

d'une façon ou d'un autre, sur le socle établi par le Chaykh et sa « communauté ».

Le second aspect – qui soutient d'ailleurs largement le premier sur le plan des « idées » – concerne l'œuvre écrite léguée par Chaykh Muṣṭafā et ceux qui l'ont suivi dans ces travaux, de près ou de loin. En exposant et clarifiant un grand nombre de notions fondamentales, à la suite de Chaykh 'Abd al-Wāḥid, et en les dégagant des erreurs de conceptions et d'assimilations modernes, ils ont posé des jalons et fourni des « outils » précieux – voire indispensables – pour la présentation du *Taṣawwuf* islamique en Occident. Si la production « littéraire » sur le sujet est aussi riche en langue française aujourd'hui, l'œuvre de Chaykh Muṣṭafā 'Abd al-'Azīz y a, sans aucun doute, joué un rôle majeur.

Nous proposons dans la seconde partie cet article, une présentation synthétique de quelques-unes de ces notions fondamentales en vue d'éclairer davantage ce propos *in chā'a-Llāh*.

2. Quelques notions fondamentales du *Taṣawwuf* dans l'œuvre de Chaykh Muṣṭafā

La conception du Cœur dans la tradition islamique

De multiples manières, Chaykh Muṣṭafā 'Abd al-'Azīz exposa la façon dont la tradition islamique conçoit le cœur sous ces aspects métaphysique et spirituel. Loin de l'interprétation occidentale qui le réduit à n'être qu'un organe physique ou, tout au plus, le siège des sentiments, il énonça sa fonction essentielle au point de vue initiatique : « C'est le Cœur qui est la faculté ou l'organe de connaissance intuitive, ce Cœur qui n'a qu'une relation symbolique avec l'organe corporel de même nom, et que le hadith *qudsī* énonce ainsi : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent

Me contenir, mais le Cœur de Mon serviteur croyant Me contient »⁵⁴.

Se faisant le transmetteur des exposés du Chaykh al-Akbar en la matière, il souligna également que le cœur est, dans la tradition islamique, la réalité centrale de l'être et le réceptacle d'une hiérarchie de facultés et de degrés de connaissance : « le Cœur qui est (...) "la réalité essentielle (*al-ḥaqīqah*) qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part tous les caractères et les états générés, tant spirituels qu'individuels" »⁵⁵.

Selon cette même perspective, Michel Vâlsan réaffirma la supériorité du cœur sur l'intellect, en tant que source première de connaissance. Citant Ibn 'Arabi, il rappela qu'« il n'y a de Connaissance de la Vérité Suprême (*al-Ḥaqq*) provenant de la Vérité même que par le Cœur » et que seulement « ensuite cette Connaissance est reçue par l'Intellect, de la part du Cœur.⁵⁶ » Contrairement à la pensée occidentale qui, influencée par l'Antiquité grecque, érigeait l'intellect au rang de plus haute fonction chez l'homme, Chaykh Muṣṭafā introduisit une hiérarchie nouvelle et profondément islamique. Dans celle-ci, le cœur était conçu comme le lieu unique de la manifestation divine et transcendait ainsi les limites inhérentes à l'intellect humain, conditionné et limité.

Une autre notion que Chaykh Muṣṭafā transmet aux européens est l'idée selon laquelle le cœur est un miroir à multiples facettes, chaque facette étant orientée vers une « présence » divine spécifique. Dans *L'Épître des facettes du cœur (Risālah fī awjuhi-l-qalb)*⁵⁷ qu'il traduisit, le Chaykh al-Akbar affirme en effet que : « Allāh a placé devant chacune des facettes du cœur une "présence" (*ḥadrah*) d'entre les Présences

⁵⁴ « L'Islam et la fonction de René Guénon », *Études Traditionnelles* n° 305 (1953), p. 14, repris dans le recueil posthume *L'Islam et la fonction de René Guénon* (Éditions de l'Œuvre, 1984), chap. 1, p. 21.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁷ Ibn 'Arabī, « Épître sur les Facettes du Cœur », *Études Traditionnelles* n° 418 (1970), p. 62.

divines fondamentales : et quand une de ces facettes se découvre, la “présence” qui lui correspond se montre. » Cette conception du cœur comme miroir des présences divines en fait le lieu des théophanies (*tajalliyāt*) et de la connaissance divine, connaissance qui ne peut être atteinte qu’à travers la purification et le « polissage » du cœur, en éliminant la « rouille » qui l’obscurcit par les exercices spirituels et les efforts physiques disciplinés (*mujāhadāt*).

En traduisant et commentant ces notions relatives au cœur, Michel Vâlsan fonda donc une perspective qui permettait de dépasser les conceptions rationnelles et sentimentalistes de l’Occident. Il remit ainsi le cœur au centre d’une doctrine initiatique intégrale et permit aux occidentaux d’entrevoir le rôle suprême que lui confère la tradition islamique.

La réalité ésotérique du Prophète ﷺ

Pour des raisons qui tiennent à la fois de l’histoire, de la culture et de la mentalité occidentale, la figure du Prophète de l’Islam fut régulièrement déformée, dénigrée, voire attaquée par les auteurs européens. En se plaçant au point de vue métaphysique et initiatique, Chaykh Muṣṭafā se hissa, de fait, au-dessus des polémiques et des incompréhensions qui entourèrent de tout temps la figure historique de « Mahomet » dans l’imaginaire occidental. Il en révéla, même, certains aspects qui n’avaient que peu ou pas été développés jusqu’alors.

À mesure qu’il traduisait et présentait la doctrine métaphysique de l’Islam, Michel Vâlsan décrit et commenta certains des événements de la vie du Prophète ﷺ. Non pas à la manière de faits que l’on voudrait « expliquer par des facteurs exclusivement humains »⁵⁸, comme le font généralement les historiens profanes, mais comme la manifestation ou la « trace » de réalités d’un ordre supérieur. Ces événements, qui étaient supposés connus du lectorat arabo-musulman auquel s’adressaient en premier lieu les maîtres de l’Islam, mais plus ou

⁵⁸ René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (éd. Gallimard, 1970), chap. XXXI. « Tradition et traditionalisme », p. 206.

moins complètement ignorés du lectorat francophone du XXe siècle, trouvèrent donc sous sa plume une dimension nouvelle. En procédant de la sorte, c'est-à-dire en présentant, chaque fois qu'il le jugeait propice et au gré des publications, les récits prophétiques comme des symboles de manifestations théophaniques (*tajalliyyāt*), Michel Vâlsan épousait la perspective traditionnelle que René Guénon présentait en ces termes :

(...) les faits historiques, avons-nous dit, ont, outre leur réalité propre, une valeur symbolique, parce qu'ils expriment et traduisent dans leur ordre les principes dont ils dépendent, et de la même façon que la nature tout entière, dont ils font partie, est comme un symbole du surnaturel. S'il en est ainsi d'une manière générale, cela doit être vrai surtout, et au plus haut degré, pour les faits de l'histoire sacrée, dont les moindres détails doivent revêtir une signification supérieure ; et il est bien évident, du reste, que cette interprétation ne saurait rien leur enlever de leur authenticité.⁵⁹

De plus, la traduction d'un texte comme celui des *Ta'wilāt* de Qachānī serait resté à peu près inintelligible pour la majorité des lecteurs si le Chaykh Muṣṭafā n'avait pas introduit, en divers endroits, les circonstances de temps et de lieu qui furent la cause apparente de la révélation de tel ou tel verset coranique (*asbāb an-nuzūl*)⁶⁰.

Pourtant, le legs le plus important que Michel Vâlsan offrit à la postérité fut probablement d'exposer la réalité ésotérique du Prophète (*al-Ḥaqīqah al-Muḥammediyah*), à travers la traduction de la Prière sur le Prophète de Muḥyiddīn Ibn

⁵⁹ René Guénon, *Écrits pour Regnabit*, (Archè, Nino Aragno Editore, 1999), p. 57.

⁶⁰ À titre d'exemple Qāchānī, « Les Commentaires ésotériques des sourates 96 : "Le Sang coagulé" et 97 : "La Valeur" ». *Études Traditionnelles* n° 416 (1969), p. 255, et « Le Commentaire ésotérique des trois sourates finales ». *Études Traditionnelles* n° 414 (1969), p. 163-166.

'Arabī⁶¹. Il y expliqua en effet, les significations profondes d'une multitude de qualificatifs spirituels attribués à l'Envoyé d'Allāh : « la Première Détermination émergeant des Ténèbres seigneuriales » (*awwal at-ta'ayyunāt al-mufādati min al-'amā'i ar-rabbānī*), « la Dernière Descente projetée vers le genre humain » (*ākhir at-tanazzulāti al-muḍāfatī ilā an-naw'i al-insānī*)⁶², « la Plume de lumière » (*al-Qalām an-Nūrānī*)⁶³, « le Souffle Rahmanien » (*an-Nafas ar-Rahmānī*)⁶⁴, « l'Effluve Sanctissime de l'Essence » (*al-Fayḍ al-Aqdas adh-Dhātī*)⁶⁵, « l'Intermédiaire situé entre le Manifesté et le Non-Manifesté » (*wāsiṭah mā bayna al-Wujūd wa al-'adam*)⁶⁶, et bien d'autres encore. Sans la sagacité de Chaykh Muṣṭafā, sa maîtrise de l'arabe et de l'œuvre du Chaykh Muḥyiddīn, aucun de ces termes de la prière akbarienne sur le Prophète ﷺ n'aurait probablement pu être saisis dans leur sens véritable en milieu occidental.

Au sujet de la prière sur le Prophète ﷺ, justement, Michel Vâlsan affirma en note à l'occasion d'une des formules du Chaykh al-Akbar que : « le Prophète n'est pas extérieur à celui qui prie pour lui, mais il se trouve à l'intérieur de celui-ci à l'état germinatif, où il se développera par la vertu de l'activité initiatique constituée par la "Prière divine" »⁶⁷. Cette notion, susceptible de multiples applications méthodiques, peut être considérée, sans qu'il ne l'affirmât néanmoins, comme une interprétation ésotérique du verset coranique : ﴿ Sachez qu'en vous est l'Envoyé d'Allāh ﴾ ﷺ (*Qur'ān* 49, 7).

Enfin, et pour rendre compte de la très haute conception que Chaykh Muṣṭafa avait de la réalité prophétique, nous mentionnerons cette dernière remarque à propos du qualificatif prophétique de « *Fātiḥah* du Trésor Inviolable » qui fait du

⁶¹ Ibn 'Arabī, « Prière sur le Prophète », *Études Traditionnelles* n° 446 (1974).

⁶² *Ibid.*, p. 242

⁶³ *Ibid.*, p. 244

⁶⁴ *Ibid.*, p. 244

⁶⁵ *Ibid.*, p. 244

⁶⁶ *Ibid.*, p. 247

⁶⁷ *Ibid.*, p. 248

Prophète ﷺ la « clé » ou la « porte » de toute connaissance divine :

La Fātiḥah "celle qui ouvre" le Coran est un des symboles du Prophète. Le nom du Trésor se rapporte au *ḥadīth qudsī* : "J'étais un Trésor caché ; Je n'étais point connu. Or J'aimai à être connu ; alors Je produisis une Création aux êtres de laquelle Je me rendis connu, en sorte que par Moi ils M'ont connu". 'Abd-al-Ghanī an-Nābulusī, précise Michel Vâlsan, observe que le mot *fabī*, qui se traduit « en sorte que par Moi », a comme valeur numérale 92 comme le nom de Muḥammad [fa + bā + yā = 80 + 2 + 10]. Ceci signifie que le Prophète constitue dans son aspect profond la manifestation de la Divinité⁶⁸.

L'apport de Michel Vâlsan vis à vis de la connaissance du Prophète ﷺ est conséquent : il fit apparaître aux yeux des occidentaux cette conception islamique intégrale de la réalité essentielle de l'Envoyé d'Allāh, conception qui en fait le prototype parfait de l'Homme Universel (*al-Insān al-Kāmil*), parvenu au plus haut degré de la réalisation métaphysique, celui de la Vérité Suprême, et renvoyé par Allāh vers les créatures afin de les guider vers cette même Vérité.

La Connaissance initiatique

S'il est un thème qui traverse l'œuvre de Michel Vâlsan, c'est bien celui de la Connaissance. Il serait donc complètement illusoire de vouloir en résumer la teneur en seulement quelques lignes. Nous soulignerons toutefois que, dans la continuité de l'œuvre de René Guénon, Chaykh Muṣṭafā présenta divers types de connaissances initiatiques, détailla les moyens qui en permettent l'accès, moyens qui à leur tour déterminent des catégories de cheminants ou de « Certificateurs de la Vérité » (*al-Muḥaqqiqūn*), ainsi que des hiérarchies qui en découlent et qui toutes varient selon les points de vue et les rapports qu'on

⁶⁸ Ibn 'Arabī, « Prière sur le Prophète », *Études Traditionnelles* n° 446 (1974), p. 244.

adopte. Prenant encore une fois appui sur l'œuvre du Chaykh al-Akbar et sa terminologie spécifique (*istilahāt*), il présenta au public occidental nombre de notions relatives à la réalisation effective (*at-tahqīq*), qu'il les traitât, d'ailleurs, avec détail, ou qu'il les indiquât simplement en passant au lecteur pour lui permettre d'en prolonger l'étude.

En tant que telle, la doctrine relative à la Connaissance fut particulièrement développée dans des textes comme *Le livre de l'Extinction dans la Contemplation* (*kitābu-l-Fanā'i fī-l-Muchāhadah*)⁶⁹, ou *Le livre des instructions* (*Kitābu-l-Waṣāyā*)⁷⁰, ou encore dans le *Chapitre sur la Connaissance* (*Bāb fī-l-Ma'rifa*) du *Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés* (*Kitābu-l-i'lām bi-ichārati ahli-l-ilhām*)⁷¹, tous du Chaykh al-Akbar. On y trouve, sous diverses formes, l'idée fondamentale selon laquelle : « la Divine Réalité Essentielle (*al-Ḥaqīqatu-l-Ilāhiyyah*), qui est le but de la voie de connaissance métaphysique, ne peut être contemplée que par une réalisation »⁷². Cette réalisation est à la fois extinction (*fanā*) de ce qui est relatif et contingent dans l'être, et permanence (*baqā*) de ce qui en lui est absolu et nécessaire. En ce sens, la *Ḥaqīqah*, c'est-à-dire la Réalité au sens absolu, n'est autre que « l'abolition, en toi, des traces de tes attributs, par Ses Attributs, en tant que c'est Lui l'Agent qui opère par toi, en toi et de toi, et non pas toi-même »⁷³. Michel Vâlsan exposa ainsi la doctrine du *Tawḥīd* véritable dans son acception la plus pure et montra en quoi le concept d'*ittiḥād* n'était pas acceptable, aussi bien du point de vue exotérique que du point de vue ésotérique, bien que ce fut pour des raisons différentes.

⁶⁹ Ibn 'Arabī, « Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation », *Études Traditionnelles* n° 363 à 365 (1961)

⁷⁰ Ibn 'Arabī, « Textes sur la Connaissance suprême - Le livre des Instructions », *Études Traditionnelles* n°299 (1952).

⁷¹ Ibn 'Arabī, « Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés », *Études Traditionnelles* n° 400, 401, 404 et 406-408 (1967-1968).

⁷² Ibn 'Arabī, « Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation », *Études Traditionnelles* n° 363 (1961), p. 27.

⁷³ *Ibid.*, p. 29.

Sous un autre rapport, il dégagait la différence fondamentale entre la connaissance intuitive, qui prend appui sur la Foi (*al-imān*), et la pensée rationnelle ou la réflexion (*al-fikr*), conçue comme un obstacle au processus de réalisation spirituelle. En ce sens, l'enseignement divin contenu dans la révélation faite au Prophète ﷺ et confié aux détenteurs de la tradition s'oppose à la spéculation rationnelle (*al-fikr*), qui dissocie et fragmente, tandis que la foi synthétise et affirme. Un autre apport de Chaykh Muṣṭafā, en même temps qu'une mise au point à l'attention de « certains intellectuels qui [s'étaient] fait des idées un peu sommaires et inadéquates (...) quant à la valeur profonde de la spiritualité de type révélé », consista justement à clarifier le rôle de la Foi. Cette Foi qui, loin d'être la simple « croyance » limitée à l'exotérisme, « s'étend aux modalités ésotériques et initiatiques de la voie spirituelle à un degré éminent, sans que cela entraîne une altération de la qualité intellectuelle ; au contraire, à ces degrés, la Foi joue le rôle d'une force transformante à l'égard des symboles, et opérative à l'égard des idées métaphysiques »⁷⁴.

Dans la droite ligne de René Guénon, Michel Vâlsan replaça les diverses facultés de l'être en ordre hiérarchisé et mit en garde les occidentaux quant aux limites du mental à l'égard de la connaissance véritable. Il le fit cependant, cette fois, dans une forme purement mohammedienne et revêtu des formulations propres aux voies de réalisation de la tradition islamique : « lorsque tu « disposes » ton réceptacle (*al-maḥall*) en vue du dévoilement divin (*at-tajallī al-ilāhī*) qui est le mode le plus parfait d'obtention de la Science, et dont résulte la Science que possèdent les intelligences des Anges, des Prophètes et celles des grands initiés d'entre les purs adorateurs d'Allāh, ainsi que celles des êtres de constitution lumineuse – ne fatigue pas ton mental à

⁷⁴ « L'Islam et la fonction de René Guénon », *Études Traditionnelles* n° 305 (1953), p. 4, repris dans le recueil posthume *L'Islam et la fonction de René Guénon* (Éditions de l'Œuvre, 1984), chap. VIII, p. 123.

méditer sur la Science par Allāh (*at-tafakkuru fī-l-‘ilmi bi-Llāh*) »⁷⁵.

Le symbolisme et la Science des Lettres

D’après René Guénon, le symbolisme est un « langage plus universel » que les langages ordinaires. Chaque symbole en effet, en raison de son caractère éminemment synthétique, représente ou schématise tout un ensemble d’idées qu’il serait difficile d’exprimer par les voies du langage courant. Le symbolisme est donc le langage privilégié de l’initiation, et il est même le seul moyen de transmettre « l’inexprimable », car le symbole permet de déposer, dans l’intellect de l’initié, les conceptions que celui-ci devra ensuite développer ou réaliser par son travail personnel⁷⁶.

Déposer des conceptions symboliques dans l’intellect de l’initié : c’est probablement dans cette optique que Michel Vâlsan s’attela à exposer, tout au long de son œuvre, les symboles fondamentaux de la tradition islamique ; à propos du Nom d’Allāh, tout d’abord, en s’appuyant sur le *Kitābu-l-Jalālah wa huwa Kalimatu-Llāh* d’Ibn ‘Arabī⁷⁷.

En traduisant cet ouvrage, Chaykh Muṣṭafā présenta certains des symboles contenus dans les lettres qui composent le Nom *Allāh* : les réalités divines qu’elles désignent, les idées qu’elles renferment, leur valeur numérique, les fonctions ou les attributs qu’elles manifestent à l’égard des créatures dans les degrés de l’Existence, etc. Incidemment, Michel Vâlsan y introduisit une quantité très importante de notions fondamentales pour le *Ṭaṣawwuf*.

⁷⁵ Ibn ‘Arabī, « Textes sur la Connaissance suprême - Le Livre des Instructions », Traduction et notes de Michel Vâlsan, *Études Traditionnelle* n°299 (Avril-Mai 1952), p. 9.

⁷⁶ René Guénon, *Aperçus sur l’Initiation*, (Éditions Traditionnelle, 1964) chap. XXXI – « De l’enseignement initiatique ».

⁷⁷ Ibn ‘Arabī, « Le Livre du Nom de Majesté Allāh », *Études Traditionnelles* n° 268, 269 et 272 (1948-1949).

Du point de vue du Coran ensuite, il rendit accessible les interprétations ésotériques des « lettres isolées » (*al-ḥurūf al-muqatta'āt*) placées en tête de certaines sourates. Chaykh Muṣṭafā s'appuya cette fois sur les *Ta'wilāt al-Qur'ān* d'Abdur-Razzāq al-Qāchānī, qui concevait ces lettres isolées comme autant de « clefs » pour la compréhension du mystère de la révélation coranique et de la manifestation mohammedienne. Durant près de dix ans, Michel Vâlsan en publia une traduction commentée⁷⁸ qui décrypta, entre autres choses, la fonction métonymique de ces « initiales des sourates » (*awā'il aṣ-ṣuwar*). Selon ce procédé, chaque lettre doit en effet être considérée comme le symbole d'un terme sacré qu'elle représente : un nom divin, angélique, prophétique, une réalité ou une notion initiatique par exemple⁷⁹.

« Dans un domaine par excellence sacré où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer »⁸⁰, Chaykh Muṣṭafā ouvrit donc un vaste champ d'étude lié aux lettres arabes, comprenant à la fois le symbolisme numérique de leur valeur et le symbolisme géométrique de leur tracé.

Michel Vâlsan expliqua par ailleurs cette phrase prononcée jadis par le Chaykh 'Alīh al-Kabīr, et citée par René Guénon dans *Le Symbolisme de la Croix* : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine »⁸¹. Chaykh 'Abd

⁷⁸ Trad. Michel Vâlsan de Qāchānī, « Les Interprétations ésotériques du Coran », *Études Traditionnelles* n° 376, 380, 381, 382, 383 et 384-385, 414, 416, 434, 438-442, 449 (1963 à 1975).

⁷⁹ Pour le groupe *Alif-Lām-Mīm* par exemple, Allāh correspond à la lettre *Alif*, l'Ange Jibrā'il correspond à la lettre *lām* et Mohammed à la lettre *mīm*, formant ainsi le ternaire représentant hiérogrammatiquement Allāh-Jibrā'il-Muḥammad.

⁸⁰ Michel Vâlsan, « Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe "Om" - Complémentarisme de symboles idéographiques », *Études Traditionnelles* n° 382 (Mars-Avr. 1964), p. 77, repris dans le recueil posthume *L'Islam et la fonction de René Guénon*, (Éditions de l'Œuvre, 1984), chap.VIII, p. 123.

⁸¹ René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, (Éditions Guy Trédaniel, 1996), chap. III, « Le symbolisme métaphysique de la Croix », p. 31-32. La citation complète est : « Lorsque l'homme, dans le "degré universel",

al-Waḥīd faisait ici référence aux notions d'« ampleur » et d'« exaltation », deux termes qui, dans le *Ṭaṣawwuf*, correspondent respectivement aux dimensions horizontale et verticale de la Croix. Les termes arabes traduisant ces tendances ou ces mouvements sont l'« *inbiṣāṭ* » et le « *'urūj* », qui correspondent eux-mêmes à l'*Isrā'* et au *Mi'rāj*, ou encore aux vocables « *'ard* » et « *ṭūl* », qu'emploie le Chaykh Muḥiyiddin en lien avec le monde caché (*'Ālam al-Ghayb*) et le monde manifesté (*'Ālam ach-Chahādah*)⁸².

Cette conception des dimensions axiales de l'existence, Chaykh Muṣṭafā la considéra comme une caractéristique intrinsèque de la science propre aux initiés musulmans de type aïssawī. Cette science initiatique, qu'on appelle d'ailleurs la « science aïssawie », n'est autre que la « Science des Lettres » (*'Ilmu-l-Hurūf*) : « C'est avant tout la connaissance du souffle générateur des "lettres" tant du côté divin (*Nafas ar-Raḥman* = le "Souffle du Tout- Miséricordieux") que du côté humain », précise Michel Vâlsan. « Les lettres transcendantes donnent naissance aux Paroles divines (*Kalimāt*) et aux Noms des choses (*Asmā'*), et l'homme les reçoit à la fois comme une connaissance en soi, comme un moyen de réalisation (...) ». Cette science, qui est aussi celle du « souffle de vie » par laquelle Jésus ressuscitait les morts ou animait les oiseaux d'argile qu'il avait façonnés, est résumée par le Chaykh Muḥiyiddīn Ibn Arabī en ces termes

s'exalte vers le sublime, lorsque surgissent en lui les autres degrés (états non-humains) en parfait épanouissement, il est l'"Homme Universel". L'exaltation ainsi que l'ampleur ont atteint leur plénitude dans le Prophète (qui est ainsi identique à l'"Homme Universel") » (*Épître sur la Manifestation du Prophète*, par le Chaykh Mohammed ibn Faḍlallāh al-Hindī). – Ceci permet de comprendre cette parole qui fut prononcée, il y a une vingtaine d'années, par un personnage occupant alors dans l'Islam, même au simple point de vue exotérique, un rang fort élevé : « Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine ».

⁸² Michel Vâlsan, « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », *Études Traditionnelles* n° 424-425 et 428 (1971), repris dans le recueil posthume *L'Islam et la fonction de René Guénon* (Éditions de l'Œuvre, 1984), p. 55-72. Le passage que nous avons plus particulièrement en vue est p. 57-60.

dans les *Futūḥāt* : « Cette science (la « science aïssawie ») est celle qui se rapporte aux notions de "hauteur" (*tūl*) et de "largeur" (*ʿarḍ*) du monde, entendant par cela, d'une part, le monde spirituel (*al-ʿĀlam ar-rūḥānī*) qui est celui des Idées pures (*al-Maʿānī*) et du Commandement divin (*al-Amr*) », et d'autre part, « le monde créé (*ʿĀlam al-khalq*) de la nature cosmique (*at-ṭabīʿa*) et des corps (*al-aḥsām*), le tout étant à Allāh : { La Création et le Commandement ne sont-ils pas à Lui ? } (Cor. 7, 54). »⁸³

Par sa maîtrise du symbolisme islamique dans tous ses modes d'expression et sa connaissance approfondie de la science des lettres, Chaykh Muṣṭafā renforça la capacité des occidentaux à percevoir, dans les formes spécifiques de la révélation coranique, la manifestation d'une sagesse liée au caractère sacré de la langue arabe et structurant de toute démarche de réalisation spirituelle au sein de l'Islam.

Maître et disciple

Michel Vâlsan, dans l'esprit des nombreux articles de René Guénon à ce sujet⁸⁴, développe la présentation aux occidentaux francophones d'un certain nombre de notions fondamentales du Taṣawwuf et plus particulièrement de la Voie initiatique, autour d'une série d'études qu'il regroupe lui-même sous le titre « Textes du Taṣawwuf sur le Maître et le disciple »⁸⁵.

Une fois encore, le lecteur peut bénéficier de la profonde sagacité de l'auteur qui donne, en supplément de commentaires relativement habituels, des remarques particulièrement instructives pour quiconque est familier avec l'œuvre de René Guénon puisqu'il introduit cette série d'articles en notant :

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Regroupés, de son vivant, dans ses *Aperçus sur l'Initiation* et l'ouvrage posthume *Initiation et Réalisation spirituelle*

⁸⁵ Michel Vâlsan, « Conseil à l'aspirant », « La vénération des Maîtres spirituels », « Sur la notion de *ḥāl* », « Sur la notion de *maqām* » - *Études Traditionnelles* - Respectivement : n° 370 (Mars-Avril 1962), n° 371 (Mai-Juin 1962), n° 372-373 (Juillet à Octobre 1962).

« Nous commençons par un texte du Cheikh el-Akbar Muḥyud-Dīn Ibn Arabī, intitulé = « Conseil à l'aspirant », lequel, malgré son caractère à part, figure comme dernier chapitre, le vingt-deuxième, de son ouvrage *At-Tadbīrātu-l-ilāhittah fī iṣlāhi-l-mamlakati-l-insāniyyah* = « Les actes de gouvernement divin pour la bonne marche des affaires du royaume humain » dont le sujet est en réalité une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Védānta* de René Guénon » ; et d'ajouter en note : « Il est également dans nos projets de publier dans les années prochaines la traduction intégrale de cet important ouvrage qui est propre à montrer la parfaite concordance des doctrines hindoues sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle. »⁸⁶

À la différence de René Guénon dont le mode d'expression ne se faisait pas, comme on le sait, volontairement en mode arabo-islamique, Michel Vâlsan effectue ainsi un travail de présentation à partir de traductions directement issues de l'œuvre d'Ibn Arabī. Dans le même esprit que Chaykh 'Abd al-Wāḥid, il établit à destination des Occidentaux une conception en quelque sorte prototypique de ces aspects principaux, comme pour indiquer à un lectorat qui ne connaîtrait pas ces notions comment elles pourraient être comprises de la meilleure manière.⁸⁷

Il est à noter également qu'en dehors d'un ensemble de textes d'ordre doctrinal de haut niveau, Michel Vâlsan « inaugure » d'une certaine manière la présentation d'une partie importante de la méthode islamique générale qui regroupe les *ādāb* (pluriel de : *adab*) initiatiques, c'est-à-dire les règles et convenances, méthodiques et disciplinaires, propres à faciliter le cheminement effectif de l'aspirant (*sulūk al-murīd*) dans l'ensemble de ses activités intérieures et extérieures.

⁸⁶ Ce projet n'a pas eu de prolongement public à ce jour.

⁸⁷ Se doutait-il de l'intérêt qu'une telle présentation pourrait présenter lorsque, un demi-siècle plus tard, les parodies de la pseudo-initiation seraient légion ?