non seulement une réorganisation de la communauté des croyants, mais également du monde entier. Par ailleurs, ces deux derniers modes de contestations apparaissent dans des contextes de luttes: soit anticoloniales (européennes et non européennes), soit anti-impérialistes, soit contre un État musulman qu'ils estiment corrompu. Ainsi, au temps des omeyyades, ʾAbū al ʿAbbās et ses partisans combattirent des dirigeants qui leur paraissaient s'éloigner de la religion. Au Soudan, également Muḥammad al Mahdī poursuivait les autorités égypto-ottomanes pour des motifs identiques, de même Ǧuhaymān al ʿUtaybī accusait la famille al Saʿūd d'impiété. Ainsi, les partisans de ces trois mouvements d'opposition prirent les armes contre leurs dirigeants. Dans les exemples abbasside et soudanais, les révolutions aboutirent. En revanche, à la Mecque, les insurgés échouèrent à renverser le royaume saoudien. En ce qui concerne DAECH, une lutte globalisée contre les non-musulmans et les faux musulmans remplit les critères des luttes anti-impériales, voire anti-antioccidentales et celles contre les dirigeants des pays musulmans considérés comme étant de mauvais croyants.

L'étude de la révolution abbasside, de la proclamation du mahdī du Soudan, et de la Prise de la Mecque, a mis en exergue l'importance de l'étude chronologique de ces événements. En effet, cette mise en perspective a permis de révéler des aspects qui jusque-là étaient absents des analyses antérieures, soit l'observation selon laquelle la contestation articulée autour de la volonté de revitalisation de la religion musulmane basée sur une interprétation littérale du *Qur'ān* et de la *Sunna* n'est pas une conséquence de la politique de colonisation de l'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient par les Européens, mais résulte d'un mode discursif de type contestataire présent depuis les origines de l'Islam. En effet, dans le cas abbasside les contestataires dénonçaient le laxisme religieux des califes omeyyades, au Soudan Moḥammad al Mahdī souhaitait diriger son pays afin de le rendre islamiquement licite et à la Mecque, Ǧuhaymān al ʿUtaybī désirait pallier à l'impiété des al Saʿūd en proclamant l'arrivée du *mahdī*.

En conséquence, les historiographies des mouvements mahdistes et islamistes devraient, afin de bien saisir les enjeux logés derrière les événements catégorisés de la sorte, comparer leurs conclusions. Ceci permettrait de comprendre les différences et les similitudes des logiques d'actions de ces mouvements, ceci dans le but de révéler les relations existant entre des notions distantes chronologiquement et pourtant conceptuellement proches et d'éviter de mélanger les concepts, ce qui a été le cas pour la prise de la Mecque et pour la catégorisation de l'idéologie de DAECH. En effet, ces deux épisodes furent catégorisés d'islamistes et de millénaristes. La confusion des termes, pour ces deux événements seulement, est probablement due au fait que l'« islamisme » en tant que concept est apparu au XVIII^{ème} siècle, aussi les mouvements d'opposition antérieurs ne pouvaient être qualifiés de la sorte.

Une seconde conclusion émane de ce travail, celle de l'influence du mahdisme et de l'islamisme sur les salafistes djihadistes ou les terroristes islamistes de DAECH. En effet, le groupe État Islamique est l'héritier des deux histoires. Il résulte à la fois du processus de militarisation et de professionnalisation de certains islamistes à la fin des années 90 et de l'évolution de la pensée mahdiste opérée après la Prise de la Mecque en 1979.

Ainsi, le mahdisme, l'islamisme et l'idéologie de l'État Islamique s'inscrivent dans une continuité, appelée par Roger Bastide, discontinue[381]. Selon cette notion, le terrorisme islamiste, dans sa forme promulguée par les combattants salafistes djihadistes de DAECH, a fini par dépasser ses prédécesseurs en s'appropriant et en adaptant leur mode d'action, tout en continuant à écrire l'histoire de ces mouvements. Ainsi, le mahdisme est utilisé, par les théoriciens de DAECH, comme une arme idéologique puissante, capable de recruter et de motiver un grand nombre de sympathisants, ce que l'idéologie islamiste traditionnelle n'arrivait plus à faire.

En ce sens DAECH est intéressant à étudier, car il est une hybridation de ces deux tendances et par conséquent il cristallise la difficulté que nous pouvons avoir à identifier ce groupe. D'un côté cet État (nous le nommons de cette manière, car c'est ainsi qu'il se considère (*dawla*)) mobilise une propagande mahdiste, elle-même inspirée de la rhétorique de la révolution abbasside, mais il ne consacre aucun individu en *mahdī* et malgré l'annonce de l'éminence de la Fin des Temps, les leaders de DAECH continuent à mettre en œuvre leur programme politique. Ces divergences montrent l'utilisation différente qui est faite de l'idéologie mahdiste. En effet, forts des expériences mahdistes antérieures, certains points ont été abandonnés au profit d'autres, tel est le cas des thèmes de la bataille finale ou de la grande bataille contre les Croisés. Toutefois, l'apparition de DAECH résulte d'un contexte historique, politique et géopolitique particulier qui ne supplante en rien les autres formes de manifestation de l'islamisme ou du mahdisme.

En conséquence, la mise en perspective d'épisodes mahdistes chronologiquement éloignés combinée à un travail de définition de catégories utilisées de manière non rigoriste, comme le millénarisme, le mahdisme, le terrorisme, l'islamisme, permettent d'appréhender différemment un phénomène incompris par les scientifiques, celui de DAECH. En d'autres termes, comprendre les raisons des logiques d'actions des mouvements mahdistes permet de mieux appréhender les mécanismes de contestation mettant au cœur de leurs revendications un retour à un islam pur des origines. Toutefois, il est important pour comprendre le terrorisme islamiste actuel de sortir de cette catégorie afin de la mettre en perspective avec d'autres notions proches, comme l'islamisme, ceci afin de dépasser leur typologie restrictive et de mettre en lumière les répercussions que les mouvements mahdistes et islamistes antérieurs ont pu avoir sur l'État Islamique.

Ainsi à travers ce travail, nous avons voulu montrer les ponts conceptuels existant entre les mouvements de contestations instrumentalisant la religion. Notre objectif était de dépasser les définitions parfois exiguës de certains concepts comme l'islamisme, le millénarisme, le mahdisme et le salafisme, ceci dans le but de montrer que ce type de démarche peut aider à appréhender de manière différente la situation du terrorisme islamiste actuelle, cristallisée par sa manifestation la plus médiatique, celle de DAECH.

[381] Claudine GAUTHIER, « Messianismes et millénarismes. A propos de: Desroche Henri, Dieux d'Hommes. Dictionnaires des messianismes et millénarismes du premier siècle à nos jours, Paris, Berg, International, 2010, préface d'Emile Poulat », *op.cit.,* p. 55, citant une notion développée par Roger BASTIDE dans: *« Les Christs noirs », Le messianisme congolais et ses incidences,* Paris, Payot, 1972, pp. 7-13.

Bibliographie

Sources primaires

ABU DAWUD, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4282, Livre référence: livre 38, hadith 4, Trad. anglaise: livre 37, hadith 4270, http://sunnah.com/abudawud/38 , consulté le 23.10.2016.

ABU DAWUD, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4285, Livre référence: livre 38, hadith 1, Trad. anglaise: livre 37, hadith 4266, http://sunnah.com/abudawud/38 , consulté le 23.10.2016.

Abu Dawud, « The Promised Deliverer (Kitab Al-Mahdi), chapter 1 », in *Sunan Abi Dawud*, 4290 b, Livre référence: livre 38, hadith 13, Trad. anglaise: livre 37, hadith 4277, http://sunnah.com/abudawud/38 , consulté le 23.10.2016.

ABU DAWUD, « Kitab al Malahim , (1587) Chapter: Description Of Happenings In Every Century », in *Sunan Abi Dawud* 4291, Livre référence: livre 39, hadith 1, Trad. Anglaise: livre 38, hadith 4278, http://sunnah.com/abudawud/39, consulté le 02.11.2016.

ABU DAWUD, « Kitab al-Jihad: (850) Chapter: regarding residing in As-Asham », in *Sunan Abi Dawud* 2482 Livre référence: livre 15 hadith 6, Trad. anglaise livre 14, hadith 2476, http://sunnah.com/abudawud/15 , consulté le 16.11.2016.

AL BUKHARI, « Jizyah and Mawaada'ah, (1) Chapter: Al-Jizya taken from the Dhimmi », in *Sahih,* 3176, Livre référence: livre 58, hadith 18, USC-MSA web, références anglaises: vol. 4, livre 53, hadith 40, https://sunnah.com/bukhari/58, consulté le 14.12.2016.

AL MAHDI SAYYID ABDALLAH, *Proclamation du Mahdi du Soudan*, Alger, Imprimerie de Fontana, 1885.

AS SALIHIN, Riyad, *The Book of Miscellany,* livre 1, hadith 60, https://sunnah.com/riyadussaliheen/1/60, consulté le 14.12.2016.

AL UTAYBI, Ǧuhaymān, « Les dissensions et les informations sur le mahdi et le retour de Jésus et les conditions de l'Heure », in, *Les lettres de Juhayman Al Utaybi, commandant des assaillants de la Mosquée sacrée à la Mecque,* Librairie Madbouly, 1988.

Apocalypse selon Jean, 20, v. 1-4, La bible, traduction œcuménique TOB. Bibli'o, Société biblique française, les éditions du Cerf, 2010.

Chroniques de Abou Djafar Mohammad ben Djarir ben Yezid Tabari, Tome IV, Paris, Editions d'Art les Heures Claires.

ǦAMAL AD DIN, *ʾAmīn* Muḥammad, *Harmaǧaddūn,* Caire, Maktabat al Tawfiqiyya, 2001.

IBN ABD AL-RAHMAN AL-HAWALI, Safar, *The day of Wrath,* http://www.religioscope.com/pdf/The%20Day%20of%20Wrath.pdf, consulté le 07.11.2016.

IBN MAJAH, « Interpretation of Dreams, (2) Chapter: Seeing the Prophet (saws) in a Dream », in *Sunan Ibn Majah,* 3900, Livre référence: Livre 35, hadith 8, Trad. anglaise: Vol. 5, livre 35, hadith 3900, https://sunnah.com/ibnmajah/35, consulté le 18.01.2017.

IBN MAJAH, « Kitab al Fitan: (25) Chapter: The Portents Of the Hour », hadith 3, in, *Sunan Ibn Majah* Référence, Sunan Ibn Majah, 4042, Référence livre: livre 36, hadith 117, Trad. Anglaise: Vol.5, livre 36, hadith 4042, http://sunnah.com/ibnmajah/36, consulté le 16.11.2016.

IBN MAJAH, « Book of Tribulations, (26) Chapter: The disapearance of Quran and Knowledge », in, *Sunan Ibn majah*, 4049, Livre référence: livre 36, hadith 124, Trad. anglaise: Vol. 5, livre 36, hadith 4049, https://sunnah.com/ibnmajah/36, consulté le 19.01.2017.

IBN MAJAH, « Tribulations, (33) Chapter: The tribulation of Dajjal, the emergence of 'Esa bin Maryam and the emergence of Gog and Magog », in, *Sunan Ibn Majah*, 4072, Livre référence: livre 36, hadith 147, Trad. Anglaise: vol.5, livre 36, hadith 4072, http://sunnah.com/ibnmajah/36/147, consulté le 16.11.2016.

« Juhayman's Sins. Nasser Al-Huzeimi: My story with the so-called Mahdi », in, *The Majalla, The leading Arab magazine*, 21.11.2009, http://eng.majalla.com/2009/11/article5510940, consulté le 18.07.2016.

KAROUNY, Mariam, « Apocaliptic prophecies drive both sides to syrian battle for end of time », in *Reuters*, 1 avril 2014, Beyrouth, § 8-9
http://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-prophecy-insight-idUSBREA3013420140401, consulté le 16.11.2016.

KEPEL, Gilles, MILELLI Jean-Pierre, *Al-Qaida dans le texte,* Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

MUSLIM, « The Book on Government, (1) Chapter: The people follow the Quraish and the Caliphate belongs to the Quraish » in *Sahih Muslim,* 1821 f, Livre référence: livre 33, hadith 10, USC-MSA web référence anglaise: livre 20, hadith 4482, http://sunnah.com/muslim/33/10, consulté le 28.10.2016.

MUSLIM, «The Book of Tribulations and Portents of the Last Hour, (9) Chapter: The Conquest Of Constantinople, The Emergence Of The Dajjal And The Descent Of 'Eisa bin Mariam », in, *Sahih*, 2897, Livre référence: livre 54, hadith 44, USC-MSA références anglaises: livre 41, hadith 6924, http://sunnah.com/muslim/54/44, consulté le 16.11.2016.

MUSLIM, « Kitab Al-Fitan wa Ashrat As-Sa'ah: (18) chapter: The Hour Will Not Begin Until A Man Passes By Another Man's Grave And Wishes That He Was In The Place Of The Deceased, Because Of Calamity », in *Sahih Muslim* 2913a, Livre référence: livre 54 hadith 81, Trad. anglaise: livre 41, hadith 6961, http://sunnah.com/muslim/54, consulté le 29.03.2017.

Qur'ân, traduction de Dr. Mohamed El Mokhtar OULD BAH.

The Book of Sulaym bin Qays al Hilali, Part IV, p.15. https://hubeali.com/books/English-Books/The-Book-Of-Sulaym-Bin-Qays-Al-Hilali/Kitab_Sulaym_PIV.pdf, consulté le 26.10.2016.

« The Return of the Khilafah », in, *Dabiq*, n°1, 1435 Ramadan
http://www.clarionproject.org/news/islamic-state-isis-isil-propaganda-magazine-dabiq#, consulté le 26.07.2016.

40 Hadith Nawawi, hadith 2, Référence: 40 hadith Nawawi 2, Trad. Anglaise: hadith 2,
http://sunnah.com/nawawi40, consulté le 16.11.2016.

Ouvrages

ARJOMAND, Saïd Amir, « Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam, 610-760 CE », in, VAUCHEZ, André (sous la dir. de), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX*ème *siècle,* Turnhout, Brepols, 2002, pp. 9-18.

BASBOUS, Antoine, *L'islamisme, une révolution avortée,* Paris, Hachette, 2000.

BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.

BLEUCHOT, Hervé, *Droit Musulman, Tome II: Fondements, culte, droit public et mixte,* Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

BOTIVEAU, Bernard, CESARI, Jocelyne, *Géopolitique des islams*, Paris, Economica, 1997.

BOZARSLAN, Hamit*, Révolution et état de violence, Moyen-Orient 2011-2015,* Paris, CNRS Éditions, 2015.

BROWN, Jonathan A. C., *Hadith. Mohammad's Legacy in the Medieval and Modern World,* Oneworld, 2009.

DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,* Paris, PUF, 1960.

FILIU, Jean-Pierre*, L'Apocalypse dans l'Islam,* Paris, Fayard, 2008.

GARCIA-ARENAL, Mercedes (sous la direction de), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 91-92-93-94, 2000.

HAYKEL, Bernard, « On the Nature of Salafi Thought and Action », in MEIJER, Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement,* Insight Turkey, Vol. 14, No. 3, 2012.

HOURANI, Albert, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

KALIC, Sean, N., « Terrorism in the twenty first century: a new era of warfare », in, HANHIMÄKI, Jussi M. , Blumenau, Bernhard (ed.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences,* London and New-York, Routledge, 2013, pp. 263-280.
http://site.ebrary.com/lib/graduateinstitute/reader.action?docID=10650209&ppg=241

KEPEL, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2003.

LACROIX, Stéphane, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010.

LUIZARD, Pierre-Jean, *Le piège Daech. L'État Islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015.

MCCANTS, William*, The ISIS Apocalypse. The history, strategy and doomsday vision of the islamic state*, New-York, St. Martin's Press, 2015.

MERVIN, Sabrina, *Histoire de l'Islam. Fondements et doctrines,* Paris, Flammarion, 2010.

OULD MOHAMEDOU, Mohammad Mahmoud. « Al qaeda and the reinvention of terrorism. Social sciences and the challenge of post-globalization and transnational political violence », in, HANHIMÄKI, Jussi M. , Blumenau, Bernhard (ed.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences,* London and New-York, Routledge, 2013, pp. 230-244.
http://site.ebrary.com/lib/graduateinstitute/reader.action?docID=10650209&ppg=241

RAPOPORT, David C., « The four waves of modern terror: International dimensions and consequences », in in HANHIMÄKI, Jussi M. , Blumenau, Bernhard (ed.), *An International History of Terrorism. Western and non-Western experiences,* London and New-York, Routledge, 2013, pp. 282- 310.
http://site.ebrary.com/lib/graduateinstitute/reader.action?docID=10650209&ppg=241

RIGOLET –ROZE, David, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite,* Armand Colin, Paris, 2005.

ROY, Olivier*, L'échec de l'Islam politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

SARDAR, Ziauddin, *Histoire de la Mecque, de la naissance d'Abraham au XXI*ème *siècle*, Paris, Payot et Rivages, 2014.

SOURDEL, Dominique, SOURDEL, Janine, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 514-516.

Articles en ligne

ABBES, Makram, « Dawla. Essai de philologie politique », in, *Langage, Politique et Histoire. Avec Jean-Claude Zancarini,* ENS Éditions, 2015, pp. 465-479, http://books.openedition.org/enseditions/5356, consulté le 18.04.2017.

BALANDIER, Georges, «Messianismes et nationalismes en Afrique noire », in *Les Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 14, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1953, pp. 4-28, http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/messianismes_nationalismes/messianismes_nationalismes.pdf, consulté le 14.01.2017.

BANNIER, Philippe, « Premier Anniversaire du "Califat" ; État et perspectives de l'État Islamique », in *Confluences Méditerranée,* n°94, 2015/3, pp. 51-62, http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2015-3-page-51.htm,consulté le 09.08.2016.

BOZARSLAN, Hamit, « Quand la violence domine tout mais ne tranche rien. Réflexions sur la violence, la cruauté et la Cité », in *Collège international de Philosophie, Rue Descartes*, n°85-86, 2015/2, pp. 19-35, http://cairn.info/revue-rue-descartes-2015-2-page-19.htm, consulté le 21.12.2015.

BURGAT, François, « La génération Al-Qaeda, les courants islamistes entre « dénominateur commun identitaire » et internalisation de la résistance "islamique" », in *Mouvements,* n°36, 2004/6, pp. 77-87, http://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-77.htm, consulté le 20.03.21017.

COOK, David, « Islam and Apocalyptic », http://www.mille.org/scholarship/papers/cookabs.html, consulté le 23.03.2017.

COOK, David, « The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban », in *Terrorism and political violence*, 15, n°1, 2003, pp. 31-56, https://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/70554/The%20recovery%20of%20radical%20Islam.pdf?sequence=1, consulté le 22.03.2017.

DAVID, Philippe, « Le Soudan et l'État mahdiste sous le Kalifa 'Abdullahi (1885-1899) », in *Revue française d'histoire d'outre-mer,* tome 75, n°280, 1985, pp. 273-307, www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1988_num_75_280_2680, consulté le 20.10.2016.

DENKHA, Ataa, « L'eschatologie musulmane », in *Revue des sciences religieuses*, n°87/2, 2013, pp. 201-217, https://rsr.revues.org/1207, consulté le 03.04.2017.

DUPRET, Badouin, « La Charia en dix points… et quelques raccourcis », 15 avril 2013, http://www.fondation-res-publica.org/La-Charia-en-dix-points-et-quelques raccourcis_a724.html , consulté le 03.01.2017.

FILIU, Jean-Pierre, « Armagueddon. L'apocalypse en miroirs », in *La pensée de midi*, n°26, 2008, pp. 31-35, http://www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2008-4-page-31.htm, consulté le 22.03.2017.

GAUTHIER, Claudine, « Messianismes et millénarismes. A propos de: Desroche Henri, Dieux d'Hommes. Dictionnaires des messianismes et millénarismes du premier siècle à nos jours, Paris, Berg, International, 2010, préface d'Emile Poulat », in, *Archives de sciences sociales des Religions*, 10. 2011, pp. 43-59, http://assr.revues.org/23402, consulté le 23.07.2016.

HILL, Richard Lesli, « Al Madhî, sudanese religious leader », in *Encyclopedia Britannica, School and library suscribers,* https://www.britannica.com/biography/al-Mahdi-Sudanese-religious-leader, consulté le 19.10.2016.

LAMCHICHI, Abderrahim, « L'Islamisme n'est pas monolithique », in *Confluences Méditerranée*, n°40, 2002/1, pp. 101-111, http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-1-page-101.htm, consulté le 23.07.2016.

LUIZARD, Pierre-Jean, « L'État Islamique à la conquête du monde », in *Le Débat*, n°190, 2016/3, pp. 135-153, http://www.cairn.info/revue-le-debat-2016-3-page-135.htm, consulté le 09.08.2016.

MADELIN, Henri, « Millénarisme et ses métamorphoses », in *Études*, Tome 392, 2000/5, pp. 633-645, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k442179f.image.r=J%C3%A9sus.f59.pagination.langFR, consulté le 23.07.2016.

MORGAN, Mostafa Ibrahim, « Mahdî du Soudan Muhammad Ahmad Ibn 'Abd Allah dit LE (1843-1885) », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], http://www.universalis.fr/encyclopedie/mahdi-du-soudan-le/, Consulté le 19.10.2016.

OULD MOHAMEDOU, Mohammad Mahmoud, « The Militarization of islamism: Al Qā'ida and Its Transnational Challenge », in *The Muslim World Journal*, Volume 101, n°2, 04.2011, pp. 307-323, http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2011.01358.x/epdf?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase_site_license=LICENSE_DENIEDCo, consulté le 22.06.2016.

RAUFER, Xavier, « État Islamique », objet terroriste non identifié », in *Outre-Terre*, n°44, 2015/3, pp. 31-44, http://www.cairn.info/revue-outre-terre-2015-3-page-31.htm, consulté le 09.08.2016.

REMY, Gérard, « Millénarisme historique et espérance eschatologique. A propos de la Venue de Dieu de J. Moltmann », in *Recherche de Science Religieuse*, Tome 90, 2002/2, pp.187-201, http://www.cairn.info/revue-recherche-de-science-religieuse-2002-2-page-187.htm, consulté le 23.07.2016.

The Editors of Encyclopaedia Britannica, « Al Mahdiyyah, sudanese religious movement », in *Encyclopedia Britannica, School and library suscribers*, https://www.britannica.com/topic/al-Mahdiyyah, consulté le 23.10.2016.

Articles de presse

WOOD, Graeme, « What ISIS really wants ? », in, *The Atlantic*, 03.2015 www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980, consulté le 28.07.2016.

Sites internet

« Chapter 3: Article of Faith », in *The World's Muslims: Unity and Diversity,* 09.08.2012 http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-3-articles-of-faith/, consulté le 14.11.2016.

WEHR, Hans. 4ème édition, p. 349 http://www.ejtaal.net/aa/#hw4=362,ll=977,ls=5,la=1455,sg=398,ha=234,br=343,pr=58,aan=195,mgf=313,vi=151,kz=761,mr=236,mn=433,uqw=559,umr=377,ums=310,umj=260,ulq=734,uqa=137,uqq=108,bdw=h331,amr=h231,asb=h302,auh=h583,dhq=h185,mht=h304,msb=h84,tla=h49,amj=h251,ens=h1,mis=h671, consulté le 18.04.2017.