



La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies

Rachida Chih

► To cite this version:

Rachida Chih. La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies. 2021. hal-03441747

HAL Id: hal-03441747

<https://hal.science/hal-03441747v1>

Preprint submitted on 22 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies

Rachida CHIH

Résumé

Cet article porte sur la retraite cellulaire telle qu'elle était pratiquée dans les voies soufies où elle jouait un rôle fondamental dans l'éducation spirituelle (tarbiyya) des disciples. Le mot arabe khalwa, désigne aussi bien la retraite elle-même que le lieu où elle s'accomplit. L'article présente les conditions, les modalités et les effets de la retraite spirituelle tels qu'ils ont été explicités dans des manuels de l'époque moderne et sa mise en pratique dans une voie particulière, la Khalwatiyya, qui a pris justement son nom de la pratique de la khalwa. Si la retraite comme méthode d'éducation spirituelle des disciples a décliné à l'époque contemporaine, elle reste pour certains maîtres accomplis un moyen privilégié pour se rapprocher Dieu et un mode d'accès à la sainteté.

Mots clés : confréries, retraite spirituelle, Khalwatiyya, Egypte

This article focuses on spiritual seclusion as it was practised in the Sufi brotherhoods where it played a fundamental role in the spiritual education (tarbiyya) of disciples. The Arabic word khalwa refers to both the retreat itself and the place where it is performed. The article presents the conditions, modalities and effects of spiritual seclusion as they were explained in Sufi handbooks of the Modern period and as it was practiced in a particular brotherhood, the Khalwatiyya, which took its name from the practice of khalwa. Although the retreat as a method of spiritual education for disciples has declined in contemporary times, it is still practised by some Sufi masters for whom it remains a privileged means of getting closer to God and a mode of access to holiness.

Keywords : Sufi brotherhoods, seclusion, Khalwatiyya, Egypt

Selon les milieux et les périodes, les soufis pratiquaient trois types de retraite spirituelle (*khalwa*) : celle qui s'effectue dans une cellule selon une durée déterminée par les disciples et

leur maître, la pérégrination (*siyâha*) ou retraite ambulante, qui privilégie les déserts, les montagnes et les cimetières (adoptée par les premiers ascètes) et la retraite au milieu de la foule (*khalvat dar anjuman*), ou retraite intérieure, mise en relief par les Naqshbandîs d'Asie centrale, qui n'était réservée qu'aux maîtres accomplis. Cet article s'intéresse plus particulièrement à la retraite cellulaire telle qu'elle était pratiquée dans les voies soufies où elle jouait un rôle fondamental dans l'éducation spirituelle (*tarbiyya*) du disciple. Par elle, ce dernier pouvait se concentrer sur Dieu et atteindre l'illumination (en arabe *fath*, "l'ouverture" spirituelle). Le mot arabe *khalwa* désigne aussi bien la retraite elle-même que le lieu où elle s'accomplit : il est construit sur la racine *khala*, qui exprime l'idée de vide car il s'agit de faire périr en soi tout ce qui s'oppose à la pure adoration de Dieu : mourir à soi-même pour renaître spirituellement. Selon la conception du grand soufi andalou, Ibn 'Arabî (m. 1240), la *khalwa* est un retour au vide originel (*khalâ'*), la réalisation d'une « vacuité » ontologique que seule la présence divine peut emplir¹. Ainsi la retraite est-elle décrite comme une entrée au tombeau car la cellule dans laquelle elle s'accomplissait devait être semblable à un étroit caveau pouvant tout juste permettre à un homme d'effectuer les mouvements de prosternation de la prière rituelle. Pour tuer aussi bien l'âme charnelle (*nafs*) que faire silence à l'intellect, celui qui entrait en retraite était soumis à une stricte ascèse : la faim, le sommeil, le silence et la solitude. On comprend dès lors pourquoi cette pratique difficile et exigeante n'était pas conseillée au débutant et ne pouvait se faire qu'avec l'autorisation et sous l'étroite supervision du maître.

La retraite spirituelle est soumise à des règles très strictes qui ont été conservées dans des manuels écrits par des maîtres à l'intention des disciples. Les premiers manuels sont rédigés par des soufis persans du Khorassan, dans l'actuel Iran, et reflètent la vie à l'intérieur des *khanqas* dans lesquelles ils séjournèrent : ces établissements destinés aux soufis comportaient souvent des cellules individuelles pour des retraites prolongées. « L'Epître » (*Risâla*) du soufi de Nichapour, Qushayrî (m. 1074) reste jusqu'à nos jours le manuel de soufisme le plus étudié par son style clair et pédagogique : considéré comme un classique de la littérature soufie, il est toujours en vente dans les librairies². Cependant, à partir du XII^e siècle une nouvelle génération de manuels voit le jour ; écrits par des maîtres fondateurs de voies soufies, ils puisent chez des auteurs plus anciens comme Qushayrî, mais aussi Makkî

¹ Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003, p. 270. Chodkiewicz, Michel. "Les quatre morts du soufi", *Revue de l'histoire des religions*, 215, 1 (1998), 35-57.

² Traduction anglaise de la *Risâla* par Alexander Knysh, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-Qushayriyya*, Reading, Garnet Publishing, 2007.

(m. 996) et Ghazâlî (m. 1111)³ pour produire des manuels d'un type nouveau puisque les règles de la voie, et en particulier celles de la *khalwa*, sont présentées selon une classification qui n'existait pas chez leurs prédécesseurs. Ils répondent aux besoins d'un soufisme qui s'est de plus en plus institutionnalisé à l'intérieur des voies et requiert donc un règlement précis. Deux de ces ouvrages connurent rapidement un très grand succès auprès des maîtres des autres voies et furent maintes fois copiés jusqu'à la fin du XIX^e siècle : il s'agit du « Livre des dons de la connaissance » (*Kitâb 'awârif al-ma'ârif*) de Suhrawardî (m. 1234) et de « La clé de la réalisation spirituelle (*Miftâh al-falah*) d'Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî (m. 1309)⁴. Dans cet article, nous allons présenter les conditions, les modalités et les effets de la retraite spirituelle tels qu'ils ont été transmis dans les manuels de soufisme de la période moderne puis pratiqués dans une voie particulière, la Khalwatiyya, qui a pris justement son nom de la pratique de la *khalwa* : son fondateur éponyme, Umar Khalwatî (m. 1397), aurait été appelé ainsi car il aimait à se retirer dans un arbre au tronc creux⁵. Nous montrerons, ensuite, que bien qu'elle ait décliné comme méthode d'éducation des disciples à l'époque contemporaine, elle continue d'être pratiquée par des maîtres accomplis : la retraite redevient ainsi ce qu'elle avait été à ses débuts, une pratique individuelle et informelle d'accomplissement spirituel et un mode d'accès à la sainteté.

Les conditions préliminaires au retrait du monde

En Orient au Moyen-Age, les sultans ayyoubides et mamelouks encouragent le soufisme et construisent pour les maîtres et leurs disciples des établissements pour leurs activités ; *khanqas* et *zâwiyas* naissent au cœur de la ville et parfois dans les zones encore désertes qui entourent la ville et très rapidement, autour du lieu, un nouveau quartier prend naissance : c'est le cas de la *zâwiya* Demirdâshiyya au Caire. Son fondateur, Muhammad Demirdâsh (m. 1523-1524), originaire de Shirwân dans le Caucase, arrive en Egypte comme mamelouk (esclave-soldat affranchi) du sultan Qâyt Bâï (r. 1468-1496) ; du Caire, lui et un autre mamelouk turc, Shâhîn al-Khalwatî (m. 1547-48), se rendent à Tabrîz, en Iran, auprès d'un

³ Al-Makkî, Abû Tâlib, *Qût al-Qulûb*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2016 ; al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Damas, Dâr al-Manhal Nâshirûn, 2010.

⁴ Traduction allemande du *'Awârif al-Ma'ârif* par Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârif al-Ma'ârif)*, Wiesbaden, Steiner Franz Verlag, 1998 ; traduction anglaise du *Miftâh al-falâh* par M. A. Koury Danner, *The Key to Salvation, A Sufi Manual of Invocation by Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî*, The Islamic Text Society (2010).

⁵ Sur la retraite dans les troncs d'arbre, voir l'article de Thierry Zarcone dans ce volume.

maître de cette ville, ‘Umar Rûshanî (m. 1486), pour y être initiés à la Khalwatiyya. Cette voie avait pris son essor au XV^e siècle à partir de Baku, dans l’actuel Azerbaïdjan, grâce à Yahya Shirwânî (m. 1463), puis s’étendit en Anatolie et de là, à la faveur de la protection des sultans ottomans, dans tous les territoires de l’Empire⁶. Après leur initiation, Muhammad Demirdâsh et Shâhîn al-Khalwatî sont renvoyés en Egypte pour y répandre la Khalwatiyya. Ils sont bientôt rejoints au Caire par un autre disciple de Rûshânî, Ibrâhîm Gulshânî (m. 1534), un turc d’Anatolie fuyant l’arrivée des Safavides dans la ville en 1501⁷. Tous trois reçoivent la protection des sultans mamelouks puis ottomans qui prend tout d’abord la forme de constructions d’édifices pour la pratique des rites propres à leur voie et au premier chef celle de la retraite cellulaire.

Le soufi égyptien, ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî (m. 1565), leur contemporain, nous a laissé un témoignage vivant sur l’intégration et les activités de ces trois soufis dans la ville du Caire. Dès son retour en Egypte, Shâhîn al-Khalwatî se retire du monde de manière définitive ; il s’installe dans la montagne du Muqattam, un plateau calcaire qui borde la ville du Caire à l’est, considéré dans la tradition islamique comme une montagne sacrée, pour y mener une vie d’ermite. Sharânî affirme qu’il n’est pas descendu en ville pendant plus d’une trentaine d’années et que les dirigeants ottomans gravissaient fréquemment la montagne pour lui rendre visite et bénéficier de sa *baraka*⁸. Gulshânî s’installe, avec l’aide de Demirdâsh, à Birkat al-Hajj, à la sortie du Caire, jusqu’à ce que le sultan mamelouk Qânsûh al-Ghurî lui octroie des habitations près de la mosquée al-Mu’ayyad, dans le quartier de Bâb Zuwayla. Sa *khanqa*, appelée du nom turc de *tekke*, abritait des cellules pour la retraite spirituelle et un mausolée à coupole. Le mausolée se trouve toujours au milieu d’une cour carrée dont les trois côtés étaient bordés de résidences pour les soufis et de cellules pour la retraite. Ce mélange de résidences et de cellules devait favoriser les échanges et les liens entre les soufis en retraite et les novices. Dans le cadre de leur initiation, les nouveaux disciples (derviches) rendaient hommage aux soufis reclus dans leurs cellules⁹. L’ermitage de Shâhîn comme le *tekke* de Gulshânî existent toujours, mais le premier est dans un état de dilapidation, quant au second, il a cessé depuis très longtemps toute activité. Tout autre est la destinée de la *zâwiya* de

⁶ Clayer, Nathalie. *Mystiques, Etat et société. Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden: Brill, 1994 ; Curry, John J. *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

⁷ Curry, John J. « "Home Is Where The Shaykh Is": The Concept of Exile in the Hagiography of Ibrahim-i Gülsheni », *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 17, 1 (2005), pp. 47-60.

⁸ Sharânî, ‘Abd al-Wahhâb. *Al-Tabaqât al-kubrâ*, Le Caire, 1954.

⁹ Behrens-Abouseif, Doris. « The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo », *Muqarnas*, 5 (1988), pp. 43-60 ; Emre, Side. *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order*, Leiden, Brill, 2016, p. 84.

Demirdâsh qui continue de fonctionner jusqu'à aujourd'hui, une longévité qui n'a pas manqué d'attirer l'attention des anthropologues¹⁰.

Muhammad Demirdâsh fait construire sa *zâwiya* à l'entrée de la ville où il cultive la terre et plante des arbres fruitiers dont les revenus lui permettent de faire vivre sa famille et les disciples qui séjournent dans la *zâwiya*. Décrite au départ comme une simple cabane où le maître habitait avec sa femme, elle a fait très vite place à un bâtiment carré surmonté d'une coupole ; dans un angle, un cénotaphe en bois (*maqâm*) indiquait l'emplacement du tombeau du cheikh Demirdâsh. Les études architecturale et archéologique datent la construction du dôme de la *zâwiya* d'avant 1496¹¹. Nous savons, grâce à la description détaillée qu'en a faite au XIX^e siècle 'Alî Pasha Mubarâk dans son grand ouvrage de topographie historique *Al-Khitat al-Tawfiqiyya*, qu'au cours des années et des siècles la cabane s'est fondue dans une grande mosquée, la plus grande du quartier qui porte désormais le nom de Demirdâsh, et qu'elle contient une cinquantaine de cellules (*khalwa*) réparties sur deux étages dans des bâtiments donnant sur deux cours¹². Dans la *Khalwatiyya* Demirdâshiyya, comme dans toutes les autres voies, la retraite a lieu dans la *zâwiya* du maître car la proximité de ce dernier est nécessaire à son accomplissement : c'est lui qui fait entrer le disciple dans la cellule quand il le juge prêt et qui l'en fera sortir au terme de la période qu'il aura fixée. Il lui prescrit le type d'invocations auxquelles il devra s'adonner et lui prodigue conseils et assistance ; enfin le disciple confiera à son maître ses inspirations et ses visions lorsque celui-ci viendra le voir.

La soumission au maître

La relation maître-disciple est le pivot de la voie soufie autour duquel toutes les autres questions liées à l'initiation se rassemblent. La progression spirituelle, par le compagnonnage (*suhba*) ou dans la solitude (*khalwa*) ne peut s'accomplir sans l'instauration de ce rapport entre l'aspirant et le maître dépositaire de l'autorité divine. Les manuels de soufisme décrivent la relation maître-disciple comme un acte de confiance et d'amour absolu de l'un pour l'autre, cet acte d'amour par lequel Dieu créa l'humanité. Cette relation de don de soi de la part des deux parties est scellée par un pacte d'allégeance (*bay'a*) au cours d'une cérémonie où le novice fait vœu d'obéissance à son futur guide. Le disciple se soumet et obéit à son

¹⁰ Vaugh, Earle H., *Visionaries of Silence. The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*, Cairo, AUC Press, 2008.

¹¹ Behrens-Abouseif, Doris et Leonor Fernandes. « An unlisted monument of the fifteenth century: the dome of Zawiyat al-Damirdash », *Annales Islamologiques* 18 (1982), 105–121.

¹² Mubâarak, 'Alî Pacha. *Al-Khitat al-tawfiqiyya al-jadida*, Le Caire, 1969, réimprimé par Al-Hay'at al-misriyya al-'amma li l-kitâb, 1981.

cheikh, aussi bien dans ses actes extérieurs (voyage, mariage) qu'intérieurs (sa progression spirituelle). Le disciple devra lui confier toutes ses pensées, bonnes ou mauvaises, lui obéir en toutes choses, se soumettre à lui et être avec lui comme « le cadavre entre les mains du laveur de morts », selon l'expression soufie célèbre. Acte de soumission de la part du disciple, il est devoir de transmission de la part du maître. Le maître agit en intermédiaire et guide (*wasîla*, *wâsita*, *dalîl*) entre le disciple et Dieu jusqu'à ce que le disciple parvienne à la séparation, c'est-à-dire à la transformation de son amour et son bon comportement (*adab*) envers son maître en un amour et un bon comportement envers Dieu. Il deviendra alors à son tour, au terme de son initiation, vecteur de l'amour divin vers les disciples¹³.

Une préparation préalable

Le manuel du soufi alépin Qâsim al-Khânî (m. 1697), « Le cheminement intérieur vers le Roi des rois » (*Al-Sayr wa l-sulûk ilâ malik al-mulûk*), connaît un vif succès en Égypte aux XVIII^e et XIX^e siècles en Égypte auprès des maîtres de la Khalwatiyya¹⁴. Dans son chapitre sur la retraite, l'auteur juge important de rappeler qu'elle est un exercice difficile, voire périlleux, qui nécessite au préalable une préparation mentale et physique à l'ascèse et à l'isolement ; elle est donc réservée aux initiés qui sont parvenus à un certain degré de développement spirituel. Il suit en cela Ibn 'Arabî, auteur de deux traités sur la *khalwa*, qui met en garde contre l'entrée en retraite sans se soumettre au préalable à une stricte discipline du corps et de l'ego (*riyâda*)¹⁵. Khânî lui-même s'était retiré du monde après de nombreuses années passées à voyager dans tout l'Empire ottoman pour ses affaires. A son retour définitif à Alep, il ressent le désir de s'isoler des autres, d'abandonner le commerce et de suivre la voie de l'humilité et de la pauvreté. D'après ses propos, il semblerait qu'il ait eu une sorte de crise mystique : « J'ai alors changé d'habit, de compagnie et d'égo (*al-hallâs*, *al-jallâs wa'l-anfâs*), j'ai combattu mon âme charnelle (*nafs*) et ses ennemis (les plaisirs de ce bas-monde) par la faim et la veille pendant sept années sous la direction de mes maîtres. Durant deux années, je ne prenais qu'un repas toutes les 16 heures ; il se limitait à une poignée de farine dont je faisais une soupe que j'adoucissais avec une cuillère de miel. Par la suite j'ai continué à manger très

¹³ Gril, Denis. « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », in Giovanni Filoramo (ed.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.c. e VII secolo d.c.* (Brescia 2002), pp. 345-60

¹⁴ Chih, Rachida. « Le livre pour guide : éthique (*adab*) et cheminement spirituel (*sulûk*), chez trois auteurs soufis, Qâsim al-Khânî (m. 1697), Muhammad al-Samanûdî (m. 1785) et Ahmad al-Dardîr (m. 1786) », in F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi, (eds), *Ethics and Spirituality : Sufi Adab*, Brill, Leiden, 2017.

¹⁵ Chodkiewicz, M. « Les quatre morts du soufi », p. 45-47.

peu suivant en cela les recommandations de mes maîtres »¹⁶. Le même récit est rapporté au sujet du cheikh *khalwatî* égyptien, Ahmad al-Dardîr (m. 1786), propagateur de la Khalwatiyya dans toute la Haute-Égypte : il aurait lui aussi passé sept années dans une cellule en se nourrissant uniquement de raisins secs¹⁷.

Dans son traité, Khânî distingue sept étapes dans la progression spirituelle que le soufi parcourt jusqu'à la dernière qui est celle de la *mushâhada*, la vision directe des manifestations divines (*tajalliyât*). A chaque étape correspond la mention répétée (*dhikr*) d'un nom de Dieu dans un but initiatique ; le disciple s'imprègne de ce nom comme un remède approprié¹⁸. La progression spirituelle est un combat (*riyâdat/mujâhada*) contre la *nafs* (la chair ou l'ego) qui provoque l'étroitesse du cœur (*tadayyûq al-qalb*), par des exercices dont le but est la transformation progressive de l'âme vers un état qui la préparera à recevoir l'illumination divine. Cet entraînement consiste tout d'abord à diminuer la nourriture, le sommeil, la parole, à se couper du monde jusqu'à oublier famille et amis : « éloigne-toi des hommes jusqu'à ce que l'on dise de toi que tu es fou »¹⁹. Le grand mystique Ibn 'Arabî (m. 1240) avait formulé les mêmes mises en garde : « 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 *riyâda* n'atteindra pas sauf exception la virilité spirituelle²⁰. A la cinquième station, l'âme est enfin parvenue à se détacher des biens de ce bas monde et le cœur à se purifier de tout ce qui n'est pas Dieu ; elle est décrite comme satisfaite (*râdiya*, de la volonté divine Coran, 89:28) et chemine désormais *en* Dieu (*fî-Llâh*) ; son monde originel est *al-Lahût* qui est le monde des Noms et des attributs divins et sa demeure corporelle est le secret du secret (*sirr al-sirr*), son état spirituel est celui de l'extinction (*fanâ*'), ses attributs sont le renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu, la sincérité, la dévotion scrupuleuse (*wara*'), la satisfaction de tout ce qui peut advenir dans l'univers sans que le cœur ne frémissse ni ne repousse ce qui lui est désagréable, car l'âme est complètement absorbée dans la

¹⁶ Al-Murâdî, Muhammad. *Silk al-durar fî a'yân al-qarn al-thânî 'ashar*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1997, IV, p. 24

¹⁷ Al-Murâdî, *Silk al-durar*, IV, p. 24.

¹⁸ Giordani, Demetrio. « Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale: considerazioni intorno a 'Al-Sayr wa-l-sulûk ilâ maliki-l-mulûk' dello 'shaykh' Qâsim ibn Salâh al-Dîn al-Khânî di Aleppo (1619-1697) », *Divus Thomas* (rivista quadrimestrielle dello studio filosofico) 48, 3 (2007), 117-34.

¹⁹ Khânî, *Al-Sayr wa l-sulûk ilâ malik al-mulûk*, edited and annotated by Ibrâhîm Shams al-dîn, Beyrouth: Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2005, p. 123.

²⁰ Addas, Claude. *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 54-55.

contemplation de la beauté absolue : à ce stade, écrit Khânî, la retraite cellulaire (*khalwa*) lui convient spécialement²¹.

L'entrée au tombeau

Un autre manuel de soufisme qui a beaucoup circulé à l'époque moderne est celui du soufi de Médine, Ahmad al-Qushshâshî (m. 1661), *Le glorieux collier de perles sur le pacte d'allégeance, sur le dhikr et sa transmission et sur les chaînes initiatiques des gens de l'unicité* (*Al-Simt al-majîd fî sha'n al-bay'a, wa'l-dhikr wa talqînihi wa salâsil ahl al-tawhîd*)²² : son chapitre sur la *khalwa* est très fortement repris de « l'Épître sur la retraite cellulaire » (*Risâlat al-khalwa*) d'Ibn 'Arabî²³. Les dimensions de la cellule y sont décrites avec une grande précision ; elle doit être étroite, sombre et hors de portée de l'entourage du disciple. Ces dimensions sont déterminées par référence aux postures de la prière rituelle : sa hauteur doit être celle d'un homme debout les bras levés au ciel, et sa longueur celle d'un corps prosterné ; sa largeur doit permettre la position finale de la prière ou l'on est assis en tailleur. La cellule n'a pas de fenêtre car aucune lumière ne doit y pénétrer et sa porte doit être étroite et solide. Seul le maître aura le droit d'y entrer. On comprend dès lors pourquoi la retraite a été décrite comme une entrée au tombeau²⁴.

Les modalités de la retraite cellulaire

Les manuels de soufisme mentionnent souvent la retraite de 40 jours (*arba'îniyya*), qui rappelle la retraite de Moïse pendant quarante jours sur le mont Sinaï, mais en réalité sa durée est très variable explique Qushshâshî dans son manuel : elle peut aussi être de 7, 10, 20 ou 30 jours, en fonction des dispositions des retraitants. Certains peuvent atteindre l'illumination rapidement, en quelques jours, alors que pour d'autres plusieurs périodes de 40 jours seront nécessaires. Le retraitant devra jeûner chaque jour, cela le fortifiera dans son combat contre l'âme concupiscente et raffînera son caractère (*tahdhîb al-akhlâq*)²⁵. Pour la rupture du jeûne la quantité d'aliments devra être adaptée à la constitution de chacun. Qushshâshî est bien plus

²¹ Khânî, *al-Sayr wa l-sulûk*, p. 160.

²² Qushshâshî, Ahmad. *Al-Simt al-majîd fî sha'n al-baya, wa'l-dhikr wa talqînihi wa salâsil ahl al-tawhîd*, Hyderabad, Dâ'irat al-ma'ârif al-nizâmiyya, 1909.

²³ Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 183 ; Qushshâshî, *Al-Simt al-majîd*, p. 81-86.

²⁴ Chodkiewicz, Michel. « Les quatre morts du soufi », p. 44.

²⁵ Qushshâshî, *Al-Simt al-majîd*, p. 81.

modéré que Suhrawardî qui recommandait de rompre son jeûne avec un peu de pain et de sel. La diète devra, cependant, être adaptée de manière à ce qu'elle ne provoque point de flatulences ou de selles fréquentes ce qui obligerait le retraitant à refaire l'ablution complète (*ghusl*) car une des règles de la *khalwa* est de se trouver en état de pureté rituelle permanent. Qushshâshî recommande de consommer amandes, noisettes, pois chiches frites et graines de sesame écrasés avec un peu de sucre, seuls ou avec du pain : le sucre peut être remplacé par une petite poignée de raisins secs. Le retraitant s'efforcera de réduire sa quantité de nourriture de manière très progressive. Il dormira peu et veillera autant que possible.

L'invocation

La *khalwa* n'est pas le lieu de la méditation ou de la pensée spéculative, mais celui de l'invocation de Dieu (*dhikr*) à laquelle elle est intrinsèquement liée. Le *dhikr* est le pilier principal de la voie soufie. Qushshâshî, qui sur ce chapitre reprend, presque mot à mot, le *Miftâh al-falah* d'Ibn 'Atâ Allâh, rappelle que le *dhikr* est un commandement du Prophète : « 'Alî demanda au Prophète quel était le plus court et le meilleur chemin qui menait à Dieu et le Prophète lui recommanda l'invocation permanente de Dieu dans la retraite spirituelle »²⁶. Assis en tailleur, les yeux fermés ou mis-clos, les mains posées sur les cuisses, le disciple invoque Dieu avec la formule la plus recommandée par les maîtres qui est la profession de foi, « il n'y a pas d'autre divinité que Dieu » (*Lâ ilâh illa-Llâh*) : cette formule est définie par Qushshâshî comme le *dhikr* fondamental ou principal qui englobe tous les autres *dhikr* (*dhikr al-umm al-jâmi' li-jamî' al-adhkâr*). Durant la retraite, le *dhikr* intérieur, ou *dhikr* du cœur (*dhikr al-qalb*), est préférable au *dhikr* vocal (*dhikr al-lisân*) pratiqué lui lors de sessions collectives²⁷. Le *dhikr* intérieur qui a pour siège le cœur physique, doit être aussi léger que le bourdonnement de l'abeille, ni trop haut ni complètement silencieux. Il doit conduire à une forme supérieure d'invocation, le *dhikr* du secret (*dhikr al-sirr*) ou de la conscience intime qui est l'invocation de Dieu dans son état intérieur qui est plus profond que le cœur. Arrivé à ce degré du *dhikr*, le soufi fait l'expérience du *fanâ'* (extinction), il s'éteint en lui-même et n'a plus que la conscience permanente de la présence divine. Cette forme de *dhikr* est pratiquée par les maîtres accomplis.

Les effets psychiques de la *khalwa*

²⁶ Qushshâshî, *Al-Simt al-majîd*, p. 144

²⁷ Qushshâshî, *Al-Simt al-majîd*, p. 13.

Les maîtres mettent en garde ceux qui entrent en retraite avec l'espoir de visions ou de charismes, ils n'iront qu'à leur perte ; la retraite comme son nom arabe l'indique est le lieu du vide de toute convoitise charnelle mais aussi spirituelle, le disciple ne doit rien demander rien espérer, être vide de toute pensée, de tout désir autre que celui de Dieu. Qushayrî définit la retraite spirituelle comme un transfert de « l'isolement » (*khalwa*) vers celui de « l'évacuation » (*khuluww*) du cœur qui dérive de la même racine ; « Il convient que son cœur soit vidé (*khâliya*) de toute évocation sinon celle de Dieu, de toute volonté sinon celle de satisfaire son Seigneur et de tout désir des choses mondaines »²⁸. La finalité de la retraite est un détachement absolu, une mort initiatique prélude à une renaissance spirituelle. C'est à l'époque de Qushayrî (XI^e), semble-t-il, que les soufis ont discuté et décrit pour la première fois les phénomènes occultes associés aux pratiques spirituelles²⁹. Dans une courte épître intitulée *Les étapes du cheminement vers Dieu (Tartîb al-sulûk fî tarîq Allâh)* recopiée intégralement par Qushshâshî dans son manuel, Qushayrî décrit les effets psychiques et physiques du *dhikr* qui provoque une expansion de conscience accompagnée de visions et d'auditions surnaturelles, à savoir la compréhension du langage des règnes minéral, végétal et animal. Les sens sont tellement aiguisés qu'il est possible d'entendre les pas d'une fourmi sur le sol de sa cellule. Le plus gros défi pour le retraitant est de savoir contrôler les pensées qui l'assaillent (*wâridât, khawâtir*) lors de l'invocation silencieuse dans l'obscurité, et savoir discerner entre les inspirations divines ou angéliques et celles qui viennent de l'âme passionnelle qui continuent à le rattacher au monde ou pire encore de Satan lui-même. Le maître est ici nécessaire car il sait distinguer les authentiques phénomènes spirituels des hallucinations

Des divergences entre voies soufies au sujet de la retraite

La pratique de la *khalwa* s'est diffusée à des rythmes différents selon les aires géographiques et les périodes. Elle apparaît au Maghreb que tradivement, au XVI^e siècle, où elle semble avoir été peu pratiquée. Dans son manuel sur *Les règles du soufisme (Qawâ'id al-tasawwuf)*, Ahmad Zarrûq (m. 1489) semble très réservé quant à cette pratique venue d'Orient : s'il en reconnaît les bienfaits comme méthode de purification des coeurs, il en souligne également

²⁸ Qushayrî, Abû'l-Qâsim. *al-Risâla al-Qushayriyya*, « bâb al-khalwa wa'l-'uzla », Beyrouth, Dâr al-Minhâj, 2017.

²⁹ Meier, Fritz. « Qushayrî's *Tartîb al-sulûk* », in Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by John O'Kane with editorial assistance from Berndt Radtke. Leiden: Brill, 1999, p. 97.

ses dangers si elle n'est pas pratiquée sous la stricte surveillance d'un maître.³⁰ En Égypte à la même époque la pratique de la *khalwa*, pourtant connue dans ce pays depuis au moins le XIII^e siècle, ne semble pas être généralisée : elle n'est mentionnée dans aucune des pages de la vaste étude du soufisme syro-égyptien entre le XIV^e et le XVI^e siècle entreprise par Éric Geoffroy, ce qui laisse penser que ce dernier n'en a pas trouvé beaucoup de traces³¹. En 1516-1517, la conquête ottomane de la Syrie puis de l'Égypte amène une nouvelle vague de soufis turco-persans appartenant aux grandes voies de l'Empire que sont la Khalwatiyya comme nous l'avons vu plus haut mais aussi la Naqshbandiyya et la Mawlawiyya (Mevleviyye). Ces soufis turco-persans font parfois l'objet de jugements négatifs de la part des syro-égyptiens dûs à des différences culturelles. Le soufi égyptien Sha'rânî était un bon observateur du soufisme de son temps dont il nous a livré de nombreux témoignages. Face à l'expansion des voies et à l'afflux de nouveaux disciples à son époque, le XVI^e siècle, Sha'rânî, qui était à la tête d'une importante *zâwiya*, critique sévèrement la généralisation de la pratique de la *khalwa* donnée, selon son opinion, par des maîtres peu avisés à des débutants alors qu'elle devrait être strictement réservée aux disciples avancés. Il s'en prend directement à ce qu'il appelle « les gens de la retraite » (*ahl al-khalwa*) dans une diatribe qui va jusqu'à la grave accusation d'hérésie. Michael Winter, spécialiste de Sha'rânî, pense que c'est la Khalwatiyya et le soufisme d'origine persane introduit par des étrangers qui sont visés dans la citation suivante : « They imposed conditions in the [method of] retreat, which the meritorious ones have never imposed such as little food, abstinence from talk and sleep, and physical seclusion from society, and other things of this kind which weakened their bodies, induced in them many fantasies, and corrupted their faith. They imagined that they saw beautiful or frightful shapes which really originated from their own thoughts, a reflection of their personal condition. Thus, at times, phantoms appear to them in their imagination and tell them of matters, the [true] interpretation of which also lies in such conditions. At other times [they imagine seeing] a light, a shadow, ugly or pleasant shapes of dogs and snakes and the like... And hence error entered into the people of the retreat (*ahl al-khalwa*) so that some of them became heretics »³². Sha'rânî jugeait qu'en son temps la *khalwa* était pratiquée soit pour accroître sa réputation de sainteté, soit pour obtenir des états et des degrés spirituels élevés alors qu'elle devait se faire avec une pure intention.

³⁰ Ahmad, Zarrûq. *Qawâ'id al-tasawwuf*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1992, pp.84-85. Sur la pratique de la retraite dans le Maghreb médiéval, voir l'article de Nelly Amri dans ce volume.

³¹ Geoffroy, Eric. *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas- Paris, IFEAD, 1995.

³² Winter, Michael. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1982, p. 84-85.

Des différences culturelles et divergences religieuses sont à l'origine de l'attitude conflictuelle entre soufis turco-persans et soufis arabes à l'égard de la pratique de la retraite, comme le montre le commentaire de Mustafâ b. Ahmad de Gallipoli (m. 1600) après sa visite au Caire : « A notre époque, les confréries soufies des soi-disant pieux cheikhs d'Egypte sont en désaccord avec les voies justes des cheikhs des confréries Kalwatiyya et Zayniyya et les maîtres de la Naqshbandiyya, originaires du pays de Rum, car ils n'autorisent pas leurs derviches à entrer en retraite dans des cellules et ne leur ordonnent pas de s'exercer à l'ascèse de manière progressive, en interprétant chaque jour les rêves qu'ils font »³³. Au XVIII^e siècle, une seconde vague d'expansion de la Khalwatiyya en Égypte est venue cette fois-ci de la Syrie, apportée par Mustafa al-Bakrî, qui en définit le rituel dans lequel ne figure pas la retraite.

La retraite à l'époque contemporaine

Au cours du long XIX^e siècle, la pratique de la retraite est remise à l'honneur par de grandes figures à l'origine du renouveau soufi à l'instar du kurde Mawlana Khâlid (m. 1827) « rénovateur » (*mujaddid*) de la Naqshbandiyya à partir de la Syrie, vers la Palestine, la Turquie, jusqu'en Azerbaïdjan et dans le Dagestan ; il introduisit la retraite des quarante jours dans sa voie car il la considérait plus propice à l'initiation et à la progression spirituelle que le compagnonnage traditionnel entre maître et disciple³⁴. Quant au marocain Ahmad al-‘Arabî al-Darqâwî (m. 1823), il remet à l'honneur la pérégrination ou retraite ambulante (*siyâha*) provoquant une nouvelle vague d'expansion de la Shâdhiliyya dans son pays et au-delà jusqu'en Egypte, en Syrie et en Palestine³⁵. Le cheikh Ahmad al-‘Alawî (m. 1934) adopta la retraite dans la branche algérienne de la Shâdhiliyya-Darqâwiyya : sous le contrôle du maître, le reclus invoque le nom d'Allâh pendant plusieurs jours et s'il le faut plusieurs mois. Des visions lumineuses et des phénomènes de lévitation, étaient paraît-il, fréquents³⁶.

Dans le premier quart du XX^e siècle, une campagne de dénigrement du soufisme et de ses pratiques est menée partout dans le monde musulman ; perçu aussi bien par les fondamentalistes religieux que par les nationalistes modernistes comme la cause et le symbole

³³ Winter, Michael. « Sheykh ‘Alî b. Maymûn and Syrian Sufism in the Sixteenth century », *Israël Oriental Studies* 7 (1977), 297 note 82.

³⁴ Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, p. 269; B. Abu-Manneh, Butrus. « Khalwa and râbita in the Khâlidi suborder » In *Naqshbandis, Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone, eds. Istanbul-Paris: Isis, 1990, 289–302.

³⁵ Peyron, Michael. « Derkaoua, Derqaoua, Darqawa », *Encyclopédie berbère*, 15 (1995), 2279-2283.

³⁶ Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, p. 269 (d'après Cartigny, *Cheikh al-Alawi. Documents et témoignages*).

de la décadence de leurs sociétés qui a favorisé l'impérialisme occidental, la domination du soufisme avait fait son temps. En Turquie en 1925, Ata Turk prend une décision radicale en fermant tous les *tekkes* des soufis. Or, pour exister toute communauté religieuse a besoin d'un lieu pour mener ses activités et s'intégrer dans le tissu social ; fermer les *tekkes* signifiait la mort sociale d'une culture religieuse millénaire. Le soufisme lui-même subit les coups d'une société moderne peu propice à l'isolement : la retraite comme méthode d'éducation se fait plus rare et plus courte. Dans les années 1960, le père dominicain Ernst Bannerth aimait se promener au Caire et dans les campagnes égyptiennes pour observer et prendre des notes sur les pratiques des soufis. Il s'était mis à fréquenter assidûment les confréries soufies et à participer à leurs séances de *dhikr* : ses articles publiés dans les *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales* dans les années 1960 et 1970 sont restés une source unique d'information justement parce qu'il complétait ses analyses philologiques par des données ethnographiques. Préparant un article sur le *dhikr* et la *khalwa* dans le *Miftâh al-falâh* d'Ibn 'Atâ' Allah al-Iskandarî, le père Bannerth avait observé que les membres de la Khalwatiyya Demirdâshiyya, dont la mosquée se trouve au voisinage du couvent des dominicains, continuaient de s'adonner à la retraite suivant la règle de Muhammad Demirdâsh al-Saghîr datant du XVI^e siècle : « La mosquée de la Demirdashiyya contient 65 cellules dans lesquelles les membres de la confrérie avec la permission de leur guide spirituel séjournent pendant trois jours ... Cette *khalwa* a lieu chaque année vers la fin du mois de *sha'bân*. Elle est commencée et finie par une grande festivité »³⁷. Dans les années 1990, alors que je menais des enquêtes de terrain en Haute-Egypte sur la Khalwatiyya, je n'ai pas rencontré de disciple de cette voie qui s'adonnait à cette pratique. J'ai pu, en revanche, observer qu'elle était pratiquée par des saints locaux et contribuait à la construction de leur un charisme et à un accès direct à une carrière de saint. En effet, tous les itinéraires de saints contemporains vénérés dans la région de Louxor où j'ai mené mes enquêtes ont comporté un épisode de retraite spirituelle parfois prolongé à l'instar de ce saint de Karnak mort en 1988, le cheikh Mûsa Abû 'Alî : il vécut une grande partie de sa vie et jusqu'à sa mort dans une pièce sans fenêtre. En 1972, le père Bannerth lui rendit visite à Karnak mais le saint a seulement entrebâillé sa porte pour lui serrer la main. Il sortait de sa cellule uniquement le soir pour présider aux séances de *dhikr* et toute la population l'avait en vénération de telle sorte que sa fête patronale (*mawlid*) était célébrée de son vivant même³⁸. Le cheikh Radwân (m. 1967) était lui vénéré par le président

³⁷ Bannerth, Ernst. « Dhikr et khalwa d'après Ibn 'Atâ' Allâh », *MIDEO*, 12, 1974, p. 73.

³⁸ Bannerth, Ernst. « Dhikr et khalwa d'après Ibn 'Atâ' Allâh », p. 74 ; Hoffman, Valerie. *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia: University of South Carolina Press, 1995, p. 108-109.

Nasser qui bien qu'idéologue d'un socialisme à l'égyptienne, respectait les hommes saints comme la plupart des habitants de Haute-Egypte d'où Nasser était originaire. A sa mort le saint laissa un certain nombre de notes autobiographiques et de propos extatiques qui furent publiés par son fils³⁹. Le cheikh Radwân fit sa première retraite à l'âge de 12 ans dans une pièce de sa maison. Par la suite, il se retirait pendant des semaines dans le désert si proche des zones habitées dans cette étroite vallée du Nil et il entendait les rochers et les pierres mentionner les Noms divins⁴⁰. Sur la rive ouest de Louxor, dans le village de Gournâ, le cheikh Muhammad al-Tayyib (m. 1988) passait de longues retraites dans sa cellule, un réduit qui communiquait avec la mosquée de sa *zâwiya* et dont il ne sortait que pour aller prier. D'après les témoignages, à la fin de sa vie il ne rompait son jeûne qu'avec quelques cuillères de lait. Mais il n'est pas que dans les légendes dorées de saints locaux que le retrait du monde figure comme un signe d'élection divine ; Salâh al-Ja'fârî (m. 1979), un savant d'al-Azhar, la mosquée-université célèbre dans tout le monde musulman, et fondateur de la *tarîqa* Ja'fâriyya Ahmadiyya Muhammadiyya, avait fini par faire de la mosquée d'al-Azhar sa *khalwa* ; il ne la quittait que pour se rendre en pèlerinage à La Mecque ou aux tombeaux des descendants de la famille du Prophète (*Ahl al-bayt*) enterrés au Caire. Il s'était fait construire à l'intérieur de l'ancien collège (*riwâq*) des étudiants maghrébins une cellule où il se consacrait au *dhikr*, à la lecture du Coran et à des prières de bénédictions sur le Prophète en plus de l'enseignement qu'il donnait dans la mosquée.

C'est peut-être au sein de la Naqshbadiyya Mujadidiyya que la *khalwa* est restée la plus vivante mais elle suit différentes modalités en fonction des diverses branches de cette voie. Dans la Naqshbandî Mujaddî Saifî, pendant le mois jeûné de Ramadan, les adeptes se retirent de la société (*itikâf*) pendant une période de 10 jours qui se termine la veille de la célébration de la rupture du jeûne (*'îd al-fitr*)⁴¹. Le shaykh turc chypriote Nizam al-Haqqânî, mort en 2014 à l'âge de 92 ans, a joué un rôle central dans la diffusion de la Naqshbandiyya en Occident. Il était considéré par ses adeptes comme un saint qui accomplissait de nombreux miracles. Il a déclaré que pendant ses trente années d'entraînement intense sous la direction de son cheikh 'Abd Allah Daghestani, il a effectué de nombreuses retraites. Lors de la première à l'âge de 33 son maître sur ordre du Prophète l'envoya se retirer pendant 6 mois dans la mosquée du grand saint 'Abd al-Qâdir Jilânî à Bagdad (m. 1166) : « Je ne sortais de ma

³⁹ Radwân, Ahmad. *Al-Nafahât al-rabbâniyya*, Kom Ombo, s.d.

⁴⁰ Chih, Rachida. *Le soufisme au quotidien*, Paris, Sindbad-Actes sud, 2000, p. 104-105.

⁴¹ Rytter, Mikkel. « The hair of the Prophet: relics and the affective presence of the absent beloved among Sufis in Denmark », *Contemporary Islam* 13, 2/3 (2019), p. 1.

cellule que pour les cinq prières. J'étais capable d'atteindre un tel état spirituel que je pouvais réciter le Coran en entier en neuf heures. En plus du Coran, je récitais 124 000 fois *Lâ ilah ill-Allâh* et 124 000 prières sur le Prophète et je lisais tout le *Dalâ'il al-Khayrât* [livre de dévotion]. En plus de cela, je mentionnais régulièrement 313 000 « Allâh Allâh » par jour. J'étais quotidiennement gratifiés de visions, d'états de grâce jusqu'à l'anéantissement dans la Présence Divine". Devenu le maître de la voie, il fait entrer en retraite son proche disciple, Muhammad Hisham Kabbani, qui deviendra son successeur. Ce dernier a décrit son expérience dans un livre écrit en anglais destiné à un lectorat transnational, *Fifty Days : the Divine Disclosures During a Holy Sufi Seclusion*⁴². Ces différents témoignages montrent que pour les maîtres du soufisme aujourd'hui le retrait prolongé du monde reste un support privilégié de réalisation spirituelle et pour leurs fidèles le signe visible d'une proximité de Dieu (*walâya*) qui est la définition même de la sainteté en islam

Rachida Chih, CNRS – CETOBAC

Bibliographie

- Abu-Manneh, Butrus. « Khalwa and râbita in the Khâlidi suborder » In *Naqshbandis, Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone, eds. Istanbul-Paris: Isis, 1990, 289–302.
- Addas, Claude. *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*. Paris: Gallimard. 1989.
- Bannerth, Ernst. « Dhikr et khalwa d'après Ibn 'Ata' Allah », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, tome 12, (1974), 65–90.
- — — « La Khalwatiyya en Égypte », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, tome 8 (1964-66), 1–74.
- Behrens-Abouseif, Doris et Leonor Fernandes. « An unlisted monument of the fifteenth century: the dome of Zawiyat al-Damirdash », *Annales Islamologiques* 18 (1982), 105–121.
- Behrens-Abouseif, Doris. « The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo », *Muqarnas* 5 (1988), 43–60.

⁴² *Fifty Days : the Divine Disclosures During a Holy Sufi Seclusion* (Islamic Supreme Council of America, 2010) disponible sur Amazon. <https://naqshbandi.org/teachings/topics/seclusion/>

- Chih, Rachida. *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*. Paris: Sindbad-Actes Sud, 2000.
- — — « Le livre pour guide: éthique (*adab*) et cheminement spirituel (*sulūk*), dans trois manuels soufis d'époque ottomane », In *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen and Luca Patrizi, eds. Leiden: Brill, 2017, 520–44.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*. Paris: Gallimard, 1986.
- — — « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions* 215,1 (1998), 35–57.
- — — « Shaykh Muhammad Demirdâsh; un soufi akbarien du XVI^e siècle », *Horizons maghrébins* 51 (2004), 19–28.
- Clayer, Nathalie. *Mystiques, Etat et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*. Leiden: Brill, 1994.
- Curry, John. « Home is where the Shaykh is: the concept of exile in the hagiography of Ibrahim-i Gülsheni », *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 17, 1 (2005), 47–60.
- Emre, Side. *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order*. Leiden; Brill, 2016.
- Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003.
- Giordani, Demetrio. « Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale: considerazioni intorno a 'Al-Sayr wa-l-sulūk ilâ maliki-l-mulūk' dello 'shaykh' Qâsim ibn Salâh al-Dîn al-Khânî di Aleppo (1619-1697) », *Divus Thomas* (rivista quadrimestrielle dello studio filosofico) 48, 3 (2007), 117–34.
- Gramlich, Richard. *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awārif al-Ma'ārif)*. Wiesbaden: Steiner Franz Verlag, 1998.
- Hoffman, Valerie. *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
- Khânî, Qâsim. *Al-Sayr wa l-sulūk ilâ malik al-mulūk*. edited and annotated by Ibrâhîm Shams al-dîn, Beyrouth: Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2005.
- Knysh, Alexander. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-Qushayriyya*. Reading: Garnet Publishing, 2007.
- Koury Danner, Mary Ann. *The Key to Salvation, A Sufi Manual of Invocation by Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî*,. Cambridge: The Islamic Text Society, 1996.
- Murâdî, Muhammad. *Silk al-durar fî a'yân al-qarn al-thânî 'ashar*, Beyrouth: Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1997.

- Meier, Fritz. « Qushayrî's *Tartîb al-sulûk* », in Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by John O'Kane with editorial assistance from Berndt Radtke. Leiden: Brill, 1999, 49–92.
- Mubârak. 'Alî Pasha. *Al-Khitat al-tawfîqiyya al-jadîda*, Le Caire, Al- Ḥay'at al-misriyya al- 'âmma li l-kitâb, 1981.
- Peyron, Michael. « Derkaoua, Derqaoua, Darqawa », *Encyclopédie berbère*, 15 (1995), 2279-2283.
- Qushayrî. Abû'l-Qâsim. *al-Risâla al-Qushayriyya*, Beyrouth, Dâr al-Minhâj, 2017.
- Qushshâshî, Ahmad. *Al-Simt al-majîd fî sha 'n al-bay'a, wa-l-dhikr wa talqînihi wa salâsil ahl al-tawhîd*. Hyderabad: Dâ'irat al-ma'ârif al-nizâmiyya, 1909.
- Radwân, Ahmad M. *Al-Nafahât al-rabbâniyya*. Kom Ombo, sd.
- Rytter, Mikkel. 2016. 'By the beard of the Prophet: Imitation, reflection and world transformation among Sufis in Denmark' *Ethnography* 17, 2 (229-249).
- Rytter, Mikkel. « The hair of the Prophet: relics and the affective presence of the absent beloved among Sufis in Denmark », *Contemporary Islam* 13, 2/3 (2019).
- Sha'rânî. 'Abd al-Wahhâb. *al- Ṭabaqât al-kubrâ*. Cairo, 1954.
- Trimingham, John. Spencer. *The Sufî orders in Islam*. Oxford: Oxford University press, 1971.
- Waugh, Earle. H. *Visionaries of Silence: The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*. Cairo, AUC Press, 2007.
- Winter, Michael. « Sheykh 'Alî b. Maymûn and Syrian Sufism in the Sixteenth century », *Israël Oriental Studies* 7 (1977), 281–308.
- — — *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1982.
- Zarrûq, Aḥmad. *Qawâ'id al- tasawwuf*, Beyrouth: Dâr al-Jîl, 1992.