



Khalwa et bayt al-khalwa dans le soufisme ifrîqiyyen du IV^e/X^e siècle au X^e/XVI^e siècle

Quelques remarques sur la pratique, ses lieux et sa diffusion

Nelly Amri*

Résumé

D'une pratique surrogatoire de purification de l'âme charnelle, de renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu et d'extinction totale dans Son *dhikr* (remémoration), concomitante à l'apparition des premières vocations mystiques en Orient comme en Occident musulman et attestée en Ifrîqiya dès le III^e/IX^e siècle, la *khalwa* (comme nom verbal) en viendra à incarner une méthode de réalisation spirituelle inscrite désormais dans le processus initiatique, sous l'autorité et la direction d'un cheikh dont elle marque également l'affiliation à sa *tarîqa* (voie spirituelle). Cette évolution, stimulée par l'apparition des voies, ainsi que par l'influence de l'Orient, et attestée par certains cas bien documentés, n'est pas, toutefois, générale. Les usages attachés à la pièce désignée comme *bayt al-khalwa* qui, dans un *ribât* ou une *zâwiya*, est assignée à la pratique de la *khalwa*, témoignent de ces infléchissements ; la *khalwa* dans certaines *tarîqa*-s (comme la 'Arûsiyya-Salâmiyya) garde sa première signification, celle d'être un lieu rattaché à l'usage personnel du cheikh et de ses prières surrogatoires.

Mots-clés : *khalwa*, retraite cellulaire, Ifrîqiya, soufisme, voie, *zâwiya*, initiation, *dhikr*

Pour citer cet article :

Nelly Amri, « *Khalwa et bayt al-khalwa dans le soufisme ifrîqiyyen du IV^e/X^e siècle au X^e/XVI^e siècle : Quelques remarques sur la pratique, ses lieux et sa diffusion* », *Al-Sabîl : Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines* [En ligne], n°4, Année 2017.
URL: <http://www.al-sabil.tn/?p=7608>

* Professeur en Histoire médiévale, Laboratoire d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines
Université de la Manouba.



Introduction

Une notion, si l'on n'y prend garde, peut se décliner, selon les milieux, les contextes et les aires géographiques, sous diverses acceptions ; celles-ci ne sont pas d'ailleurs figées dans le temps, mais bougent également à l'intérieur d'un même espace. Ce constat est particulièrement valable en soufisme où les désignations des pratiques, des rites, des institutions, des lieux sur lesquels s'est focalisé un culte ou un pèlerinage, cachent, sous un même vocable, des réalités plurielles auxquelles l'historien du religieux se doit d'être attentif. Que de voyageurs désignent par les mots qui leur sont familiers dans leur pays d'origine, des institutions ou des pratiques rencontrées lors de leurs pérégrinations, et qui recouvrent des réalités spécifiques. C'est à l'une de ces notions, la *khalwa*, terme technique de la mystique islamique signifiant « retraite, réclusion »¹, et qui désigne, aussi bien, la pratique, dans la pluralité de ses déclinaisons, que les lieux où cette pratique a pris corps, que nous nous proposons de réfléchir ici, dans cet espace-temps que constitue l'Ifrîqiya médiévale (IV^e/X^e – X^e/XVI^e siècle), à travers quelques témoignages des sources de l'époque. Ces traces documentaires posent la problématique de la circulation et de la diffusion des pratiques soufies à l'intérieur du monde musulman, lesquelles ne sont jamais à sens unique, ni absolues, ni irréversibles ; elles sont tributaires de plusieurs facteurs parmi lesquels les choix spirituels et doctrinaux des maîtres gardent toute leur importance. C'est ce que nous tentons de démontrer en nous arrêtant aux différents moments ayant marqué le passage d'une pratique individuelle, libre et non inscrite dans une démarche initiatique, à une méthode d'initiation d'un cheikh, voire de transmission de sa *tarîqa* et au rapport entre ces mutations dans la pratique de la *khalwa* et les lieux où cette dernière a pris forme. Plus que de conclusions péremptoires, il s'agit de quelques pistes de réflexion.

I- Une notion plurielle à l'épreuve du temps et de l'espace

1- La *khalwa* comme retraite volontaire hors du monde et renoncement en Dieu (III^e/IX^e - VI^e/XII^e siècle)

Al-ikhtilâ', avec son corollaire *al-inqitâ'*² ou encore *i'tizâl al-nâs*, en milieu ascétique puis sûfi, est attesté dans les sources hagiographiques et biographiques de l'Ifrîqiya telles le *Riyâd al-nufûs* d'al-Mâlikî (m. ap. 464/1072), lequel compile des sources plus anciennes du III^e/IX^e siècle³. Ces vocables désignent l'acte de se retirer ou de s'isoler de ses semblables (*akhlû*), dans un lieu désert (*al-khalâ'*) ou naturel (généralement un haut-lieu, tel le Jabal Zaghouan, une grotte ou *ghâr*), ou bien dans les cimetières, ou encore dans une petite mosquée (*masjid*)⁴ voire dans une cellule de *ribât*. Qualifiés le plus souvent de *munqati 'în ilâ Allâh* (retirés en Dieu), ou encore de *ruhbân al-layl* (les adorateurs de la nuit)⁵, ces hommes sont aussi souvent des pérégrinants ; en effet, cette retraite loin du monde est souvent synonyme de *siyâha*⁶, ou « retraite ambulante »⁷ sur la « vaste terre de Dieu » (comme ces retraites d'Ifrîqiens au Jabal

¹ H. Landolt, 1978, p. 1022-3. Cf. également S. Staali, 2014, *La Retraite Spirituelle « Khalwa » dans la Pensée Arabo-Musulmane : origines, Pratiques Anciennes et Actuelles, et Dimensions Mystiques*, Thèse de Doctorat, Université Jean Moulin, Lyon.

² Comme dans Qâdî 'Iyâd, 1998, II, p. 56.

³ Voir notamment al-Mâlikî, 1983, t. I, p. 332-333, p. 418, p. 432, 486 et t. II, p. 15-20, p. 234, p. 262, p. 455-6.

⁴ Tijânî dans sa *Rihla* évoque à l'extérieur de Tripoli, Masjid al-Sha'âb construit par le cheikh Abû Muhammad 'Abdallâh al-Sha'âb (m 243/857) et où il s'était retiré, *Rihla*, 1980, p. 251 ; la mention de ce *masjid* figurait déjà dans le *Kitâb al-Masâlik wa l-mamâlik* d'al-Bakrî, éd. 1992, II, p. 653.

⁵ *Al-râhib*, celui qui craint Dieu ou encore celui qui s'adonne à l'adoration dans un ermitage, de là *al-tarahhub* signifie l'adoration (*al-tarahhub*, *al-ta'abbud*) ; le nom verbal étant *al-rahba* et *al-rahbâniyya*, Ibn Manzûr, 2005, VI, p. 240-1.

⁶ Voir notamment, Mâlikî, 1983, t. II, p. 262.

⁷ En comparaison avec l'autre type : la retraite « immobile ».



Lubnân ou encore au Jabal al-Lukkâm⁸), pérégrinations dont atteste également le *Riyâd al-nufûs* d'al-Mâlikî⁹. A noter qu'à ce stade de l'évolution du soufisme ifrîqiyen, fait non dénué de signification, nous n'avons pas rencontré d'utilisation du nom verbal (*khalwa*), même si les idées de réclusion, de dissociation et de renoncement radical, qui sont toutes constitutives du substantif *khalwa*, sont bien présentes. Il s'agit, en effet, sous la plume de ces biographes, d'une pratique surérogatoire de purification de l'âme charnelle, de renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu et de résorption totale dans Son *dhikr* (remémoration).

Cependant, certaines expériences individuelles augurent des développements ultérieurs que connaîtra la pratique, dans le processus de réalisation spirituelle. On attribue, en effet, à un ascète notoire du III^e/IX^e siècle, Abû Hafs 'Abd al-Jabbâr b. Khâlid al-Sirî (m. 281/894)¹⁰, ce propos :

« Par le passé, je me retirais afin d'être sauf ; j'en vins après à me retirer pour réaliser un bénéfice [spirituel] de ma retraite ; puis je me retirais afin d'acquérir la science¹¹ ; par la suite, je me retirais afin de comprendre ; enfin, je me retirais afin d'être gratifié [de Sa Présence] (*kuntu akhlû li-aslama, fa-sirtu akhlû li-aghnama, thumma sirtu akhlû li-a'lama, thumma sirtu akhlû li-afhama, thumma sirtu akhlû li-an'ama*) »¹².

Cette citation est intéressante à plus d'un titre : elle pointe en effet, à la fois, une gradation dans l'itinéraire spirituel de ce soufi, une progression sur cette *via purgativa*, préconisée très tôt pour qui veut atteindre le rang des *abdâl*, une des plus éminentes catégories de saints dans la tradition islamique¹³, ainsi que les différents objectifs assignés à la *khalwa* (comme nom verbal) ou encore au *ikhtilâ'* et aux effets que l'on est en droit d'en attendre, eux-mêmes tributaires du degré d'avancement et de réalisation spirituelle de celui qui se retire. Ces propos attribués à un soufi ifrîqiyen de la haute époque (III^e/IX^e siècle), dont la concision s'inscrit dans la droite ligne des apophtegmes et sentences¹⁴ prononcées généralement par les maîtres du *tasawwuf*, sont précurseurs des développements doctrinaux ultérieurs sur la retraite cellulaire comme technique de réalisation spirituelle : la *khalwa* comme voie de connaissance par l'illumination ou l'ouverture spirituelle (*al-fath*)¹⁵ (auxquelles pointent l'acquisition de la science « au sujet d'Allâh, de la part d'Allâh » (Ibn 'Arabî) et la compréhension (*al-fahm*) qui est une « une connaissance par le cœur » (*ma'rifatuka al-shay' bi l-qalb*)¹⁶, le tout couronné par la vision de Dieu. Ces propos sont à mettre en perspective avec ceux que développera al-Qushayrî (m. 465/1072), deux siècles plus tard, distinguant la *'uzla* qui est la première étape du novice sur la voie (à rapprocher du premier degré évoqué par al-Sirî), et la *khalwa* qui en est une sorte de couronnement (*fî nihâyatihî*)¹⁷. Pour al-Qushayrî, la retraite afin d'être sauf [du mal d'autrui], est le signe d'une déficience, alors que la *'uzla* afin d'épargner à autrui sa propre nuisance (*salâmat al-nâs min sharrihi*) est supérieure¹⁸. On remarquera que dans la gradation d'al-Sirî, l'étape de l'*ikhtilâ'* afin d'être sauf est signalée en premier et au passé (*kuntu akhlû*), signifiant par là un premier degré, qui, dans l'économie de la citation, est dépassé (*fa-sirtu*

⁸ Mâlikî, 1983, t.II, p. 439 ; Ibn Nâjî, 1978-93, t. II, p. 293.

⁹ Voir par exemple, Mâlikî, 1983, t. II, p. 16-18.

¹⁰ Voir sa notice dans Mâlikî, 1983, t. I, p. 463-470 et Ibn Nâjî, 1978-93, t. II, p. 185-192.

¹¹ Selon Ibn 'Arabî, rechercher la retraite pour obtenir « un accroissement de Science » au sujet d'Allah de la part d'Allah, non pas de sa spéculation et de sa réflexion, cela constitue le but le plus parfait, cf. M. Vâlsan, 1969, p. 77.

¹² Ibn Nâjî, 1978-93, t. II, p. 191.

¹³ Cf. M. Chodkiewicz, 1998, p. 39.

¹⁴ On lui attribue d'ailleurs plusieurs sentences de ce type, cf. al-Mâlikî, 1983, t. I, p. 468-9.

¹⁵ Voir *infra*.

¹⁶ Ibn Manzûr, 2005, t. XI, p. 235.

¹⁷ Al-Qushayrî, s. d., p. 50.

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.



akhlû). La *Risâla* de Qushayrî (m. 465/1072) n'est pas la première élucidation doctrinale sur la pratique de la *khalwa*¹⁹ d'ailleurs non encore distinguée de la *'uzla*, les deux notions étant groupées dans un même chapitre consacré à la retraite et à la solitude (*bâb al-khalwa wa l-'azl*)²⁰ où il cite les avis de plusieurs maîtres sur la question ; il y est même question d'un principe qui sera appelé à une grande postérité chez les Naqshbandî : la retraite au milieu de la foule en gardant son être intime (*sirr*) à l'abri des gens. Dans cette section, toutefois, l'aspect « initiatique » de la pratique, dans le cadre de la relation maître/disciple n'est pas manifeste, bien que Qushayrî évoque, comme on l'a vu, deux types de *khalwa* ou *'uzla* (la distinction entre les deux termes étant plutôt formelle²¹) du novice (*al-murîd*) : l'une au début de son cheminement et l'autre à la fin.

Les sources maghrébines donnent un autre indice, un peu plus tardif, sur le caractère encore largement informel, individuel et inscrit dans l'ascèse d'un homme de Dieu, de la pratique de la *khalwa* et des lieux dans lesquels elle a pris forme ; il s'agit de l'évocation, par les hagiographes d'Abû Madyan (m. 594/1197-8), des retraites que ce dernier faisait lors de son séjour à Fès au Maroc, dans la campagne entourant la cité où il avait une *khalwa* dans laquelle il avait coutume de se retirer²².

2- D'une *khalwa* à l'autre : les spécificités entre l'Orient et l'Occident musulman (VII^e/XIII^e siècle)

Les sources ifrîqiyennes du VII^e/XIII^e siècle perpétuent encore cette conception de pratique individuelle, libre et non inscrite dans une démarche initiatique, et évoquent la retraite de quarante jours²³ de tel maître dans sa cellule (*khalwatuhu*) dans l'un des *ribât*-s du littoral ; il en est ainsi des retraites évoquées aussi bien pour le cheikh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî (m. 621/1224) dans le Qasr al-Munastîr où il avait une cellule où il se retirait et jeûnait quarante jours, que pour le cheikh Abû Yûsuf al-Dahmânî (m. 621/1224)²⁴, ou encore dans telle *râbita*²⁵ ou enfin dans une mosquée²⁶. De même que les sources évoquent l'existence, dans la maison de tel cheikh, d'une *khalwa* (petite alcôve) où il a coutume de se retirer. La toponymie a, d'autre part, inscrit dans la mémoire urbaine nombre de *khalwa*-s attribuées à tel ou tel saint ; c'est ainsi que dans la seule ville de Tunis, ont été recensées non moins de sept *khalwa*-s associées au souvenir d'Abû Sa'îd al-Bâjî (m. 628/1231)²⁷, certaines se confondant avec la mosquée : il en est ainsi du *Masjid khalwat Sîdî Abî Sa'îd al-Bâjî khârij Bâb al-Bahr*²⁸. Une *khalwa* est

¹⁹ Muhâsibî (m. 243/857) avait déjà rédigé un *Kitâb al-khalwa* cité dans M. Chodkiewicz, 1998, p. 42. On trouvera toutes les références bibliographiques dans l'article déjà cité de M. Chodkiewicz, 1998.

²⁰ Al-Qushayrî, s. d., p. 50-52.

²¹ Probablement à l'image de son maître al-Sulamî (m. 412/1021), qui, dans ses *Fusûl fî l-tasawwuf*, consacre une notice à la *khalwa* ou *'uzla* ; cf. J.-J. Thibon, 2009, p. 354-5 et n. p. 414.

²² Ibn Qunfudh, 1965, p. 14-5.

²³ La retraite de quarante jours s'appuie sur deux arguments scripturaires : en référence à Moïse (Cor. VII, 142) et en s'autorisant d'un *hadîth* du Prophète selon lequel « celui qui se voue totalement à Dieu pendant quarante matins, les fontaines de la sagesse jaillissent de son cœur sur sa langue », M. Chodkiewicz, 1998, p. 43 et n. 19, sur ce *hadîth* qui ne figure pas dans les recueils canoniques ainsi que sur la position d'Ibn Taymiyya, pour qui cette pratique est une *bid'a*, innovation blâmable.

²⁴ Pour al-Mahdawî, cf. Ibn al-Tawwâh, 1995 (éd.), p. 52 et Ibn Qunfudh, 1965 (éd.), p. 97 ; pour al-Dahmânî, voir *infra*.

²⁵ Cf. al-Ghubrîni, 1970, p. 142 ; évoquant la *râbita*, située hors de Bâb Amsyûn, à Bijâya, du cheikh Abû l-Hasan 'Alî b. Abî Nasr Fath b.3 'Abdallâh (m. 652/1254), dans laquelle le saint s'était retiré à la fin de sa vie et jusqu'à sa mort.

²⁶ Cf. Tijânî, 1981, p. 56, 219, 220, 247-251 ; voir aussi Ibn Nâjî, 1978, III, p. 220, IV, p. 20 ou encore p. 99-100 ; voir aussi al-Ghubrîni, 1970, p. 165, p. 169.

²⁷ N. Mahjoub, 2000, p. 221.

²⁸ M. Ibn al-Khûja, 1985, p. 258.



également attribuée à Shâdhilî, dans l'une des ruelles proches de Bâb al-Manâra dans la ville de Tunis, et est également associée à la mémoire de l'un de ses compagnons, le cheikh Abû 'Alî Sâlim al-Tibâssî²⁹. Toute une toponymie sacrée, devenue au fil des siècles itinéraires pérégrins, se déploie sur le Jabal Zaghouan qui connaît un maillage important en *khalwa-s* attribuées à Shâdhilî et à 'Â'isha al-Mannûbiyya (m. 665/1267) ; les hagiographies de ces deux saints évoquent leurs retraites fréquentes sur cette montagne connue par une tradition encore plus ancienne de retraite pieuse³⁰.

Au même moment, c'est-à-dire au VII^e/XIII^e siècle, en Egypte et sous la plume de Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr (m. 682/1283), précieux témoignage sur l'évolution que devait connaître cette pratique dans certains milieux soufis, un maître comme Abû l-Hasan b. al-Sabbâgh (m. 612/1215 à Qéna), disciple du cheikh 'Abd al-Rahîm al-Qinâ'î (m. 592/1195)³¹ et son successeur à la tête du *ribât* de Qéna, pratiquait quasi systématiquement la *khalwa* mais, cette fois, comme méthode initiatique : il faisait entrer ses disciples en retraite grâce à laquelle ils recevaient une ou des ouvertures spirituelles (*fath* et *futûh*) ; la *khalwa* ici fait partie de la *tarbiya* par le cheikh de son disciple, voire est l'un des instruments de cette éducation (*fa-adkhalahu al-shaykh Ibn Shâfi'*³² *al-khalwa wa rabbâhu fihâ bimâ rabbâhu wâliduhu wa futiha 'alayhi bi-mâ talaba*)³³. Il est intéressant ici de signaler le lien entre *khalwa* et « ouverture spirituelle » : la première étant la « méthode » ou la pratique requise pour atteindre la seconde ; cette « ouverture » est soit l'objet de la quête de l'itinérant (*wa futiha 'alayhi bi-mâ talaba*), soit ce que le cheikh, par sa préscience, « sait » être imparti à ce novice (*fa futiha 'alayhi bi-mâ qusima lahu bihi*), ou sait devoir être sa réalisation spirituelle ou encore correspond à ce qu'il a invoqué pour lui (*fa-wajadah qad futiha 'alayhi bi-mâ kâna yatlubuhu lahu*)³⁴. La *Risâla* de Safî ne donne pas, toutefois, d'indications sur les modalités pratiques de la *khalwa* ; en tout cas, celle-ci se fait à l'initiative d'un maître (*wa adkhalahu al-shaykh al-khalwa dukhûlan shadîdan*) et sous sa direction, et ce, aussi longtemps et autant de fois que nécessaire³⁵. Le plus grand nombre d'occurrences, en la matière, dans la *Risâla* de Safî concerne le cheikh Abû l-Hasan b. al-Sabbâgh et ses disciples³⁶, ce qui pointe une pratique spécifique à ce maître³⁷, plutôt qu'au milieu *madyanî* de Qéna, la pratique n'ayant pas été observée chez ces maîtres, ni d'ailleurs au Maghreb, y compris en Ifrîqiya, chez les disciples d'Abû Madyan à la même époque.

Toutes les occurrences relevées dans l'hagiographie d'un disciple ifriqiyen d'Abû Madyan, le cheikh Abû Yûsuf al-Dahmânî (m. 621/1224), *al-Asrâr al-jaliyya fî l-Manâqib al-Dahmâniyya*³⁸ renvoient, en effet, à la *khalwa* comme pratique individuelle de *mujâhada* (combat spirituel) et de retraite du monde accompagnée généralement de jeûne plus ou moins prolongé, plutôt que comme support d'un processus initiatique de *tarbiya* et de réalisation

²⁹ *Manâqib Abî 'Alî Sâlim al-Tibâssî, tilmîdh Abî l-Hasan al-Shâdhilî*, 2012, p. 54 et 61. Un Masjid khalwat Sîdî Bi l-Hasan se trouve dans l'actuelle rue al-Sabbâghîn, *ibid.*, p. 54, n. 4.

³⁰ Cf. M. Marzouki, 2016.

³¹ Il a eu pour maître le cheikh 'Abd al-Razzâq al-Jazûlî (m. en 592/1195 ou 595/1198) le disciple d'Abû Madyan Shu'ayb (m. 594/1197-8).

³² Lequel hérita du *maqâm* du cheikh Ibn al-Sabbâgh, cf. Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr, 1986, f. 72b [p. 141 de la partie française].

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, respectivement f. 72b [p. 141] ; f. 74 [p. 142] et f. 80 [p. 148].

³⁵ Cf. Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr, 1986, f. 71b [p. 140] et f. 74 [p. 142] pour le cas de ce disciple qu'Ibn al-Sabbâgh « fit entrer plusieurs fois en retraite afin qu'il atteignit ce qu'il savait devoir être sa réalisation spirituelle. Lors de sa dernière retraite, le cheikh entra dans sa cellule, et constatant qu'il avait reçu l'ouverture recherchée, en ressortit heureux ».

³⁶ *Ibid.*, voir notamment dans la partie arabe de la p. 49 à 55.

³⁷ D. Gril écrit de manière fort significative : « la *khalwa* semble avoir été pratiquée régulièrement par Ibn al-Sabbâgh et ses disciples », D. Gril, 1986, p. 47 (de la partie française).

³⁸ Al-Dabbâgh, 1996-7, tapuscrit, p. 212, 254, 259, 276.



spirituelle d'un aspirant sous la conduite d'un cheikh comme on vient de le voir chez l'égyptien Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr. La notion, sous la plume d'al-Dabbâgh (m. 699/1300), l'auteur des *Asrâr al-jaliyya*, oscille entre le lieu de réclusion (*khalwa*) et la forme verbale (*al-khalwa* dans le sens d'*al-ikhtilâ*) et son corollaire de '*uzla* (solitude)³⁹. On peut en dire autant dans le cercle de 'Â'isha al-Mannûbiyya (m. 665/1267) qui fréquentait vraisemblablement le milieu des compagnons de Shâdhilî restés à Tunis après le départ définitif du maître pour l'Orient, puisque c'est encore dans ce sens que l'hagiographe de la sainte lui attribue ce propos à l'adresse de son disciple le plus proche, 'Uthmân al-Haddâd : « O 'Uthmân, recherche les lieux inhabités (*al-khalâ*) et la retraite (*al-khalwa*), car si le serviteur vide (*khalâ*) son cœur du souvenir des hommes, il le remplit [du souvenir de Dieu] »⁴⁰. Ce propos n'est pas sans rappeler la conception d'Ibn 'Arabî de la *khalwa* comme un retour au vide originel (*khalâ*), la réalisation d'une « vacuité » ontologique que seule la présence divine peut emplir⁴¹. Ibn 'Arabî effectuera tout au long de sa vie un nombre incalculable de retraites, de différentes longueurs, dont une de 9 mois ; toutes ces retraites étaient autant d'occasions d'illuminations et d'ouvertures spirituelles⁴².

Ainsi la *khalwa*, même si elle prend dans certains milieux soufis orientaux une dimension initiatique, semble encore, y compris dans cette partie du monde musulman, en l'occurrence l'Egypte, si l'on en croit la *Risâla* de Safî al-Dîn, une pratique non codifiée ni assujettie à des prescriptions précises, le caractère laconique voire redondant de son évocation par Safî le montre bien. C'est avec des écrits comme ceux d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240) et les '*Awârif al-ma'ârif* de Suhrawardî (m. 632/1234) au VII^e/XIII^e siècle et l'apparition des grandes voies initiatiques, que la pratique connaîtra un début de codification⁴³, attestant d'un élargissement de son cercle de diffusion, en même temps que d'une mutation de la pratique, devenue de plus en plus une étape dans l'initiation des disciples, et devant obéir à un certain nombre de règles ; d'ailleurs le propos de Suhrawardî s'inscrit en faux contre les contrefaçons observées à son époque notamment dans l'usage de la *khalwa arba 'iniyya*⁴⁴. Aussi, le voit-on dégager plusieurs types de pratiques surérogatoires durant la *khalwa* en fonction des dispositions du retraitant⁴⁵. Ibn 'Arabî, quant à lui, met en garde contre l'entrée en retraite avant de se soumettre à une *riyâda* : « Il t'incombe avant d'entrer en retraite de t'être soumis à la discipline initiatique (*riyâda*), c'est-à-dire d'avoir purifié ton caractère, renoncé à l'insouciance et d'être devenu apte à supporter ce qui te cause du tort », celui dont le *fath* précède la *riyada* n'atteindra pas sauf exception la virilité spirituelle⁴⁶. Ibn 'Arabî met-il en garde, comme Suhrawardî et comme le fera deux siècles plus tard le cheikh Ahmad Zarrûq, contre la pratique de la *khalwa* sans la direction spirituelle d'un maître ? En tout cas, l'auteur des *Futûhât* y évoque, dans plusieurs chapitres, la *khalwa*, et compose au moins deux traités sur cette pratique⁴⁷, notamment *Risâlat al-khalwa al-mutlaqa*⁴⁸ où non seulement sont clarifiées les qualités requises chez le retraitant (« une bravoure sans défaillance et la capacité de contrôler la faculté imaginative »), mais aussi

³⁹ Al-Dabbâgh, voir les occurrences citées ci-dessus.

⁴⁰ N. Amri, 2008, p. 186.

⁴¹ E. Geoffroy, 2003, p. 276.

⁴² Cl. Addas, 1989, p. 56-58.

⁴³ E. Geoffroy, 2003, p. 270 ; Suhrawardî, 1966, p. 207-227, voir notamment le chapitre intitulé *Kayfiyyat al-dukhûl fî l-Arba 'iniyya* (« Comment entrer en retraite de quarante jours ? »), *ibid.*, p. 221-227.

⁴⁴ Suhrawardî, 1966, p. 213.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁶ Cl. Addas, 1989, p. 54-55.

⁴⁷ Sur toutes ces références, cf. M. Chodkiewicz, 1998, p. 45 n. 20-21 et p. 46 n. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45-7.



les dimensions de la cellule réservée à cette retraite⁴⁹, ainsi que la conduite à suivre durant cette dernière⁵⁰.

Ainsi, la diffusion de cette pratique se fait à des rythmes différents entre l'Orient et l'Occident musulmans, notamment l'Ifriqiya, où la *khalwa* comme rituel initiatique et surtout comme rite de transmission de la voie, n'apparaîtra pas avant le X^e/XVI^e siècle comme on va le voir, tout en sachant que la pratique de la *khalwa* ne sera pas générale.

II- « Mourez avant que de mourir » : la *khalwa* à l'ère de la diffusion des *zâwiya*-s (à partir du VIII^e/XIV^e siècle)

1- *Bayt al-khalwa* et ses usages

Avec la diffusion de la *zâwiya* en Ifrîqiya dont les premières fondations feront leur apparition au VII^e/XIII^e siècle mais ne connaîtront une véritable expansion qu'au VIII^e/XIV^e siècle, les sources évoquent de plus en plus fréquemment une pièce réservée à la retraite du cheikh (*bayt khalwatihi*) ; ceci est valable aussi bien dans le milieu kairouanais (les *zâwiyas* d'al-Qadîdî, d'al-Manârî et d'al-Jadîdî)⁵¹ que dans le milieu constantinois (avec la *zâwiya* d'Abû Hâdî Misbâh)⁵². Parfois, cette même pièce où le cheikh a coutume de se retirer, peut aussi servir de lieu où les novices se réunissent pour une séance de *dhikr*, comme dans la *zâwiya* d'Abû 'Alî Sâlim al-Qadîdî (m. 699/1300) à Kairouan⁵³, ce qui permet de supposer qu'une telle pièce devait être de dimension plus grande qu'une cellule individuelle.

Cette pièce sera aussi parfois destinée à abriter la sépulture du cheikh. Il en est ainsi d'al-Qadîdî qui avait ordonné qu'on creusât sa tombe dans cette cellule, « trois ans avant sa mort »⁵⁴ ; ce qui n'est pas sans rappeler les premières vocations ascétiques et mystiques en islam (à l'exemple d'al-Sayyida Nafisa au Caire)⁵⁵. Ce rapport de la *khalwa* à la mort est dans la droite ligne du symbolisme attaché à la retraite cellulaire, n'est-elle pas une « mort avant la mort » du *hadîth* (*mûtu qabla an tamûtu*), une mort initiatique sans laquelle point de naissance⁵⁶. L'exemple le plus spectaculaire reste au IX^e/XV^e siècle celui d'Ahmad b. 'Arûs (m. 868/1463) qui s'emmura sept années durant (de 830/1426 à 837/1434) dans une pièce au rez-de-chaussée de sa future *zâwiya*, ne laissant qu'une étroite ouverture pour le passage des aliments et autres ; le saint créant de la sorte un tombeau⁵⁷ ; c'est cette pièce qui sera le noyau

⁴⁹ Voir *infra*.

⁵⁰ Le respect de la règle du silence notamment de ses facultés mentales et de toute pensée spéculative, pratiquer le *dhikr* permanent par le cœur et non par la langue, observer la plus grande économie dans les mouvements, se tenir en permanence tourné vers la *qibla*, ne rompre son jeûne que par une quantité modérée d'aliments dont l'origine animale est bannie, cf. M. Chodkiewicz, 1998, p. 45.

⁵¹ Voir Ibn Nâjî, 1978-93, t. IV, p. 77 et 86, 139, 226.

⁵² Ibn Qunfudh, 1965, p. 51.

⁵³ Ibn Nâjî, 1978-93, IV, p. 77 ; ce type de séance est appelé *mî'âd al-raqâ'iq*, en milieu kairouanais.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁵ « Ella avait creusé sa tombe de ses propres mains et avait coutume d'y prier ; elle y récita près de six mille versets [...] Elle fut enterrée dans la tombe qu'elle avait elle-même creusée dans sa maison à Darb al-Sibâ' », N. et L. Amri, 1992, p. 160.

⁵⁶ Cette dernière idée renvoie à un autre *hadîth*, souvent cité par les soufis : *Lan yalija malakût al-samâ' man lam yûlad marratayn* : « Celui qui n'est pas né deux fois n'entrera pas dans le royaume céleste » ; il s'agit d'une variante d'une parole de Jésus (Jn 3, 3), et qui est citée d'ailleurs comme un *hadîth* christique. Pour ces deux traditions, cf. M. Chodkiewicz, 1998, p. 36-7.

⁵⁷ Sur la *khalwa* comme « entrée au tombeau », et parmi les directives que donne Ibn 'Arabî sur les dimensions de la pièce réservée à la retraite cellulaire, dans son épître déjà citée, *Risâlat al-khalwa al-mutlaqa*, telles que rapportée et commentées par M. Chodkiewicz : « les dimensions de la cellule sont déterminées par référence aux postures de la prière rituelle : sa hauteur doit être celle d'un homme debout, sa longueur à la mesure du corps dans la prosternation, sa largeur celle qui permet la position finale où l'on se tient assis. Elle ne doit avoir aucune fenêtre. Aucune lumière n'y doit pénétrer. Son emplacement doit la mettre hors de portée des bruits de voix. La porte doit



de la future nécropole de la *zâwiya*⁵⁸. Ceci dit, nulle part, al-Râshidî, l'hagiographe d'Ibn 'Arûs, ne parle de *khalwa* ni de *bayt khalwa*.

La pièce que les sources ifrîqiennes désignent comme la *khalwa* du cheikh, est-elle strictement réservée comme l'indique son nom à son usage personnel et à ses exercices surérogatoires, comme tend à le montrer l'exemple d'un maître kairouanais, le cheikh al-Manârî (m. v. 748/1347), qui, lorsqu'il organisait un *samâ* à ses disciples, avait coutume de s'y retirer à l'abri de leurs regards⁵⁹, ou bien a-t-elle aussi pour vocation d'y reclure les aspirants, que le maître fait entrer en retraite ? Les sources ne sont guère bavardes à ce sujet, mais en l'absence, jusqu'à nouvel ordre, de traces documentaires d'une telle pratique prise comme méthode initiatique, avant le X^e/XVI^e siècle, nous émettons l'hypothèse que ce type de pièce, comme le montre bien sa désignation dans nos sources, est réservée à l'usage personnel du cheikh même s'il peut y recevoir un visiteur ou encore y organiser un *mî'âd*.

2- La *Khalwa* sous la plume d'Ahmad Zarrûq : essai de codification et mises en garde

Un point de vue comme celui du cheikh Ahmad Zarrûq (m. 894/1489), dans ses *Qawâ'id al-tasawwuf* [Les règles du Soufisme] nous donne, néanmoins, une idée, d'une part, sur un début de diffusion de la *khalwa* comme pratique initiatique et non plus seulement comme exercice individuel de purification de l'âme, et d'autre part, sur la position des ulémas-soufis maghrébins, notamment dans le milieu *shâdhilî*, vers la fin du IX^e/XV^e siècle, à l'égard de cette pratique. Ainsi, dans la règle 112, la notion est définie : la *khalwa*, jugée plus spécifique (*akhas*) que la *'uzla*, est définie comme une « sorte de retraite » (*naw' min al-i'tikâf*) à l'extérieur de la mosquée, ou parfois à l'intérieur⁶⁰. Ses fondements scripturaires sont indiqués et sa pratique évoquée, notamment sa durée : même si la forme la plus répandue chez les soufis (*al-qawm*) est la retraite non limitée dans le temps, la *sunna*, écrit l'auteur, renvoie à la retraite de quarante jours en référence à Moïse (Cor. VII, 142), voire à trente jours, délai initial fixé par Dieu. Parmi les autres fondements scripturaires cités, figurent les retraites du Prophète dans la grotte de Hirâ' ; en tout cas, la *khalwa* n'est jamais inférieure à 10 jours⁶¹. L'auteur livre également quelques réflexions sur sa finalité : pour l'homme ayant atteint l'excellence spirituelle (*al-kâmil*), elle est un surplus de réalisation ; pour les autres, elle est moteur d'un progrès spirituel (*tarqiya*), mais encore faut-il s'appuyer sur un fondement qui serve de référence (*wa lâ budda min asl yurja' ilayhi*)⁶². La position qui se dégage, à la lecture de ces énoncés, porte le sceau d'un certain pragmatisme : la durée de la *khalwa*, de même que ses effets, sont fonction du cheminement spirituel du novice ; si l'auteur lui reconnaît comme finalité de purifier le cœur, notamment par le *dhikr*, il met, néanmoins, en garde contre la pratique de la *khalwa* sans cheikh (ou maître), en raison des dangers qu'elle peut comporter, en vertu même des « illuminations spirituelles grandioses » qu'elle accorde ; d'ailleurs, sa pratique par certains, peut entraîner son invalidation (*wa qad lâ tasuhhu bi-aqwâm*)⁶³. Ainsi, la pratique est décrite dans ses deux acceptions, individuelle et initiatique ; pour cette dernière, l'auteur ne prescrit guère de règles, hormis une : la nécessité du cheikh ; au final, les mises en garde et les

être étroite et solide. On devine sans peine que ce qui est décrit là est une sorte de tombeau anticipé... », M. Chodkiewicz, 1998, p. 46.

⁵⁸ Cf. N. Amri, 2000, p. 125-127.

⁵⁹ Ibn Nâjî, 1978-93, IV, p. 139.

⁶⁰ Ahmad Zarrûq, 1992, p. 84.

⁶¹ *Ibid.*, p. 84-5.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

⁶³ *Ibid.*, p. 85.



précautions paraissent l'emporter. Cette position assez mitigée d'Ahmad Zarrûq⁶⁴ reflète-t-elle celle de la tradition *shâdhilî* du milieu juridico-soufi de Fès⁶⁵ et explique-t-elle que jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle la pratique de la *khalwa* comme étape dans l'initiation d'un novice, n'ait guère connu une grande fortune au Maghreb ?

III- La *khalwa* comme pratique initiatique sous la direction d'un maître (fin du IX^e/XV^e - début du X^e/XVI^e siècle)

1- L'influence de l'Orient

La mention la plus ancienne qui nous soit parvenue d'une « entrée en retraite » comme pratique initiatique ordonnée par un maître à un aspirant se mettant sous sa tutelle spirituelle (donc entrant dans « sa » voie) date de la fin du IX^e/XV^e siècle et du tout début du X^e/XVI^e siècle, sous la plume d'Abû l-Hasan 'Alî b. Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511), disciple d'Ahmad al-Tibâssî (m. 928/1521)⁶⁶. Ce dernier a effectué une longue *siyâha* qui le conduisit dans différentes cités d'Orient (Syrie, Irak et Hijâz), ainsi qu'en Inde et en Asie Mineure ; c'est au cours de son séjour à la Mecque qu'il rencontra l'un de ses maîtres, le cheikh 'Abd al-Kabîr al-Yamanî avec lequel il prit le pacte par la *musâfaha* (la poignée de main initiatique), qui lui fit porter le manteau d'investiture (*ilbâs al-khirqa*) et lui transmit le *dhikr*⁶⁷. Il n'est pas toutefois mentionné qu'il le fit entrer en retraite cellulaire. Dans le rituel par lequel al-Tibâssî transmet son *sanad al-dhikr* à son disciple 'Alî b. Maymûn al-Fâsî, figure, par contre, l'entrée en retraite, laquelle est précédée par la *musâfaha* (équivalent à la prise du pacte) et le *talqîn al-dhikr*⁶⁸. Deux variantes ont pu ainsi être notées dans le rituel observé par al-Tibâssî avec son disciple 'Alî b. Maymûn, en comparaison avec celui par lequel il est lui-même entré dans la voie de son cheikh 'Abd al-Kabîr al-Yamanî à la Mecque : l'introduction de la retraite cellulaire et l'absence du port du manteau initiatique. A noter, toutefois, que lorsqu'al-Tibâssî inculque à son disciple, 'Alî b. Maymûn, la pratique initiatique et comment éduquer les novices dans sa voie, et lorsqu'il transmet cette dernière à son propre fils Muhammad, il intègre le port du manteau initiatique : « il lui transmet le *dhikr*, le revêt de la *khirqâ* et le fit entrer en retraite »⁶⁹. On peut raisonnablement supposer qu'al-Tibâssî, qui s'est beaucoup déplacé lors de sa *siyâha* dans plusieurs villes et foyers soufis d'Orient, ait été témoin de la pratique de la retraite cellulaire comme « méthode » d'initiation par un maître, pratique assez répandue dans le monde turco-persan et qui commençait à gagner la Syrie et l'Égypte où elle n'était pas totalement inconnue comme on l'a vu. En tout cas, avec al-Tibâssî, la retraite cellulaire fait désormais partie, à côté du port du manteau d'investiture et du *talqîn al-dhikr*, d'un rituel : celui de l'entrée dans la voie spirituelle d'un maître. Cependant, après son départ définitif du Maghreb, et son installation en Syrie, 'Alî b. Maymûn al-Fâsî rejettera « tout signe extérieur d'appartenance au soufisme ou à une confrérie », aussi « refusait-il de transmettre le « manteau initiatique » (*khirqâ*) à quiconque car pour lui, cette investiture relevait le plus souvent de la parodie. Son

⁶⁴ L'information rapportée par M. Cherif (2005, p. 175), qui malheureusement ne cite pas sa source, évoquant l'initiation par Zarrûq d'Ahmad Ben Yûsuf al-Râshidî al-Miliânî (m. 931/1521), qu'il aurait revêtu du « manteau initiatique » (*khirqâ*) et introduit dans la cellule de retraite (*khalwa*), serait, dans ce cas, à prendre avec précaution.

⁶⁵ Sur ce milieu et sa relation à la Shâdhiliyya, cf. S. Kugle, 2005, p. 185-6 ; sur Fès et sa tradition spirituelle, voir R. Vimercati-Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlây Idrîs*, Centre Jacques Berque, Rabat, 2014. Sur Zarrûq cf. A. F. Khushaim, 1976, *Zarrûq the Sûfi*, Tripoli.

⁶⁶ Sur ce maître, descendant de Sâlim al-Tibâssî (m. 642/1244) et disciple le plus notoire d'Ahmad b. Makhlûf al-Shâbbî (m. 887/1482 ou 898/1492), voir al-Nabhânî, 1991, I, p. 540-2 ; voir aussi l'hagiographie que lui consacre son disciple 'Alî b. Maymûn al-Fâsî, *Manâqib Ahmad al-Tibâssî*, Ms 18110, BN, Tunis.

⁶⁷ Al-Fâsî, Ms. 18110, f. 17b.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*



mépris du formalisme spirituel l'amenait même à refuser de faire entrer ses disciples en retraite (*khalwa*)⁷⁰. Le malâmatisme⁷¹ du cheikh l'emportera finalement comme une manière de fidélité radicale à un idéal de sainteté épuré de tout formalisme qui pouvait entacher la sincérité, à une époque où le *tasawwuf* connaissait de multiples contrefaçons.

Ainsi, il semblerait que ce soit par des influences orientales que l'entrée en *khalwa* comme pratique initiatique, accompagnée ou non du port du manteau d'investiture, soient entrées en Ifrîqiya⁷².

2- La *khalwa arba'îniyya*⁷³ à Kairouan

La deuxième mention d'importance sur l'entrée en retraite, comme pratique initiatique, date de 1024/1615 et est due à la plume de Jamâl al-Dîn Muhammad al-Misrâtî al-Qayrawânî (m. ap. 1035/1626), dans l'hagiographie qu'il consacre à son aïeul le cheikh Abû l-Qâsim al-Misrâtî, le *Sâhib al-Dirbâla* (« l'homme au manteau ») (m. 932/1526)⁷⁴. Le maître de ce dernier, le cheikh 'Alî al-Khayyât originaire d'un village sur la route reliant Sousse à Kairouan (al-Masrûqîn, l'actuel toponyme de Sidi al-Hani), et qui avait élu domicile à Kairouan, avait semble-t-il l'habitude de faire entrer ses disciples en retraite cellulaire de quarante jours (*arba'îniyya*), avant de les revêtir du manteau initiatique (*al-khirqa*) dont le *sanad* remonte au Prophète. Cette information tendrait à montrer que cette pratique était déjà connue dans les milieux soufis kairouanais, à tout le moins au IX^e/XV^e siècle. Malheureusement nous ne disposons guère d'informations sur les maîtres de ce cheikh al-Khayyât, notamment un certain Khalîfa al-Ma'mûrî qui l'aurait revêtu de la *khirqa*. L'hagiographe ne lui citant qu'un compagnon, Muhammad al-Mujâhidî, d'origine constantinoise mais établi dans la région de Kairouan (dans le village natal du cheikh)⁷⁵. On sait, en effet, peu de choses sur al-Khayyât sinon qu'il se revendique d'un triple legs *shâdhilî*, *qâdirî* et *ghazâlî*⁷⁶. Al-Misrâtî ne resta dans sa *khalwa* que 10 jours, au terme desquels son maître lui ordonna de sortir, car ce qu'il devait réaliser en quarante jours, Dieu lui accorda d'y parvenir au terme de dix seulement, procédé très courant dans l'hagiographie islamique. Puis il le revêtit du froc (*muraqqa'a*) et lui ordonna

⁷⁰ E. Geoffroy, 2007, p.143.

⁷¹ Sur ce courant majeur de la spiritualité musulmane apparu dès le III^e/IX^e siècle au Khurâsân, cf. al-Sulamî, 1945.

⁷² Quant à la *khirqa*, parmi les témoignages les plus anciens sur sa présence à Tunis, notamment dans le milieu andalou, et plus particulièrement chez des maîtres ayant séjourné en Orient, figure le témoignage d'Ibn Rushayd en 684/1285 qui reçut la *khirqa* du cheikh al-Khulâsî (m. 697/1298) ; Ibn Rushayd consacre à ce maître né en 610/1213 à Valence (Balansiya), une longue notice et le désigne comme « notre maître » « le saint, le soufi, l'ascète », Ibn Rushayd, 1982 (éd.), t. II, p. 321-375 ; al-Khulâsî reçut la *khirqa* à la Mecque en 657/1258 de son maître Abû l-Makârim Muhammad b. Musdî (m. 663/1264), andalou lui-même, installé en Orient et l'auteur de la *Muqaddima al-muhsiba al-muhtasiba bi-tawsiyat dhawî al-khiraq al-muntasiba*, *ibid.*, p. 375. Le cheikh le revêtit aussi d'un bonnet (*tâqiyya*), *ibid.*, p. 364.

⁷³ La *arba'îniyya*, la « retraite de quarante jours », voir *supra*.

⁷⁴ Jamâl al-Dîn Muhammad al-Misrâtî al-Qayrawânî, 2009.

⁷⁵ Dans la notice très courte (2 lignes et demie) que Kinânî consacre à ce cheikh, il le qualifie de « maître-éducateur de son temps » (*murabbî fî waqtihi*) qui avait des disciples, al-Kinânî, 1970, p. 39. Sa chronologie est d'ailleurs fautive, puisqu'il en fait un saint du XI^e/XVII^e siècle, alors que compagnon et contemporain d'al-Khayyât, il serait plutôt un homme du IX^e/XV^e siècle.

⁷⁶ On remarquera toutefois que 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî n'apparaît pas dans le *sanad al-khirqa* attribué par l'hagiographe à al-Khayyât, et qu'il transmet à son disciple al-Misrâtî, *Ibid.*, p. 71-2. Un examen du *sanad ilbâs al-khirqa* transmis par le cheikh, tel que l'a transcrit l'auteur fait apparaître nombre d'andalous dont Abû Ahmad en qui A. El-Bahî, l'éditeur du texte, reconnaît Abû Ahmad Ja'far b. 'Abdallâh b. Muhammad b. Sid Bûna al-Khuzâ'î (m. 624/1226) qui rencontra le cheikh Ahmad al-Rifâ'î, fut un compagnon d'Abû Madyan et l'un des maîtres d'Ibn 'Arabî. Ce dernier le désignait comme « le cheikh à qui Dieu a accordé Son appui (*al-mu'ayyad*) notre maître (*shaykhunâ*) Abû Ahmad », Ibn 'Arabî, 1999, t. IV, p. 377, 405. Voir aussi, Cl. Addas, 1989, p. 208 et n. 2 ; sur lui voir aussi Ibn al-Khatîb, 2003, t. I, p. 257-8. De même qu'al-Rifâ'î figure aussi dans ce *sanad*.



de dévoiler publiquement son rattachement ou encore sa filiation à lui (*azhir al-nasab*) ; l'hagiographe date l'évènement : fin de Jumâda I de l'année 894/fin avril 1489.

Dans l'économie du récit d'al-Misrâtî, cette entrée en *khalwa* est synonyme de l'acceptation de la direction spirituelle et initiatique du maître ; en effet, al-Khayyât, d'après l'hagiographe d'al-Misrâtî, avait déjà proposé à ce dernier « la poignée de main initiatique (*al-musâfaha*, synonyme de la prise du pacte), l'initiation et de le prendre pour maître » (*sa 'alanî al-musâfaha wa l-akhdh 'anhu wa an attakhidhahu shaykhan*)⁷⁷, initiation à laquelle al-Misrâtî a longtemps résisté, malgré l'insistance du maître qui lui aurait adressé plus d'une centaine de missives (*barâ'ât*). L'hagiographe attribue à al-Khayyât ce propos : « Si j'avais le choix, c'est à mon propre fils que reviendraient ma voie spirituelle et mon enseignement, mais je n'agis pas de mon propre chef (*ma'mûr*) »⁷⁸. Ce propos du cheikh pointe-t-il la prédominance du mode héréditaire de transmission de la voie ?⁷⁹ L'hagiographe comme pour confirmer encore le contenu proprement initiatique de la *khalwa*, attribue à al-Misrâtî cette parole : « Le cheikh Sîdî 'Alî al-Khayyât m'ordonnait d'entrer dans la *khalwa* dont il m'indiquait l'emplacement et d'y demeurer quarante jours, mais moi je refusais »⁸⁰. Finalement al-Misrâtî se résigne, après une ultime vision du Compagnon et calife Abû Bakr al-Siddîq et sous son parrainage, à entrer en retraite au lieu qui lui avait été indiqué par al-Khayyât : « J'y demeurais 10 jours : durant les trois premiers jours j'étais comme un prisonnier ; les trois jours suivants, il m'était égal d'y rester ou d'en sortir ; quant aux quatre derniers jours, me l'aurait-on troqué contre ce monde-ci et l'autre, que j'aurais choisi d'y demeurer »⁸¹.

Ce qui doit être retenu ici c'est non seulement la structure à trois que l'on avait déjà rencontrée chez al-Tibâssî dans le récit que nous en a laissé son disciple et hagiographe Ibn Maymûn al-Fâsî : l'entrée en retraite, la remise du manteau initiatique et la poignée de main (*al-musâfaha*) ; mais la place, centrale, qu'occupe ici l'entrée en *khalwa* dans la relation maître/disciple et dans la réalisation spirituelle du novice. Ainsi on pourra noter que dans l'économie du texte, c'est après la sortie de la *khalwa*, que 'Alî al-Khayyât ordonne à son disciple de rendre manifeste (*azhir*) le fait qu'il soit son maître et son rattachement à lui (*azhir annî shaykhuka wa'nsab lî*) ; « désormais, dit al-Misrâtî, je déclarais : “ al-Khayyât est mon maître ”. Et lorsque le cheikh le revêtit de la *khirqâ*, il lui donna la poignée de main et dit aux *fûqarâ'* présents : « vous êtes témoins que j'ai donné ma poignée à cet homme comme gage de ce que Dieu lui a accordé » (comme « ouverture spirituelle *fath* ou *futûh* lors de sa retraite cellulaire) (*Ishahdû annî sâfahtu hâdha al-rajul 'alâ mâ a'tâhu Allâh*)⁸². L'entrée en retraite, assimilée, comme on l'a vu ci-dessus, à une « mort avant la mort », à une entrée au tombeau est suivie d'une deuxième naissance ; il est primordial, dans la relation maître/disciple et dans cette remise de soi totale du disciple entre les mains du maître, que celui-ci dirige l'une et l'autre (la mort et la re-naissance) ; le pacte échangé ensuite est, de la part du cheikh, une authentification et une confirmation de ces « ouvertures » spirituelles, et de la part du novice, la reconnaissance que c'est aussi grâce à la *himma* (l'énergie spirituelle) et à l'assistance de son cheikh et à sa remise totale entre ses mains, comme le mort entre les mains de son laveur, que toutes ces grâces lui ont été octroyées et que désormais, c'est à son maître qu'il se rattache et s'identifie : il lui tient lieu désormais de généalogie (*nasab*) spirituelle ; la remise du manteau initiatique et

⁷⁷ Al-Misrâtî, 2009, p. 53.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁹ Sur la question, cf. N. Amri, 2009, p. 246-250.

⁸⁰ Al-Misrâtî, 2009, p. 57.

⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

⁸² *Ibid.*, p. 58.



son *isnâd* vient matérialiser ce lien, cette chaîne qui, de cheikh en cheikh le rattache au Prophète, le maître des maîtres, et à Dieu.

La pratique de la *khalwa* telle qu'on vient de la décrire dans une *zâwiya* en milieu urbain, sous la direction d'un cheikh et comme étape de l'initiation du disciple et de son entrée dans la voie dudit cheikh, n'a pas remplacé ni éclipsé la vigueur de la retraite sur les hauts-lieux ou dans la solitude des grottes, cavernes et autres lieux de retraite naturelle ; Muhammad al-Mujâhidî nous est montré effectuant des retraites avec ses *fuqarâ'* au sommet du Jabal al-Jarwiyya⁸³ où al-Misrâtî lui-même avait coutume, jeune, de se retirer (il y serait demeuré une fois six mois).

3- Une pratique inégalement diffusée

La pratique de la *khalwa* comme étape dans l'initiation d'un novice et dans sa réalisation spirituelle, reste, cependant, une pratique propre à tel cheikh ou à telle voie ; c'est ainsi par exemple que chez les 'Arûsiyya Salâmiyya⁸⁴, les seuls usages de la notion de *khalwa* dans l'hagiographie du fondateur, le cheikh 'Abd al-Salâm al-Asmar (m. 981/1573), renvoient à une cellule réservée au cheikh et se trouvant dans sa *zâwiya*. Ceci est d'autant plus intéressant que nous sommes à une époque relativement avancée (le *Fath al-'Alîm* est rédigé en 1100/1688), et dans une région proche de l'Égypte où la pratique de la retraite cellulaire était connue, notamment en Haute Égypte. Le cheikh, au récit de son hagiographe al-Tâjûrî, se retire plusieurs jours, voire plusieurs mois (*wa yamkuthu bihâ al-shuhûr*), dans sa *khalwa*, en état de jeûne, ne recevant que l'eau pour ses ablutions ; la *khalwa* pouvant être le lieu de manifestations surnaturelles. L'arrière petit-fils du cheikh et maître de l'auteur, le cheikh Abû Râwî (m. 1088/1677) avait, quant à lui, deux *khalwa*, l'une dans la cour intérieure (*al-hawsh*) de sa demeure et l'autre dans un verger mitoyen à celle-ci⁸⁵. Ainsi, la *khalwa*, renoue avec les premiers usages de la notion, comme acte de se retirer et de s'isoler du monde, et comme lieu où se fait cette retraite ; un lieu rattaché ici à l'usage personnel du cheikh et de ses prières surrogatoires.

Au Maroc également et à une époque encore plus tardive, on peut lire dans l'une des lettres adressées par le soufi marocain Ahmad b. 'Ajîba (m. 1224/1809) à ses disciples et reproduite, en appendice à sa *Fahrâsa* : « Au début de la voie, il est indispensable que le *faqîr* possède une retraite (*khalwa*) où il puisse s'isoler des créatures et laisser son cœur entrer dans l'intimité du vrai Roi. Une fois qu'il sera affermi dans l'intimité avec Dieu [...] tandis que son corps marchera parmi les hommes, son esprit paîtra parmi les lumières du monde subtil (*malakût*) : telle est la retraite des gnostiques, qui se fait avec le cœur, non avec le corps »⁸⁶. On remarquera ici que ce propos renoue avec l'une des acceptions les plus « anciennes » de la notion, sous la plume notamment de Qushayrî, ainsi qu'avec la captation plus tardive par la tarîqa Naqshbandiyya de cette *khalwa* ou « retraite au milieu de la foule ».

Ceci étant dit, cette grande liberté dans l'acclimatation de certaines pratiques que l'on trouve dans le soufisme, au gré de la sensibilité du cheikh, de la spécificité d'une voie ou d'une branche de la voie, fera que l'on retrouvera la *khalwa* comme pratique initiatique et de *tarbiya* d'un novice dans une branche tardive de la Shâdhiliyya marocaine, la Darqâwiyya du cheikh al-'Arabî al-Darqâwî (m. 1239/1823), ainsi que dans la 'Alawiyya du cheikh Ahmad al-'Alawî

⁸³ Aujourd'hui à quelques 65 km au nord-ouest de Kairouan, al-Misrâtî, 2009, p. 52 n. 5.

⁸⁴ Cette voie se revendique également d'une filiation *shâdhilî* et Ahmad Zarrûq y constitue une référence majeure : la *wazîfa zarrûqiyya* figure, au même titre que les *wasâya* du cheikh al-Asmar et ses *ahzâb* et litanies dans l'hagiographie du cheikh, cf. Al-Tâjûrî, 2001-2.

⁸⁵ Voir respectivement les ff. 8a [53], 14b [78], 24a [105], 27b [116], 30a [123], 75b [252], 82a [269], f. 99a [310].

⁸⁶ J.-L. Michon, 2005, p. 226.



(m. 1934) qui « structura ces retraites : il créa des lieux particuliers à cet effet et en codifia la pratique [...] il en donna la définition suivante [...] : C'est une cellule dans laquelle je place le récipiendaire après qu'il m'ait juré de ne pas en sortir, s'il le faut avant quarante jours. Dans son oratoire, son unique occupation est de répéter, sans arrêt, jour et nuit, le Nom divin, en prolongeant à chaque fois la syllabe jusqu'à épuisement du souffle. Auparavant, il doit réciter soixante quinze mille fois la *shahâda*. Durant la journée, il observe un jeûne rigoureux qu'il rompt le soir »⁸⁷.

Conclusion

Ainsi, à travers l'étude de quelques traces documentaires, la *khalwa* telle qu'elle fut expérimentée par les maîtres ifrîqiyens du *tasawwuf*, resta dans l'ensemble, y compris après la diffusion des *zâwiya*-s et l'attribution d'une pièce réservée à cet usage (*bayt al-khalwa*), une pratique surtout individuelle, de renoncement et de retrait du monde afin de purifier son âme, de faire silence en soi, pour atteindre la plénitude de l'intimité avec Dieu et l'extinction en Lui. Il faut attendre la fin du IX^e/XV^e siècle et le début du X^e/XVI^e siècle pour qu'apparaisse, dans un nombre limité de sources, la *khalwa*, comme partie prenante du processus d'entrée dans la voie d'un maître et d'initiation sous sa direction, accompagnée d'ailleurs de la poignée de main initiatique, du port du manteau (*ilbâs al-khirqa*), avec son *sanad* (sa chaîne) et de la transmission du *sanad al-dhikr*. Elle n'éclipsa pas pour autant la retraite sur les haut-lieux et dans la nature, plus proche de la '*uzla* (isolement, retrait) que de la retraite au sens plus technique du terme, telle que codifiée au VII^e/XIII^e siècle. Dans plusieurs *zâwiya*-s, c'est cette pièce où, vivant, le cheikh avait connu cette « mort avant la mort », qui abritera dans certains cas, généralement à sa demande, sa sépulture, c'est-à-dire le lieu d'où se fera sa « deuxième » sortie du monde. Des voies, qui à l'époque médiévale, ne pratiquaient pas cette méthode de décréation de soi puis de deuxième naissance, comme la Shâdhiliyya par exemple, voient certaines de leurs branches tardives, en faire l'une de leurs pratiques initiatiques essentielles. L'Ifrîqiya dont la relation à l'Orient était continue, et qui connaissait une intense circulation des hommes et des idées aussi bien vers le Machreq qu'en provenance de l'Occident musulman, n'intégrait et n'acclimatait rituels et pratiques qu'en fonction de ses propres réalités, de la sensibilité religieuse de ses maîtres et de la spécificité de ses voies ; voilà bien une donnée que l'histoire des pratiques soufies, telle que la pratique de la *khalwa*, confirme sans peine. Il en sera d'ailleurs ainsi lors de la diffusion de la *tarîqa khalwatiyya*⁸⁸ dans la Régence, diffusion qui ne semble pas s'être faite avant la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle si l'on en croit le *Takmîl al-Sulahâ* d'al-Kinânî. C'est à cette époque également que remontent les débuts de la *khalwatiyya* égyptienne dont Muhammad b. Sâlim al-Hifnî (m. 1181/1767) fut le fondateur⁸⁹ ; c'est auprès d'al-Hifnî lui-même ou de ses disciples, que les Maghrébines vont s'initier à cette voie et la ramener dans leurs pays.

⁸⁷ K. Bentounès, 2005, p. 297.

⁸⁸ Les *silsilat* de la voie permettent d'établir qu'après les Baghdâdiens de la lignée d'Abû al-Najîb al-Suhrawardî, c'est à Tabrîz et dans sa région que la voie commence à apparaître ; pour essaimer ensuite jusqu'à Herat, puis provisoirement dans le Khwârazm ; mais ce sera surtout dans l'empire ottoman qu'elle fera souche et développera plusieurs branches ; cf. Paul Ballanfat, 2012, *Messianisme et sainteté, les poèmes du mystiques ottoman Niyâzî Misrî (m. 1618-1694)*, L'Harmattan, Paris, p. 115-129. Sur l'expansion de la *khalwatiyya* dans le monde musulman, cf. N. Clay, 1994, *Mystiques, Etat et société : les Khalwatîs dans l'aire balkaniques de la fin du XVI^e siècle à nos jours*, Leiden, voir notamment les pp. 6-23. Voir aussi F. de Jong, « *Khalwatiyya*, EI², IV, p. 991-993.

⁸⁹ Cf. R. Chih, 2000, p. 137-149. Voir aussi du même auteur *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XX^e siècle*, Sindbad-Actes Sud, Arles, 2000 ; la pratique de la *khalwa* qui donne pourtant son nom à la confrérie a toutefois quasiment disparu au XX^e siècle.



Bibliographie

Sources manuscrites

Fâsî (Al-) ('Alî b. Maymûn), *Manâqib Ahmad al-Tibâssî*, Ms 18110, BN, Tunis.

Sources imprimées

- Bakrî (al-), 1992, *Kitâb al-masâlik wa l-mamâlik*, éd. , éd. A. p. Van Leeuwen et A. Ferré, al-Dâr al-'arabiyya li l-kitâb, et Beit al-Hikma, Tunis, t. I et II.
- Dabbâgh (al-), 1996-7, *Al-Asrâr al-jaliyya fî l-manâqib al-dahmâniyya*, éd. A. Chibli, Mémoire pour l'obtention du DRA, Faculté des sciences humaines et sociales, Tunis. Cette hagiographie a fait, depuis, l'objet d'une publication, Contraste Ed., Sousse, 2015.
- Ghubrî (al-), 1970, '*Unwân al-dirâya fî man 'urifa min 'ulamâ' al-mi'a al-sâbi'a fî Bijâya*, éd. R. Bûnâr, Alger.
- Ibn 'Arabî, 1999, *al-Futûhât al-makkiyya*, Beyrouth, t. IV.
- Ibn al-Khatîb, 2003, *Al-Ihâta bi-akhbâr Gharnâta*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.
- Ibn Manzûr, 2005, *Lisân al-'Arab*, Dâr Sader, Beyrouth.
- Ibn Nâjî, 1978-1993, *Ma'âlim al-îmân fî ma'rifat ahl al-Qayrawân*, al-Maktaba al-'atîqa, Tunis, 4 vol.; t. II, éd. M. al-Ahmadî Abû l-Nûr et M. Mâdûr, t. III, éd. M. Mâdûr, t. IV, éd. A. al-Majdhûb et M. al-Majdhûb.
- Ibn Qunfudh, 1965, *Uns al-faqîr wa 'izz al-haqîr*, éd. A. Faure et M. Fasi, Rabat.
- Ibn Rushayd, 1982, *Mil' al-'Ayba bi-mâ jumi'a bi-tûl al-ghayba fî l-wijha al-wajîha ilâ al-Haramayn Makka wa Tayba*, t. II, éd. M. H. Ibn al-Khûja, Tunis.
- Ibn al-Tawwâh, 1995, *Sabk al-maqâl li-fakk al-'iqâl*, éd. M. M. Jubrân, Dâr al-Gharb al-islâmî, Beyrouth.
- Kinânî (al-), 1970, *Takmîl al-Sulahâ' wa l-a'yân li-Ma'âlim al-îmân fî awliyâ' al-Qayrawân*, éd. H. Annabî, al-Maktaba al-'atîqa, Tunis.
- Mâlikî (al-), 1983, *Riyâd al-nufûs*, éd. B. Baccouche et L. Metoui, Beyrouth, t. I et II.
- Manâqib Abî 'Alî Sâlim al-Tibâssî*, tilmîdh Abî l-Hasan al-Shâdhilî, 2012, éd. Ahmad El-Bahi, Contraste Ed., Sousse.
- Misrâtî (al-) al-Qayrawânî (Jamâl al-Dîn Muhammad), 2009, *Manâqib Abî l-Qâsim al-Misrâtî*, éd. A. El-Bahi, Contraste Ed., Sousse.
- Nabhânî (al-), 1991, *Jâmi' karâmât al-awliyâ'*, al-Maktaba al-thaqâfiyya, Beyrouth, 2 vol.
- Qushayrî (al-), s. d. (éd.), *Risâla*, Dâr al-Kitâb al-'arabî, Beyrouth.
- Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr, 1986, *Risâlat Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr*, D. Gril (Introduction, édition et traduction), IFAO, Le Caire.
- Suhrawardî (al-), 1966, '*Awârif al-ma'ârif*, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth.
- Sulamî (al-), 1945, *Risâlat al-Malâmatiyya* in Abû l-'Alâ' 'Afîfî, *Risâla fî l-malâmtiyya wa l-Sûfiyya wa l-Futuwwa*, Le Caire.
- Tâjûrî (al-), 2001-2, *Fath al-'Alîm fî manâqib 'Abd al-Salâm b. Salîm*, éd. N. Meftah, Mémoire de DRA, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis (tapuscrit).
- Tijânî (al-), 1981, *Rihla*, éd. H. H. Abdelwahhab, al-Dâr al-'arabiyya li l-kitâb, Tunis-Lybie.
- Zarrûq Ahmad, 1992, *Qawâ'id al-tasawwuf*, éd. M. Z. Najjar et A. M. Farghali, Dâr al-Jîl, Beyrouth.

Etudes

- Addas Claude, 1989, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, Paris.
- Amri Nelly et Laroussi, 1992, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Ed. Dangles, Saint-Jean-de-Bray (France).



- Amri Nelly, 2000, « L'occupation par un saint de Tunis (IX^e/XV^e siècle) de sa future zâwiya, d'après les *Manâqib* d'Ahmad b. 'Arûs », in R. Chih et D. Gril (dir.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, IFAO, Le Caire, p. 117-136.
- Amri Nelly, 2008, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Â'isha al-Mannûbiyya*, Sindbad Actes Sud, Arles.
- Amri Nelly, 2009, *Al-Tasawwuf bi-Ifriqiyya fî l-'asr al-wasît*, Contraste Editions, Sousse.
- Bentounès Khaled, 2005, « Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-'Alawî (m. 1934) », in E. Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 285-301.
- Boissevain Katia, 2006, *Sainte parmi les saints. Sayyida Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, IRMC, Maisonneuve et Larose, Paris.
- Cherif Mustapha, 2005 « Spiritualité et engagement historique : le cas du cheikh Ahmad ben Youssef (X^e/XVI^e siècle) », in E. Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 173-180.
- Chih Rachida, 2000, « Les débuts d'une *tarîqa*. Formation et essor de la Khalwatiyya égyptienne au XVIII^e siècle d'après l'hagiographie de son fondateur, Muhammad ibn Sâlim al-Hifnî (m. 1181/1767) », in R. Chih et D. Gril (dir.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, IFAO, Le Caire, p. 137-149.
- Chodkiewicz Michel, 1998, « Les quatre morts du soufi ». In *Revue de l'histoire des religions*, tome 215, n°1, *Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme*. p. 35-57.
- Geoffroy Eric, 2003, *Le soufisme*, Fayard, Paris.
- Geoffroy Eric, 2007, « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam d'après l'exemple du cheikh 'Alî b ; Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511) », in N. Amri et D. Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve et Larose et MMSH, Paris, p. 139-149.
- Gril Denis (Introduction, édition et traduction), 1986, *La Risâla de Safî al-Dîn b. Abî l-Mansûr*, IFAO, Le Caire.
- Ibn al-Khûja Muhammad, 1985, *Târîkh ma'âlim al-Tawhîd fî l-qadîm wa l-jadîd*, éd. et présentation J. Ben al-Hâj Yahyâ et H. Sahlî, Beyrouth.
- Kugle Scott, 2005, « *Usûlî* Sufis : Ahmad Zarrûq and his South-Asian Followers », in E. Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 181-201.
- Landolt Hermann, 1978, « Khalwa », *EF*, IV, p. 1022-3.
- Mahjoub Nazîha, 2000, « Sîdî Abû Sa'îd : un homme, un monument », in *Africa*, t. XVIII, INP, Tunis, p. 209-237.
- Marzouki Meriem, 2016, « Zâwiya Sîdî Bou-Gabrîne à Djebel Zaghouan : étude architecturale et historique », in *Al-Sabîl : Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines* [En ligne], n°1, Année 2016, URL : <http://www.al-sabil.tn/?p=2012>.
- Michon Jean-Louis, 2005, « Un maître *shâdhilî* marocain : Ahmad Ibn 'Ajîba al-Hasanî (m. 1224/1809). Sa vie et son legs spirituel », in E. Geoffroy (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 217-228.
- Thibon Jean-Jacques, 2009, *L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937 – 412/1021) et la formation du soufisme*, IFPO, Damas.
- Vâlsan Michel, 1969, « Sur la notion de Khalwa » (Chap. 78 des *Futûhât*), et « Sur l'abandon de la Khalwa » (Chap. 79 des *Futûhât*), in *Etudes Traditionnelles*, n° 412-413, Mars-Avr. et Mai-Juin. Article consulté en ligne.
- Vimercati-Sanseverino Ruggero, 2014, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlây Idrîs*, Centre Jacques Berque, Rabat.