

{ Il a fait confluer les Deux Mers qui se rencontrent ; entre elles deux, il y a un isthme qu'elles ne franchissent pas }<sup>1</sup>.

## LA FONCTION DOCTRINALE DE MICHEL VÂLSAN : LE « CONFLUENT DES DEUX MERS »<sup>2</sup>

Introduction	
René Guénon et Michel Vâlsan, le précurseur et le continuateur	p. 4
L'intermédiaire par excellence entre René Guénon et Ibn 'Arabî	p. 7
Formes sapientiales et religieuses	p.11
La conjonction finale des formes traditionnelles : Hindouisme et Islam	p.17
L' Intellect et le Cœur	p.22
Les Sagesses prophétiques dans la vision universelle de l' Islam	p.25
La doctrine du Centre du Monde et du Centre suprême de la Tradition primordiale	p.33
La Station muhammadienne, le Sceau de la Sainteté muhammadienne, l'Héritage muhammadien, et le muhammadien véritable	p.36
Exotérisme et ésotérisme, <i>Sharî'ah</i> et <i>Haqîqah</i>	p.38
La Loi universelle de l' Islam	p.41
La forme islamique universelle dans sa mission eschatologique finale	p.43
La voie symbolique	p.44
Le <i>Barzakh</i>	p.47
<i>Barzakh, Wahdah, et Haqîqah Muhammadiyyah</i> :	
la constitution métaphysique du Prophète de l' Islam, l'Homme universel par excellence	p.51
Conclusion	p.53

### Introduction

À l'occasion du cinquantième anniversaire de la disparition de Michel Vâlsan, le Cheikh Mustafâ 'Abd al-'Azîz, il nous a paru opportun de présenter quelques aspects de la fonction doctrinale de ce maître éminent de la spiritualité et de l'intellectualité sacrée contemporaine. Cette date purement symbolique n'est toutefois pas dénuée de toute signification, car on sait que pour René Guénon, « la cinquantième année [est une] allusion au Jubilé, qui représente le retour à l'état primordial » ou « la remise de toutes choses en leur état primitif »<sup>3</sup>. Ce « retour au centre » ou à l'origine, auquel peut faire allusion, en termes islamiques, la notion de *tawbah*<sup>4</sup>, nous semble être

<sup>1</sup> Coran, 55, 19-20, ainsi que 18-60, et 25, 53-55. Sur cette expression coranique, cf. *infra* quelques précisions dans la section « Le *Barzakh* ».

<sup>2</sup> Cet article est une synthèse partielle de divers thèmes que nous avons abordés dans des études précédentes : *La doctrine islamique des états multiples de l'être* (Albouraq, 2017), *Unité principielle et Prophétie universelle* (Albouraq, à paraître en 2025), ainsi que des articles publiés dans *Les Cahiers de l'Unité*, « La fonction de l' Islam et le sort de l'Occident », n<sup>os</sup> 7-10, et « *Qâba Qawsayn*, La Distance des deux Arcs », n<sup>os</sup> 14-20.

<sup>3</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 4, p. 35, où le Jubilé est aussi identifié au « Saint des Saints », le « Saint Palais intérieur » émanant du « "point" caché dont tout procède » ; le Jubilé est également associé à l'idée de « Paix », la *Shekinah* ou *Sakînah* (*Le Roi du Monde*, ch. 3, p. 24, et « la Kabbale juive », p. 97), ainsi qu'au « règne du Saint-Esprit » (*Le Roi du Monde*, ch. 5, p. 45, n. 3).

<sup>4</sup> Le terme *tawbah*, substantif du verbe *tâba* employé à plusieurs reprises dans le Coran, provient de la racine *t.w.b.*, comprenant les notions de repentir, conversion, réconciliation, mais aussi celle de retour (au sens de *rujû'*). Dans ces diverses occurrences coraniques, la *tawbah* est envisagée soit comme un retour de Dieu vers l'homme, soit de l'homme vers Dieu, retour qui peut d'ailleurs être qualifié dans le premier cas de « pardonnant », et dans le second de « repentant ». Dans cette dernière acception, il s'agit nécessairement d'un retour au centre de l'être ou à l'origine de toutes choses, donc implicitement aussi à l'état primordial ou « primitif ». C'est ce que suggère M. Vâlsan dans son

propice à un rappel de la perspective doctrinale que Michel Vâlsan a pris l'initiative d'ouvrir, en se concentrant sur la réalité essentielle de son message fédérateur.

Cet enseignement manifeste une qualité de rénovateur de la tradition, qualité d'ailleurs commune à tous les maîtres qui seront mentionnés dans cette étude, chacun selon ses modalités propres. Celui qui bénéficie des privilèges liés à cette qualification peut exercer en toute légitimité une fonction de cet ordre par son pouvoir de synthèse des données traditionnelles antérieures, et leur adaptation providentielle et adéquate aux conditions actuelles<sup>5</sup>, afin de pouvoir formuler {un langage de vérité destiné aux (hommes des) derniers (temps)}<sup>6</sup>. Cette action vivificatrice concerne en premier lieu l'héritage spirituel des maîtres qui l'ont précédé, mais peut également s'appliquer à l'interprétation des références scripturaires de la tradition, en faisant «- sortir du verset coranique et de la tradition prophétique un sens que personne avant lui n'avait mis à jour, mais sans jamais outrepasser les limites définies par son Législateur, et ceci jusqu'à la fin du présent cycle : « Les gens de notre voie n'ont jamais prétendu apporter quelque chose de nouveau dans le domaine religieux, mais seulement donner une compréhension actualisée de la Religion éternelle »<sup>7</sup>.

En outre, la fonction doctrinale de Michel Vâlsan met en évidence un ensemble de thèmes qui révèle une dimension majeure de sa propre réalisation intérieure, avant tout liée à une réelle qualité de médiateur universel : la nature de sa relation privilégiée avec René Guénon, et la défense indéfectible de son enseignement ; sa connaissance approfondie de l'œuvre d'Ibn 'Arabî et sa qualité de fondateur des études akbariennes en Occident<sup>8</sup> ; ses modalités d'expression propres dans une perspective de synthèse entre les enseignements des deux maîtres ; son instruction relative à la conjonction finale des formes traditionnelles, aux relations entre les formes sapientiales et religieuses typifiées par l'Hindouisme et l'Islam, ainsi qu'entre les organes de connaissance respectifs de l'Intellect et du Cœur ; sa doctrine des sagesses prophétiques inhérentes à la Sagesse muhammadienne ; sa position équilibrée entre exotérisme et ésotérisme, ou entre Réalité essentielle et Loi universelle ; sa connaissance des relations entre l'Islam et l'Occident dans le cadre général de celles de l'Orient et de l'Occident ; sa présentation de certaines doctrines plus cachées comme celles relatives au Centre du Monde et au Centre suprême, impliquant les relations entre les formes particulières et la Tradition primordiale, et par voie de conséquence, celles entre l'Islam historique et l'Islam universel ; sa vision de la fonction récapitulative de l'Islam universel dans la perspective eschatologique, et *in fine*, sa perception de la nature de la Réalité muhammadienne éternelle et de sa manifestation ultime.

C'est lui qui a été le plus à même de porter un jugement pertinent sur l'ensemble de ces questions d'importance capitale dans la période cyclique actuelle, et d'en proposer une synthèse globale par une expression cohérente dans le domaine doctrinal et symbolique, ainsi que des applications concrètes dans le cadre d'une voie initiatique authentique.

Cette orientation particulière révèle aussi l'art difficile de la jonction des extrêmes au sein du monde des oppositions dans les conditions actuelles, avec les malentendus, les incompréhensions et parfois même les réactions hostiles que la formulation d'un tel message fédérateur, de par sa tentative de synthèse entre des tendances spécifiquement différentes, a pu générer parmi les divers milieux auxquels il était pourtant destiné. Tout travail engagé dans la continuité de cette action

---

article sur le *Tâbut*, en indiquant, dans son interprétation de la *tawbah*, que la réconciliation inhérente au retour « après une disparition ou un éloignement » est envisagée dans le contexte du « statut paradisiaque perdu par Adam », « Le coffre d'Héraclius et la tradition du “*Tâbût*” islamique », *L'Islam et la fonction de René Guénon*.

<sup>5</sup> Cette fonction participe de celle du *mujaddid*, dont l'autorité et le statut traditionnel sont également établis par une parole prophétique qui confirme qu'« à chaque époque – ou, selon une autre version : tous les cent ans – Allâh envoie à sa communauté un rénovateur pour revivifier son *Dîn*, sa Religion » ; (hadîth rapporté par Abû Dâwûd, Al-Hâkim et At-Tabarâni).

<sup>6</sup> Coran, 26-84.

<sup>7</sup> *Al-fahm al-jadîd fi-d-Dîn at-talîd*, littéralement : « une compréhension nouvelle dans la Religion ancienne ». C'est ce qu'indique l'Émir dans la première Halte inaugurant son Livre, en parlant implicitement de son propre cas.

<sup>8</sup> Cf. *infra* (p. 7) les précisions apportées à propos de cette qualification.

providentielle en vue d'en assumer concrètement la pérennité implique ce même effort de synthèse et cette même prise de risque qu'a personnellement assumée son initiateur.

En effet, plus que jamais à notre époque, la nécessité d'une telle perspective conciliatrice s'avère nécessaire pour montrer la dimension universelle de ces doctrines essentielles, leur unité principielle, leur valeur toujours actuelle, et leur opérativité dans le domaine des applications contingentes ; simultanément, et au-delà des nombreux préjugés et caricatures dont elle est l'objet, elle témoigne aussi de la vertu miséricordieuse, de la fonction récapitulative et du rôle préservateur de la tradition islamique dans ce processus.

Mais cette fonction d'enseignement envisagée ici sur le plan "doctrinal" n'est pas simplement de nature spéculative ou même théorique, car elle relève d'un caractère inspiré dont la finalité est de l'ordre de la réalisation spirituelle la plus authentique. Toute l'œuvre de M. Vâlsan est ainsi essentiellement orientée vers la transmission de connaissances métaphysiques et symboliques très techniques, engageant celui qui cherche à en connaître le sens à trouver dans des applications rituelles et initiatiques une opérativité effective dans tous les domaines de la voie, y compris les plus apparemment contingents. En manifestant ainsi sa capacité de synthèse entre la doctrine et la méthode, M. Vâlsan manifeste au plus haut point une autorité exceptionnelle en tant que maître doctrinal et guide spirituel.

La disparition du maître a malheureusement entraîné la séparation et la dispersion d'une partie des forces vives qu'il avait réussi à rassembler autour de ce dessein providentiel. Pour différentes raisons que nous ne chercherons pas à analyser ici, diverses tendances divergentes sont très tôt apparues, entraînant un éloignement progressif de leurs représentants respectifs, qui ont fini par constituer autant de groupes indépendants, rarement animés d'un esprit de coopération bienveillante, mais manifestant plutôt une indifférence mutuelle dans le meilleur des cas, une méfiance réciproque dans d'autres, sinon une opposition radicale, voire même une hostilité déclarée, en perdant de vue l'orientation initiale requise pour rester concentré sur la cohérence originelle et la transcendance intemporelle d'un tel magistère unificateur. Malgré tout, comme l'a prédit M. Vâlsan, qui a toujours été convaincu que « l'œuvre intellectuelle laissée par Guénon maintiendra sa présence, de même que tout ce qui a été conçu sous son inspiration poursuivra l'orientation initiale donnée par lui »<sup>9</sup>, nous sommes nous aussi persuadé que l'œuvre de son éminent continuateur préservera son intégrité, et que sa présence conservera son opérativité dans l'enseignement qu'il a dispensé et les rites qu'il a adoptés. Cet héritage du « Confluent des Deux Mers » doit donc continuer d'être représenté et vivifié d'une manière ou d'une autre, et il incombe maintenant à ceux qui s'en inspirent d'œuvrer dans le sens inverse, à savoir celui d'un "retour" à son état originel<sup>10</sup>, en faisant primer l'unité sur la distinctivité, l'union sur la séparation. C'est dans cet esprit que nous proposons en son hommage une série d'articles que nous inaugurons par la présente étude consacrée à la fonction médiatrice du « Confluent des Deux Mers ».

Ce travail est basé en grande partie sur des citations de l'enseignement de M. Vâlsan, faisant expressément référence à ceux de R. Guénon et d'Ibn 'Arabî, à partir d'articles publiés qui sont déjà généralement connus des lecteurs. Malgré d'inévitables longueurs et répétitions, il nous a cependant paru nécessaire de rappeler l'essentiel de ces textes, pour mettre en valeur ce très vaste enseignement traditionnel par un regroupement de ses données principales en des sections thématiques.

D'autre part, pour préserver autant que possible le message original de M. Vâlsan, et revenir ainsi à son esprit conciliateur qui nous sert de norme fondamentale en la matière, nous nous

---

<sup>9</sup>« La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 54, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, réédition *Science sacrée* (2016), recueil qui nous servira de référence de base dans nos citations.

<sup>10</sup> Conformément à ce qui précède, c'est en cela que consiste proprement la "tawbah" à l'égard de la fonction centralisatrice originelle de M. Vâlsan, en tant que « réconciliation » inhérente au « retour » « après une disparition ou un éloignement ».

sommes abstenu volontairement de toute référence directe aux autres auteurs qui, depuis sa disparition, ont dirigé leur recherche personnelle dans la perspective doctrinale qu'il a ainsi ouverte, et dont certains, malgré leurs orientations parfois divergentes, ont proposé dans ce domaine des travaux d'une qualité et d'une autorité incontestable. Nous nous y reporterons toutefois dans un article ultérieur, lorsque nous aborderons la question de la représentativité de la fonction doctrinale de M. Vâlsan, dans la perspective actuelle des études traditionnelles.

## René Guénon et Michel Vâlsan, le précurseur et le continuateur

C'est à Michel Vâlsan qu'il revenait de statuer sur la véritable nature de la fonction et de l'œuvre de René Guénon de la manière la plus juste. Il a écrit à cet effet des articles magistraux dans lesquels il a donné de nombreuses indications à ce propos<sup>11</sup>, qui se trouvent confirmées de manière très précise dans sa correspondance. Il a situé son enseignement au sein de l'ensemble des formes traditionnelles dont il fut l'interprète autorisé par excellence, mais aussi dans la perspective ouverte par son maître égyptien le Cheikh Elîsh el-Kebîr dans le cadre islamique. En définissant en effet cette fonction unique comme celle de porteur du message intellectuel de l'esprit traditionnel universel et de l'Islam, il a clairement distingué ces deux aspects fondamentaux pour en réaliser l'unité et résoudre toutes les oppositions inhérentes aux dualités qui pourraient résulter de leurs formulations respectives. Parallèlement, il a dû s'efforcer de mettre en évidence la compatibilité et l'orthodoxie de l'enseignement métaphysique et intellectuel de René Guénon avec les données révélées de l'Islam. La particularité de sa fonction doctrinale à cet égard est liée au fait qu'il a personnellement assumé ce double héritage dont il s'est montré le représentant privilégié et le dépositaire le plus qualifié.

Par le premier héritage, à savoir celui du message intellectuel de l'esprit traditionnel universel, en tant que continuateur et héritier du « grand prédécesseur », qu'il considérait comme « celui qui fut notre maître doctrinal à tous »<sup>12</sup>, il a expressément affirmé, comme nous venons de le rappeler, la pérennité de « la présence » de « l'œuvre intellectuelle » de Guénon<sup>13</sup>. Il a ainsi confirmé les prérogatives de celui qui « ne s'est jamais présenté spécialement au nom de l'Islam, mais au nom de la conscience traditionnelle et initiatique d'une façon universelle »<sup>14</sup>, et qui, de ce fait, se plaçait avant tout au point de vue principal de la Tradition primordiale pure, au regard de laquelle toutes les formes particulières apparaissent comme équivalentes. Il a donc été amené à confirmer « les idées fondamentales de ce témoignage », dont l'importance est absolument centrale, à savoir, « sur le plan d'ensemble du monde traditionnel : l'identité essentielle de toutes les doctrines sacrées, l'universalité intelligible du symbolisme initiatique et religieux, et l'unité fondamentale de toutes les formes traditionnelles », ainsi que celle de leur « validité et légitimité simultanées »<sup>15</sup>.

Cette conception universelle de l'Unité principielle est en parfaite conformité avec la doctrine islamique, qui est, elle aussi, essentiellement centrée sur une affirmation absolue du *Tawhîd* métaphysique. C'est sur lui que Guénon a essentiellement fondé son enseignement, en affirmant que la conscience « de l'Unité ou de la Non-Dualité du Principe de Vérité »<sup>16</sup>, « c'est-à-

---

<sup>11</sup> Nous nous référons ici avant tout aux deux articles de M. Vâlsan, « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », et « L'Islam et la fonction de René Guénon », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon* (op. cit.).

<sup>12</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *E.T.* n<sup>os</sup> 372-73, p. 210 ; nous ne nous engageons pas ici dans la polémique relative à la question de la qualité de « maîtrise » de R. Guénon au sens technique, celui-ci ayant toujours effectivement affirmé que « nous n'avons jamais eu aucun disciple » (*Études sur l'Hindouisme*, p. 279). Il y a là toutefois diverses nuances à prendre en compte qui, conformément à la citation rappelée ici, n'ont pas empêché M. Vâlsan d'utiliser la formule « Très cher et vénéré Maître » pour s'adresser à lui dans sa correspondance.

<sup>13</sup> Cf. *supra*, n. 11.

<sup>14</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 83.

<sup>15</sup> « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 15, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 72.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 76.

dire l'affirmation que le Principe de toute existence est essentiellement Un, est un point fondamental à toutes les traditions orthodoxes ». Au-delà de la diversité et de la multiplicité de leurs formes particulières, « “la doctrine de l'Unité est unique” (suivant la formule arabe : *Et-Tawhîdu wâhidun*), c'est-à-dire qu'elle est partout et toujours la même »<sup>17</sup>. C'est ce qu'il a exprimé de diverses manières par des affirmations équivalentes qui manifestent toutes l'unité de « son message intellectuel », que ce soit au moyen de sa formulation personnelle, ou de celle des traditions particulières.

En respectant de la manière la plus rigoureuse « le large privilège de son message », et en appelant à une « fidélité parfaite de tous les côtés à l'enseignement de celui qui fut et sera la “Boussole infaillible” et la “Cuirasse impénétrable” », M. Vâlsan l'a inlassablement défendue contre toute altération et toute déviation, en expliquant que son œuvre ainsi essentiellement fondée sur l'« intellectualité » et l'« universalité » était liée « à des conditions spéciales d'intelligibilité »<sup>18</sup>.

Par le second héritage, en tant qu'interprète du message spécifique de l'Islam, Cheikh Mustafâ 'Abd al-'Azîz devait nécessairement se placer à un point de vue différent en s'exprimant de manière conforme à ses qualités d'éminent représentant de la doctrine akbarienne en Occident, et, pour ceux qui l'avaient reconnu comme tel, de maître spirituel. En s'inscrivant ainsi simultanément dans le cadre strictement islamique, il a mis au premier plan de la conscience traditionnelle la forme adoptée discrètement mais providentiellement par Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ, en montrant son excellence finale et ses privilèges particuliers, forme sur laquelle il a alors progressivement mis l'accent. Assumant dès lors sa fonction de “rénovateur” telle qu'elle a été définie précédemment, il a en ce sens proposé d'« envisager les conséquences et les applications qu'il convenait de tirer de son enseignement » conformément « aux nouvelles nécessités cycliques de l'orientation traditionnelle ». Il a ainsi appelé à se conformer à des « formes doctrinales plus circonstanciées et aux applications contingentes de toutes sortes [...] dans un sens plus oriental », et à une plus grande détermination « pratique » de la doctrine et de la méthode<sup>19</sup>. Lors de la constitution de sa propre *tarîqah*, il avait déjà manifesté dans sa correspondance avec Frithjof Schuon (Cheikh Aïssâ) son « désir d'avoir une voie plus spécifiquement islamique tant sous le rapport doctrinal que celui pratique [...] Ainsi la direction effective de la voie sera soutenue et garantie par l'autorité de la doctrine et par l'efficacité des règles sacrées »<sup>20</sup>. Il a donné à cette occasion de nombreuses indications sur les modalités techniques de cette voie, tout en se référant constamment à R. Guénon, avec qui il était en relation épistolaire régulière depuis plusieurs années, et qu'il consultait au préalable pour tout projet et décision de cet ordre.

Dans cette perspective, M. Vâlsan a certes reconnu que « la place que [R. Guénon] fit à l'Islam dans ces études fut, en comparaison avec celle qu'y trouve l'Hindouisme ou le Taoïsme, assez restreinte, malgré les fréquentes références qu'il fait à la métaphysique et à l'ésotérisme islamique ». Toutefois, tout en tenant compte de son origine « plus généralement orientale », il a aussi indiqué que « L'idée traditionnelle telle qu'on la connaît de nos jours en Occident à la suite de l'œuvre de R. Guénon a ainsi historiquement une sûre origine islamique et akbarienne »<sup>21</sup>, de par son rattachement à la *tarîqah* du Cheikh Elish el-Kebîr dès 1910. Sous ce rapport, sa finalité doit donc être du même ordre, et même si Guénon a été particulièrement discret sur ce point, s'il n'a jamais engagé publiquement personne à suivre telle ou telle voie, qu'elle soit islamique ou autre, en respectant et encourageant toutes les initiatives sans jamais en écarter aucune, y compris les possibilités de restauration occidentale, il a affirmé par la suite dans certaines correspondances privées qu'« il n'y a plus de possibilités initiatiques réelles pour l'Occident en dehors du côté

<sup>17</sup> « At-Tawhîd », dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, pp. 37-38.

<sup>18</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 59.

<sup>19</sup> « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 54.

<sup>20</sup> Lettre de nov. 1950.

<sup>21</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 55 et 91.

islamique », et que « la forme islamique est la seule qui se prête à faire quelque chose en Europe, ce qui réduit les difficultés au minimum »<sup>22</sup>.

Dans le même ordre d'idées, Cheikh 'Abd al-Wâhid a aussi affirmé, à une certaine époque, en principe du moins, que « la *tarîqah* était “le seul aboutissement de mon œuvre” », en précisant toutefois, pour éviter tout malentendu à ce propos, qu'« il doit être bien entendu qu'il s'agissait en cela de la *tarîqah* elle-même, ce qui n'a absolument rien à voir avec l'œuvre de S. A. [Sheikh Aïssa] »<sup>23</sup>.

Ce double aspect apparemment contradictoire, relatif aux deux héritages assumés par M. Vâlsan, et auxquels il se réfère constamment pour justifier sa position personnelle, est parfaitement conforme à l'enseignement de R. Guénon lui-même. Il convient en effet ici d'attirer l'attention sur le fait que l'incompréhension de la légitimité de cette dualité illusoirement irréductible repose sur une idée préconçue mise en avant par tous ceux qui, pour diverses raisons, refusent cette vérité pourtant évidente : nous voulons parler du point de vue qui consiste à ne prendre en considération que le seul aspect principal de la doctrine guénonienne à cet égard, à savoir celui de l'unité transcendante des formes traditionnelles, selon lequel elles apparaissent toutes équivalentes au regard de la Tradition primordiale. Or, même si cet aspect constitue, il est vrai, l'une des caractéristiques majeures de cet enseignement, il ne peut exclure son aspect complémentaire cyclique, selon lequel certaines formes particulières possèdent une excellence propre qui les distingue des autres, et qui implique des rapports de relative prédominance entre elles. C'est là le principe de la fonction axiale des deux traditions de l'Hindouisme et de l'Islam, ainsi que des excellences particulières manifestées également par d'autres traditions dans leur domaine spécifique, ou encore celle relative à la fonction récapitulative finale de l'Islam, toutes ces idées faisant partie de l'héritage doctrinal de R. Guénon. Il y a donc bien chez lui une conception de précellence relative des formes traditionnelles, qui s'inscrit sans aucune contradiction dans une vision plus générale de leur unité transcendante, les deux points de vue ne pouvant être contradictoires, puisqu'ils réfèrent à deux perspectives différentes.

Ce même complémentarisme se retrouve nécessairement dans la Révélation coranique, qui affirme simultanément une dualité similaire par deux versets, eux aussi apparemment opposés au premier abord : selon le premier, {Nous ne faisons aucune différence entre Ses Envoyés} ; selon le second : {Nous avons établi une précellence de certains Envoyés sur les autres}<sup>24</sup>. Il est également illustré par deux paroles du Prophète, qui affirme corrélativement d'une part, que « La meilleure chose que j'ai dite, moi et les prophètes qui m'ont précédé, c'est : “il n'y a pas de divinité si ce n'est Allâh” » ; d'autre part, qu'« Il m'a été ordonné de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : “il n'y a pas de divinité si ce n'est Allâh”, qu'ils croient en moi et à ce que j'ai apporté », c'est-à-dire entre autres les « cinq piliers sur lesquels est bâti l'Islam », et dont le premier est l'affirmation du *Tawhîd*.

Le premier point de vue de l'unité transcendante des formes traditionnelles est représenté par le premier verset auquel correspond le premier hadîth concernant le *Tawhîd* universel, métaphysique ou ésotérique, fondamentalement commun à toutes les révélations traditionnelles, et n'impliquant « aucune différence entre Ses Envoyés », ni précellence de leurs formes respectives. Le second aspect de prépondérance de certaines formes particulières relève du second verset et du second hadîth affirmant le *Tawhîd* en mode formel ou religieux, et proclamant cette fois le privilège d'une tradition finale, dont le statut d'excellence à l'égard des autres découle du fait qu'elle représente la Tradition primordiale de la manière la plus appropriée dans les conditions actuelles.

---

<sup>22</sup> Lettres à L. Caudron du 23 sept. 1938 et du 27 juin 1936. Cette position sera toutefois nuancée, quelques années plus tard, avec l'apparition de nouvelles possibilités du côté maçonnique, entre autres par la création de la Loge de « La Grande Triade » en avril 1947. Sur toutes ces nuances relatives à la véritable position de R. Guénon dans ce domaine, cf. notre article « La fonction de l'Islam et le sort de l'Occident », dans *Les Cahiers de l'Unité* n° 7.

<sup>23</sup> Lettre à L. Caudron, 17 oct. 1950.

<sup>24</sup> Coran, 2-285 et 2-253.

Cette distinction entre un degré principal transcendant et un degré formel cyclique est essentielle pour la compréhension du statut traditionnel de la tradition islamique, ces deux aspects étant indéfectiblement liés dans une révélation divine et prophétique unique. Elle est également parfaitement conforme à celle présente dans l'enseignement de R. Guénon que nous venons de rappeler, et la synthèse entre ces deux perspectives ne pouvait être réellement opérée que par un être investi d'une véritable qualité de médiateur, ayant effectivement réalisé cette conjonction en lui-même, en démontrant qu'il n'y a aucune opposition radicale ni incompatibilité fondamentale entre ces deux points de vue bien souvent considérés de l'extérieur comme antagonistes. C'est en vertu de cette qualité personnelle éminente qu'il a pu, sous un certain rapport, les faire régulièrement coïncider, et sous un autre, réaliser les adaptations nécessaires au passage de l'un à l'autre, en proposant des solutions dans l'ordre doctrinal et initiatique selon une nouvelle orientation de l'esprit traditionnel.

Pour respecter la pleine mesure de cet enseignement exceptionnel et unique en la matière, et comprendre toutes les subtilités et les implications d'un tel engagement intellectuel, nous situerons donc notre étude dans le cadre de cette double orientation, en tenant compte aussi bien de ses critères d'intellectualité universelle, que des particularités de son expression islamique.

## L'intermédiaire par excellence entre René Guénon et Ibn 'Arabî

Ce second aspect majeur de la fonction médiatrice de Michel Vâlsan confirme sa double qualité de continuateur de l'œuvre de René Guénon et de fondateur des études akbariennes en Occident que nous venons de poser au départ de cet article. Cette dernière qualification, dont la formulation peut appeler certaines réserves, n'exclut pas, bien entendu, qu'il y ait eu des précurseurs ou des contemporains qualifiés reconnus, que ce soit dans le domaine universitaire ou initiatique<sup>25</sup>. Mais ils n'ont abordé que des aspects partiels de l'enseignement du Cheikh al-Akbar, sans reconnaître explicitement la centralité effective de sa fonction de Sceau de la Sainteté muhammadienne, ainsi que sa qualité de représentant par excellence de la doctrine et de la fonction universelles de l'Islam. C'est en ce sens que l'on peut dire que M. Vâlsan a posé les fondements d'une nouvelle orientation traditionnelle axée sur l'enseignement akbarien dans une perspective cyclique conforme aux données guénoniennes.

Cette double référence constitue une caractéristique fondamentale de sa fonction, qui a été jusqu'à l'amener, en plus d'autres raisons, à se séparer de Frithjof Schuon, avec qui il était en désaccord sur ce point particulier, mais aussi sur d'autres mentionnés dans sa lettre, dont nous citons quelques passages<sup>26</sup>. Il a ainsi informé son maître de son intention de fonder une « branche nouvelle de la *tarîqah* », définie par des critères strictement liés à l'Islam, pour restaurer une voie « à la fois de piété et d'intellectualité sacrée, d'authentique foi muhammadienne et de science spirituelle, de vertu pratique et d'esprit métaphysique ». Cette voie devait s'appuyer expressément sur « une doctrine islamique homogène et rigoureuse comme celle de Muhy ed-Dîn Ibn 'Arabî, qui allie la plus haute intellectualité avec le caractère le plus muhammadien », ainsi que sur une stricte fidélité à l'enseignement de R. Guénon, et une reconnaissance explicite de sa « fonction providentielle » et de son « rôle fonctionnel auprès de la *tarîqah* ». Il a tenu ce dernier au courant de ce projet, en l'informant de son intention de traduire des textes akbariens centrés sur la technique initiatique et la réalisation métaphysique. Si ces écrits, ainsi mis à la disposition d'un large public, sont destinés *a priori* à servir de support à la discipline interne de sa *tarîqah* et au travail spirituel de ses membres, le caractère universel des données qu'ils contiennent, au-delà de leur forme islamique, peut intéresser tous ceux qui sont orientés vers une recherche en ce domaine, de même que tout initié ou aspirant à l'initiation, quelle que soit la voie qu'il suit. L'ensemble de ces travaux constitue

---

<sup>25</sup> Citons par exemple, dans le premier cas, M. Asín Palacios et H. Corbin, dans le second, Abdul-Hâdi Y. Aguéli et T. Burckhardt.

<sup>26</sup> Lettre de nov. 1950, suite de la citation précédente, cf. *supra* n. 17.

un complément, en mode muhammadien, de l'enseignement magistral de R. Guénon, qui, dans ses *Aperçus sur l'Initiation* et tous ses écrits de cet ordre<sup>27</sup>, a rassemblé une somme exceptionnelle en la matière. À ce propos, M. Vâlsan a du reste fait remarquer au récipiendaire de sa même lettre précitée qu'il s'agissait d'un « livre unique de science traditionnelle et de technique initiatique », constituant ainsi « une sorte de charte de la *tarîqah* ». Il a précisé plus tard dans le même sens que ce livre était « absolument unique et irremplaçable dans son œuvre, et dans le domaine initiatique en général [...sans ] équivalent dans aucun autre écrit traditionnel, et ceci dans quelque tradition que ce soit »<sup>28</sup>.

M. Vâlsan a effectué dans ce but une recherche assidue de nombreux documents, manuscrits, traités et microfilms provenant de bibliothèques étrangères, rassemblant ainsi une vaste documentation à partir de laquelle il a effectué de nombreuses traductions commentées par d'abondantes annotations. Il a également proposé un projet de présentation et de traduction de la Somme akbarienne « centrée » sur les *Futûhât*, en indiquant qu'il était « nécessaire de commencer par une étude de ses textes liminaires, du plan de ses matières et de sa structure générale », dont il a présenté le « Sommaire » de cinq volumes, suivis de six recueils d'autres textes ayant « un rapport précis avec les différents chapitres des *Futûhât* »<sup>29</sup>. On sait aussi, par certains de ses disciples proches en ce domaine, qu'il avait perçu avec une grande acuité, par une saisie intuitive directe, l'architecture interne complexe des *Futûhât* et de ses interférences avec ses autres écrits, dans une vision globale directement liée à celle du Livre révélé.

Par sa connaissance intime et technique très approfondie des œuvres respectives des deux maîtres de l'intellectualité sacrée, il apparaît de ce fait comme « l'intermédiaire par excellence » entre eux, cette proximité personnelle s'étant d'ailleurs concrétisée par des événements spirituels de l'ordre de visions subtiles les concernant.

La qualification de « Confluent des Deux Mers » s'applique ici à une synthèse de leurs enseignements respectifs<sup>30</sup>, qui, malgré leur mode d'expression spécifiquement différent, ont néanmoins entre eux des affinités très précises. Pour M. Vâlsan, elles s'expliquent en partie par le fait qu'« il y a entre l'enseignement de René Guénon et [celui du Cheikh Elîsh] plus qu'une simple concordance naturelle entre des métaphysiciens véritables. Il y a là encore une relation d'un ordre plus subtil et plus direct du fait que René Guénon a reçu son initiation islamique de la part d'un maître qui lui-même était nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh al-Akbar »<sup>31</sup>.

Aussi, même si la connaissance qu'avait le premier des écrits du second était vraisemblablement davantage d'ordre oral que « livresque », comme tendraient à le prouver entre autres ses références approximatives et certaines interprétations personnelles imprécises de notions techniques, cela ne saurait remettre en cause sa perception globale immédiate des vérités essentielles formulées par Ibn 'Arabî, ni la présence dans son enseignement des éléments fondamentaux de la doctrine akbarienne, qui peuvent parfois s'y trouver exprimés sous une forme différente. Il avait assurément pleinement conscience de son autorité doctrinale incontestable, lorsqu'il avait affirmé que, « dans l'ésotérisme islamique, il est appelé Esh-Sheikh el-Akbar, c'est-à-dire le plus grand des Maîtres spirituels, le Maître par excellence, que sa doctrine est d'essence purement métaphysique, et que plusieurs des principaux Ordres initiatiques de l'Islam, parmi ceux qui sont les plus élevés et les plus fermés en même temps, procèdent de lui directement »<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Réunis par J. Reyrol dans le recueil posthume *Initiation et réalisation spirituelle*.

<sup>28</sup> « René Guénon et le sort de l'Occident », p. 47.

<sup>29</sup> Article inédit de 1951 de Michel Vâlsan, publié dans « Étude introductive pour la présentation et la traduction des *Futûhât al-Makkiyyah* », *Science Sacrée*, n° 1-2 (2001).

<sup>30</sup> Cette expression de « véritable « confluent » de ces « deux mers » de la Science sacrée » a également été employée très justement par Muhammad Vâlsan pour désigner cet aspect de la fonction de Michel Vâlsan dans un contexte similaire, dans son Avant-Propos des *Interprétations ésotériques du Coran* de Qâshânî, Ed. Koutoubia, 2009, p. XIII.

<sup>31</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 79.

<sup>32</sup> *L'Ésotérisme de Dante*, ch. 5.

Toutes ces raisons justifient la nécessité d'une recherche de correspondance effective et de mises au point afférentes entre les deux enseignements dans le texte même, que ce soit sur le plan des idées doctrinales, sur celui de leur expression didactique et terminologique, ainsi que sur celui des conséquences opératives dans l'ordre des applications initiatiques.

Force est toutefois de constater que cette manière de procéder ne fait plus partie des priorités de la majorité des présentateurs occidentaux des textes akbariens, si éminents soient-ils dans leur domaine de compétence. Certaines de ces études ne font aucune référence explicite à l'enseignement de R. Guénon, d'autres y font allusion par quelques citations occasionnelles, mais rares sont celles qui sont engagées de manière significative dans la mise en évidence de l'esprit islamique de son œuvre et de son implication opérative dans le domaine du *taçawwuf*. Tous ces travaux ne manquent certes pas d'intérêt, et sont sans aucun doute tout à fait profitables à leurs lecteurs, dans la mesure où ils leur transmettent une part authentique de la Science sacrée muhammadienne, et peuvent ainsi leur faire bénéficier de son influence spirituelle. En nous abstenant de tout jugement sur les intentions des uns et des autres, et quelles que soient les raisons évoquées par leurs auteurs ou leurs défenseurs respectifs, nous remarquerons seulement que cette attitude ne coïncide pas exactement avec la perspective établie par M. Vâlsan dans son engagement public. Cet aspect particulier de sa fonction spécifique n'est pas réellement pris en compte, et cette orientation est en définitive préjudiciable à la mise en valeur de la réelle perspective d'universalité de la Révélation muhammadienne.

Il est vrai que l'on pourra toujours répondre à cette remarque que nombre de traductions commentées de M. Vâlsan ne font pas expressément référence à R. Guénon. On reconnaîtra également, d'une manière générale, que la méthode de présentation des études vâlsaniennes en ce domaine n'est pas à proprement parler basée sur des exposés doctrinaux similaires à ceux de son maître en la matière. Elle fait plutôt appel à des commentaires de textes à l'occasion desquels il donne de précieuses indications et de nombreux points de repère, ce qui toutefois n'empêche pas le lecteur attentif, en « rassemblant ce qui est éparé » dans ces nombreux écrits, de reconstituer des dossiers doctrinaux de première importance. On notera aussi que M. Vâlsan avait eu des projets de ce genre, comme celui d'une étude sur la doctrine du Non-Être dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî à l'occasion de sa traduction de l'*Insha' ad-dawâ'ir*, ou d'autres similaires signalés dans ses traductions inédites ou sa correspondance.

Il est également évident qu'une certaine lecture des textes du *taçawwuf* dans un cadre purement islamique, en dehors de toute référence à R. Guénon ou à d'autres traditions, est toujours possible, que ce soit pour les musulmans au sein de leur propre tradition, pour qui cette orientation est étrangère à leur mentalité, ou pour certains traducteurs occidentaux qui ne sont pas portés à prêter attention à ces diverses questions pouvant sembler sans intérêt pour eux. Ce recours à l'enseignement guénonien ne s'impose pas non plus *stricto sensu* pour l'étude des textes concernant les domaines particuliers du rituel, des états et des stations spirituelles, des expériences et des visions, des exercices de piété ou d'ascèse, ou autres sujets de cet ordre. Sous ce rapport, effectivement, il ne s'avère pas indispensable, et peut même sembler à certains inutile ou dépassé. Il peut encore dans d'autres cas se trouver en contradiction avec leur voie personnelle, dans la mesure où tout aspect intellectuel de cet ordre peut leur apparaître dangereux et constituer un obstacle à leur réalisation spirituelle basée sur une stricte observation disciplinaire de la voie.

Par contre, il y a des raisons objectives et des avantages évidents à suivre la méthode de M. Vâlsan basée sur une référence à l'enseignement de R. Guénon pour la présentation de celui du Cheikh al-Akbar.

La première raison, que l'on pourrait dire d'ordre technique, concerne spécialement le domaine des exposés métaphysiques, où les notions utilisées présupposent une connaissance doctrinale préalable précise. Le recours à l'"outil conceptuel et terminologique"<sup>33</sup> mis au point par

---

<sup>33</sup> Allusion à l'expression de M. Vâlsan de « travail de synthèse à la fois conceptuelle et terminologique », « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 59.

R. Guénon permet efficacement de visualiser et d'identifier directement les idées et les notions les plus complexes, par une approche plus directe de ces réalités éparses dans la somme akbarienne, en s'en servant de « boussole » dans son « océan sans rivage ». Leur compréhension, et donc leur traduction, en seront ainsi grandement facilitées, en réduisant au maximum les difficultés rencontrées, et en évitant, comme peuvent le faire certains traducteurs, même parmi ceux dont la qualité d'arabisant émérite dans le domaine des études akbariennes ne saurait être mise en cause, de s'exposer à des interprétations approximatives parfois difficilement compréhensibles, sinon même ambiguës et inutilement confuses. Ce même avantage permet aussi aux traducteurs occidentaux confrontés aux particularités de l'expression sémitique propre à l'expression akbarienne de bénéficier de la formulation sapientiale par le « langage approprié d'un intermédiaire intellectuel consacré »<sup>34</sup>, pour comprendre des idées qui peuvent être plus difficiles à saisir intuitivement dans leur forme originelle, « du fait qu'une perspective purement intellectuelle sur les choses spirituelles est plus sûrement accessible que toute autre à la compréhension »<sup>35</sup>.

L'emploi des termes techniques est d'ailleurs un aspect relativement important dans ce domaine pour transcrire efficacement les idées abstraites d'une langue étrangère, et c'est là encore un point sur lequel M. Vâlsan a insisté en indiquant que « cette question de terminologie technique nous semble jouer un certain rôle »<sup>36</sup>, et ceci aussi bien d'ailleurs pour les traductions d'Ibn 'Arabî et du *taçawwuf* en des langues occidentales, que pour celles de R. Guénon en arabe.

La seconde raison, encore plus impérative, de se conformer à cette méthode vâlsanienne, est d'ordre cyclique : elle liée aux conditions actuelles, et s'inscrit dans une perspective eschatologique précise, dans la phase finale du cycle humain caractérisé par l'omniprésence du monde moderne et la coexistence effective de l'ensemble des sociétés humaines et de leurs traditions respectives.

En effet, la doctrine akbarienne, fondamentalement universelle par essence, est toutefois relativement conditionnée dans son expression formelle par divers facteurs qui lui imposent une réserve naturelle pour exposer explicitement certaines idées : celui du régime social et idéologique de l'époque médiévale musulmane, établi pour un monde traditionnel appliquant ses critères spécifiques ; celui du contexte religieux, qui impose lui aussi des normes d'expression protectrices précises ; celui du milieu de l'aire sémitique, qui requiert des points de repère dépendants du modèle de ses propres types prophétiques, excluant de fait toute référence explicite sortant de sa sphère d'influence immédiate, notamment celle aux traditions orientales ou extrême-orientales.

Tel n'est pas le cas de R. Guénon, dont la fonction devait intervenir dans un contexte cyclique différent, et dans un monde qui n'imposait plus explicitement aucune limite de cet ordre. Cette situation lui a permis d'exprimer ouvertement des principes traditionnels universels rendant possible une présentation adéquate de l'enseignement muhammadien d'Ibn 'Arabî, afin que la tradition islamique puisse jouer le rôle universel auquel elle est fondamentalement destinée.

Deux exemples principaux peuvent être donnés pour illustrer ce constat : celui de « la thèse de René Guénon sur l'unité des formes traditionnelles » qui, pour M. Vâlsan, « n'apparaîtra pas comme tout à fait nouvelle en Islam, car il y a quelques précédents précieux, tout d'abord avec le Cheikh al-Akbar, dont l'enseignement ne pouvait pourtant pas être aussi explicite que celui de René Guénon en raison des réserves qu'impose tout milieu traditionnel particulier »<sup>37</sup>.

Le second concerne la question du Centre du Monde et du Centre initiatique suprême, impliquant de fait les relations de l'Islam avec les autres formes traditionnelles : cette idée, nécessairement elle aussi présente dans toutes les traditions, l'est également chez Ibn 'Arabî, mais elle se trouve énoncée là aussi de manière voilée et énigmatique, et n'a pu être opportunément formulée de façon explicite que par R. Guénon<sup>38</sup>.

<sup>34</sup>« La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 42.

<sup>35</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 61.

<sup>36</sup> « Remarques sur l'intellect et la conscience », *E.T.* nos 372-73, p. 205.

<sup>37</sup>« L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 72 et 76.

<sup>38</sup> Voir *infra* la section consacrée à cette question, La doctrine du Centre du Monde, pp. 33-36.

Ainsi, dans la vision valsânienne, les deux enseignements sont intimement solidaires et inclus l'un dans l'autre selon des modalités bien définies, tout en gardant leur indépendance et leur excellence propres dans leur domaine de compétence qui restera toujours souverain en soi ; mais la méthode pour réaliser leur conjonction et leur unité ne peut être directement mise en œuvre que par la fonction médiatrice du « Confluent des Deux Mers ».

Le privilège et l'excellence de R. Guénon résident dans sa vision universelle, sa formulation directe des principes doctrinaux, les modalités de son expression intellectuelle, et le recours explicite à l'ensemble des données empruntées aux diverses formes traditionnelles.

Mais le point de vue cyclique implique parallèlement de prendre en compte un changement de perspective et de position qui se traduit par une permutation et une inversion du rapport entre les deux enseignements qui « devient autre : c'est un rapport, non plus de corrélation ou de coordination, mais de subordination »<sup>39</sup>, ce qui fait apparaître maintenant le premier comme le « plus grand Maître » auquel le second semble ainsi subordonné.

On doit donc comprendre que ces principes universels de l'enseignement guénonien, tels qu'ils sont énoncés directement dans leur expression intellectuelle, peuvent et doivent être corrélativement intégrés et vivifiés dans la forme de la tradition muhammadienne et dans la formulation akbarienne de son Sceau, où ils trouvent leur correspondance intelligible et leur application formelle sur le plan rituel et initiatique. Loin de porter atteinte à la fonction magistrale de Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ en la relativisant dans l'économie de la Révélation prophétique, un tel jugement valsânien lui donne au contraire toute sa valeur et sa pleine mesure en sacrifiant son enseignement au sein de la voie prophétique ultime, ce qui lui confère son plus grand titre de noblesse et lui garantit une influence spirituelle bien réelle.

## Formes sapientiales et religieuses

Une autre dualité d'ordre plus général, bien que toujours directement liée à ce qui précède, a aussi particulièrement retenu l'attention de M. Vâlsan : c'est celle des formes sapientiales et religieuses, ou de « spiritualité sapientiale » et de « religion révélée », qu'il a également appelées « formes de mode intellectuel ou de mode religieux », ou encore « modes spirituels de “sagesse” » et de « spiritualité » “prophétique”. Il s'est appliqué à en relever les caractéristiques respectives, en cherchant à définir la nature de leurs différences, pour retrouver le « principe d'intelligibilité de l'ensemble »<sup>40</sup>. Cette question concerne directement les expressions doctrinales spécifiques de René Guénon et d'Ibn 'Arabî, puisque c'est conformément à leurs modalités propres qu'ils ont chacun formulé leur enseignement. Le premier « a pensé et s'est exprimé » par « les modes de “spiritualité sapientiale” », et le second par « ceux qui sont régulièrement pratiqués dans les traités de doctrine à base de “religion révélée” ».

Pour M. Vâlsan, « La relative adaptation de la Vérité universelle ou des vérités immuables dans les différentes formes traditionnelles varie tout d'abord selon qu'il s'agit de formes de mode intellectuel ou de mode religieux, les premières comme l'Hindouisme, ayant un caractère plus directement métaphysique, les deuxièmes, qui sont celles qu'on appelle les “traditions monothéistes” comportant sur le plan général des modalités conceptuelles dogmatiques et une plus grande participation sentimentale. Les critères de l'orthodoxie d'une façon générale varient dans chacune de ces formes en fonction de leurs définitions spécifiques et particulières ».

« Les modes spirituels de “sagesse” comme ceux de l'Hindouisme, mettent par exemple au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées d'identité du Soi et du Principe Universel (*Brahma*), de coïncidence du connaître et de l'être, ainsi que le rôle actif de l'Intellect transcendant dans la réalisation métaphysique, vérités qui dans les traditions de type religieux ont

---

<sup>39</sup> *Symboles fondamentaux*, ch. 70 ; il s'agit des relations entre le cerveau et le cœur, qui sont transposées ici dans ce contexte.

<sup>40</sup> Cf. *infra*, n. 31.

non seulement une circulation ésotérique, mais encore [...] une forme qui est immédiatement plutôt analogique qu'identique ; l'identité de sens final existe toujours, mais celle de la forme même est rare. Or, ce sont ces mêmes idées que R. Guénon a promues avec vigueur en mettant en même temps à profit certaines notions spéculatives de l'aristotélisme, lui-même une des formes sapientiales de l'Occident », qu'il a intégré « dans une doctrine initiatique et métaphysique complète ».

Quant à « la spiritualité en général de l'Islam [...] et du *Taçawwuf* », elle « est restée, dans ses conceptions les plus intimes et dans sa terminologie technique ainsi que dans ses moyens, sur ses bases prophétiques », à savoir essentiellement le Coran et le hadîth<sup>41</sup>.

Mais au-delà de ces caractéristiques doctrinales, un autre facteur plus général, d'ordre sémantique, doit être pris en compte dans ce contexte pour expliquer ces différences structurelles inhérentes à la nature même de ces formes traditionnelles. En ce qui concerne par exemple la forme religieuse de la tradition islamique, ce facteur est lié aux particularités mêmes de la langue arabe en tant qu'instrument providentiel de la Révélation muhammadienne, et même, plus généralement encore, de l'esprit sémitique. Frithjof Schuon<sup>42</sup>, dans ses premières études, a relevé à juste titre diverses propriétés de l'esprit arabe qui conditionnent d'une certaine manière la forme revêtue par la Révélation prophétique, et sur laquelle est essentiellement fondée la dialectique spirituelle du soufisme : la primauté de l'inspiration immédiate sur l'intellection normative ; la tendance naturelle à l'expression indirecte, implicite, elliptique et métaphorique ; la « réticence à exprimer directement la vérité », ainsi que la « précaution ésotérique » se manifestant dans la forme volontairement voilée et énigmatique des enseignements initiatiques<sup>43</sup>. Il est évident que ces caractéristiques sont parfaitement représentatives de l'esprit du Cheikh al-Akbar auquel nous venons de faire allusion, qui se manifeste par une grande dispersion des données relatives à un même sujet, un désordre apparent des thèmes traités, et par la structure cachée des *Futûhât*, rationnellement inexplicable parce qu'échappant à toute composition logique. Ainsi, le caractère inspiré de l'ensemble, procédant très souvent par allusion subtile, incite à un travail intuitif, du reste parfaitement conforme à la composition même du Coran.

Cette forme de pensée diffère effectivement en cela de celle des traditions sapientiales, dont la formulation directe met l'accent sur « la description métaphysique du Réel et de ses gradations »<sup>44</sup>, en raisonnant davantage selon les règles d'une logique explicite qui favorise la spéculation doctrinale sous tous ses modes, autant de caractéristiques parfaitement représentatives du mode d'expression de R. Guénon .

Toutefois, ces caractéristiques fondamentales n'empêchent pas de prendre en compte parallèlement une certaine complémentarité entre ces diverses modalités qui interfèrent mutuellement dans leurs domaines respectifs. Comme pour R. Guénon, dont l'enseignement, « tout en s'affirmant comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et en les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien »<sup>45</sup>, un processus analogue s'est manifesté progressivement dans l'expression doctrinale de l'Islam. Ce développement est devenu nécessaire lors de sa relative adaptation aux autres formes traditionnelles avec lesquelles il est entré en contact. Il a été rendu possible par sa capacité d'intégration de leurs éléments positifs, spécialement ici de nature sapientiale, essentiellement empruntés à l'héritage grec. M. Vâlsan a défini ces apports intellectuels comme étant de nature aristotélicienne, en indiquant également qu'ils relevaient des « concepts du péripatétisme arabe combinés du reste avec

---

<sup>41</sup> Les diverses citations de ce passage initial proviennent de « L'Islam et la fonction de René Guénon », respectivement pp. 60, 56-57 et 62.

<sup>42</sup> « L'hyperbolisme dans la rhétorique arabe » (*É.T.* 1968, n<sup>os</sup> 405-406), et « La dialectique orientale et son enracinement dans la foi », dans *Logique et transcendance* (Paris, 1972).

<sup>43</sup> L'auteur cite à cette occasion cette parole d'un cheikh marocain : « La vérité spirituelle est plus belle quand elle est voilée comme une fiancée ».

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *É.T.* nos 372-373, p. 203.

ceux du néo-platonisme » ; il a encore précisé qu'ils ont été utilisés dans la philosophie et la théologie du *Kalam*, mais aussi « dans une certaine mesure [...] dans l'enseignement des doctrines initiatiques »<sup>46</sup>.

Ce processus est d'ailleurs commun au Judaïsme et au Christianisme, et on sait que les trois traditions se sont trouvées confrontées à l'époque médiévale aux mêmes problèmes fondamentaux, lorsqu'elles étaient étroitement solidaires et coopérantes sur le plan de l'intellectualité sacrée.

M. Vâlsan a donné ici de nombreuses informations, spécialement en ce qui concerne le Christianisme, ce qui montre son intérêt pour ce sujet et sa maîtrise en ce domaine. Malgré son incidence dans le contexte, nous n'en résumerons brièvement que les données essentielles, en invitant le lecteur à se reporter à ses écrits. Il s'est ainsi attaché à mettre en évidence le processus de transformation du Christianisme originel, qui, tout en conservant sa spécificité essentielle, a dû assumer une « adaptation formelle et des modifications structurales d'ensemble »<sup>47</sup>. Celles-ci touchent principalement le domaine de la doctrine, par l'intervention de « l'aristotélisme et le néo-platonisme », ainsi que celui du symbolisme et de la cosmologie, par le biais de l'hermétisme. L'« incorporation naturelle » de ces deux modalités de sagesse sapientiale dans les « ésotérismes des traditions religieuses », qui se sont trouvées ainsi associées pour leur « servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé »<sup>48</sup>, se trouve justifiée par le « caractère de neutralité et d'universalité relative » de leur « intellectualité », « avantage » qui leur a permis de jouer un « incontestable rôle de langage intellectuel entre les civilisations méditerranéennes »<sup>49</sup>. En outre, cette adaptation concerne aussi la question de l'interférence de « la législation sapientiale » dans « la constitution de certaines formes [...] de] révélation prophétique », en l'occurrence du Christianisme, « mais son importance dépasse de beaucoup ce cas »<sup>50</sup>.

Sans développer non plus ici un autre aspect connexe de la question, qui a toutefois lui aussi une relative importance, il faut préciser rapidement ce qui doit être entendu comme la véritable sagesse de la tradition grecque qui vient d'être évoquée<sup>51</sup>.

Si R. Guénon a bien sûr insisté sur les aspects restrictifs, limités, sinon hétérodoxes de la tradition grecque auxquels elle s'est trouvée progressivement réduite<sup>52</sup>, il en a néanmoins parallèlement reconnu les aspects supérieurs et positifs qui proviennent d'une synthèse entre deux courants traditionnels majeurs : d'une part, en ce qui concerne la « première civilisation hellénique », celui remontant à une « origine première “hyperboréenne” »<sup>53</sup> par une « dérivation assez directe de la tradition primordiale »<sup>54</sup> ; de l'autre, celui dépendant d'influences d'origine orientale, pouvant expliquer son affinité avec « le *Véda* hindou et l'*Avesta* perse »<sup>55</sup>. Cette remarque concerne « l'école de Pythagore », celle « de Platon », mais aussi « la doctrine aristotélicienne » et jusqu'au néo-platonisme<sup>56</sup>.

C'est cette forme de *Tawhîd* sapiential, de « caractère proprement initiatique », que nous avons en vue ici au regard de la tradition grecque : par rapport aux traditions de l'aire sémitique, elle assume en effet une fonction de prototype des formes de sagesse intellectuelle, analogue à celle de l'Hindouisme par rapport à l'ensemble des formes traditionnelles.

<sup>46</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 62.

<sup>47</sup> « Mise au point sur l'initiation chrétienne », *É.T.* nos 406-408, p. 146.

<sup>48</sup> « La Tradition hermétique », *Formes traditionnelles*, p. 122.

<sup>49</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *É.T.* n° 309, pp. 225, n. 2, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 62, n. 6.

<sup>50</sup> *Le Livre de l'extinction dans la contemplation* (Éd. de l'Oeuvre, 1984), trad. M. Vâlsan, p. 39, n. 53.

<sup>51</sup> Sur ce point, cf. notre étude *La doctrine islamique des états multiples de l'être*, ch. 5 (Albouraq, 2017).

<sup>52</sup> *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, I, ch. 2-4.

<sup>53</sup> Il s'agit plus spécialement du Pythagorisme, « Les arts et leur conception traditionnelle », dans *Mélanges*, p. 108, n. 8 ; cf. aussi : « Kabbale et science des nombres » dans *Formes traditionnelles*.

<sup>54</sup> *La crise du monde moderne*, ch. Ier, p. 21, et *Le Règne de la Quantité*, ch. 3, pp. 34-35.

<sup>55</sup> « *Connais-toi toi-même* », ainsi que *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, I, ch. 2 et 3.

<sup>56</sup> *L'Homme et son devenir*, ch. 24 p. 202, « *Connais-toi toi-même* », et « Kabbale et science des nombres ».

Le Cheikh al-Akbar reconnaît d'ailleurs à certains philosophes grecs la qualité d'*ilâhiyyûn*, c'est-à-dire de "divins", ce qui a permis à M. Vâlsan, en parlant des « Sages-philosophes » ou des « Sages divins » (*al-Hukamâ' al-ilâhiyyûn*) de les identifier à des « métaphysiciens purs », dont le modèle par excellence est « Platon le Sage » (*Aflatûn al-hakîm*), ou le « divin Platon » (*Aflatûn al-ilâhî*)<sup>57</sup>.

Même s'« il n'y a eu là qu'une adaptation contingente et partielle »<sup>58</sup>, on ne peut nier en effet que certaines modalités d'ordre proprement sapientiel de cette nature sont intervenues d'une manière ou d'une autre par cette voie dans l'expression de la doctrine d'Ibn 'Arabî, chez qui l'intégration de données de cet ordre, transposées dans une perspective spirituelle et initiatique complète, et dans un enseignement de nature essentiellement coranique et prophétique, constitue une caractéristique majeure. D'ailleurs, ces influences étaient déjà présentes dans le *taçawwuf* pré-akbarien, représenté par d'authentiques maîtres de l'ésotérisme islamique qui ont transmis par ce biais au soufisme andalou une part de l'influence aristotélécienne et néo-platonicienne. Le Cheikh al-Akbar s'est parfois référé plus ou moins directement à ces maîtres, en leur empruntant même certaines idées et formulations techniques qu'il reprendra dans son propre enseignement. Tel est ainsi le cas notamment d'Ibn Masarra, l'un des propagateurs principaux de la pensée plotinienne, que le Cheikh considérait comme « l'un des plus grands maîtres de cette voie en science, en état spirituel et en dévoilement »<sup>59</sup>.

De même, après Ibn 'Arabî, une orientation similaire a très tôt été affirmée par ses grands commentateurs les plus fidèles pour présenter des synthèses thématiques plus didactiques de son message, orientation là aussi marquée par l'intégration d'éléments d'ordre sapientiel introduits par certains de ses interprètes réputés pour leur connaissance des spéculations de la *falsafa* et leur maîtrise de la dialectique théologique du *Kalâm*. Cette tendance, ainsi principalement dégagée par Qûnawî (m. 1274), a été concrétisée par certains de ses propres disciples<sup>60</sup>, puis par 'Abd al-Karîm al-Jîlî, jusqu'à l'Émir 'Abd-al-Qâdir, chez qui cette orientation est particulièrement significative.

Une telle synthèse des données révélées et antiques dans l'enseignement akbarien, ainsi que de leurs formulations religieuse et sapientiale correspondantes, nous semble un point important à souligner dans ce contexte. C'est en ce sens que Frithjof Schuon, pour compléter sa citation précédente, a lui aussi constaté une certaine polarité dans la rhétorique arabe, entre cette tendance fondamentale essentiellement basée sur le Coran et la *Sunna*, et une autre, « de caractère plus abstrait et logicien, [...] influencée par les catégories de l'ésotérisme helléniste », et qui peut elle aussi se retrouver entre autres dans certains « traités strictement doctrinaux des soufis ».

Un exemple particulièrement significatif illustrant ces considérations est celui, dans l'ordre sémantique, du recours incontournable au terme *wujûd*.<sup>61</sup> En effet ce mot, qui n'est pas coranique, et qui ne se trouve pas non plus tel quel dans la Tradition prophétique avec ce sens technique, est pourtant bien celui qui a été utilisé dans la langue arabe pour rendre l'idée d'"être" et de ses dérivés "essence" et "existence", qui n'entrent pas à proprement parler dans sa structure linguistique<sup>62</sup>, contrairement aux langues indo-européennes où ces notions sont à la base de bien des questions

<sup>57</sup> « *Fuûûç al-Hikam* : "La Sagesse des Prophètes" ? », S.S. nos 1-2, p. 119, n. 28.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Fut.* I, 148, 2, ainsi que II, 581, et le Livre du *mîm*, du *yâ* et du *nûn* au sujet de la science des lettres. Parmi les maîtres les plus représentatifs de cette doctrine, citons entre autres Sahl al-Tustarî, Hallâj ou al-Niffarî au Proche-Orient, puis, outre Ibn Masarra, Ibn Barrajàn ou Ibn al-'Arîf en Andalousie. Tous ces maîtres ont été expressément cités par Ibn 'Arabî dans les *Futûhât* ou ses autres livres.

<sup>60</sup> Dont les représentants les plus significatifs sont notamment Jandî (m. 1291), Qâshânî (m. 1329), Qaysarî (m. 1350), et Sa'îd ad-Dîn al-Farghânî (m. 1300).

<sup>61</sup> Le terme *wujûd* serait apparu comme tel dans la philosophie musulmane chez al-Farâbî (m. 950).

<sup>62</sup> En réalité, comme le précise M. Vâlsan, l'arabe, qui ne possède pas de verbe "être" proprement dit, utilise des verbes ou des "particules d'existence" (*harfun wujûdiyyun*) pour exprimer par un accompli intemporel « l'état ou le fait d'être (*wujûd*) pour Allâh » et « Sa Réalité en Soi », et dont le plus employé est *kâna*. Des hadîth-s célèbres, supports d'innombrables commentaires métaphysiques, énoncent qu'« Allâh était (*kâna*), et nulle chose avec Lui », ou qu'« Il était (*kâna*) dans une Nuée » (*Fut.* ch. 73, question 23, traduction inédite).

philologiques. Le cas n'est d'ailleurs pas strictement propre à l'Islam, puisqu'il est en fait commun là encore aux pensées juive et chrétienne, qui se sont trouvées confrontées au même problème fondamental et l'ont abordé de manière identique.

Ce terme *wujûd*, d'importance capitale dans tous les enseignements doctrinaux et initiatiques du *taçawwuf*, est aussi celui qui est employé dans l'expression de *Wahdat al-Wujûd*, la désignation emblématique de la métaphysique du Cheikh al-Akbar, dont la doctrine, comme l'a indiqué M. Vâlsan, « est le fond primordial de la révélation muhammadienne » : « la forme muhammadienne de la tradition [...est...] originellement et essentiellement axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Wahdat al-Wujûd* », et qui « n'est que le *Tawhîd* même, dans son acception initiatique[...] et que ce maître [le Cheikh al-Akbar] ne faisait que rendre plus explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine ». Cette doctrine fondamentale « purement muhammadienne » « affirme l'identité du Soi et d'Allâh ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe ; l'identité du “Soi-même” et du principe est attestée entre autres par le fameux hadîth : “Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur” »<sup>63</sup>.

Au sujet de cette célèbre information prophétique, Guénon a affirmé qu'elle était équivalente à la devise initiatique de la connaissance de soi des “philosophes-métaphysiciens”, et qu'elle pouvait être interprétée comme un « complément de la phrase grecque », en précisant que le mot arabe *nafs*, utilisé pour rendre l'idée de « soi-même », devait être compris comme se rapportant « au *Soi* ou à l'*être réel* »<sup>64</sup>. Ce hadîth, qui énonce directement le principe d'une voie de connaissance de soi dans la tradition muhammadienne, a fait l'objet de nombreux commentaires, dont le célèbre *Traité de l'Unité (Risâlat al-Ahadiyyah)* de Balyânî où se trouvent en outre citées d'autres traditions de sens identique<sup>65</sup>. Dans la partie liminaire de sa traduction inédite de cet ouvrage, M. Vâlsan affirme que « la vérité de la formule “Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur” est présentée comme une conséquence immédiate de l'Unicité de l'Existence », et que « L'acception de ce hadîth [doit être comprise] dans le sens de l'Identité suprême »<sup>66</sup>. Cette interprétation est parfaitement conforme à celle de R. Guénon, pour qui « Celui qui se connaît soi-même dans la “vérité” de l'“Essence” éternelle et infinie, celui-là connaît et possède toutes choses en soi-même et par soi-même... », dans un « état inconditionné [...] qui est le but ultime de toute réalisation, [et qui] est proprement ce qu'on doit entendre par l'“Identité suprême” »<sup>67</sup>.

Nous retrouvons donc là, à partir de l'analyse de cette expression de la sagesse grecque ainsi reprise ou “complétée” par la tradition islamique, le principe de la « réalisation de l'être par la connaissance » sur lequel est basé tout l'enseignement métaphysique et initiatique de René Guénon. Ce principe est en parfait accord avec l'ensemble des Sagesse traditionnelles, qu'elles soient religieuses ou sapientiales, ce qui explique que le Cheikh al-Akbar puisse aussi associer cette formule universelle à une définition de la *Fitrah*, la Nature primordiale pure, en affirmant que l'être adamique « est l'adorateur selon toute loi religieuse, le glorificateur en toute langue, et le réceptacle de toute théophanie, quand il s'acquiesce de son “Humanité” et qu'il se connaît soi-même, car ne connaît son Seigneur (et n'en a donc l'épiphanie) que celui qui se connaît soi-même »<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> S.S. nos 1-2, « La Sagesse des Prophètes ? », p. 110, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 65-66.

<sup>64</sup> « Connais-toi toi-même » ; c'est l'auteur qui souligne. Cf. aussi « La tradition hermétique », phrase finale, ainsi que *Aperçus sur l'initiation*, ch. 38, p. 214, et 41, p. 266, où il donne comme traduction : « Celui qui connaît son Soi... ». L'article « Connais-toi toi-même », publié dans les *É.T.* de mars 1951 et repris dans *Mélanges*, a été initialement écrit en arabe par *al-Ustâdh* (le Maître-Enseignant) 'Abdel-Wâhid Yahyâ pour le premier n° de la revue *El-Ma'rifah* de mai 1931. Il est intitulé en arabe « *I'rif nafsa-ka bi-nafsi-ka* », cette traduction de la formule grecque en constituant la devise reproduite en page de garde.

<sup>65</sup> Cette tradition est également commentée de nombreuses autres fois par l'Émir, notamment dans les Haltes 48, 86, 99, 107, 163 et 248-1.

<sup>66</sup> Comme il le suggère par le titre qu'il a donné à cet écrit : « Traité de l'Identité suprême ».

<sup>67</sup> *Aperçus sur l'initiation*, p. 214, où il précise que « Nous prenons ici le mot “vérité” dans le sens du terme arabe *haqîqah*, et le mot “Essence” dans le sens d'*Edh-Dhât* ».

<sup>68</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 229, d'après une citation de Fut. ch. 73, q. 42.

Il n'y a donc nulle contradiction à ce que l'on puisse voir, dans son énoncé en contexte islamique, une allusion à une méthode initiatique de recherche de connaissance de soi analogue à celles employées dans « les modes spirituels de “sagesse” comme ceux de l'Hindouisme », mettant entre autres « au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées [comme celle] d'identité du Soi et du Principe Universel »<sup>69</sup>, ce qui constitue en fait le principe même du *Tawhîd*.

En réalité, pour M. Vâlsan, les deux genres de spiritualité « coïncident dans leur source suprême et dans leur aspect ultime », dans la mesure où « tout révélateur au sens religieux est nécessairement, avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin, et il le reste toujours après, un connaissant du Principe selon le mode identifiant de la réalisation métaphysique ». Par conséquent, « quels que soient les caractères particuliers ou spécifiques d'une spiritualité religieuse, du fait que son axe reste celui de la connaissance et que son principe est purement métaphysique, il est toujours possible de ramener l'ensemble de ses attributs doctrinaux symboliques et techniques à une conception métaphysique et par cela retrouver l'accord avec les doctrines proprement intellectuelles »<sup>70</sup>.

Constatons aussi que c'est dans l'œuvre du « grand prédécesseur » que se trouvent non seulement toutes les données relatives à ces divers aspects distinctifs, mais aussi le principe d'unité indispensable à leur synthèse. En effet, « malgré la diversité des conditions [...], il n'y a pourtant pas là une multiplicité irréductible. Au contraire, il existe nécessairement un principe d'intelligibilité de l'ensemble, [...] mais qui] ne peut être que métaphysique ». Or, « c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel », et « c'est dans son enseignement que se trouvent aussi le principe et la méthode de concordance intelligible entre les deux types de spiritualité [...], l'intellectuel et le religieux »<sup>71</sup>.

Toutefois ici encore, ce principe d'unité « n'exclut pas l'existence de degrés différents [à sa] participation », et « Sous ce rapport, il y a donc [...] une hiérarchie et des rapports subséquents entre les différentes traditions »<sup>72</sup>. Ainsi pour R. Guénon, cette hiérarchie se manifeste par une supériorité effective des traditions sapientiales - ou « du point de vue purement intellectuel et métaphysique » de la « pensée pure » - sur les formes religieuses - ou le « point de vue religieux ». Par contre, pour Ibn 'Arabî, il y a sur ce point une inversion de perspective analogue à celle que nous avons constatée précédemment, en ce qui concerne son enseignement et celui de René Guénon : dans sa distinction entre la « Religion prophétique » et la « Religion sapientiale »<sup>73</sup>, tout en reconnaissant que la seconde « est d'une très haute luminosité et qu'elle [est] également “vraie” selon un aspect », puisque « la fin ultime de chacune d'elles est le Vrai (*al-Haqq*) », il a expressément confirmé la supériorité de la première sur la seconde, cette dernière devant se ramener à l'autre par nécessité.

Mais, indépendamment de l'idée restrictive que R. Guénon a pu affirmer dans un certain contexte au sujet « des religions », sa conception de « la Religion » est parfaitement identique à celle de la Religion pure du *Dîn al-Qayyim*, entendue au sens de « ce qui relie », en mode vertical, « l'homme à un principe supérieur », qui n'est autre que « le Soi intérieur, qui est lui-même un avec l'Esprit universel »<sup>74</sup>, La coïncidence « dans leur source suprême et dans leur aspect ultime » des « deux genres de spiritualité » se retrouve ainsi affirmée au sein de l'Islam, au sujet duquel R. Guénon

---

<sup>69</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 61.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>71</sup> *Ibid.*, respectivement, pp. 58, 71 et 64.

<sup>72</sup> « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 15.

<sup>73</sup> Plus précisément : entre « les deux voies de la « Religion droite instituée d'autorité par un organe prophétique » et de la « Religion non-droite, sapientiale, mélangée, spéculative et intellectuelle », *Le Livre de l'extinction dans la contemplation* (*op. cit.*), introd. p. 8, et texte p. 38.

<sup>74</sup> *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 73, et « La Religion et les religions ».

affirme qu'il a intégré dans sa constitution complète « les deux aspects essentiels, religieux et extra-religieux », ce dernier correspondant à son « aspect profond » ou « métaphysique »<sup>75</sup>.

## La conjonction finale des formes traditionnelles : Hindouisme et Islam

Un autre aspect complémentaire de l'enseignement doctrinal de M. Vâlsan, toujours conforme à la perspective engagée, est sa thèse de la « conjonction finale des formes traditionnelles » dans leur relation avec la Tradition primordiale. Cette doctrine, à laquelle il a accordé une importance capitale, a toutefois peu retenu l'attention des auteurs contemporains et, outre une certaine indifférence, a surtout provoqué méfiance ou réactions hostiles. Il est vrai que la nature du sujet, spécialement en ce qui concerne le rôle actif de l'Islam dans la perspective eschatologique, peut justifier une certaine réticence à s'engager publiquement sur certains aspects sensibles de cet ordre dans le contexte actuel.

Mais justement, en cette période d'instabilité et de confusion intellectuelle généralisée, où, comme déjà évoqué plus haut, l'ensemble des sociétés et de leurs traditions sont maintenant en contact direct les unes avec les autres, de manière plus anarchique que constructive, sans critères normatifs précis pour les juger, uniformisées par la pensée unique de l'Occident moderne, il est évident que les explications vâlsaniennes apportent des éléments de réflexion qui pourraient contribuer à remédier en partie au désordre régnant actuellement dans ce domaine, s'ils étaient un tant soit peu pris en considération et suivis d'effet. La fonction médiatrice de M. Vâlsan prend ici une dimension concrète qui s'applique à sa tentative de conciliation entre les formes les plus diverses de la Tradition primordiale, ainsi qu'à sa recherche d'une solution ou du moins d'une orientation unitaire satisfaisante sur le plan général de la conscience traditionnelle contemporaine, en la situant par rapport à la fonction universelle et récapitulative de l'Islam.

Il nous semble ainsi opportun, pour notre part, de replacer cette thèse de la « conjonction finale » au centre du débat traditionnel actuel, en réactualisant sa formulation dans une perspective eschatologique qui intéresse l'humanité dans son ensemble.

Nous remarquerons dès l'abord que la démonstration et les conclusions de M. Vâlsan prennent toujours fidèlement leur base dans l'enseignement de R. Guénon, qui a explicitement incité à œuvrer en ce sens, en transmettant tout un ensemble de données universelles, et en établissant très précisément diverses équivalences qui garantissent toute recherche en ce domaine : les deux formes extrêmes de la Tradition universelle de l'Hindouisme et de l'Islam, la première « représentant son héritage le plus direct », la seconde, « forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel »<sup>76</sup> ; leur correspondance symbolique avec l'arc-en-ciel et l'arche, figurés par le *na* sanscrit<sup>77</sup> et le *nûn* arabe ; l'esprit de l'Inde et la sagesse islamique, auxquels correspondent l'*Adwaita* du *Vêdânta* et le *Tawhîd* du *taçawwuf* ; les deux modes de spiritualité sapientiale et religieuse, dont ces deux formes traditionnelles apparaissent comme les prototypes respectifs ; les organes de la réalisation initiatique figurés par l'Intellect et le Cœur ; enfin, leur représentation par les centres spirituels correspondants symbolisés par la Montagne et la Caverne, que l'on retrouve dans la figure des deux triangles inversés du Triangle de l'Androgyne.

Ces considérations touchent à un domaine complexe mais riche en implications eschatologiques, que M. Vâlsan a prudemment approché en mode symbolique : « Sans vouloir faire des spéculations présomptueuses quant à la façon dont devrait s'opérer en fait cette intégration sous double rapport, nous ferons remarquer seulement que les données traditionnelles suggèrent d'elles-mêmes une certaine compréhension de mode symbolique », « car nous sommes dans un domaine

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 96 et 137.

<sup>76</sup> Selon les termes de R. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. 23, « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

<sup>77</sup> Sur la question de l'origine « sanscrite » du *na*, cf. *infra*, « La voie symbolique », p. 45.

par excellence où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer »<sup>78</sup>.

Conformément à l'énoncé coranique établissant {une précellence entre les envoyés}<sup>79</sup>, la perspective doctrinale commune aux deux maîtres justifie ainsi le rôle privilégié de l'Hindouisme et de l'Islam dans leur « rôle axial » et leur « rapport de polarité traditionnelle ». Cette perspective implique une « certaine idée » de « complémentarisme » et « d'intégration finale » entre ces deux traditions, mais aussi entre « toutes les formes traditionnelles » envers lesquelles elles affirment leur fonction polaire. Ainsi, « tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes a nécessairement son correspondant [...] dans les autres et plus particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé »<sup>80</sup>.

Le but ultime de cette démonstration est de suggérer comment peut être reconstituée « la figure circulaire qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés »<sup>81</sup>, et qui ici, parmi ses multiples significations possibles, évoque explicitement la Tradition ou le Verbe primordial. Dans les formes traditionnelles concernées, le premier élément supérieur, qui représente l'excellence primordiale de cette forme symbolique universelle, est donc figuré par l'arc-en-ciel et le *na* de l'Hindouisme, le second élément inférieur, qui représente son excellence finale, par l'arche et le *nûn* de l'Islam.

Ces deux symboles et ces deux lettres forment deux demi-circonférences, supérieure et inférieure, chacune avec leur point, dont la réunion constitue « le cercle avec son point au centre, figure du cycle complet... », qui « doit se reconstituer à la fin du même cycle [...] par la jonction de son commencement et de sa fin », et dont l'accomplissement « doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent » à ses deux mêmes positions extrêmes.

Dans cette vision symbolique idéale, chaque forme possède une excellence par rapport à l'autre : « Le fait que l'Islam constitue la dernière forme du *Sanâtana-Dharma* dans ce *mahâ-yuga*, pour parler en termes hindous, implique que cette forme possède une certaine supériorité contingente sur les formes précédentes ; de même, le fait que l'Hindouisme est la plus ancienne forme traditionnelle actuellement vivante implique qu'il possède une certaine supériorité ou "centralité" par rapport aux formes postérieures ; il n'y a là, bien entendu, aucune contradiction, puisque les rapports à envisager sont différents de part et d'autre »<sup>82</sup>.

L'intégration ainsi suggérée dans ce processus s'effectuera « sous des modes différents » mais néanmoins parfaitement « complémentaires entre eux. [...] : tandis que du côté hindou on a [...] plutôt une disposition d'esprit, générale et permanente, mais sans aucun caractère formel, qui permet de comprendre l'existence d'une pluralité de formes traditionnelles, [...] du côté islamique on a, avant tout, une législation sacrée précise qui reconnaît la légitimité des autres religions ou voies traditionnelles tout en leur assignant un statut particulier par rapport à l'Islam ».<sup>83</sup>

Par cette opération de reconstitution du Symbole primordial ainsi requise dans cette démarche médiatrice, une réelle « conjonction » doit se produire sur le plan doctrinal entre les données des deux formes archétypales et leurs modes d'expression respectifs dans tous les domaines envisagés, ce qui rejoint les considérations précédentes au sujet des relations entre les enseignements de R. Guénon et du Cheikh al-Akbar : les idées universelles du premier élément énoncées en mode sapientiel doivent trouver leur correspondance dans les formes du second, sous leur expression religieuse adéquate ; inversement, ces mêmes réalités formelles du second élément doivent pouvoir être transposées en mode intelligible dans le premier.

<sup>78</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 221 et 198.

<sup>79</sup> Coran, 2-253, cf. *supra* n. 22.

<sup>80</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 202, 217 et 216.

<sup>81</sup> « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

<sup>82</sup> *De l'unité transcendante des Religions* (Paris, 1968), ch. 3, p. 50.

<sup>83</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 218.

La correspondance axiale entre les deux formes repose donc sur des affinités profondes qu'ont reconnues les deux maîtres de manière identique : pour R. Guénon, qui souligne « une parfaite concordance entre le *Védānta* et l'ésotérisme islamique », la doctrine islamique, « malgré de grandes différences dans la forme, est au fond la même que celle de la tradition hindoue » ; pour M. Vâlsan, « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord direct avec la vérité propre de l'Islam "muhammadien" »<sup>84</sup>.

Ainsi, comme mentionné plus haut, « tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes a nécessairement son correspondant, de quelque façon, et à quelque degré, dans les autres et plus particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé » : « à tout aspect formel et terrestre se trouvant dans l'Arche correspond un aspect informel et céleste dans l'arc-en-ciel »<sup>85</sup>.

### **Caractéristiques propres des deux éléments**

**L'arc-en-ciel de l'Hindouisme.** L'Hindouisme est défini par R. Guénon, comme la tradition qui représente « l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale »<sup>86</sup>. C'est l'une des raisons principales pour laquelle il accorde de ce fait une place éminente aux doctrines hindoues dans son enseignement doctrinal. Leur étude se justifie ainsi par la nécessité d'assimiler les « modes essentiels de la pensée orientale »<sup>87</sup>, mais aussi par les avantages que procure leur formulation sapientiale pour rappeler à la mentalité occidentale la réalité de certaines notions fondamentales de sa propre tradition, devenues pour elle littéralement incompréhensibles. Quant à l'arc-en-ciel, conformément au symbolisme biblique, c'est le « signe d'alliance entre Dieu et les créatures terrestres » qui apparaît « dans la nuée »<sup>88</sup>.

M. Vâlsan a repris intégralement ces idées qu'il a développées dans le même esprit. Il confirme aussi que, selon le symbolisme de l'« arc-en-ciel, phénomène céleste et lumineux », son action de présence « dans la nuée » « se rapporte naturellement à la connaissance transcendante », ce qui indique bien que « Le rôle qui revient à la tradition hindoue doit bien en effet être d'ordre informel et contemplatif pur »<sup>89</sup>. Ceci concorde avec ce qu'a dit R. Guénon au sujet de « l'Inde [qui] apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, [...] à conserver intacte [...] la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel »<sup>90</sup>.

C'est aussi cette même idée que représente la forme hiéroglyphique de la lettre *na*, en tant que demi-circonférence supérieure ou céleste de la figure circulaire du cycle complet.

Nous verrons aussi par la suite plus en détail<sup>91</sup> sous quelles modalités particulières ces caractéristiques de la tradition hindoue peuvent être mises en rapport avec la forme de la Sagesse abrahamique « de caractère primordial », et comment le « Brahmanisme » peut coïncider avec « l'Islam "muhammadien" ».

**L'Arche de l'Islam.** Dans les mêmes textes qui nous servent ici de référence, R. Guénon affirme ce statut spécifique de « la tradition islamique, en tant que "sceau de la Prophétie" et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel »<sup>92</sup>.

C'est elle qui est figurée par l'arche, symbole par excellence de réceptivité, de protection et de conservation, analogue à celle de la coupe, de la matrice ou du cœur, autant de désignations

<sup>84</sup> *L'Homme et son devenir*, ch. 10, p. 89, n. 1, et ch. 3, p. 41, puis « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209.

<sup>85</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 216 et 222.

<sup>86</sup> « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

<sup>87</sup> *L'Homme et son devenir*, Avant-propos, et « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 21.

<sup>88</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 11, selon Gén. IX, 12-17.

<sup>89</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 220

<sup>90</sup> *Études sur l'Hindouisme*, « L'esprit de l'Inde », pp. 23 et 25.

<sup>91</sup> Cf. *infra*, section sur les Sagesse prophétiques.

<sup>92</sup> « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

communes propres au symbolisme de la lettre *nûn*. C'est aussi une « représentation du centre suprême, considéré spécialement en tant qu'il assure la conservation de la tradition, à l'état d'enveloppement [...], dans la période transitoire qui est comme l'intervalle de deux cycles et qui est marquée par un cataclysme cosmique détruisant l'état antérieur du monde pour faire place à un état nouveau » ; et c'est par là même qu'il contient « tous les éléments qui serviront à la restauration du monde, et qui sont ainsi les germes de son état futur »<sup>93</sup>.

En complément de ces informations, M. Vâlsan a indiqué que l'archétype de toute « arche » protectrice est « l'Arche absolue » ou le « coffre » du « *Tâbût* primordial » ou « absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de dangers extérieurs », dont « l'Arche du Déluge et l'Arche de l'Alliance » des Fils d'Israël constituaient « deux des formes prises dans le cours du cycle »<sup>94</sup>. Il a aussi signalé, en suivant Qâshânî, que la première doit être considérée comme « la *Sharî'a*, ou la Loi de Noé », et que la seconde fait allusion à la *Sharî'a* de Moïse<sup>95</sup>.

R. Guénon a également recours à un autre symbole ayant une signification identique, qui est celui du poisson. Il est aussi directement lié aux considérations présentes, puisque, « dans la tradition islamique », la lettre *nûn* représente « *El-Hût*, la baleine », et que le « mot *nûn* lui-même [...] signifie aussi “poisson” ». Le poisson est aussi le symbole de « la première de toutes les manifestations de *Vishnu* », « le Principe divin envisagé sous son aspect de conservateur du monde » et de « Sauveur » qui guide l'arche dans le cataclysme entre les deux *Manvantaras*, représentation qui se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme chrétien. Il est aussi le « Révéléateur » qui apporte aux hommes le *Vêda*, « la Science par excellence » inhérente à la « Révélation primordiale »<sup>96</sup>.

L'ensemble de ces données concorde ainsi de la manière la plus cohérente pour établir le fait que toute tradition a vocation de manifester en son temps et pour sa propre communauté, par la voix de son Révéléateur spécifique, cette même fonction récapitulatrice, salvatrice et révélatrice. Ce processus reproduit toujours des caractéristiques similaires qui se traduisent par des événements analogues : d'une part, il se manifeste dans « des phases critiques de l'histoire du monde », entre deux périodes cycliques plus ou moins restreintes, où « l'état antérieur du monde est détruit pour faire place à un état nouveau », et où « tout changement d'état [...] se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le “sauveur” dans ce cataclysme même ». D'autre part, il requiert l'instauration d'une Loi nouvelle, dont la nature “législative” représente une expression particulière propre à un peuple et à certaines conditions cycliques de la Loi (*Dharma*) formulée par le « Manu, le Législateur primordial et universel », c'est-à-dire « l'Intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure »<sup>97</sup>.

L'arche du début du cycle est le *Matsya-avatâra* vishnouite, celle de sa fin, la *Sharî'a* islamique, entre lesquelles apparaissent entre autres l'arche du Déluge et l'arche d'Alliance. L'arche de l'Islam est ainsi la particularisation d'une même fonction archétypale de l'Arche primordiale, qui, sous sa forme ultime, doit ainsi être réactualisée dans les conditions finales.

C'est là ni plus ni moins ce que M. Vâlsan a voulu signifier, lorsqu'il a dit que « L'Arche de la fin de notre cycle est la *Sharî'a* de l'Islam »<sup>98</sup>, formule pertinente qui est largement expliquée par ce qui précède, en parfait accord tout autant avec l'enseignement d'Ibn 'Arabî que celui de R. Guénon. Mais cette formule ne peut être comprise à sa juste valeur que dans la perspective doctrinale universelle ainsi énoncée, en dehors de laquelle elle suscitera toujours autant

<sup>93</sup> *Ibid.* et *Le Roi du Monde*, ch. 11, p. 91.

<sup>94</sup> « Le Coffre d'Héraclius et la tradition du “*Tâbût*” adamique », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 168-169.

<sup>95</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 220.

<sup>96</sup> *Symboles fondamentaux*, ch. 22 et 23.

<sup>97</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 2.

<sup>98</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

d'incompréhension et de réactions hostiles de divers côtés. On peut même constater que, dans bien des cas, c'est dans la simple référence à la *Sharī'ah* que se situe le principal point de contestation dans toute polémique envers la tradition islamique, et que se concrétise bien souvent l'un des angles d'attaque favoris de ses détracteurs. On a d'ailleurs pu observer récemment, jusque dans le milieu théoriquement protégé des études traditionnelles, des lecteurs et soi-disant "défenseurs" de R. Guénon utiliser, en les détournant, les arguments de M. Vâlsan sur cette question, pour l'accuser insidieusement d'inspirer par ses écrits l'idéologie d'un fondamentalisme totalitariste et intégriste, voire même terroriste<sup>99</sup>.

D'un point de vue purement doctrinal le plus objectif, si l'on peut dire, le problème posé est celui du statut de l'excellence finale d'une forme particulière, la dernière et apparemment la plus "inférieure" dans cette représentation symbolique devenant paradoxalement, dans cette perspective cyclique, la plus adéquate et la plus complète pour représenter théoriquement et opérativement la Tradition primordiale dans les conditions actuelles. Pour M. Vâlsan, c'est la tradition islamique qui doit assumer cette fonction, en raison de son « rôle axial et finalement intégrant », et « c'est par la vertu de son caractère totalisateur qu'il lui revient de recueillir et d'intégrer des éléments appartenant à l'ensemble de l'humanité traditionnelle »<sup>100</sup>.

On constate ici encore le même processus de permutation et de subordination qui caractérise les relations entre les deux éléments des divers complémentarismes pris en compte dans cette analyse, comme précédemment en ce qui concerne celui des rapports entre les enseignements de René Guénon et d'Ibn 'Arabî, ainsi que celui des traditions sapientiales et religieuses.

Dans le cas présent, le premier élément, qui représente l'aspect "supérieur" de la figure du Symbole suprême dans sa souveraineté primordiale et sa suprématie relative, devient cycliquement subordonné au second ou dernier élément apparemment "inférieur", mais qui représente en réalité son excellence finale. Cette nouvelle situation implique maintenant de considérer que le deuxième élément contient virtuellement en lui dès l'origine une telle possibilité, et que cette synthèse est déjà réalisée dans sa constitution primordiale, comme celle du Prophète qui a reçu les Paroles synthétiques avant même la création d'Adam<sup>101</sup>.

Dans cette perspective, M. Vâlsan a constaté que les deux phases de « la complémentarité des deux formes traditionnelles et la conjonction subséquente [...] se trouvent déjà incluses d'une certaine façon dans les réalités constitutives de l'Islam et tracées dans ses lignes structurales », tout comme son Prophète « constitue lui-même un point de confluence des deux courants ethnico-traditionnels complémentaires qui correspondent en termes muhammadiens aux deux grandes traditions de l'Hindouisme et de l'Islam »<sup>102</sup>.

C'est là encore ce que suggère la doctrine akbarienne des deux *nûn*, qui transpose en termes islamiques exactement les mêmes idées que celles exprimées par R. Guénon au sujet du *na* et du *nûn*, et qui prouve que la conscience de cette conjonction finale est éminemment présente dans l'ésotérisme islamique. Ces deux *nûn* représentent en effet les deux « moitiés » ou « demi-circonférences » de la sphère de « la constitution primordiale du monde », entre lesquelles le *wâw* joue le rôle de voile séparateur-unificateur : la première, « céleste », « d'ordre spirituel », figure « le monde caché » à partir duquel « se manifestent les réalités spirituelles » ; la seconde, « terrestre », d'ordre « formel », figure « le monde sensible » à partir duquel « se manifestent les réalités sensibles »<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf. J. L. Gabin, « L'idée que l'islam doit dominer la planète », *Vers la Tradition*, déc. 2016, à qui nous avons répondu dans notre article « La fonction de l'Islam et le sort de l'Occident », *Les Cahiers de l'Unité*, n° 7 à 10. Sur le même thème, cf. A.-J. Gardès, « René Guénon, Michel Vâlsan et la Tradition islamique, réponse à J. L. Gabin », *L.R.A* n° 40.

<sup>100</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

<sup>101</sup> Sur cette notion, cf. *infra*, « La Station muhammadienne », p. 38.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>103</sup> *Le Livre du mîm, du wâw et du nûn*.

Quoi qu'il en soit de ces diverses formulations et interprétations, ces doctrines s'éclairent l'une par l'autre, et, pour respecter le principe de « parfaite concordance entre le *Védânta* et l'ésotérisme islamique » posé par R. Guénon, l'étude du *Védânta* ne devrait pas être perdue de vue ni entièrement abandonnée pour celle du *Tawhîd* dans les études akbariennes contemporaines. Bien plus, à notre avis, comme nous l'avons relevé précédemment, certains points de doctrine "religieuse" islamique, qui apparaissent quelquefois plus complexes dans leur expression sémitique, ne peuvent être réellement compris, et par conséquent mieux traduits, qu'avec l'aide de la doctrine "sapiëntiale" hindoue, tel qu'elle est exprimée par la clarté intellectuelle de l'expression védântine de R. Guénon. Cette remarque ne fait d'ailleurs que confirmer celle que nous avons déjà formulée au sujet de l'absence de recours à l'enseignement de R. Guénon par de nombreux traducteurs des textes akbariens. En manifestant ainsi leur désintéret à l'égard de l'Hindouisme védântin, ils laissent de côté cette partie importante de l'héritage commun des deux maîtres, qui, comme tel, a nécessairement une incidence dans les études traditionnelles actuelles suscitées dans la continuité de leur enseignement.

## L' Intellect et le Cœur

La question des relations entre l'Intellect et le Cœur s'inscrit dans un contexte similaire et illustre une polarité et un processus identiques, impliquant les mêmes rapports de distinctivité, de complémentarité, d'identité, ainsi que de subordination réciproque. Ces deux organes de la connaissance initiatique peuvent être mis respectivement en correspondance avec les modes d'enseignement de R. Guénon et d'Ibn 'Arabî, dans le cadre de la « Religion sapiëntiale » et de la « Religion prophétique » typifiées par l'Hindouisme et l'Islam. M. Vâlsan a également traité le sujet avec beaucoup d'attention, en indiquant que « Ces points de vue différents sur les éléments fondamentaux qui constituent l'être spirituel, et sur leurs rapports avec la Vérité Suprême, sont naturellement en relation avec les modalités caractéristiques que l'on constate ensuite, dans les voies respectives, tant sur le plan de la vie spirituelle d'une façon générale que dans l'ordre des méthodes de réalisation ». Mais il précise bien qu'« une véritable compréhension des choses permet toujours de retrouver l'accord de base, et de situer les différences constatées, dans l'ordre contingent où elles ont toutes leur raison de se trouver »<sup>104</sup>.

Cette question faisant plus spécialement l'objet d'un second article à venir, nous ne proposerons ici qu'un aperçu général des notions en cause qui seront plus largement développées à cette occasion.

Pour R. Guénon, l'Intellect est fondamentalement envisagé comme l'organe central de la connaissance métaphysique et initiatique, « la suprême "raison d'être" de toutes choses, la véritable "raison métaphysique" », puisque « le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel », « l'intuition intellectuelle » étant le « moyen de la connaissance et la connaissance elle-même » : « Il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence », et c'est elle qui permet la « réalisation de l'être par la connaissance » dans son « adéquation parfaite » « à la vérité totale » et « à la Possibilité universelle »<sup>105</sup>, etc.

Cette orientation doctrinale est explicitement reconnue et confirmée par M. Vâlsan, qui donne à cette occasion, sur un sujet relativement complexe, des informations complémentaires très précises au point de vue technique, constituées d'exposés doctrinaux et de commentaires de traductions. Dans ce contexte, il ne peut qu'affirmer l'opportunité de l'expression intellectuelle de celui qu'il considérait justement comme « notre maître doctrinal à tous » en ce domaine<sup>106</sup>. Dans les

<sup>104</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 71.

<sup>105</sup> Citations essentiellement extraites des *États multiples de l'être*, ch. 15 et 16.

<sup>106</sup> Cf. *supra* n. 9. C'est dans ce contexte de sa défense de l'enseignement de R. Guénon sur la notion d'intellect que M. Vâlsan a précisément utilisé cette formule.

articles magistraux que nous avons mentionné au départ de cette étude, il a rendu hommage à l'homme, à l'œuvre, et à la fonction en des termes fondamentalement centrés sur la notion d'Intellect, en reconnaissant en lui « un être d'une hauteur et d'une puissance intellectuelle tout à fait exceptionnelles », et en affirmant que « la beauté, la majesté et la perfection de ce monument de l'Intellect universel qu'est son œuvre [...] constituent le miracle intellectuel le plus éblouissant produit devant la conscience moderne »<sup>107</sup>. Dans d'autres articles, il a défendu publiquement, de la façon la plus énergique, « les idées initiales d'appui offertes par [son] enseignement » à ce sujet, et s'est insurgé contre ceux qui les abandonnent<sup>108</sup>.

Toutefois, cette fonction centrale de l'Intellect, qui s'affirme généralement de manière impérative dans les traditions sapientiales, est mise en cause dans les traditions religieuses, et tout spécialement dans l'Islam qui la relativise dans sa relation avec le Cœur. Pour M. Vâlsan, cette question constitue, parmi d'autres, un « point différentiel important entre les deux types de spiritualité », dont il souligne le caractère particulièrement « complexe ». En effet, « En Islam, selon la définition prophétique, l'Intellect (*al-'Aql*) est chose créée : « La première chose qu'Allâh a créée est l'Intellect » dit un hadîth [...] Nous prendrons les notions dans leur sens direct : selon ce sens, la fonction sapientiale de l'Intellect en tant que point de coïncidence entre le Principe et l'être, n'est plus possible. La doctrine régulière en Islam ne considère pas l'Intellect [en tant qu'« Intellect créé »] comme une « qualité » ou « faculté » divine et de ce fait dans le *Tasawwuf* on évite de parler de *ta'aqqul*, « intellection », à l'égard de l'Essence Divine ».<sup>109</sup> Il faut alors considérer qu'« un autre terme vienne désigner les degrés suprêmes de la hiérarchie intellectuelle », et passer par d'autres notions équivalentes qui, elles, sont directement transposables dans l'universel : en doctrine islamique, « c'est la Science (*al-'Ilm*,) qui parmi les Attributs d'Allâh, correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes »<sup>110</sup>.

Cependant, pour confirmer la remarque précédente de M. Vâlsan quant à la « complexité » du sujet, il faut tenir compte ici de certaines nuances quant à la conception de l'Intellect, d'une part dans les traditions dites sapientiales, de l'autre dans certaines traditions religieuses.

Le premier cas concerne la conception de *Buddhi* dans l'Hindouisme, qui, exactement comme *al-'Aql* en Islam, « ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principal suprême », puisqu'« aucune transposition analogique ne permet de la retrouver comme attribut ou qualité principale, ou encore comme « nom » proprement dit du Principe », Elle doit alors être transposée en *Chit* ou *Chaitanya*, l'« Intelligence pure », la « Conscience totale » ou « omniprésente », qui, dans les doctrines hindoues, « correspond à l'Intellect principal »<sup>111</sup>. Or, telle est bien la position adoptée par R. Guénon, pour qui « ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà [...] de *Buddhi* »<sup>112</sup>.

Le deuxième cas concerne la conception de l'« Intellect divin », d'influence aristotélicienne, adoptée par la théologie scolastique chrétienne dominante et « les doctrines contemplatives » de l'Occident médiéval, qui a été reprise par Guénon pour exprimer son enseignement dans ce domaine ; c'est d'ailleurs ce qu'il reconnaît lui-même à propos de la doctrine de l'Intellect lorsqu'il dit suivre « en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques »<sup>113</sup>. En ce sens, il est permis de considérer que l'expression doctrinale de R. Guénon est toutefois plus exceptionnelle que normative dans la vision globale de l'ensemble de ces données traditionnelles, bien qu'elle soit

<sup>107</sup> « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », pp. 14-15.

<sup>108</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », p. 215.

<sup>109</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 66-67, passage identique dans « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience » (p. 203, n. 2), où sont également employés les termes d'« hypostase » ou d'« attribut divin ».

<sup>110</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », pp. 206, et 203, n. 2, remarque identique dans *Le Livre du Nom de Majesté* (E.T. III, p. 338, n. 1).

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 205, 202 et 208.

<sup>112</sup> *Les États multiples de l'être*, ch. 16, p. 92 n. 3.

<sup>113</sup> *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, II, ch. 5, p. 94.

évidemment parfaitement orthodoxe et “normale” dans sa perspective intellectuelle qui est « son point de vue constant »<sup>114</sup>

« Quant à la doctrine muhammadienne, elle rétablit à cet égard les choses dans une autre perspective spécifiquement différente : 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 du même nom, et que le hadîth *qudsî* énonce ainsi : “Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient”. Qu’on le remarque bien, il ne s’agit pas ainsi d’une simple question de terminologie. Tout d’abord le Cœur, qui est la réalité centrale de l’être, est par exemple selon les termes de l’école du Cheikh al-Akbar “la réalité essentielle (*al-haqîqa*) 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”. L’Intellect n’en est qu’une implication. Le Cœur peut être dit Intellect en tant qu’il renferme celui-ci, et l’intellect est Cœur en tant qu’il en fait partie »<sup>115</sup>.

Mais il y a ici encore une nuance à prendre en compte dans l’énoncé de la doctrine akbarienne à cet égard, correspondant analogiquement aux deux points de vue énoncés par les versets coraniques de l’équivalence et de la précellence prophétique auxquels nous nous sommes déjà reporté<sup>116</sup> : d’un point de vue principal, le Cheikh al-Akbar affirme l’identité de ces principes sous des aspects différents : « L’Intellect Premier, nous l’appelons Intellect (*‘Aql*) sous un rapport différent de celui sous lequel nous l’appelons Calame (*Qalam*), de celui sous lequel nous l’appelons Esprit (*Rûh*) et de celui sous lequel nous l’appelons Cœur (*Qalb*) ». Mais du point de vue de l’opérativité initiatique liée aux conditions cycliques, pour mieux marquer la différence et la subordination entre ces deux principes, il envisage le Cœur en tant que « faculté supérieure à l’Intellect, dépassant le plan de celui-ci » : « Ainsi il n’y a de Connaissance de la Vérité Suprême (*al-Haqq*) provenant de la Vérité même que par le Cœur ; ensuite cette Connaissance est reçue par l’Intellect, de la part du Cœur »<sup>117</sup>.

« La réalité du Cœur n’est naturellement pas ignorée par les doctrines purement intellectuelles, mais dans celles-ci la perspective dans laquelle elle est envisagée est différente. Parlant du Cœur, centre de la vie et de l’individualité intégrale selon les données hindoues, ce qui lui assigne une position intermédiaire entre l’Intelligence Universelle et l’individu, René Guénon rappelle que “les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu’ils en faisaient aussi le siège de l’intelligence”<sup>118</sup>. Pour les changements de position résultant des changements de perspective dont nous parlons, on peut remarquer que dans les doctrines de ce genre les rapports entre le Cœur et l’intelligence ou l’Intellect sont inversés : le premier est envisagé seulement au degré individuel, ce qui fait que c’est l’intelligence qui reste du domaine supra-individuel et universel. Il est incontestable aussi que dans les doctrines sapientiales grecques, la notion du Cœur intervient plutôt à titre secondaire, et presque accidentellement, tant la perspective intellectualiste de ces doctrines ne l’exige pas spécifiquement ; mais ce serait une erreur de n’y voir que la différence de situation contingente et de ne pas remarquer la concordance parfaite sous un rapport plus profond, car si le cœur est considéré, dans les doctrines sapientiales, seulement comme centre de l’individualité, en raison même de cette centralité il correspond symboliquement à l’intellect divin dans ses relations avec l’individu et s’identifie essentiellement à celui-ci »<sup>119</sup>.

<sup>114</sup> « Remarques préliminaires sur l’Intellect », p. 207.

<sup>115</sup> « L’Islam et la fonction de René Guénon », p. 67.

<sup>116</sup> Cf. *supra*, n. 25 et 80.

<sup>117</sup> *Ibid.* Ces citations de M. Vâlsan, qui ne donne pas de référence précise, proviennent vraisemblablement en partie du ch. 58 des *Fut.* I, 288. D’autres ouvrages proposent de nombreux autres noms de l’Intellect, comme le traité de *La Perle blanche* (*Durrat al-baydah*), le *Livre des questions essentielles* (*Kitâb al-Masâ’il*), ou le *‘Uqlat al-mustawfîz*, ch 4. Ces données sont en grande partie reprises par l’Émir dans la Halte 248-6, ainsi que dans la 89, où ils sont par contre attribués à la Réalité muhammadienne.

<sup>118</sup> *L’Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. 3.

<sup>119</sup> « L’Islam et la fonction de René Guénon », p. 70.

Toutefois, la doctrine islamique complète de l'Intellect est elle aussi susceptible de diverses nuances importantes permettant une certaine intégration de ces idées "sapientiales" par une transposition parfaitement orthodoxe dans la forme muhammadienne. Ce point sera développé plus amplement dans notre second article, et nous rappellerons seulement, pour introduire cette remarque, que, sur le plan de la constitution de la *tariqah* suscitée par R. Guénon et établie par M. Vâlsan, cette reconnaissance est explicitement confirmée par la dénomination que celui-ci a utilisée pour qualifier la fonction initiatique de Cheikh 'Abd al-Wâhid : l'Intellect dépouillé et le Calame singularisé (*al-'Aql al-mujarrad wa-l-Qalam al-mufarrad*). Le fait de déterminer ainsi cette fonction spécifique en l'identifiant à un principe universel, et en la mentionnant explicitement à côté d'autres maîtres intervenant, selon des modalités différentes, dans la genèse, la participation à la connaissance doctrinale, et la transmission de l'influence spirituelle d'une organisation initiatique, est un fait marquant qui a plusieurs conséquences techniques. Il indique déjà que le donateur possède une connaissance de la nature de la réalité essentielle de son récipiendaire, en vertu d'une affinité particulière et d'une communauté de statut évidente avec lui, ainsi qu'une autorité et une maîtrise personnelle des réalités initiatiques correspondantes. Mais il implique aussi de considérer cette entité comme organe et support opératif de certaines modalités dans cette voie initiatique par lesquelles des moyens adéquats doivent être vivifiés, et ceci aussi bien dans le domaine de la doctrine que dans celui de la méthode.

De plus, dans la mesure où cette organisation est islamique, il convient également de considérer les noms de ce principe comme manifestant certains aspects spécifiques du Prophète, source originelle de toute influence spirituelle et de toute transmission orthodoxe. Ainsi a-t-il lui-même affirmé son identité avec l'Intellect et le Calame, comme il l'a du reste fait avec le Cœur, ces aspects constituant des noms et des définitions spécifiques de sa Réalité essentielle (*Haqîqah muhammadiyah*)<sup>120</sup>.

## Les Sagesses prophétiques dans la vision universelle de l'Islam

Les considérations que nous avons rappelées au sujet de la conjonction finale des formes traditionnelles et du rôle spécifique de la tradition islamique dans ce processus, font appel à une autre doctrine fondamentale de son ésotérisme, qui lui permet de s'affirmer comme « la récapitulation synthétique de toutes les formes traditionnelles instituées antérieurement »<sup>121</sup>. Il s'agit de la conception des Sagesses prophétiques particulières telle qu'elle est exposée par le Cheikh al-Akbar dans le cadre de sa vision universelle de l'Islam. Elle a été elle aussi magistralement présentée par M. Vâlsan, dont les études à ce sujet apportent des éclairages complémentaires et d'autres éléments décisifs qui ne peuvent être ignorés en l'espèce. Cette doctrine permet de comprendre plus aisément comment une forme particulière, en l'occurrence celle de l'Islam, peut effectivement jouer le rôle de substitut de la Tradition primordiale de la manière la plus adéquate et être reconnue objectivement comme telle dans les conditions cycliques actuelles, et sous quelles modalités elle peut intégrer et vivifier sans contradiction les Sagesses antérieures comme des éléments constitutifs de sa propre forme de Sagesse.

Dans cette perspective, les arguments de M. Vâlsan pour établir que l'Islam est ainsi fondamentalement constitué « dans ses lignes structurelles » pour accomplir une telle fonction trouvent leur fondement dans ses principes mêmes : dans la nature de la Révélation coranique, car « il n'y a même aucun autre texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran » ; dans l'intégralité de sa Loi sacrée, « providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles, tant en succession qu'en simultanéité »<sup>122</sup> ; et dans la constitution

---

<sup>120</sup> Cf. à ce propos la Halte 89 de l'Émir 'Abd al-Qadîr .

<sup>121</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 231.

<sup>122</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 73 et 74.

primordiale de son Prophète, qui « a reçu les Paroles synthétiques correspondant aux prophètes législateurs antérieurs »<sup>123</sup>.

Ce Prophète a ainsi bénéficié de leur part d'instructions directes au cours de son Voyage spirituel, lors des deux événements majeurs au cours desquels il s'est trouvé en contact direct avec eux : le premier, avant son ascension proprement dite, lorsqu'il dirige la prière devant l'ensemble des prophètes, rassemblés dans la Mosquée éloignée ; le second, au cours de son ascension à partir du Rocher abrahamique<sup>124</sup>, lorsqu'il rencontre certains d'entre eux dans leurs Cieux respectifs et reçoit d'eux des sciences, avant de continuer son voyage vers les états principiels inconditionnés. Il y a là référence à deux points de vue complémentaires, horizontal et vertical, relatifs à une telle intégration des diverses formes de Sagesses dans la constitution primordiale du Prophète Muhammad, qui s'opère en ce lieu central de la Ville sainte de Jérusalem, image du « Cœur du Monde » et du « Centre suprême » de la Tradition primordiale pour les traditions sémitiques.

Cet esprit universel est par excellence celui des *Fuṣūḥ al-Hikam*, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, directement inspiré par le Sceau des Prophètes au Sceau de la Sainteté Muhammadienne. M. Vâlsan fait d'ailleurs remarquer à l'occasion de sa présentation de cet ouvrage que « tous les personnages » des Sagesses des *Fuṣūḥ*, « désignés *nominalement* par le Coran ou les hadîth-s », « n'ont pas la qualité expresse de “prophète” (*nabî*) », certains d'entre eux pouvant être considérés « seulement comme “sage” (*hakîm*) [...ou] comme docteur (*‘âlim*)<sup>125</sup> ». Il constate ainsi que « puisque les différents types prophétiques sont aussi les types de sainteté de l'universalité traditionnelle, le Livre des *Fuṣūḥ al-Hikam* pourrait constituer comme une sorte de perspective ouverte sur les réalités des autres formes traditionnelles »<sup>126</sup>.

Les Sagesses prophétiques antérieures constituent ainsi autant de voies initiatiques présentes et réalisables dans la tradition islamique. C'est ce qu'exprime l'enseignement akbarien transmis par M. Vâlsan, qui établit que « la forme prophétique muhammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs [...]. Les entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités inhérentes, constitutives de la forme muhammadienne elle-même, et comme des fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam » ; ce sont encore « différents aspects de l'Homme universel » constituant « autant de types spirituels permanents, toujours réalisables en formule muhammadienne »<sup>127</sup>.

Dans cette perspective, M. Vâlsan s'est efforcé de démontrer la présence de cette conscience muhammadienne universelle au regard de certaines formes traditionnelles spécifiques. Dans le cadre de notre étude, nous ne pourrions prendre en compte que quelques aspects particuliers relatifs aux Sagesses abrahamique (*ibrâhimie*), christique (*‘aïssawie*) et hénochienne (*idriessie*), et à leurs sciences respectives, que nous mettrons en correspondance avec les traditions hindoue, chrétienne et hermétique<sup>128</sup>.

## La Sagesse abrahamique

Pour M. Vâlsan, la Sagesse abrahamique est déjà envisagée comme correspondant historiquement à « l'Abrahamisme sémitique (qui doit être du reste considéré dans son ensemble et non pas restreint à la tradition hébraïque) »<sup>129</sup>.

<sup>123</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

<sup>124</sup> Le rocher du sacrifice d'Abraham, situé au centre du site sacré.

<sup>125</sup> Dans le sens de savant ou connaissant (par Dieu).

<sup>126</sup> « La Sagesse des Prophètes ? », S.S. nos 1-2, pp. 118-123.

<sup>127</sup> Citations extraites de « Sur le Cheikh al-'Alâwî », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 108, et *Fut.* ch. 181, « La vénération des maîtres spirituels », *E.T.* nos 372-73, p. 166, n. 2, et p. 169, n. 12 ; voir aussi sur le même sujet « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219, et *Fut.* ch. 176, « Les états des initiés au moment de leur mort », *E.T.* n° 386.

<sup>128</sup> Nous avons davantage développé ces aspects dans notre étude *La doctrine islamique des états multiples de l'être*, ch. 6 (*op. cit.*).

<sup>129</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 207.

Cette Sagesse renvoie à la *Millat Ibrâhîm*, « la Règle d'Abraham », ou la tradition abrahamique citée à plusieurs reprises dans le Coran<sup>130</sup>, comme dans ce verset : {Nous t'avons inspiré de suivre la règle de vie (*milla*) d'Abraham qui était *hanîf*}}<sup>131</sup>. C'est aussi la *Millat as-sumahâ*, « la Règle de vie des hommes libéraux qui épargnait aux hommes la gêne et les difficultés », conforme à la Nature primordiale de la *Fitra*. Cette interprétation a sa source dans un hadîth, commenté entre autres par Ibn 'Arabî, selon lequel « La meilleure religion est la *Hanîfiyyah Samhah* », « la Religion de Rectitude et de Mansuétude », ou « le Monothéisme conciliateur », avec laquelle le Prophète « fut lui-même envoyé » : c'est « la Religion pure et libérale, (...) non-associationniste, et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre », « la Voie Directe des *Hunafâ*', les Unitaires Absolus", voie selon laquelle on [...] vise [...] la Lumière suprême qui est Allâh Lui-même », celle des « Sages purs et unitaires, consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique »<sup>132</sup>.

Le second aspect de cette forme de Sagesse particulière est celui qui est susceptible de proposer un cas de transposition ou d'interprétation par analogie, à partir d'un modèle sémitique, vers une forme orientale sapientiale, en l'occurrence ici l'Hindouisme. Toutes ces particularités de la forme de la Sagesse abrahamique « de caractère primordial » manifestent ainsi une affinité particulière avec celles de cette tradition orientale. C'est dans cette perspective que M. Vâlsan suggère un rapprochement possible, par « transposition », ou « plutôt dans un sens analogique » entre l'Abrahamisme non plus seulement « sémitique », mais de type « védantique ». Il n'exclut ainsi « nullement l'idée d'une relation directe entre ce que représente l'Abraham sémitique et le Brahmanisme », et avance en ce sens celle « d'une source « abrahamique » pour l'Hindouisme ». Il reconnaît alors que « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord profond avec la vérité propre de l'Islam « muhammadien » », le « rattachement » possible d'Abraham au « Brahmanisme » étant « manifesté extérieurement par la similitude phonétique des noms » Abraham, Brahmanisme et *Brahma*<sup>133</sup>.

Mais cette analogie par transposition peut même parfois aboutir explicitement à une identité, lorsqu'il précise que « l'identification ou la correspondance entre le patriarche monothéiste et le formulateur de la doctrine védique est une donnée assez répandue dans l'Orient islamique ». Elle se trouve notamment confirmée chez 'Abd al-Karîm al-Jîlî par une « identification d'Abraham avec *Brahmâ* », qui « identifie la tradition hindoue, dans son essence métaphysique et non-idolâtre, à l'héritage abrahamique » : « Les Brahmanes [, qui] prétendent être les enfants d'Abraham », « adorent Allâh d'une façon absolue [...] Leur culte de la Vérité est une espèce d'adoration comparable à celles des « envoyés divins » avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission (c'est-à-dire selon une conception de totale universalité et autonomie de l'être) »<sup>134</sup>.

Ces considérations confirment ce qui a été rappelé précédemment au sujet de la correspondance axiale et de la conjonction finale entre les deux formes de l'Hindouisme et de l'Islam, à propos desquelles R. Guénon a reconnu la « parfaite concordance entre le *Védânta* et l'ésotérisme islamique », et M. Vâlsan l'« accord direct » de « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme [...] avec la vérité propre de l'Islam « muhammadien » »<sup>135</sup>. Il a confirmé ce constat au sujet du traité des *Tadbîrât al-ilâhiyyah* du Cheikh al-Akbar, en signalant que cet « important ouvrage », « dont le sujet est en réalité une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* », était « propre à montrer la parfaite concordance des doctrines islamique et hindoue sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle »<sup>136</sup>.

<sup>130</sup> Coran, 2-130 et 135, 3-95, 4-125, 6-161, 12-38, 16-123 et 22-78.

<sup>131</sup> Coran, 16-123.

<sup>132</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209, puis *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, introd. p. 18.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 205-207.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 203, citation de l'*Insân al-kâmil*, ch. 63.

<sup>135</sup> Cf. *supra*, n. 75.

<sup>136</sup> Introduction des « Textes du *Taçawwuf* sur le Maître et le disciple », *É.T.* n° 370, p. 37.

Ce même rapport possible entre l'Abrahamisme védantique et l'Islam ainsi établi peut aussi être suggéré par divers autres aspects que nous ne pouvons ici que résumer brièvement en reportant à des études plus complètes sur le sujet.

Il faut déjà garder à l'esprit l'idée que, conformément à la Parole coranique : {Abraham était une communauté}, et que, par conséquent, comme l'énonce l'Émir Abd al-Qâdir, « il ne désigne pas [uniquement] un personnage particulier, mais plutôt un archétype universel ou une “entité collective” (*shakhs kullî*) » représentée par « tous ceux qui ont suivi [ou suivent encore] sa tradition (*millat*) »<sup>137</sup>. Cette conception des fonctions prophétiques est parfaitement conforme à celle de M. Vâlsan, qui a indiqué lui aussi qu'il ne fallait pas uniquement considérer Adam comme « une individualité particulière, mais une humanité dans les phases de son développement cyclique » et un « fondateur de civilisation », et Abraham, le « patriarche monothéiste [...] éponyme », comme une « entité spirituelle » et un « agrégat intellectuel qui peut correspondre historiquement à des peuples et des courants spirituels »<sup>138</sup>.

Aussi, dans cette perspective, les relations de « parenté » et de « filiation » établies entre Abraham et l'Islam font du Patriarche universel le prototype du croyant *hanîf*<sup>139</sup>, le « Père de la communauté spirituelle par excellence selon la *Fitra* », et le détenteur de la « véritable paternité de l'Islam » (*Ubuwwat al-Islam*)<sup>140</sup>, ce qui explique qu'il soit « le seul Sage proposé expressément comme modèle par excellence en Islam »<sup>141</sup>.

Ce même rapport peut encore être symboliquement illustré, dans la cosmologie islamique, par la situation des deux Cieux extrêmes qui leur sont respectivement attribués dans leurs « correspondances planétaires »<sup>142</sup> : le septième Ciel d'Abraham régi par Saturne, auquel correspond alors l'Hindouisme, et le premier Ciel d'Adam, régi par la Lune, traditionnellement rapporté à l'Islam.

La qualité d'Abraham qui fait de lui le gardien du *Bayt al-ma'mûr*, le Temple visité situé symboliquement aux confins du septième Ciel, lui confère en outre d'autres privilèges qui confirment sans aucun doute son affinité avec cette forme de Sagesse, en particulier son mode d'enseignement très direct que l'on pourrait aisément qualifier de “védantin” : en effet, les conseils qu'il adresse au pèlerin céleste peuvent être interprétés en ce sens, ce qui se trouve confirmé par la remarque de M. Vâlsan indiquant que « le nom d'Ibrâhim évoque phonétiquement l'idée de “démonstration tranchante” et de “preuve doctrinale”<sup>143</sup>.

Une dernière illustration particulièrement probante du complémentarisme de la tradition abrahamique “védantique” dans la forme muhammadienne est donnée par la figure de l'Androgyne primordial, où des éléments doctrinaux de la métaphysique hindoue se trouvent intégrés dans le *taçawwuf*. En partant de données que lui a directement transmises R. Guénon, M. Vâlsan a ainsi établi et développé de nombreuses considérations visant à expliquer « la présence [du] vocable védique dans un contexte arabe » par la transcription du monosyllabe sacré *Aum*, « symbole par excellence du Verbe primordial », dans le schéma symbolique du Triangle de l'Androgyne représentatif de la forme de l'Homme universel créé selon la Forme divine<sup>144</sup>.

<sup>137</sup> Halte183, le verset cité est 16, 120.

<sup>138</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 265 et 202.

<sup>139</sup> Coran, 3, 67.

<sup>140</sup> *Fut.* 167, II, pp. 278-79.

<sup>141</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209. Une invocation couramment pratiquée en Islam consiste à demander à Dieu de « prier sur notre seigneur Muhammad comme Il a prié sur notre seigneur Abraham ».

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 202, n. 29, et p. 208, n. 43.

<sup>143</sup> Par le rapprochement entre « les racines *abraha-ibrâh* et *barhana-burhân* », « Le Triangle de l'Androgyne », 2, p. 215, n. 65.

<sup>144</sup> « Un symbole idéographique de l'Homme Universel », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*. Cette question sera développée dans notre article suivant.

Il est vrai que si l'on se réfère aux données immédiates de l'islam occidental et proche-oriental, force est de constater qu'il n'est pas particulièrement sensible à toutes ces questions qui peuvent sembler étrangères à ses préoccupations immédiates, et qu'il a plutôt tendance à considérer défavorablement l'hindouisme, du moins au niveau populaire et exotérique. La situation semble toutefois quelque peu différente du côté moyen-oriental et oriental, ne serait-ce que dans un certain milieu intellectuel, où, comme l'a indiqué M. Vâlsan, cette conception de la correspondance ou de « l'identification d'Abraham avec *Brahmâ* » constitue « une donnée assez répandue dans l'Orient islamique », confirmée par la position personnelle de Jîlî à cet égard<sup>145</sup>. Dans une vision d'ensemble de l'islam universel contemporain, comme celle que nous cherchons à mettre en valeur conformément à la perspective doctrinale de nos maîtres, on doit tenir compte de tous ces aspects. C'est ce qu'a fait valoir M. Vâlsan<sup>146</sup>, en rapportant ses échanges avec un représentant du *taçawwuf* oriental<sup>147</sup> qui reconnaissait l'ouverture du climat spirituel de ces régions asiatiques « aux conceptions universalistes de la tradition », ouverture redevable à l'existence d'un point de vue ésotérique et métaphysique assez largement répandu. Mais ce qui est notoire dans cette information, c'est que cette orientation était liée à l'intérêt des Musulmans pour « les idées traditionnelles dans leur élaboration guénonienne », ainsi qu'à la reconnaissance de l'enseignement du Cheikh al-Akbar et de la conception de la *Wahdat al-Wujûd*<sup>148</sup>. Son interlocuteur ajoutait que cette situation était due au fait que « pendant cinq ou six siècles, nous avons eu des ouvrages innombrables qui se sont placés dans la même attitude et du même point de vue ». Parmi les diverses tentatives de synthèse entre les formes doctrinales des deux traditions, il citait celle de Dârâ Shikûh<sup>149</sup> qui, dans son *Majma'u-l-Bahrayn, La Réunion des deux Mers*, a « déjà préparé une correspondance entre les termes ésotériques hindous et les termes islamiques ». Ce petit livre a depuis été traduit et publié par Darius Shayegan, qui a proposé à partir de ce texte un commentaire très complet dans lequel se retrouvent de nombreux éléments relatifs aux thèmes majeurs de la doctrine akbarienne<sup>150</sup>.

L'ensemble des données que nous venons de présenter confirme ainsi assez clairement que « c'est bien la conception abrahamique de la tradition qui correspond à l'hindouisme parmi toutes les règles de sagesse énoncées dans le Coran et attestées comme actualisables dans le cycle historico-traditionnel muhammadien »<sup>151</sup>.

L'intérêt majeur de cette façon de voir est que l'on peut faire analogiquement correspondre la station spirituelle liée à cette Sagesse abrahamique, caractérisée par cette modalité adorative de type « védantin », à la phase de réalisation du Prophète précédant sa Mission révélatrice (*Risâlah*), pendant laquelle, « Au début de sa carrière, [il] eut la faveur de suivre dans ses œuvres d'adoration la Religion d'Abraham »<sup>152</sup>. Elle rejoint la définition de Jîlî du « culte de la Vérité » des Brahmanes comme « une espèce d'adoration comparable à celle des « envoyés divins » avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission »<sup>153</sup>, et peut être mise en rapport avec cette condition initiale de « connaissant du Principe » reconnue à « tout révélateur au sens religieux [...] avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin »<sup>154</sup>. Elle coïncide également avec la station de la Sainteté universelle ou « grande Sainteté » (*al-walâyah al-kubrâ*), la Prophétie générale non

<sup>145</sup> On sait que ce grand maître, représentant reconnu du *taçawwuf* akbarien, était d'origine indienne.

<sup>146</sup> « L'œuvre de Guénon en Orient » dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. III.

<sup>147</sup> Mohammad Hassan Askarî, qui se référerait au grand soufi Shâh Ashraf Alî Thanvî.

<sup>148</sup> M. Vâlsan indique la présence dans l'Inde d'une *tarîqah akbariyyah* « qui remonte au Cheikh al-Akbar et avec laquelle Abdul-Hâdi a eu des rapports directs », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 228 n. 40. Cette information est confirmée dans sa correspondance avec Guénon, qui lui indique l'existence des *Akbariyyah* « dans le sud de l'Inde ».

<sup>149</sup> Le prince Dârâ Shikûh fut au 17<sup>e</sup> siècle le fils de l'empereur Shâh Djahân, qui fit construire le Taj Mahal.

<sup>150</sup> *Hindouisme et Soufisme*, une lecture du « Confluent des deux océans » (Paris 1979 et 1997).

<sup>151</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 208-209.

<sup>152</sup> *Fut.* ch. 45, *É.T.* n° 307, p. 126.

<sup>153</sup> Cf. *supra*, n. 31.

<sup>154</sup> Cf. 1<sup>o</sup> partie, n. 31.

légiférante (*an-nubuwwah al-‘āmmah*), appelée aussi la « prophétie des saints » que réalise la plus haute catégorie initiatique des « Unitaires ou Identifiés Suprêmes » représentée par les “solitaires” (*al-afrād*). Elle est également identifiée à la station de la Proximité (*maqām al-qurba*) entre Dieu et la créature, désignation, « en mode couvert, de l’état d’Identité suprême »<sup>155</sup>. Dans le cas des prophètes, cette station précède nécessairement celle de la Prophétie légiférante (*nubuwwah at-tashrī’*), mais reste pour eux une acquisition permanente, tout en gardant son indépendance et ses privilèges propres, son authenticité étant reconnue comme perdurant pendant tout le cycle actuel jusqu’à sa clôture par le Sceau de la Sainteté universelle.

Le rappel de ces divers éléments concernant les caractéristiques de la tradition hindoue dans sa relation avec la sagesse abrahamique comme forme particulière de la tradition muhammadienne, peut ici encore permettre de mieux comprendre l’intérêt particulier que lui a porté R. Guénon et qu’a continué de lui reconnaître M. Vâlsan dans ses développements personnels. Ces données complémentaires illustrent sous un autre angle ce qui a été établi précédemment à ce propos, mais ne font malheureusement que confirmer notre constat établi à cette occasion concernant l’absence de ce genre de préoccupation doctrinale chez nombre de présentateurs des études akbariennes.

### La Sagesse christique

Michel Vâlsan a également porté une attention toute particulière à la Sagesse christique, et ses études et mises au point concentrent dans ce domaine divers thèmes convergents qui ont tous une incidence directe dans la perspective engagée<sup>156</sup>: les caractéristiques générales de la science christique, son expression doctrinale et symbolique, son rôle au sein de la tradition muhammadienne dans la perspective eschatologique, l’influence des maîtres ayant une affinité particulière avec cette voie, et la nature spécifique de la fonction de René Guénon par rapport à l’Occident et à l’Islam.

Ces considérations établissent qu’il existe bien ce que l’on peut appeler un “ésotérisme christique” au sein du *taçawwuf* le plus orthodoxe, qui permet d’intégrer sans aucune contradiction au sein de la tradition islamique les données essentielles du Christianisme, en parfaite conformité avec ses dogmes les plus réguliers, entendus dans leur véritable signification par une transposition ou une « traduction » métaphysique de leur sens théologique<sup>157</sup>. La doctrine christique ou science ‘*aïssawie* regroupe tout un ensemble de connaissances ou de « sciences propres à Jésus » à vertu opérative qui revêtent une importance de premier ordre dans l’ésotérisme islamique. Elles sont exposées en détail par Ibn ‘Arabî dans les *Futûhât* et divers autres traités, comme la science du Souffle divin et la science des nombres et des lettres, celle des dimensions cruciformes de l’existence dans la conception des états multiples de l’être, la science de l’ascension spirituelle, la doctrine mariale, la science eschatologique de « l’Heure », ou bien d’autres encore qui ont une relation très étroite avec les questions qui nous intéressent présentement.

Au point de vue initiatique, ce domaine particulier de la Science sacrée islamique est directement lié, dans le domaine ésotérique, à « un type de spiritualité constamment représenté et même illustré [...] par des Hommes du *Taçawwuf* [ou les initiés musulmans], type qui dans l’ensemble de la spiritualité muhammadienne est rattaché explicitement au verbe prophétique de Jésus et en porte même le qualificatif ». Leur développement spirituel dépend du « modèle initiatique » d’Aïssâ (Jésus), considéré comme la manifestation directe du Verbe et de l’Esprit de Dieu<sup>158</sup>, ainsi que comme le Sceau de la Sainteté universelle (*Khatm al-walāyah al-‘āmmah*). « L’Être christique étant au fond une des formules selon laquelle peut être comprise la constitution

<sup>155</sup> Commentaires de la traduction du ch. 45 des *Fut.* (op. cit.), et de son Avant-Propos, dans *L’Islam et la fonction de René Guénon*, p. 275, n. 24.

<sup>156</sup> Il s’agit essentiellement de : « Sur le Cheikh al-‘Alâwî », « Références islamiques du “Symbolisme de la Croix” », et du ch. 20 des *Fut.*, « La Science propre à Jésus ». Tous ces articles ont été republiés dans *L’Islam et la fonction de René Guénon*.

<sup>157</sup> *Introduction générale à l’Étude des Doctrines hindoues*, II, ch. 6.

<sup>158</sup> Selon Coran, 4-171.

de l'Homme Universel »<sup>159</sup>, c'est par cette voie qu'ils accèdent à la connaissance de la Prophétie intégrale.

La grande majorité des maîtres auxquels nous nous référons dans nos études ont manifesté d'une manière ou d'une autre, de par leur « cas spirituel personnel », une « fonction initiatique » spécifique dépendant d'une forme de *walâya* (sainteté) « de caractère principalement christique »<sup>160</sup>. Parallèlement, c'est aussi par cette voie qu'ils ont œuvré consciemment pour que « les forces spirituelles de l'Orient [puissent offrir] une aide providentielle à l'Occident ». C'est en revêtant ainsi cette nature '*aïssawie* qu'ils sont intervenus au moyen de « modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident [...] sensibilité [qui,] malgré les altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique »<sup>161</sup>.

M. Vâlsan a ainsi montré que cette doctrine traditionnelle désignée comme '*aïssawie* est bien celle que R. Guénon eut entre autres pour mission de communiquer à l'attention de l'intellectualité occidentale, en partie sous l'influence de son maître islamique, le Cheikh Elish al-Kebir, l'auteur de cette désormais célèbre parole : « Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine »<sup>162</sup>. En particulier, pour M. Vâlsan, *Le Symbolisme de la Croix*, le livre dédié par R. Guénon à ce même maître qui, selon ses propres dires, est essentiellement consacré à « la représentation géométrique de l'être et de ses états multiples »<sup>163</sup>, « occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et [...] concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle ». Il a précisé aussi à cette occasion qu'« à sa suite, tous [les livres] de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques des hommes spirituels "*aïssawîs*" »<sup>164</sup>. Il a encore signalé que le premier maître spirituel du Cheikh al-Akbar, « resté constamment son [saint] patron », n'était autre que « Sayyidunâ 'Aïssâ (Jésus) »<sup>165</sup>.

Enfin, dans le domaine eschatologique, la tradition islamique est détentrice d'un ensemble de données regroupées sous la dénomination générale de la Science de l'Heure (*'Ilm as-Sâ'ah*). Elle comporte entre autres des indications très précises relatives à la Seconde Venue du Christ, celui-ci, en tant que Sceau de la Sainteté universelle, constituant l'un des signes majeurs de cette fin de cycle. Les modalités de cette descente se trouvent mentionnées dans les traditions prophétiques, qui donnent des indications précises relatives à son sujet, et qui concernent aussi la nouvelle forme réactualisée de la tradition chrétienne en laquelle elle s'accomplira au sein de la forme muhammadienne intégrale.

## La Sagesse idrissie

La dernière Sagesse que nous envisagerons dans ce contexte est la sagesse hénochienne ou idrissie (*Hikmat idrissiyyah*), caractérisée avant tout par la fonction polaire, mais qui présente aussi des affinités avec les sciences hermétiques et une forme spécifique de sagesse sapientiale.

R. Guénon a fait implicitement allusion au premier aspect en rappelant que l'« habitation d'Hénoch » était « le Paradis terrestre » qui représente le « Centre du Monde »<sup>166</sup>. Mais c'est davantage M. Vâlsan qui a développé cette question en la reliant à la situation polaire d'Hénoch-

<sup>159</sup> « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 131, n. 55.

<sup>160</sup> Cette caractéristique peut en effet être rapportée au Cheikh al-Akbar, dont M. Vâlsan a mis en évidence l'affinité particulière avec Jésus (« Extraits de l'avant-propos des "*Futûhât*" »), ainsi qu'au Cheikh Elish et au Cheikh al-'Alawî, comme il ressort de ses remarques à leur sujet dans les articles cités. Il serait donc aisé de faire le même constat au sujet de l'Émir, mais aussi avec R. Guénon, M. Vâlsan, ainsi qu'avec F. Schuon (Cheikh 'Aïssa).

<sup>161</sup> « Sur le Cheikh al-'Alawî », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 109-110.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 3, p. 28.

<sup>164</sup> « Sur le Cheikh al-'Alawî », pp. 110-111.

<sup>165</sup> Avant-propos des "*Futûhât*" », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 273, n. 18, et 272, n. 14.

<sup>166</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 5 p. 43.

Idrîs dans les Cieux planétaires de la cosmologie akbarienne. Il rappelle que, en tant que régent du quatrième ciel du Soleil, qui est le « Cœur du monde » et le « Cœur des Cieux », il occupe une « position centrale par rapport à l'ordre total », et « représente plus directement le prophète universel résidant au centre du monde ». Il est en effet considéré en doctrine akbarienne comme le prototype du Pôle, du Calife et du Cœur, et par là même comme le substitut par excellence du Prophète ; il assume de ce fait la fonction de « Pôle du monde humain » et de « Pôle des esprits humains » en occupant le « lieu élevé » mentionné dans le Coran : {Nous l'avons exalté en un lieu élevé}<sup>167</sup>.

M. Vâlsan précise aussi au sujet des quatre « prophètes vivants qui constituent la hiérarchie fondamentale et perpétuelle de la tradition dans notre monde », à savoir Idris (Hénoch), Ilyâs (Elie), Aïssa (Jésus) et Khidr, que « Ces êtres, ou plutôt ces fonctions, sont les Piliers (*al-Awtâd*) de la Tradition Pure (*ad-Dînu-l-Hanîfî*) qui est évidemment la Tradition primordiale et universelle avec laquelle l'Islam s'identifie en son essence ». Cependant, tout en relevant que « les quatre principes universels que ce quaternaire représente sont dans leur réalité essentielle un seul, qui est le Verbe Universel résidant au centre du monde humain », il reconnaît que, parmi eux, « c'est Idrîs qui [...] peut être considéré comme étant le Pôle », et qui détient le « *maqam qutbî* », la « station polaire ».<sup>168</sup>

Le second aspect concerne la relation spécifique de la science idrissie avec l'hermétisme, conformément à l'identification établie par R. Guénon entre Hénoch-Idrîs et Hermès-Thoth-Mercure. Cette « tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée [...] et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien », se caractérise avant tout par les sciences « intermédiaires » d'ordre cosmologique qui se rapportent à l'« Art royal » des « petits mystères », tout comme, dans la tradition islamique, *Seyyidnâ* Idrîs est le Maître de nombreuses sciences cosmologiques du même ordre qui lui sont spécialement rattachées. Ceci n'empêche toutefois pas d'envisager une transposition de l'hermétisme, qui a pu « servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé » pour rechercher la réalisation du Grand Œuvre<sup>169</sup>. Une même transposition de la fonction polaire « céleste » d'Idrîs, au degré de l'état humain au centre des Cieux, peut ainsi être effectuée au degré de « la Forme totale de l'Homme Universel » au Centre de la sphère totalisante de la manifestation universelle.

Par ailleurs, d'autres éléments indiquent la relation particulière d'Idrîs-Hénoch avec la fonction sapientiale de l'Intellect, ce prophète synthétisant et manifestant ainsi les deux aspects du Cœur et de l'Intellect. Il est en effet considéré en Islam comme le prototype du Sage, en tant que Père des Sages (*Abu-l-Hukamâ'*), comme Hermès-Thoth représente lui aussi la Sagesse dans la tradition gréco-égyptienne. D'autre part, il est aussi le prototype du scribe, le Maître de la science de l'écriture (*ilm al-khatt*) et le « premier fils d'Adam à écrire par le Calame », c'est-à-dire à fixer les révélations par l'écriture. Dans cette perspective, il est ainsi surtout expressément désigné comme « intellect sain » (*'aql salîm*) et « Intellect dépouillé » (*'Aql mujarrad*)<sup>170</sup>, qui est l'expression que M. Vâlsan a appliquée à R. Guénon.

Ces dernières données illustrent le processus d'intégration et de vivification d'éléments des traditions sapientiales dans les « ésotérismes des traditions religieuses » qui a été évoqué précédemment, processus au sujet duquel M. Vâlsan a relevé l'association de l'aristotélisme et du néo-platonisme avec l'hermétisme comme langage commun des traditions sémitiques « dans le milieu méditerranéen »<sup>171</sup>. Cette interprétation pourrait justifier dans les conditions actuelles un mode de relation traditionnelle plus « normalisé » entre les représentants des traditions religieuses et

<sup>167</sup> Coran, 19-57.

<sup>168</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *E.T.* n° 308, p. 167, et 310, p. 275.

<sup>169</sup> Les citations de ce passage viennent de *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, « La Tradition hermétique », « Hermès » et « Le tombeau d'Hermès », *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 46, et *La Grande Triade*, ch. 8.

<sup>170</sup> *Fuṣūḥ al-Hikam*, ch. 22 sur la Sagesse d'Ilyâs. Il s'agit plus particulièrement de ce prophète, dans son identité avec Idrîs, plus exactement comme représentant de la même fonction polaire.

<sup>171</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *E.T.* n° 309, pp. 225, n. 2, cf. *supra* n. 47-48.

ceux des dernières organisations initiatiques occidentales s'inspirant des doctrines de cet ordre, à savoir la Franc-Maçonnerie et certains « groupements d'hermétisme chrétien »<sup>172</sup>, relation encouragée autant par R. Guénon<sup>173</sup> que par M. Vâlsan<sup>174</sup>.

Mais au-delà de ces considérations concernant la présence de la Sagesse idrissie au sein de la tradition islamique dans la période cyclique actuelle, une autre interprétation pourrait concerner une dimension beaucoup plus universelle et proprement anté-islamique de la forme muhammadienne intégrale. En effet, pour R. Guénon, la tradition hermétique gréco-égyptienne doit être envisagée dans « une continuité de tradition qui remonterait au-delà du sacerdoce égyptien, celui-ci ayant dû seulement recueillir l'héritage de ce que représente Hénoch, qui se rapporte manifestement à une époque antérieure », puisqu'elle est d'origine antédiluvienne. C'est ainsi qu'il envisage « trois Hermès distincts » comme se rapportant respectivement aux traditions atlantéenne, chaldéenne et égyptienne<sup>175</sup>. Dans ce cas, comme précédemment en ce qui concerne la Sagesse d'Abraham et l'Hindouisme, ceci permettrait ainsi de transposer analogiquement la Sagesse idrissie et la tradition « hermétique » bien au-delà du monde sémitique proprement dit, et de l'intégrer dans une vision réellement universelle de la véritable tradition muhammadienne couvrant le cycle entier depuis Adam.

### **La doctrine du Centre du Monde et du Centre suprême de la Tradition primordiale**

Les doctrines du Centre du Monde et du Centre suprême de la Tradition primordiale, ainsi que celle du Roi du Monde, qui induisent les idées de relations des formes particulières avec ce Centre universel, et de la hiérarchie suprême des fonctions initiatiques majeures indépendante des formes traditionnelles particulières, sont des vérités primordiales qui prennent l'aspect de secrets et de mystères particulièrement énigmatiques. S'« il existe quelque chose de semblable dans les traditions de presque tous les peuples », comme l'a affirmé R. Guénon en donnant des exemples provenant de « toutes les traditions »<sup>176</sup>, et comme l'établissent également les considérations précédentes relatives à la Sagesse hénochienne, les sciences ésotériques qui s'y rapportent sont toujours restées voilées, y compris dans le monde islamique. Elles ne peuvent être divulguées que par des êtres ayant une qualité de « rénovateur » de la Tradition<sup>177</sup>, naturellement prédisposés et légitimement missionnés en vue de les adapter providentiellement aux conditions cycliques dans lesquelles ils opèrent.

C'est à R. Guénon qu'il revenait de les dévoiler ainsi de manière explicite par son enseignement sur le Roi du Monde, qui révèle en ce domaine un aspect central de sa fonction universelle. Il en a déjà donné une définition technique en termes hindous par la référence au « titre de Roi du Monde », qui, « pris dans son acception la plus élevée, la plus complète et en même temps la plus rigoureuse, s'applique proprement à *Manu*, le Législateur primordial et universel », qui désigne « l'Intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure et formule la Loi (*Dharma*) propre aux conditions de notre monde ou de notre cycle d'existence ; et il est en même temps l'archétype de l'homme considéré spécialement en tant qu'être pensant (*manava*) ».

« Ce principe peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre, par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée, d'origine « non humaine » [...] Le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte *Manu* lui-même, [...]

---

<sup>172</sup> *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 5, p. 40 n. 1, cité dans « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », pp. 38 et 43.

<sup>173</sup> Notamment par sa participation à la création de la Loge de « La Grande Triade » (cf. supra n. 20) et par sa tentative de restauration de l'Ordre du Temple Rénové.

<sup>174</sup> Entre autres par sa contribution doctrinale à cet égard dans son article « Les derniers hauts grades de l'Écossisme ».

<sup>175</sup> *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, pp. 133 et 146.

<sup>176</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 1 et 2.

<sup>177</sup> Au sens de *mujaddid*, cf. supra en p. 2, n. 6.

est] le Pontifex [...] celui qui remplit la fonction de médiateur, établissant la communication entre ce monde et les mondes supérieurs, [...] le pont entre Dieu et l'homme »<sup>178</sup>.

Cette fonction polaire est aussi représentée par *Chakravartî*, « celui qui fait tourner la roue », c'est-à-dire celui qui, placé au centre de toutes choses, en dirige le mouvement sans y participer lui-même », à partir du « point fixe » symboliquement désigné « comme le “Pole”, puisque c'est autour de lui que s'effectue la rotation du monde ». « Le Roi du Monde doit avoir une fonction essentiellement ordonnatrice et régulatrice », et manifeste les « attributs fondamentaux » d'« équilibre », d'« harmonie », de « Justice » et de « Paix »<sup>179</sup>.

Dans la tradition chinoise, cette « station divine » est « l'“Invariable Milieu” qui est le lieu de l'équilibre parfait », celle du « sage parfait » qui « dirige toutes choses par son activité non-agissante », en manifestant « l'expression de la “Volonté du ciel” dans l'ordre cosmique ».

Dans la tradition judéo-chrétienne, R. Guénon se réfère au symbolisme de la *Qabbalah* hébraïque du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », « situé au centre des six directions de l'espace », comme représentant l'« immanence de Dieu au sein du Monde, c'est-à-dire la manifestation du Logos au centre de toutes choses dans le point primordial ». C'est de là que « de Dieu “Cœur de l'univers”, partent les étendues indéfinies selon les six directions », et qu'« émane la lumière », qui « jaillit du mystère de l'éther [...] caché dans le degré suprême », autrement dit « Dieu se faisant “Centre du Monde” par Son Verbe ». « Ce point central [du centre de la croix] correspond à ce que l'ésotérisme islamique désigne comme la « station divine » (*al-maqâm al-ilâhî*), qui est « celle qui réunit les contrastes et les antinomies », et d'où se manifeste la « Grande Paix » (*Es-Sakinah*), c'est-à-dire « la “présence divine” au centre de l'être »<sup>180</sup>.

Dans l'expression de cette doctrine qu'il a donnée en termes islamiques, R. Guénon a identifié explicitement le « représentant » du « Cœur du Monde » au Prophète de l'Islam. Dans cette perspective, il attribue, « au sens universel », à « la première création [...] de la Lumière (*En-Nûr*) » et à l'« Esprit (*Er-Rûh*) », « les expressions *En-Nûr el-muhammadi* et *Er-Rûh el-muhammadiyah* [...] l'une et l'autre désignant la forme principielle et totale de l'“Homme Universel”, qui est *awwalu khalqi'Llah*, “le premier de la création divine”. C'est là le véritable “Cœur du Monde”, dont l'expansion produit la manifestation de tous les êtres, tandis que sa contraction les ramène finalement à leur Principe ; et ainsi il est à la fois “le premier et le dernier” (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création, comme Allah Lui-même est “le Premier et le Dernier” au sens absolu »<sup>181</sup>.

Dans son article *Er-Rûh*, il confirme cette identification, en la rapportant au « *barzakh* par excellence ». « C'est là, en effet, le mystère de la manifestation “prophétique”, [...] qui n'est autre qu'*Er-Rûh el-mohammediyah*, en qui tous les prophètes et les envoyés divins ne sont qu'un, et qui a, dans le “monde d'en bas”, son expression ultime dans celui qui est leur “sceau” (*Khâtam el-anbiâi wa'l-mursalîn*) [...] C'est par là, et c'est par là seulement, que peuvent réellement être compris, dans leur sens profond, tous les noms et les titres du Prophète, qui sont en définitive ceux mêmes de l'“Homme universel” (*El-Insân el-Kâmil*), totalisant finalement en lui tous les degrés de l'Existence, comme il les contenait tous en lui dès l'origine : *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, “que sur lui la prière du Seigneur du Trône soit perpétuellement” ! »<sup>182</sup>

On remarquera que le résumé succinct de ces informations indique un processus d'exposition progressive de cette doctrine capitale chez R. Guénon : affirmation préalable de sa présence dans toutes les traditions, définition principielle à base de références techniques hindoues et taoïstes, précision en termes judéo-chrétiens, et finalement conclusion en termes islamiques.

<sup>178</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 2.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>180</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, citations extraites des ch. 4 et 7.

<sup>181</sup> *Aperçus sur l'initiation*, ch. 47.

<sup>182</sup> « *Er-Rûh* ».

La doctrine du Centre suprême est donc, elle aussi, présente dans la tradition islamique, et les données du Cheikh al-Akbar qui vont suivre confirment sur ce point son affinité particulière avec l'enseignement de R. Guénon. En même temps, elles mettent l'accent dans ce cas précis sur la nécessité du recours à l'enseignement de ce dernier pour aborder ce genre de questions, car il est évident qu'il facilite grandement les interprétations qui peuvent être faites de ces énoncés parfois énigmatiques en les situant dans la perspective éclairée du Roi du Monde.

Dans ce domaine réservé, M. Vâlsan a apporté des éléments de première importance qui confirment et précisent sans équivoque l'enseignement de R. Guénon venant d'être rappelé au sujet de l'identification du « représentant » du « Cœur du Monde » au Prophète, et qui relie ainsi implicitement la doctrine du Roi du Monde à celle de la Réalité muhammadienne.

C'est à l'occasion de l'exposition de cette doctrine dans le contexte de la Sagesse idrissie que M. Vâlsan a affirmé que le Cheikh al-Akbar ne fait qu'« appuyer, par des faits reconnus par la tradition islamique en général, l'affirmation de l'existence d'un Centre suprême hors de la forme particulière de l'Islam et au-dessus du centre spirituel islamique », ainsi que celle d'une « hiérarchie fondamentale et perpétuelle de la tradition dans notre monde » régie par « les Piliers de la [...] Tradition primordiale et universelle avec laquelle l'Islam s'identifie en son essence ». Or en réalité, en perspective muhammadienne, Idrîs n'est que le « représentant » de la Réalité prophétique, dont il est le « substitut » par excellence.

Dans sa présentation des « Extraits de l'Avant-Propos des “*Futûhât*” », rapportant « l'investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême », il donne d'autres informations qui confirment très clairement cette identification du Prophète au Roi du Monde. Le « Sceau de la Sainteté Muhammadienne », défini comme « le saint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Muhammadienne, considérée comme la synthèse de tous les types prophétiques particuliers », y décrit « son accès au Centre Suprême de la Tradition Primordiale et Universelle », désignation du « Royaume caché du Roi du Monde » présidé « par l'Être Muhammadien primordial dont la nature et les attributs [...] correspondent [...] la personnification du *Manu* primordial ». Dans l'exposé de cet événement grandiose, « Le Prophète de l'Islam est tout naturellement le support de tout ce qui sera dit au sujet du Principe Prophétique Primordial dont les manifestations prophétiques successives ne sont que des figures et des substituts », ce qui explique que, lors de cette vision, « tous les Envoyés divins se tenaient rangés devant lui ».

Dans son eulogie initiale, le Cheikh al-Akbar prie sur « le secret du Monde et son Point fondamental », ce que commente M. Vâlsan comme faisant allusion au « Prophète considéré dans sa réalité primordiale d'Esprit Universel (*al-Rûh al-Kullî*) et de Logos existencié (*Kalimah Mûjadah*) résidant au Centre du Monde ». Quant à « la Station Muhammadienne la Plus Pure », « occupée » alors par le Cheikh al-Akbar en tant qu'« Héritier du *Maqâm* Muhammadien mais au regard de la Tradition Universelle », elle est décrite comme un « Degré Glorieux devant celui qui dans la Nuit de son Ascension céleste, fut de son Seigneur {à la distance de Deux Arcs ou Plus Près}<sup>183</sup> » ; ce Degré est interprété par M. Vâlsan comme celui de « la Proximité ultime, qui n'est qu'une forme de l'Identité Suprême » ; il est identifié plus loin au Degré du *Maqâm* divin, « Degré par excellence (*Martabah*) », « celui de l'Homme Universel qui totalise tous les aspects de la manifestation universelle ».

Un autre extrait des *Futûhât* décrivant la vision de Fès obtenue par le Cheikh al-Akbar au terme de son ascension spirituelle fait état d'un événement similaire relatant son accession à la Station muhammadienne en tant qu'Héritier du Prophète<sup>184</sup>. Ce récit précède chronologiquement celui de son investiture proprement dite décrite *supra*, et confirme solennellement cette qualité d'« Héritier du *Maqâm* Muhammadien » en donnant des explications complémentaires dignes d'intérêt dans le contexte. En effet, dans cette vision, conjointement à celui des Paroles totalisantes,

---

<sup>183</sup> Coran, 53-9.

<sup>184</sup> *Fut.* ch. 367, III, 350. M. Vâlsan y fait allusion dans sa présentation de « L'investiture du Cheikh al-Akbar », p. 269.

il y est notamment mentionné le don des six privilèges du Prophète. Ce sénaire est à mettre en rapport avec le symbolisme des six directions de la Lumière muhammadienne, au centre de laquelle se trouve immergé le Cheikh, l'ensemble faisant incontestablement penser dans les termes mêmes à la description des divers aspects symboliques donnée par R. Guénon du Centre du Monde<sup>185</sup>.

Tout ceci illustre là encore la fonction de « Confluent des Deux Mers » de M. Vâlsan, qui lui permet de confirmer sans contradiction le rapport qui doit être établi entre « le centre particulier de l'Islam historique » et le « centre de la Tradition Universelle » : dans un commentaire de la Prière sur le Pôle, il indique ainsi que « Le Prophète est le Pôle de la tradition islamique », mais aussi « le Pôle Suprême de la Tradition primordiale et de toutes les traditions particulières », « ces deux fonctions [n'étant] l'une et l'autre que des particularisations à des degrés différents du principe cosmique universel qui réfléchit la Lumière divine et formule la Loi, et qui est un aspect du Prophète conçu dans sa fonction universelle »<sup>186</sup>.

Toutes ces données sont ainsi parfaitement cohérentes pour établir un lien effectif et une coïncidence parfaite, entre, d'une part, l'enseignement universel de R. Guénon relatif au Centre du Monde, au Centre initiatique suprême, au Roi du Monde, et à la Tradition primordiale, et, de l'autre, l'enseignement akbarien proprement islamique relatif à la Réalité essentielle muhammadienne (*al-Haqîqah al-Muhammadiyah*) et à l'Esprit universel muhammadien.

### **La Station muhammadienne, le Sceau de la Sainteté muhammadienne, l'Héritage muhammadien, et le muhammadien véritable**

Ce qui précède demande de préciser la définition des diverses notions relatives à la Sagesse muhammadienne, car elles interviennent directement dans la conception de la véritable dimension universelle de l'Islam que M. Vâlsan a cherché toute sa vie à mettre en valeur : la Station muhammadienne, l'Héritage muhammadien, le Sceau de la Sainteté muhammadienne, et la qualité de muhammadien. Nous résumons brièvement ces données qui ont déjà été en partie évoquées, et qui par ailleurs ont fait l'objet de diverses études très complètes auxquelles il conviendrait de se référer pour un examen plus exhaustif<sup>187</sup>.

La Station muhammadienne est définie en doctrine akbarienne comme la station de la synthèse (*maqâm al-jâmi'* ou *jam' al-maqâmât*) qui réunit toutes les stations, toutes les paroles et toutes les sagesse, englobant et récapitulant ainsi toutes les voies initiatiques correspondantes. En tant que telle, elle n'est déterminée ni limitée par aucune qualification particulière, et se trouve décrite en mode négatif comme la « Non-Station », *Lâ Maqâm*, à laquelle fait allusion Sa Parole : {Ô, gens de Yathrib, il n'y a pas de lieu fixe pour vous}<sup>188</sup>. Nous venons de voir également qu'elle est identifiée à une représentation islamique du Centre suprême de la Tradition primordiale, le Prophète étant alors considéré comme la manifestation de l'Esprit universel au Centre du Monde. C'est aussi le Degré de la « station divine », que R. Guénon a définie comme « celle qui réunit les contrastes et les antinomies »<sup>189</sup>, ainsi que celle de la Proximité ultime.

Le « Sceau de la Sainteté Muhammadienne », qui est le Cheikh al-Akbar, est « le saint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Muhammadienne considérée comme la synthèse de tous les types prophétiques particuliers »<sup>190</sup>, et par qui est scellée la sainteté provenant de l'héritage muhammadien propre à sa Loi révélée. Cette fonction s'inscrit dans la doctrine akbarienne des trois Sceaux, qui manifestent trois fonctions majeures de la Réalité muhammadienne relevant elles aussi

---

<sup>185</sup> *Supra* p. 34.

<sup>186</sup> M. Vâlsan, « La Prière sur le Pôle », *É.T.* n° 449. réédition L'Île Verte (2023), p. 23, n. 1.

<sup>187</sup> Sur ce point, cf. notre dernier livre, *Unité principielle et Prophétie universelle*, ch. 6 (*op. cit.*).

<sup>188</sup> Coran, 33-13. Certaines lectures sont voyellées *Lâ Muqâm*.

<sup>189</sup> Cf. *supra* n. 5.

<sup>190</sup> « L'investiture du Cheikh al-Akbar », p. 273, n. 18.

directement du Centre suprême. Elle se situe entre, d'une part, le magistère du Sceau de la prophétie, Muhammad, le dernier Prophète qui clôt le cycle de la Mission révélatrice et de la Prophétie légiférante ; de l'autre celui du Sceau de la Sainteté universelle, Jésus, qui clôt celui de la prophétie générale non-légiférante, qui est celui du degré suprême de la « grande Sainteté », identifiée elle aussi à la station de la Proximité<sup>191</sup>.

Le « Sceau de la Sainteté Muhammadienne » est investi comme « Héritier du *Maqâm* Muhammadien », dont la définition et les caractéristiques générales viennent d'être rappelées. Lors de son discours d'investiture, le Cheikh al-Akbar affirma avoir reçu « les Dons des Sagesse (*mawâhib al-hikam*), équivalents pour lui aux Sommes des Paroles (*Jawâmi' al-kalim*) ». Dans la vision de Fès évoquée *supra*, où il accède à la Station muhammadienne en tant qu'Héritier du Prophète<sup>192</sup>, lui est personnellement révélé le verset {Dis : Nous croyons en Allâh, à ce qui nous a été révélé, et à ce qui a été révélé à Abraham, Ismaïl, Isaac, Jacob et aux tribus, à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus et aux prophètes de la part de leur Seigneur. Nous ne faisons pas de différence entre eux, et nous Lui sommes soumis}<sup>193</sup>. « Il m'a ainsi donné dans ce verset tous les versets, [...] et en a fait pour moi la clef de toute science. [...] j'ai alors appris la bonne nouvelle que j'avais reçu le *Maqâm* muhammadien parmi les Héritiers de la nature totalisante (*jam'iyah*) de Muhammad, le dernier envoyé divin, le dernier à avoir reçu la Révélation, et celui à qui Dieu a donné les Paroles totalisantes (*Jawâmi' al-kalim*) ».

« L'Héritage parfait est celui qui s'étend à tous les aspects [du message prophétique] et ne reste pas limité à une part : “Les savants sont les héritiers des Prophètes”. Il faut donc que l'homme intelligent s'efforce d'être “héritier” sous tous les aspects »<sup>194</sup>. Aussi, même s'il a bénéficié d'« une relation plus directe » avec Jésus, le Sceau de la Sainteté muhammadienne «est passé sous la direction de tous les autres prophètes, et c'est ainsi qu'il devint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté muhammadienne »<sup>195</sup>.

Quant au véritable muhammadien accompli, sa caractéristique majeure doit être conforme à l'excellence du Modèle prophétique, dont le privilège propre est la réalisation de la synthèse de tous les types prophétiques particuliers, de leurs sagesse respectives et de leurs stations initiatiques correspondantes, sans être conditionné par aucune d'entre elles. C'est la définition qu'en donne Michel Vâlsan : « On entend ici par muhammadien celui qui réunit parmi ses attributs tous les types spirituels (adamique, moïsiatique, christique, etc.) représentés dans le Coran par les différents Prophètes, à l'instar du Prophète Muhammad qui, sur le plan de la Parole révélée, a reçu les Sommes des Paroles »<sup>196</sup>.

Dans tout ce qui précède et ce qui suivra, une notion omniprésente revient régulièrement pour qualifier les diverses caractéristiques universelles de la Réalité muhammadienne et de sa Tradition intégrale. Elle apparaît elle aussi au centre des préoccupations doctrinales de M. Vâlsan, comme une marque significative de sa participation à la *jam'iyah* du Prophète, sa nature totalisante. Il s'agit de l'expression *Jawâmi' al-kalim*, qu'il a traduite par « Paroles synthétiques » ou « totalisantes », « Sommes des Paroles », « synthèses de toutes les doctrines traditionnelles », ou encore « essences de tous les Verbes prophétiques révélés antérieurement »<sup>197</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf. *supra*, 3<sup>o</sup> partie, p. 8.

<sup>192</sup> *Fut.* ch. 367, III, 350.

<sup>193</sup> Coran, 2-136 et 3-84.

<sup>194</sup> *Épître adressée à l'Imâm ar-Razî*, trad. M. Vâlsan, *É.T.* n° 367-368, p. 247.

<sup>195</sup> « L'Investiture du Cheikh al-Akbar », p. 273, n. 18.

<sup>196</sup> « La Sagesse des Prophètes ? », *S.S.* nos 1-2, p. 122.

<sup>197</sup> Ces diverses expressions se trouvent notamment dans « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 189, 207 et 219, « La Sagesse des Prophètes ? », p. 122, et « L'Investiture du Cheikh al-Akbar », p. 274.

De nombreux passages cités font ainsi allusion à ce « privilège du Sceau de la Prophétie »<sup>198</sup>, qu'il a reçu « alors qu'Adam était entre l'eau et la boue », ce qui veut dire : alors qu'Adam n'était pas encore venu à l'existence. Cette caractéristique majeure de la Réalité muhammadienne englobe explicitement l'ensemble du cycle des révélations successives du Verbe divin, puisque ces Paroles lui sont données au point de départ de ce cycle d'existence, et plus précisément encore, si l'on comprend qu'il les possède « avant toute la Création », dans une Station antérieure à celle des Noms, dont le détenteur était encore « entre l'eau et l'argile ».

Cette expression est ainsi présente dans la définition de nombreuses notions essentielles relevées dans les textes vâlsaniens auxquels nous nous sommes référé dans cette étude récapitulative : celles de la Révélation coranique, des Sagesses prophétiques, de la Station du Sceau de la Sainteté Muhammadienne, du muhammadien, de l'esprit universel des *Fuṣūḥ al-Hikam*, de la conjonction finale des formes traditionnelles, du schéma symbolique de l'Homme Universel, et de la Loi universelle de l'Islam.

### **Exotérisme et ésotérisme, *Sharī'ah* et *Haqīqah*.**

La question des rapports entre l'exotérisme et l'ésotérisme est un autre aspect caractéristique, sinon même une spécificité de la fonction d'enseignement et de guidance spirituelle de M. Vâlsan dans son rôle de « Confluent des Deux Mers ». Sa position est là encore parfaitement conforme à celle de R. Guénon et d'Ibn 'Arabî, ce qui garantit son orthodoxie sous ce double rapport, mais n'a pourtant pas non plus empêché la manifestation de malentendus tenaces et de vives polémiques dans les milieux les plus divers. Le contexte de cette étude nous semble opportun pour tenter une nouvelle fois de dissiper ces incompréhensions, en rappelant les données principales de cet enseignement traditionnel fondamental.

Pour R. Guénon, il y a effectivement une distinction à observer entre ces deux domaines respectifs désignés par ces deux termes « essentiellement corrélatifs », et dont la raison d'être est dans leur nature même, à savoir respectivement les aspects extérieurs de la tradition communs à tous, et ses aspects intérieurs correspondants réservés à ceux qui en recherchent le sens caché. On sait aussi qu'il a indiqué que cette distinction est spécialement « très nette » dans le cas de l'Islam, où elle « permet de voir là mieux encore que partout ailleurs, [...] comment, par la transformation métaphysique, les conceptions théologiques reçoivent un sens profond ». Mais différence ne veut pas dire opposition, car dans une orientation traditionnelle intégrale, il ne s'agira toujours que de « la même doctrine sous deux aspects différents », « l'un plus intérieur, et l'autre plus extérieur », qui ne peuvent « aucunement être opposés ou contradictoires », mais « bien plutôt complémentaires », « et c'est pourquoi il ne peut jamais y avoir entre eux ni contradiction ni conflit réel »<sup>199</sup>.

Dans un esprit traditionnel régulier et « normal », « là où l'exotérisme et l'ésotérisme sont liés directement dans la constitution d'une forme traditionnelle, de façon à n'être en quelque sorte que comme les deux faces extérieure et intérieure d'une seule et même chose, il est immédiatement compréhensible pour chacun qu'il faut d'abord adhérer à l'extérieur pour pouvoir ensuite pénétrer à l'intérieur et qu'il ne saurait y avoir d'autre voie que celle-là ». Ainsi, « la "base nécessaire" d'une réalisation ésotérique suppose l'observance des rites exotériques », et cette base est « indispensable pour un rattachement effectif à n'importe quelle branche du Soufisme »<sup>200</sup>, car il n'est pas admissible « que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme »<sup>201</sup>.

<sup>198</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 207.

<sup>199</sup> *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, II, ch. 9 : « Exotérisme et ésotérisme ». et *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme* : « L'ésotérisme islamique ».

<sup>200</sup> Citation d'une lettre à L. Caudron (15 janv. 1935).

<sup>201</sup> La première et la dernière citation de ce paragraphe viennent de « Nécessité de l'exotérisme traditionnel », *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 7, pp. 73 et 71.

Il a illustré cette position par le symbolisme constructif<sup>202</sup>, ainsi que par celui de « l'écorce et du noyau »<sup>203</sup>, au moyen duquel il a d'ailleurs établi, en termes islamiques, les relations entre la *sharī'ah* la loi religieuse extérieure, la *haqīqah*, la réalité essentielle, et la *tarīqah*, la voie initiatique.

En plus de cet aspect principal de base et de support, il mentionne également ceux de lien, d'aide et de protection qui lui sont rattachés, ainsi que celui de guide « qui empêche de s'égarer ou de se perdre »<sup>204</sup>, car le respect de l'exotérisme constitue en fait le facteur principal de la lutte contre l'influence du monde profane moderne.

Toutes ces données ont été parfaitement confirmées et développées par M. Vâlsan qui ne s'exprime pas autrement dans son propre enseignement. Il n'est que trop évident de le constater lorsqu'il explique que « comme dans une forme traditionnelle religieuse, la base exotérique est nécessaire pour la voie initiatique et ésotérique – et René Guénon lui-même a insisté spécialement sur ce point – les éléments doctrinaux et rituels de l'exotérisme doivent nécessairement être intégrés et pratiqués sur leur plan. Pour l'initié, en outre, ces éléments peuvent et doivent être transposés dans un sens métaphysique, mais cela ne les dépare alors même nullement de leurs vertus positives, car ils y trouvent une portée vraiment universelle »<sup>205</sup>. Il précise encore « comment les rites et les autres institutions de la loi commune peuvent être interprétés et pratiqués dans une perspective proprement initiatique et contemplative » : ce sont « des institutions spirituelles complètes, qui dans leurs aspects intérieurs sont de véritables mystères initiatiques ; à ces institutions tous les membres de la communauté, aussi bien les “gens de l'intérieur”, les ésotéristes, que les “gens de l'extérieur”, les exotéristes, sont également soumis... »<sup>206</sup>.

Une des particularités majeures de la fonction médiatrice de M. Vâlsan dans ce domaine est justement d'avoir eu à manifester les deux aspects de la *Sharī'ah* et de la *Haqīqah*, et à trouver un équilibre harmonieux entre leurs domaines spécifiques. C'est à cette fonction que s'applique précisément l'expression coranique de « Confluent des Deux Mers » dans le verset de la sourate de la Caverne, qui fait ici allusion au lieu de rencontre entre Moïse et Khidr<sup>207</sup>. En effet, dans ce contexte, les Deux Mers correspondant ainsi respectivement à ces deux saints personnages, symbolisent les deux sciences relatives à la Prophétie légiférante et à la Prophétie générale ou la Sainteté universelle, celles de la Loi sacrée et du Mystère divin, la première étant fondée sur les critères des « aspects extérieurs des choses en tenant compte des causes secondes », la seconde sur « le jugement intuitif par dévoilement spirituel des causes invisibles »<sup>208</sup>. Ces deux sciences, qui se ramènent à celles de la *Sharī'ah* et de la *Haqīqah*, ne sont que les aspects extérieur et intérieur d'une science unique détenue par « le maître du Coran muhammadien », le possesseur de cette Science coranique universelle qui « a reçu les Sommes des Paroles (*jawâmi' al-kalim*) »<sup>209</sup>.

Dans cette perspective, malgré la prééminence affirmée de Khidr, le {serviteur vertueux} « plus savant » que Moïse<sup>210</sup>, la relativité de ces deux sciences est reconnue par Khidr lui-même, lorsqu'il affirme à son compagnon : « Ô Moïse, je dépends d'une science qu'Allâh m'a enseignée et que toi tu ne connais pas ; et toi tu dépends d'une science qu'Allâh t'a enseignée et que moi je ne connais pas »<sup>211</sup>. La Tradition prophétique rapporte également une anecdote où Khidr reconnaît cette même relativité, lorsque, voyant un oiseau prendre une becquetée d'eau dans la mer, il dit à Moïse :

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> « L'écorce et du noyau », *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 61.

<sup>206</sup> « Une instruction sur les rites fondamentaux de l'Islam », *É.T.* n° 369, Notice introductive, p. 24.

<sup>207</sup> Coran, 18-60.

<sup>208</sup> D'après les explications de l'Émir dans le *Mawqif* 151, vraisemblablement en partie inspirées du ch. 30 des *Fut.*

<sup>209</sup> *Fut.* 73, 11, 107 (q. 112).

<sup>210</sup> Selon les termes employés dans le Coran et le hadîth pour qualifier Khidr.

<sup>211</sup> *Fut.* ch. 30, I, 199, ch. 73, II, 19, 41, et 90, et ch. 161, 262...

« Ce qu'il manque à ma science et à la tienne, par rapport à la Science d'Allâh le Très-Haut, n'est autre que ce qu'il manque à la becquetée de cet oiseau par rapport à la mer »<sup>212</sup>.

Une autre exemple coranique, à propos duquel M. Vâlsan a donné un enseignement détaillé dans une perspective analogue, est celui relatif au commentaire des derniers versets de la *Fâtihah* par Qâshânî<sup>213</sup>. La conception du Chemin droit (*aç-Çirât al-mustaqîm*), qui qualifie en propre la tradition islamique des Muhammadiens, et qui est également appelé le « Sentier de l'Unité pure ou de l'identité » (*Tarîq al-Wahdah*) et la « Voie du Milieu » (*Sawâ' as-Sabîl*), est la Voie médiane ou axiale entre les deux voies "ésotérique" et "exotérique" des "Chrétiens" et des "Juifs" (pp. 28 et 33).

Pour éviter toute interprétation erronée à ce sujet, il a pris soin de bien expliquer dans les notes de son commentaire que « ce que l'on désigne dans la terminologie sacrée par *Yahûd* ou *Naçârâ* ne sont pas des traditions intégrales proprement dites, mais des types spirituels limitatifs du monde traditionnel en général ». « Ainsi qualifiées par leurs caractères distinctifs, ces trois communautés de "Juifs", de "Chrétiens" et de "Muhammadiens" désignent plutôt trois classes fondamentales d'êtres traditionnels, qui, tout en étant, dans un certain sens typologique, représentées par des formes historiques particulières de la Tradition générale, logiquement peuvent se trouver aussi à l'intérieur de chaque tradition particulière, et ont certainement leur équivalent en Islam même »<sup>214</sup> (pp. 29 et 30).

Entendus en ce sens, {ceux sur lesquels est Ta Colère} sont « ceux qui, restant limités aux aspects extérieurs [...] se privent ainsi des vérités spirituelles, de la jouissance du cœur, et de l'expérience intellectuelle [...] ; ce sont les *Yahûd* (les "Juifs") [...] dont la recherche vise les aspects extérieurs ».

Quant aux {égérés}, ils désignent « ceux qui, limitant leur aspiration [...] aux seuls aspects intérieurs », négligent « l'aspect extérieur de la Vérité » ; « tels sont les *Naçârâ* (les "Chrétiens"), dont la recherche concerne les aspects intérieurs et les lumières du monde saint ».

« (Face aux uns et aux autres), l'aspiration des Muhammadiens unitaires vise le Tout complet et la synthèse » (pp. 22 et 23).

Cette orientation constitue l'une des spécificités majeures de la *tarîqah* vâlsanienne en la matière, expressément fondée sur les préceptes de l'enseignement akbarien, en écartant de fait tout excès des deux côtés : d'une part, la tendance fondamentaliste et intégriste, dont certains ont d'ailleurs voulu l'accuser à tort<sup>215</sup> ; de l'autre, celle des « Intérieuristes » (les *Bâtiniyyah*) qui « dévient de la Voie du Milieu », parce qu'ils « ne s'appuient plus sur le support législatif initial », et « débordent alors dans des adaptations plus ou moins irrégulières » ; leurs « déficiences [...] sont en réalité l'expression perceptible d'une perte [...] de conscience effective dans l'ordre des vérités purement métaphysiques », qui « constituent une cause de dégénérescence progressive... » (p. 27)

On peut voir là aussi dans ces mises en garde l'une des autres raisons principales de sa séparation d'avec F. Schuon, qu'il considérait « trop universaliste » et « syncrétiste » sous le rapport de l'ésotérisme, et trop permissif et complaisant sous celui de l'exotérisme<sup>216</sup>, orientation qui, selon lui, a contribué à la « perte progressive des caractères islamiques de la voie ». Cette attitude avait été confirmée par R. Guénon, pour qui « À Lausanne [où vivait alors F. Schuon], les observances rituelles ont été réduites au strict minimum, [...] et je vois que je n'avais que trop raison quand je disais que bientôt ce ne serait plus du tout une *tarîqah*, mais une vague organisation "universaliste", plus ou moins à la manière de celle des disciples de Vivêkânanda ! »<sup>217</sup>.

<sup>212</sup> Sur le même thème, cf. l'étude de M. Giraud, *L'énigme de Khidr en Islam* (Albouraq, 2017), ainsi que notre article dans *Les Cahiers de l'Unité, Qâba Qawsayn*, III. n° 19.

<sup>213</sup> *Les Interprétations ésotériques du Coran* de Qâshânî, ed. Koutoubia, 2009.

<sup>214</sup> Cf. à ce propos la remarque de Guénon dans *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 25, n. 13.

<sup>215</sup> J. L. Gabin, « L'idée que l'islam doit dominer la planète », *art. cit.*, cf. *supra*, p. 21, n. 100.

<sup>216</sup> Lettre de nov. 1950, citée *supra*, pp. 5 et 7. On trouve aussi dans cette lettre les expressions de négligence du « côté sacré [...] dans le domaine exotérique » et d'« universalisme intellectualiste ».

<sup>217</sup> Lettre à R. Maridort (9 oct. 1950).

Pour clore ces considérations, nous citerons encore quelques passages d'un chapitre des *Futûhât* consacré à ces notions traduit par M. Vâlsan : pour Ibn 'Arabî, en effet, « la *Charî'ah*, c'est la *Haqîqah* », et « la *Haqîqah* est identique à la *Charî'ah* » : la Loi, ou la Voie générale, est une « vérité essentielle, *haqîqah* »<sup>218</sup> qui, « Tout en étant une *haqîqah*, [...] est appelée *Charî'ah* », mais qui « est intégralement *Haqq* ». « Les (Gens de la Voie) [...] distinguèrent entre *Charî'ah* et *Haqîqah*, et considérèrent comme “*Charî'ah*” ce qui est apparent des statuts de la *Haqîqah*, et comme “*Haqîqah*” ce qui en reste intérieur, en tenant compte à cet égard du fait que le Législateur divin [...] s'est appelé Lui-Même des noms *Az-Zhâhir*, “l'Apparent” ou “l'Extérieur” et *Al-Bâtin*, “le Caché ou “l'Intérieur” ».

C'est dans un esprit identique que R. Guénon conclut de son côté un article cité plus haut sur le même sujet : « C'est pourquoi Allah, de même qu'Il est “le Premier et le Dernier” (*El-Awwal wa El-Akher*), est aussi “l'Extérieur et l'Intérieur” (*El-Zâher wa El-Bâten*), car rien de ce qui est ne saurait être hors de Lui, et en Lui seul est contenue toute réalité, parce qu'Il est Lui-même la Réalité absolue, la Vérité totale : *Huwa El-Haqq* »<sup>219</sup>.

## La Loi universelle de l'Islam

Il convient maintenant à nouveau de rappeler clairement la conception vâlsanienne de la Loi islamique, souvent fortement critiquée et toujours aussi fondamentalement incomprise, en récapitulant ses caractéristiques essentielles, dont certaines ont été énoncées dans ce qui précède.

Il est évident que la Loi de cet Islam « essentiel et transcendant, et donc de plus universellement traditionnel »<sup>220</sup>, auquel a appelé M. Vâlsan, ne peut être conditionnée par son seul aspect proprement extérieur et religieux, avec lequel il ne saurait toutefois jamais s'opposer, puisque c'est sur lui qu'il s'appuie et se superpose, en donnant « aux vérités, par transposition dans l'ordre supérieur, un sens plus profond »<sup>221</sup>. Mais il doit encore moins l'être par certaines de ses tendances marginales actuelles, sources de déviations intégristes et de dérives sectaires s'appuyant sur une interprétation restrictive de la *Shari'ah*, tendances dont M. Vâlsan s'est toujours clairement démarqué.

Cet Islam universel que M. Vâlsan a ici en vue, celui du « *Tawhîd* naturel primordial », requiert qu'il soit compris « dans son sens absolu et ses vertus complètes », ce qui implique notamment « le rejet de toutes les conditions limitatives que représentent les conceptions traditionnelles imparfaites ». Il « désigne, en vérité, non pas la loi d'une forme traditionnelle particulière, mais la Loi fondamentale et imprescriptible de tout le cycle traditionnel ». « Toutefois, la tradition dans sa forme muhammadienne en portera par excellence le nom, du fait qu'elle s'affirme comme la réactualisation parfaite, dans les conditions cycliques finales, de la vérité originelle, en même temps que la réactualisation synthétique de toutes les formes traditionnelles instituées antérieurement »<sup>222</sup>. En ce sens, « La Loi islamique est totale et inclut tous les domaines et tous les degrés de la vie spirituelle et temporelle, y compris les principes et méthodes de la connaissance métaphysique »<sup>223</sup>. Conformément à ce que dit R. Guénon, elle « doit être regardée normalement comme une application ou une spécification humaine de la loi cosmique elle-même, qui relie pareillement toute la manifestation au principe, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs à propos de la signification de la “loi de Manu” dans la doctrine hindoue »<sup>224</sup>.

<sup>218</sup> *Fut.* ch. 262 et 263, *É.T.* n<sup>os</sup> 396-397.

<sup>219</sup> « L'écorce et le noyau ».

<sup>220</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 91.

<sup>221</sup> *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 60.

<sup>222</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 231.

<sup>223</sup> *Épître sur l'Orientation parfaite*, *É.T.* n<sup>o</sup> 398, p. 245, n. 10, réédition L'Île Verte (2019), p. 7, n. 15.

<sup>224</sup> « L'écorce et le noyau », p. 34, n. 1.

C'est dans cette perspective que M. Vâlsan a constaté qu'« il y a sous un certain rapport dans la loi islamique plus de possibilités de vision universelle que dans toute autre tradition, et de toute façon plus que dans les autres lois religieuses », du fait que « la base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles »<sup>225</sup>.

C'est encore ce que requiert l'enseignement du Cheikh al-Akbar qu'il met en avant à cette occasion, où se trouvent de nombreuses références sur cette question qui constitue un thème constant dans toute son œuvre, parmi lesquelles : « Il fut donné à Muhammad les Paroles synthétiques, et sa Loi sacrée comprend toutes les lois, car il était Prophète alors qu'Adam n'était pas encore créé. C'est de lui que procèdent les lois de l'ensemble des prophètes envoyés par le Dieu de Vérité comme ses substituts sur terre avant sa manifestation corporelle [...] L'"humanité", dans le verset cité<sup>226</sup>, commence avec Adam et se termine au dernier homme. Les lois sacrées qu'ils ont apportées sont les lois de Muhammad transmises à l'autorité de ses substituts, car lui-même a été envoyé pour l'humanité tout entière »<sup>227</sup>.

La Mission universelle de la Réalité prophétique, telle qu'elle est ainsi envisagée dans les versets de l'envoi du Prophète {par Miséricorde} comme réellement adressée {d'une manière totale} à {tous les mondes}<sup>228</sup> et {pour l'humanité toute entière}, implique que sa Loi possède les mêmes caractères de totalité, d'universalité, et de récapitulation finale.

Par cette conception, l'Islam s'identifie à la « la Religion de la Nature primordiale pure » (*ad-Dîn al-Fitra*), qui est la « Religion Immuable » ou le « Culte Axial » (*ad-Dîn al-Qayyim*), désignation de « l'Islam dans son sens absolu »<sup>229</sup>.

Cette « Religion primordiale » n'est autre que l'expression réactualisée du *Sanâtana Dharma*, s'adressant à « l'ensemble d'une humanité [...], et cela pendant toute la durée de sa manifestation, qui constitue un *Manvantara*. On peut encore dire, dans ce cas, que c'est la "loi" ou la "norme" propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ». Le *Sanâtana Dharma* « n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique [...] Toute tradition orthodoxe est un reflet et [...] un "substitut" de la Tradition primordiale [...] toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma* [...] et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus "central" »<sup>230</sup>.

## La forme islamique universelle dans sa mission eschatologique finale

Au-delà du domaine proprement doctrinal, toutes les considérations exposées dans ce qui précède sont d'une portée beaucoup plus large, et susceptibles d'un engagement pouvant s'étendre à tous les domaines de la vie spirituelle. La question sous-jacente qui se pose alors *in fine* dans ce genre d'étude est de savoir quelle est la forme de l'« Arche de la fin de notre cycle » qui pourra accueillir naturellement dans le cadre de sa Loi révélée la formulation directe des vérités universelles qui ont ici été évoquées.

---

<sup>225</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 74.

<sup>226</sup> Coran, 34-28 : {Et Nous ne t'avons envoyé que pour l'humanité entière} ou {tous les hommes }.

<sup>227</sup> *Fut.* 73 II, 134 (q. 154).

<sup>228</sup> {Et Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les mondes}, Coran, 21-107.

<sup>229</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 228-240.

<sup>230</sup> *Études sur l'Hindouisme*, « Sanâtana Dharma », ainsi que *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, « La Loi de Manu », et *Le Roi du Monde*, ch. 2.

La forme universelle de cet Islam « essentiel et transcendant » ainsi visé par M. Vâlsan, qui intègre son aspect extérieur et religieux sans lui être conditionné, doit s'identifier à la tradition muhammadienne de « la Religion immuable », de la « Nature primordiale pure », et du « *Tawhîd* naturel primordial ».

Conformément à ce qu'affirment les maîtres qui suivent l'enseignement du Sceau de la Sainteté muhammadienne, c'est de son intérieur que la Loi islamique doit être interprétée et vivifiée pour réaliser cette dimension universelle. Cette transformation s'opère par le *ta'wîl*, le principe de réactualisation inspirée de la Science prophétique par l'interprétation ésotérique du Coran. C'est à cette compréhension interprétative qu'a appelé R. Guénon, de manière à ce qu'il « soit compris et interprété suivant les *haqâiq* », ses « principes directs »<sup>231</sup>, et c'est elle qu'a entrepris de mettre en œuvre M. Vâlsan avec l'aide du *taçawwuf* akbarien. C'est par ce moyen que doit s'actualiser un recentrage essentiel sur ses sens primordiaux et supérieurs<sup>232</sup>, et sur sa formulation {dans un langage de vérité destiné aux (hommes des) derniers (temps)}<sup>233</sup>, pour que la tradition muhammadienne puisse accomplir sa véritable fonction eschatologique.

C'est dans cette perspective que nous nous efforçons de situer nos études en général, et cet hommage en particulier, en tenant compte de la situation cyclique dans laquelle s'inscrivent les fonctions respectives des maîtres auxquels nous nous référons principalement. Leur action commune trouvera son accomplissement dans le magistère conjoint des personnalités spirituelles annonciatrices de cette fin de cycle, le Mahdî, le « Bien-dirigé », et Jésus, le Christ de la Seconde Venue, le *Kalki-avatâra* de la tradition hindoue, ou son équivalent dans les autres traditions. Les acteurs éminents de cette mission sacrée de la fin des temps sont intimement associés dans la même fonction eschatologique, à tel point que certains de leurs faits et gestes peuvent indifféremment être attribués à l'un ou l'autre, les faisant même tous deux apparaître parfois comme un seul et même personnage<sup>234</sup>. Leur distinction est toutefois maintenue dans leur qualification respective, à savoir celle d'Imâm et de Calife pour le premier, et de Prophète-Saint et de Sceau de la Sainteté universelle pour le second.

Les deux aspects complémentaires de cette fonction unique se manifesteront plus particulièrement, chez le Mahdî, par une intervention mettant directement en œuvre, dans un premier temps, des moyens capables de s'opposer efficacement aux forces anti-traditionnelles de la contre-initiation dans tous les domaines, y compris sur le plan législatif et formel ; chez Jésus, par une ouverture universelle susceptible d'intégrer sans contradiction, dans un deuxième temps, l'ensemble des formes traditionnelles, et qui, tout en s'appuyant sur la Loi de la tradition muhammadienne rétablie dans sa pureté originelle, dépassera le cadre purement législatif de l'Islam historique pour restaurer la « Religion unique » de la « Nature primordiale ».

Quant à cette exégèse primordiale du Coran, elle relève de modalités d'inspiration liées au principe d'interprétation ésotérique (*ta'wîl*) et de juste compréhension (*fahm*) du Texte sacré, dont certains initiés peuvent bénéficier exceptionnellement, et qui sont reconnues comme parfaitement authentiques par la tradition muhammadienne, et directement garanties par la Sunna prophétique<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> « Le Soufisme », dans *Articles et Comptes rendus*, p. 50, passage similaire dans « L'ésotérisme islamique », dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*, p. 20.

<sup>232</sup> Le terme *ta'wîl* provient de la racine *a.w.l.*, dont la 1<sup>o</sup> forme a le sens de parvenir à un lieu ou à son terme, et la 2<sup>o</sup> faire parvenir à son terme ou revenir à son commencement, et en même temps interpréter (selon son sens intérieur, contrairement à *tafsîr*, selon son sens littéral et extérieur). Pour M. Vâlsan, *ta'wîl* est un « terme dérivé de *awwal* “premier”, et signifiant “faire revenir à l'origine” : ainsi l'explication d'un verset coranique selon le *ta'wîl* est [...] la “remontée à un des sens premiers” ou [...] “supérieurs” », *Ta'wîlât al-Qur'ân, Les interprétations ésotériques du Coran* de Qâshânî, Introd. pp. 1-2 (Éd. Koutoubia, 2009).

<sup>233</sup> Coran, 26-84.

<sup>234</sup> Comme pourrait l'indiquer le hadîth : « Pas de Mahdî sinon Jésus fils de Marie ».

<sup>235</sup> L'Émir 'Abd al-Qâdir, qui a reconnu avoir lui-même bénéficié de ces modalités d'inspiration (Halte 1), rappelle que la première a son fondement dans une demande spéciale du Prophète en faveur d'Ibn 'Abbâs, considéré comme l'interprète par excellence du Coran, pour qui il demanda à Allâh de lui enseigner le *ta'wîl* ; la seconde, dans une parole

Mais elle ne sera parfaitement maîtrisée que par le Mahdî, à qui il reviendra de la manifester effectivement et pleinement. D'après une parole de Sayyidnâ 'Aïssâ (Jésus) rapportée par M. Vâlsan : « l'Interprétation (*at-Ta'wil*), c'est le Mahdî qui viendra avec à la fin des Temps ». Le Mahdî est aussi le maître du *Jafr*, qui, toujours selon M. Vâlsan, « désigne une science ésotérique basée sur la vertu des lettres et des nombres », et qui constitue en réalité « non seulement une science interprétative, mais aussi une technique opérative ». En tant que telle, cette science interprétative « ne peut être uniquement une œuvre de science théorique, mais, en correspondance avec le symbolisme de la fin du cycle, un magistère apocalyptique de transposition et d'universalisation spirituelles, engageant toutes les forces sacrées et s'appliquant à l'ensemble du domaine traditionnel »<sup>236</sup>.

C'est à ce même magistère que R. Guénon a lui aussi fait allusion en annonçant cette fonction caractéristique du Réformateur ultime de la tradition universelle, comme devant manifester un « redressement », impliquant la jonction du « point le plus bas » avec le « point plus haut », et qui « devra d'ailleurs être préparé, même visiblement, avant la fin du cycle actuel ; mais il ne pourra l'être que par celui qui, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Terre, celles de l'Orient et de l'Occident, manifestera au dehors, à la fois dans le domaine de la connaissance et dans celui de l'action, le double pouvoir sacerdotal et royal conservé à travers les âges, dans l'intégrité de son principe unique, par les détenteurs cachés de la Tradition primordiale »<sup>237</sup>.

Les caractéristiques de ces personnages spirituels éminents, qui sont du reste clairement mentionnées dans la tradition islamique la plus orthodoxe, excluent évidemment tout discours attentiste et toute prétention millénariste, ainsi que toute interprétation déviationniste ou toute propagande partisane quelconque, comme celles qui peuvent être proposées actuellement dans certains milieux.

## La voie symbolique

Pour mieux faire comprendre la nature de ces relations complexes et parfois apparemment contradictoires entre les diverses dualités en cause dans ces manifestations distinctives des « Deux Mers » et la solution de leur synthèse finale, M. Vâlsan, ainsi que nous venons de le voir à plusieurs reprises, a eu recours à la méthode symbolique. Ce moyen lui a permis d'exposer ces considérations de manière plus subtile en mode allusif, évitant ainsi de « faire des spéculations présomptueuses » et de s'engager dans des explications rationnelles trop directes ou des affirmations doctrinales trop précises.

C'est de cette manière qu'il a procédé par exemple dans sa thèse de la conjonction finale des formes traditionnelles, en utilisant le symbolisme du *na* et du *nûn*, ainsi que celui de l'arche et de l'arc-en-ciel, et en affirmant que « les données traditionnelles suggèrent d'elles-mêmes une certaine compréhension en mode symbolique »<sup>238</sup>. De même, à propos des délicates questions relatives à la hiérarchie des organisations initiatiques et de leur relation avec celle du Centre suprême de la Tradition primordiale, il prévient prudemment qu'« il nous semble qu'on peut tenter quelques vues à l'aide de la méthode du symbolisme »<sup>239</sup>. Ce sont encore « les schémas triangulaires » de la montagne et de la caverne inscrits dans le Triangle de l'Androgyne qui lui servent de base initiale pour développer, à partir de ce « complémentarisme de symboles idéographiques », ses considérations relatives aux relations entre Adam et Ève, au Non-Être et à l'Être, à la constitution de l'Homme universel, aux « séjours » du Pôle spirituel », puis à l'idée du « complémentarisme des deux formes traditionnelles » de l'Hindouisme et de l'Islam. Dans son exposé, il affirme là encore

---

de Seyyidna 'Alî revendiquant le *fahm* dans le Livre d'Allâh de la part du Prophète.

<sup>236</sup> *Ta'wilât al-Qur'ân* d'al-Qâshânî (*op. cit.*), pp. 41 et 48.

<sup>237</sup> *Aperçus sur l'initiation*, ch. 40, p. 258.

<sup>238</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 221.

<sup>239</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *É.T.* n° 308, p. 165.

que « nous sommes dans un domaine par excellence sacré où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer ».

Dans le domaine du symbolisme des lettres, il donne des précisions techniques sur sa méthode interprétative inspirée par R. Guénon lui-même au sujet du monosyllabe *Om*, qui consiste à ramener les éléments « à leurs formes géométriques essentielles et disposés graphiquement d'une certaine façon »<sup>240</sup>. Pour retrouver l'équivalent originel du *na* "sanskrit" dans « les formes primitives » de la devanâgarî, et même, antérieurement, dans celles du *vattan* antédiluvien, il suggère d'opérer de la même manière en réduisant « les alphabets sacrés à leurs schémas fondamentaux ». Cette interprétation, qui fait appel à une « forme hiéroglyphique [...] de caractère plus simple et plus primordial » des lettres<sup>241</sup>, était d'ailleurs suffisamment explicite pour prévenir toute polémique inutile en ce domaine, comme celle engagée par certains spécialistes hindouïsants contestant l'autorité de R. Guénon sur cette question relative aux "mystères de la lettre *na*".

En ce qui concerne plus particulièrement la langue arabe, M. Vâlsan lui a d'ailleurs clairement reconnu une qualité de cet ordre, due à son caractère sacré, en vertu duquel, « Par ses propriétés symboliques [...] elle est particulièrement susceptible d'être un instrument initiatique. La révélation du Coran dans cette langue s'explique d'ailleurs par ces vertus symboliques »<sup>242</sup>. Ceci explique entre autres dans ce contexte l'importance de la Science des lettres, et tout particulièrement des modalités d'interprétation ésotérique du Coran par le symbolisme des lettres isolées. Il en va de même des nombreuses descriptions des événements eschatologiques de la « science de l'Heure », qui sont bien souvent annoncés par ce même mode, comme nous venons de le voir.

Ce recours au symbolisme traditionnel effectué par M. Vâlsan pour exprimer ces réalités est conforme à l'enseignement de R. Guénon, qui est particulièrement explicite à cet égard, et dont il s'inspire directement. Mais il se trouve également en parfaite affinité avec celui du Cheikh al-Akbar, qui est tout aussi représentatif dans son mode d'expression propre en ce domaine. Du reste, il est évident que, dans l'un et l'autre cas, tous ces aspects relatifs à l'opération symbolique confirment qu'il ne s'agit pas de simple spéculation intellectuelle, mais bien de réalisation initiatique à finalité réellement opérative. C'est bien ainsi que l'entend R. Guénon, pour qui le symbolisme constitue « la langue métaphysique » ou « le langage initiatique par excellence, le véhicule indispensable de tout enseignement traditionnel », le « seul apte à l'expression et à la communication de certaines vérités », et qui peut de ce fait, dans certains cas, prendre l'aspect d'un véritable rite initiatique<sup>243</sup>. Or, l'utilisation initiatique du symbolisme dans le *taçawwuf* est fondée sur les mêmes principes, comme l'a notamment bien exposé l'Émir 'Abd al-Qâdir dans une Halte qu'il lui a consacrée<sup>244</sup>, inaugurée par le verset : {Allâh propose les symboles aux hommes}<sup>245</sup>. Le Dieu de Vérité emploie ainsi « un langage [...] visant à expliquer aux hommes de manière évidente les réalités divines [...] qui leur sont cachées [...] au moyen du symbole [qui] permet ainsi de réaliser effectivement [la signification de ce qui est symbolisé] ». La seule condition posée est que cette recherche soit orientée « en suivant la voie des prophètes et des saints qui ont bénéficié eux-mêmes de cet enseignement divin ».

La plupart des représentations symboliques utilisées ici sont essentiellement d'ordre géométrique. En ce qui concerne plus particulièrement ce mode opératoire, on sait que pour R. Guénon, la « géométrie sacrée » ou la « géométrie symbolique [...] se prête à la représentation des

<sup>240</sup> *Symboles fondamentaux*, ch. 22.

<sup>241</sup> Les dernières citations proviennent respectivement des pp. 199, 201 et 193 du « Le Triangle de l'Androgyne ».

<sup>242</sup> *Le Livre du Nom de Majesté*, É.T. n° 268, pp. 156, n. 2, et 157, n. 2.

<sup>243</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, Avant-Propos, *Introduction générale aux doctrines hindoues*, II, ch. 7, *Symboles fondamentaux*, « Le Verbe et le Symbole », et *Aperçus sur l'initiation*, ch. 15 à 18.

<sup>244</sup> Halte 248, partie introductive, cf. notre traduction (*op. cit.*), ainsi que notre étude *La doctrine islamique des états multiples de l'être*, ch. 7 (*op. cit.*).

<sup>245</sup> Coran, 14-25 et 24-35.

réalités d'ordre supérieur [...] ; les formes géométriques ne sont-elles pas nécessairement la base même de tout symbolisme figuré ou "graphique", depuis celui des caractères alphabétiques et numériques de toutes les langues jusqu'à celui des *yantras* initiatiques les plus complexes et les plus étranges en apparence ? »<sup>246</sup>.

Le symbolisme géométrique est également très utilisé en doctrine akbarienne dans le même esprit, comme peuvent en témoigner diverses représentations de cet ordre : la structure tripartite de la Réalité en trois cercles concentriques figurant respectivement les formes de Dieu, de l'Homme et du Monde<sup>247</sup> ; les séries de schémas similaires résumant l'ensemble des degrés de l'Existence universelle dans leur correspondance avec les états multiples de l'être<sup>248</sup> ; l'image du vortex de la Réalité totale de l'Être nécessaire en soi<sup>249</sup> ; la représentation des cinq Trônes<sup>250</sup> ; celle du Centre du monde par le symbolisme du compas<sup>251</sup> ; la forme circulaire de l'Esprit muhammadien, symbole par excellence de l'Homme universel,<sup>252</sup> etc.

La forme symbolique de cet ordre qui nous intéresse plus particulièrement ici est celle du cercle divisé en deux parties par son diamètre : c'est la représentation littérale par excellence, la forme idéale du symbole, ou, si l'on peut dire, le symbole du symbole, telle qu'elle est suggérée par l'origine étymologique de ce terme. C'est ce qu'a indiqué M. Vâlsan, lorsqu'il a relevé que « Cette opération de reconstitution n'est pas sans rappeler une pratique traditionnelle très caractéristique qui est aux origines du mot "symbole" : en grec *symbolon* désignait la tessère coupée en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié transmissible aux descendants ; ces deux parties "rapprochées" ou "mises ensemble" (un des sens de *sumballo*)<sup>253</sup> permettaient de faire reconnaître leurs porteurs »<sup>254</sup>.

C'est l'image même, selon la définition guénonienne, de « la figure circulaire qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ses deux moitiés, [et qui] doit se reconstituer à la fin du même cycle [...] par la jonction de son commencement et de sa fin »<sup>255</sup>.

Cette image définit la raison d'être de la fonction originelle du *symbolon*, son principe étant de faire coïncider les deux parties complémentaires d'une réalité originelle unique, nécessairement devenue duelle pour actualiser ses diverses possibilités dans le domaine propre de chacun de ses éléments. Cette opération de jonction de ses extrêmes s'effectue dans un "moment" et un "lieu" conjonctif spécifique, au cours d'un processus de "rapprochement" mutuel, de rencontre et de "reconnaissance" entre les "porteurs" respectifs des deux éléments séparés, dans un monde intermédiaire appelé *barzakh*, accessible à chacune des deux parties, mais qui se situe entre leurs deux domaines d'action propres.<sup>256</sup>

En suggérant par cette voie comment et dans quel but les deux parties doivent être mises en contact pour « rassembler ce qui est épars » dans une forme de synthèse finale, qui n'est autre que sa forme originale avant sa division cyclique, M. Vâlsan a indiqué de manière allusive la méthode à suivre pour réaliser cette « reconstitution », avec les conséquences qu'elle entraîne dans tous les domaines envisagés.

---

<sup>246</sup> *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Avant-Propos, p. 11.

<sup>247</sup> *Inshâ' ad-dawâ'ir*.

<sup>248</sup> *Fut.* ch. 371, III, 421-429.

<sup>249</sup> *Fut.* ch. 47.

<sup>250</sup> *Fut.* ch. 371, s. 9.

<sup>251</sup> Halte 89.

<sup>252</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, p. 44, n. 6, et *Le Règne de la Quantité*, p. 136, n. 4.

<sup>253</sup> *Symbolon* (forme latine *symbolum*), dérive du verbe *sumballesthai*, (de *syn-*, avec, et *-ballein*, jeter), qui signifie mettre ensemble, réunir, lit. : projeter en unité.

<sup>254</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 199, n. 24.

<sup>255</sup> « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

<sup>256</sup> Cette même opération symbolique peut faire allusion à la « reconstitution » de la forme originelle de la *tarîqah* de M. Vâlsan, par un « retour au centre » vers lequel pourraient ainsi converger les "porteurs" respectifs de ses différentes parties "séparées", « après une disparition ou un éloignement » de son modèle initial, cf. *supra* pp. 1 et 3.

Cette opération de reconstitution du *sumbolon* comporte en outre un aspect éminemment positif et bénéfique, contrairement à l'action radicalement inverse, fondamentalement négative et maléfique, littéralement "diabolique" même si l'on peut dire, de l'"adversaire": le *diabolon*, l'antonyme littéral du *sumbolon*, est celui qui rejette cette unité en « divisant pour mieux régner »<sup>257</sup>, en entretenant illusoirement la confusion et l'apparence trompeuse<sup>258</sup>.

C'est à ce schéma de base que se ramènent la plupart des figures utilisées dans ces diverses représentations, qui ont toutes une incidence immédiate dans la perspective engagée, comme on a pu le constater par ce qui précède, et comme il sera confirmé dans ce qui suivra : c'est la forme archétypale du *na* et du *nûn* ainsi que des deux *nûn*, de l'arc et de l'arche, des deux Arcs, du Confluent des Deux Mers, ou encore de l'Homme universel dans sa fonction de Réformateur de la tradition universelle, telle qu'elle a été évoquée par R. Guénon dans sa description en des termes particulièrement appropriés, si on les interprète dans le présent contexte<sup>259</sup> : en effet, l'expression « union des puissances du Ciel et de la Terre », par laquelle il opérera pour restaurer la « Religion pure », évoque parfaitement, en mode vertical, l'« opération de reconstruction » du Symbole primordial par la « conjonction finale » de ses deux parties supérieure et inférieure ; quant à celle d'« union des puissances de l'Orient et de l'Occident », elle l'évoque en mode horizontal, faisant en outre allusion au symbolisme coranique de la Lumière muhammadienne provenant de l'huile d'un arbre qui n'est {ni oriental ni occidental}<sup>260</sup>.

L'intérêt constant porté par M. Vâlsan à toutes ces questions est très significatif de sa participation active à cette fonction médiatrice sur laquelle nous avons centré notre perspective, fonction relevant en réalité d'un aspect majeur de celle du Modèle prophétique. Nous avons en vue ici un enseignement fondamental de l'ésotérisme islamique, qui revêt dans cette tradition une importance capitale : il s'agit de la représentation du Symbole par excellence, en tant que forme même du *Barzakh*, l'Isthme suprême. C'est sur cette notion que nous devons revenir maintenant, avant de clore ces considérations par la référence ultime à la Réalité prophétique, qui concrétisera ce qu'il nous importe de mettre finalement en lumière dans cette étude.

## **Le *Barzakh***

La notion de *Barzakh*, l'isthme ou l'intermonde, est nécessairement présente en toute tradition authentique, mais elle prend en Islam un relief particulier dans tous les domaines. Elle est inhérente à la nature propre du Confluent des Deux Mers, et indispensable pour comprendre la réalité fondamentale de « l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* »<sup>261</sup>, et qui a été chargé de l'assumer dans les conditions actuelles.

Dans les symboles fondamentaux de la tradition islamique, de très nombreuses formes naturelles sont utilisées pour représenter l'idée du *Barzakh*. Mais la figure élémentaire par excellence, l'image idéale la plus immédiatement représentative de cette réalité du *Barzakh*, est celle du cercle divisé par son diamètre que nous venons d'envisager<sup>262</sup>, et qui n'est autre que celle du "symbole" lui-même, entendu comme il vient d'être rappelé en son sens étymologique de *sumbolon*. La signification de ces deux termes et leurs caractéristiques étant identiques, leur représentation symbolique l'est donc tout autant : le monde du symbole est le monde du *Barzakh*.

Dans les enseignements magistraux du Cheikh al-Akbar et des représentants de son école, la notion de *Barzakh* se trouve expressément associée aux doctrines métaphysiques suprêmes, aux

<sup>257</sup> *Diabolos*, de *dia-ballo*, forme latine du grec *diaballein* (de *dia-* à travers, et *-ballein*, jeter), qui signifie littéralement "ce qui projette en dualité", dans le sens de diviser, disperser, et par extension rendre confus.

<sup>258</sup> Pour les Grecs, le diabolique est, au sens propre, le bâton qui semble illusoirement rompu lorsqu'il est plongé dans l'eau.

<sup>259</sup> *Aperçus sur l'initiation*, ch. 40, p. 258.

<sup>260</sup> Coran, 24-35.

<sup>261</sup> *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 32, p. 262, n. 1 ; cf. *infra*, n. 259.

<sup>262</sup> Cf. par exemple *Insân al-Kâmil*, ch. 61.

représentations symboliques les plus subtiles, aux événements eschatologiques les plus précis, aux moyens de la réalisation initiatique, et à la fonction médiatrice de l'Homme universel, ces divers aspects étant en parfaite conformité avec la constitution spirituelle par excellence du Prophète Muhammad. Nous ne développerons pas ici toutes ses implications doctrinales inépuisables, et nous en tiendrons à ses aspects principaux dans le contexte de cette étude<sup>263</sup>.

La définition générale de ce terme en fait une réalité intelligible qui à la fois sépare et réunit deux domaines contigus. Sa fonction conjonctive est nécessaire autant pour manifester les propriétés respectives de chacun de ces deux domaines qu'elle distingue à partir de l'unité de l'ensemble, que pour réintégrer leur dualité dans leur origine primordiale. « Il est en effet évident que deux réalités quelconques placées l'une en face de l'autre impliquent nécessairement un degré intermédiaire conceptuel (*barzakh ma'qûl*) qui les sépare logiquement, sans quoi elles se confondraient [...] Ce degré s'identifie d'une certaine manière à ces deux réalités, mais en même temps s'en distingue : il a une face tournée vers chacune d'elles, tout en ne possédant qu'une seule face »<sup>264</sup>.

La perception de la dualité dans l'unité est une condition nécessaire de la nature du *Barzakh*, dans la mesure où « il ne peut être appelé ainsi que s'il possède deux faces ».<sup>265</sup> C'est là l'une de ses caractéristiques majeures, fondée sur la conscience effective de « l'unité dans la multiplicité et de la multiplicité dans l'unité, *El-wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fil-wahdati* »<sup>266</sup>. Elle met en œuvre une voie de réalisation du même ordre, car « l'homme ne se connaît lui-même qu'en tant qu'un dans la multiplicité, et multiple dans l'unité »<sup>267</sup>.

Le *Barzakh* se manifeste ainsi par ses deux aspects complémentaires, supérieur et inférieur, intérieur et extérieur, ou unitif et distinctif, mais fondamentalement, il n'est ni l'un ni l'autre exclusivement, tout en étant le principe des deux : il est dit ainsi simultanément « unitif-séparatif », « *al-barzakh al-jâmi' al-fâçil* », conformément à la polarité de ces deux termes relevée au sujet des notions précédemment évoquées. Dans le premier cas, selon une vision unitive, il est principe d'unification ; dans le second, selon une vision distinctive, principe de séparation.

C'est là toute l'ambiguïté et l'ambivalence de la réalité unique du *Barzakh*, et le Cheikh al-Akbar insiste sur la complexité et la subtilité extrêmes de toutes ces questions en prévenant que « la notion de *Barzakh* se ramène essentiellement à celle de *hayrah*, perplexité »<sup>268</sup>.

La conception de la nature de cette réalité intermédiaire influe sur la manière dont ce terme *Barzakh* sera traduit : s'il est en général rendu par isthme, intervalle, intermonde, réalité ou degré intermédiaire, permettant ainsi d'exprimer tout aspect positif de médiation unitive, il peut aussi avoir le sens restrictif de barrière, clôture, enclos, mur, ou cloison, c'est-à-dire de limite et d'élément séparatif, pouvant même être conçu parfois comme infranchissable. Selon cette seconde acception, qui correspond à un « degré de moindre réalité », mais qui doit être maintenue pour éviter la confusion entre les deux domaines contigus, « Le *Barzakh* n'est donc séparation qu'en tant qu'il est lui-même le point de naissance d'une perspective séparative aux yeux de laquelle il se présente comme limite »<sup>269</sup>. Cependant, la conception métaphysique la plus juste et la plus élevée est celle du « *Barzakh véritable* » (*al-Barzakh al-haqîqî*), dont « la réalité essentielle est la synthèse effective et actualisée des Deux Mers »<sup>270</sup>.

Ce principe intermédiaire unificateur-séparateur constitue une entité autonome possédant sa propre réalité. Ce « troisième terme de la Triade » est ainsi considéré comme une « troisième

<sup>263</sup> Nous renvoyons le lecteur à notre dernier ouvrage, *Unité principielle et Prophétie universelle*, ch. 5, ainsi qu'à notre article des *Cahiers de l'Unité* sur le *Qâba Qawsayn*, n° 20.

<sup>264</sup> Halte 248-4.

<sup>265</sup> *Fut.* ch. 267, II, 568, 10.

<sup>266</sup> Selon l'expression employée par R. Guénon déjà relevée, *Le Symbolisme de la Croix*, p. 59.

<sup>267</sup> Halte 359.

<sup>268</sup> *Le Livre du Nom de Majesté*, II, p. 209.

<sup>269</sup> T. Burckhardt, « Du barzakh », *É. T.* déc. 1937.

<sup>270</sup> *Fut.* ch. 382, III, 518, 1.

modalité » de connaissance de la Réalité, appelée encore le « troisième élément », « degré » ou « troisième chose », ou encore « troisième monde »<sup>271</sup>. C'est lui qui est représenté plus spécialement par le troisième élément du symbole, à savoir le diamètre, dans sa double fonction d'axe médian séparateur-unificateur des deux arcs du cercle. C'est cette troisième modalité de connaissance intermédiaire, décrite également par Platon comme étant la « plus belle » et la « plus parfaite »<sup>272</sup>, qui fait apparaître le *Barzakh* comme « Le monde le plus parfait », parce que c'est celui qui, « par ses propres directions internes, sépare et en même temps rassemble les deux autres par le haut et par le bas » en participant des deux<sup>273</sup>.

Le statut particulier de ce principe universel lui confère un pouvoir opératif dans l'ordre initiatique, qui réfère expressément au fondement de toute réalisation spirituelle. En effet, sans toutefois faire expressément référence à cette notion même de *barzakh* en contexte islamique, c'est pourtant bien à cette même réalité intermédiaire que R. Guénon a fait maintes fois allusion dans son œuvre, et sur laquelle on pourrait considérer d'une certaine manière que se trouve centrée une grande partie de son enseignement initiatique, aussi bien dans ses livres de pure métaphysique, que dans ceux sur l'initiation ou le symbolisme. Son expression la plus simple et la plus immédiate se trouve dans l'énoncé du principe de la « résolution des oppositions » et de « l'union des complémentaires » impliquant le passage à l'unité principielle, « par synthèse ou intégration, en passant à un niveau supérieur »<sup>274</sup>.

La même idée est reprise, dans l'ordre mathématique, pour exprimer le processus du « passage à la limite » par « intégration », qui permet seul de « passer au-delà du domaine » pris en compte par une « opération essentiellement synthétique », et dont le résultat est obtenu « d'une façon en quelque sorte “soudaine” ou “instantanée” »<sup>275</sup>

Si l'on comprend à sa juste valeur la finalité de tels enseignements, il s'agit bien d'une formulation explicite, en des termes les plus généraux possibles, de la définition d'un état de conscience unitif “intermédiaire” nécessaire à toute réalisation effective de la Non-Dualité, et impliquant un « engagement initiatique »<sup>276</sup> de l'être dans l'intégralité des degrés et des domaines de la Voie, jusque dans les modalités et circonstances les plus concrètes de sa vie quotidienne. C'est cette méthode qui est requise dans la recherche de la « Voie du Milieu », la voie axiale du *Çirât al-mustaqîm*, où « il n'y a ni droite, ni gauche, ni avant, ni arrière, ni haut, ni bas »<sup>277</sup>.

Cette station médiane de l'équilibre parfait se réalise ainsi par la « jonction des extrêmes ». Elle implique un « redressement » proprement « instantané » « entre le point le plus haut et le point le plus bas », dans et par « ce qui constitue l'“intervalle” (*sandhyâ*) »<sup>278</sup>. Ce « redressement » est aussi considéré comme un « renversement » ou un « retournement », qui s'effectue nécessairement « quand l'être est passé à la réalisation supra-individuelle », pour « relier entre eux les deux points de vue apparemment opposés se reportant respectivement à la réalité relative et contingente de l'individu et à la réalité absolue d'*Âtmâ* », entre le centre « de l'individualité » et « le centre véritable [...] de l'être total », autrement dit entre le point de vue distinctif et unitif. Ce « “retournement” » est en étroit rapport avec [...] cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ*. « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps »<sup>279</sup>, indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'“Identité Suprême”,

<sup>271</sup> Cette dénomination rappelle, dans l'Hindouisme, le symbolisme du “troisième œil” de *Shiva*, et, chez les Romains, le « troisième visage » de la nature bifaciale de Janus, invisible à la perception ordinaire, et qui « n'est ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir » (*Symboles fondamentaux*, ch. 18).

<sup>272</sup> Platon, *Timée*, 31c, traduction L. Brisson (Flammarion, 2001, p. 120).

<sup>273</sup> *Fut.* 387, III, 537, 16.

<sup>274</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 7.

<sup>275</sup> *Les principes du calcul infinitésimal*, ch. 22 et 24.

<sup>276</sup> Nous reprenons ici l'expression employée par R. Guénon dans le contexte de la mise en œuvre des figures symboliques de *La Grande Triade*, où, dans l'une d'entre elles, l'élément de mesure de la base commune des deux triangles inverses « exprime [...] un “lien” dans tous les sens de ce mot », *La Grande Triade*, ch. 2, p. 28, n. 1.

<sup>277</sup> *Ibid.*, ch. 26.

<sup>278</sup> *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 29, « La jonction des extrêmes ».

mais aussi que le “caché” est alors devenu l’“apparent” et inversement »<sup>280</sup>. C’est d’ailleurs dans ce contexte que R. Guénon fait cette fois-ci expressément référence à la notion de *barzakh*, lorsqu’il indique que « Suivant la tradition islamique également », cette caractéristique est le propre de « l’être qui est passé de l’autre côté du *barzakh* »<sup>281</sup>. Cette précision se trouve confirmée plus loin, lorsqu’il invite à « comprendre [...] comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité [du *barzakh*] ; la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq* ; et l’être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects »<sup>282</sup>.

C’est au regard de cette nature et de la fonction opérative qu’elle implique que nous avons reconnu à M. Vâlsan la qualité de « Confluent des Deux Mers », et c’est d’elle qu’il participe directement dans toutes ces applications particulières qui peuvent le caractériser.

Dans cette expression coranique, le terme *majma’* signifie lieu de jonction, de rassemblement ou d’union, et les Deux Mers (*bahrayn*) désignent une dualité d’éléments qui doivent être réunis pour retrouver leur unité originelle. Cette expression fait implicitement référence à la réalité du *Barzakh* dans la sourate de la Caverne : {Lorsque Moïse dit à son serviteur : Je n’aurai de cesse tant que je n’aurai atteint le Confluent des Deux Mers }<sup>283</sup>. Nous avons vu à cette occasion qu’il y avait là une allusion au lieu de rencontre entre Moïse et Khidr, les représentants respectifs des deux sciences extérieure et intérieure de la Prophétie législative et de la Sainteté universelle, ou encore celles de la *Shari’ah* et de la *Haqîqah*, unifiées dans la Science coranique muhammadienne<sup>284</sup>.

Mais il y a d’autres références au *majma’ al-bahrayn* qui associent directement les notions des Deux Mers au *Barzakh* : { Il a fait confluer<sup>285</sup> les Deux Mers qui se rencontrent ; entre elles deux, il y a un isthme qu’elles ne franchissent pas }, et : { Et c’est Lui qui a fait confluer les Deux Mers ; celle-ci est douce et agréable au goût, et celle-là est salée et amère ; et Il a placé entre les deux un isthme et une limite infranchissable }<sup>286</sup>. Ici, toutes les interprétations concernant ce verset se ramènent en fait unanimement à des définitions générales du *Barzakh* identiques à celles qui ont été relevées dans ce qui précède, et qui peuvent parfaitement être appliquées à tous les types de dualités apparentes qu’a personnellement assumées et résolues M. Vâlsan, comme celles des enseignements de R. Guénon et d’Ibn ‘Arabî, des formes sapientiales et religieuses, de la conjonction de l’Hindouisme et de l’Islam, de l’Intellect et du Cœur, ou encore de la *Haqîqah* et de la *Shari’ah*.

Le *Barzakh* suprême, principe ultime de tous les *barâzikh* particuliers, est ainsi connu sous divers noms et manifeste autant d’aspects en fonction des points de vue sous lesquels il est envisagé. Mais fondamentalement, de manière plus générale, il se ramène à la notion de Non-Dualité principielle de la *Wahdah*, à laquelle sont liées celles de Réalité universelle, de Réalité des réalités ou Réalité de l’Homme<sup>287</sup>, toutes ces notions, centrales en doctrine akbarienne, désignant essentiellement la Réalité principielle de l’Homme universel. Lorsque l’Homme parfait intègre effectivement tous ces degrés et aspects particuliers des *barâzikh*, il est le *Barzakh* et le Symbole suprêmes, le Médiateur universel qui réalise tous les couples de réalités complémentaires et de

<sup>279</sup> Cette sentence est également rapportée dans *La Grande Triade* (ch. 6, p. 59), où Guénon précise dans ce contexte que « la considération d’un tel “retournement” est particulièrement importante du point de vue initiatique »

<sup>280</sup> Passage identique dans « L’écorce et le noyau ».

<sup>281</sup> *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 30 « L’esprit est-il dans le corps ou le corps dans l’esprit ? »

<sup>282</sup> *Ibid.* ch. 32, p. 262, n. 1.

<sup>283</sup> Coran, 18-60. Cette sourate a la particularité de se situer au centre du Livre, et de receler ainsi en son sein le verset et le mot occupant la place centrale de l’ensemble du Texte révélé.

<sup>284</sup> Cf. *supra*, p. 39.

<sup>285</sup> *Maraja* ; la racine *m.r.j* a ceci de très particulier qu’elle comporte entre autres les deux sens opposés d’empêcher deux choses de se mêler, et, en même temps, de les mêler l’une à l’autre ; dans une acception négative, elle a celui d’embrouiller, désorganiser, rendre confus, comme en ce qui concerne la nature des jinns faite {d’un mélange de feu, *min mârijîn min nâr* } (Coran, 55-14).

<sup>286</sup> Coran, 55, 19~20, et 25-53.

<sup>287</sup> *Haqîqat al-kulliyah*, *Haqîqat al-haqâ’iq*, et *Haqîqat al-insâniyyah*.

Noms divins de signification opposée dans la Non-Dualité principielle. « L'Homme est un Isthme entre le Monde et Dieu, il synthétise la Création et Dieu ; il est la ligne qui sépare le Domaine divin du Domaine cosmique, comme la ligne qui sépare l'ombre du soleil »<sup>288</sup>. « Allâh a rendu parfaite la forme de l'Homme par la synthèse entre la Forme de Dieu et celle du Monde, et il devint ainsi le *Barzakh* entre Dieu et le Monde, placé comme un miroir dans lequel Dieu peut voir Sa Forme »<sup>289</sup>. L'Homme universel, qui est ainsi « la mesure de toutes choses »<sup>290</sup> par sa position centrale, est aussi, pour Ibn 'Arabî comme pour R. Guénon, « l'intermédiaire » ou le « médiateur », le « troisième terme de la Triade » situé « entre le Ciel et la Terre », « mesurant en quelque sorte leur distance »<sup>291</sup>.

### ***Barzakh, Wahdah, et Haqîqah Muhammadiyyah* : La constitution métaphysique du Prophète de l'Islam, l'Homme universel par excellence**

En perspective islamique, « l'Homme universel par excellence, le Parfait des parfaits (*al-Insân al-kâmil al-akmal*) est le Prophète »<sup>292</sup>. C'est lui « l'Isthme des isthmes, celui qui les synthétise tous »<sup>293</sup>, le véritable « Confluent des Deux Mers », l'« Intermédiaire situé entre le Manifesté et le Non-Manifesté » des « Deux Mers qui se touchent », « considéré sous les deux aspects opposés et complémentaires du *barzakh* comme “séparateur” et “médiateur” »<sup>294</sup>. Il est aussi le Maître des deux Sciences du Coran et du Forcan, celui qui opère la jonction des extrêmes en tout domaine, le Possesseur des Noms divins de signification opposée ; il est encore le détenteur des Paroles synthétiques et de la Science des premiers et des derniers, l'Intercesseur ultime envoyé {par Miséricorde pour tous les mondes} et {tous les hommes}<sup>295</sup> : c'est en définitive lui qui est le Symbole suprême.

Sa réalité principielle est la Non-Dualité d'*al-Wahdah*, notion qui traduit au mieux l'idée védântine de l'*Advaita* hindou. Cette Unité non-duelle unifie toutes les notions métaphysiques suprêmes, et s'identifie à la Réalité muhammadienne, le principe éternel de la prophétie universelle. La corrélation entre les trois aspects de *Barzakh, Wahdah* et *Haqîqah muhammadiyyah*, qui sont liés entre eux par des définitions doctrinales et des représentations symboliques communes, fait qu'ils se trouvent en mode descendant au départ de toute conception métaphysique, et analogiquement en mode ascendant au terme de toute réalisation initiatique. Ils se complètent et se confirment ainsi mutuellement de manière parfaitement cohérente pour définir la véritable constitution métaphysique du Prophète de l'Islam.

Cette constitution principielle a été également définie par la célèbre formule d'A'ishâh : « *Khuluqu-hu al-Qur'ân*, sa nature essentielle, c'est le Coran », ce à quoi fait allusion la Parole coranique : {En vérité, tu es selon une forme intérieure éminente} ou {un caractère sublime (*khuluq*)}<sup>296</sup>, suivant les différentes expressions employées pour rendre l'idée maîtresse de cette Réalité prophétique<sup>297</sup> désignant la personnalité véritable de l'Être muhammadien ou son “soi”. Comme l'a précisé l'Émir : « Le Coran ainsi désigné comme Verbe éternel ne doit pas s'entendre

<sup>288</sup> *Kitâb Insha' ad-dawâ'ir*, passage identique dans la partie introductive du 'Uqlat al-mustawfîz, ainsi que dans de nombreux autres passages des *Fut.*, comme 198, II, 391, 20.

<sup>289</sup> *Fut.* ch. 369, III, 398, 11.

<sup>290</sup> *L'Homme et son devenir*, ch. 17, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 16, et *La Grande Triade*, ch. 23.

<sup>291</sup> *Fut.* 387, III, 537, 16, et *La Grande Triade*, ch. 14.

<sup>292</sup> Halte 248-4.

<sup>293</sup> Halte 235.

<sup>294</sup> *La Prière sur le Prophète* d'Ibn 'Arabî, *É.T.* n° 446, p. 248.

<sup>295</sup> Coran, 21-107 et 34-28.

<sup>296</sup> Coran, 68-4.

<sup>297</sup> *Khuluq*, de la racine *kh.l.q.*, est apparenté à *khalq*, création ou créature, mais aussi détermination et mesure, dans le sens ici de création principielle ou de détermination ontologique, ces deux termes faisant ainsi allusion à la création de l'Homme universel « selon la Forme divine ».

simplement comme contenant l'ensemble des lettres, mots, versets et sourates, mais plutôt comme rassemblant la totalité des objets de la Science divine qu'il contient »<sup>298</sup>.

En effet, « *Qur'ân* vient de *q.r.*, qui signifie rassembler », à savoir « les réalités divines et créaturelles qui exercent chacune leur attraction de leur côté » à la fois en mode global et différencié. Mais plus précisément encore, la racine *q.r.*, qui traduit ainsi les idées de Synthèse et Totalisation, comporte aussi celles de Distinctivité et Différenciation, comme l'affirme impérativement l'injonction coranique initiale {*Iqra'!*}, qui exprime ainsi simultanément ces deux idées fondamentales : « réunis synthétiquement ! » et « énonce distinctivement ! ». Ainsi, pour M. Vâlsan, « toutes les sciences métaphysiques et cosmologiques, initiatiques et religieuses, ésotériques et exotériques, ainsi que tous les moyens opératifs correspondants s'y trouvent »<sup>299</sup>.

Cette « totalité » du Coran qui « comprend toutes choses »<sup>300</sup> doit ainsi être simultanément perçue en mode distinctif et unitif par la Discrimination et la Synthèse du *Furqân* et du *Qur'ân*<sup>301</sup> qui constituent ainsi les deux aspects fondamentaux de la « nature principielle » du Prophète. « La synthèse de la séparativité, et la séparation de la synthèse »<sup>302</sup> se réalisent dans « la station divine » où « s'unissent indivisiblement les deux points de vue complémentaires de l'« unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité », *El-wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fil-wahdati* »<sup>303</sup>.

Le symbole suprême par excellence de cette constitution métaphysique du Prophète pleinement réalisée au terme de son « voyage divin » est celui du *Qâba Qawsayn*, la Distance des « Deux Arcs » du « cercle du Tout universel », et son dépassement dans le « ou plus près » qui désigne la station de la Proximité. C'est le *Barzakh* suprême, où s'opère la jonction des « Deux Arcs » entre tous les extrêmes : Dieu et Création, *Haqq* et *Khalq*, Seigneur et serviteur, science unitive et science distinctive, Unité du Non-Être d'*al-Ahadiyyah* et Unicité de l'Être d'*al-Wâhidiyyah*, dans la Non-Dualité principielle de la *Wahdah*. C'est aussi le prototype par excellence du Confluent des Deux Mers, de l'arc et de l'arche, du *na* et du *nûn* ou des deux *nûn*, ainsi que de toutes les formes symboliques de cet ordre qu'il revêt dans les diverses formes traditionnelles.

Cette représentation « permet de considérer le Prophète comme la « mesure des Deux Arcs », ce qui est une forme de l'affirmation selon laquelle l'Homme Universel est la mesure de toute chose. Le terme « ou Plus Près » indique le passage au-delà de la dualité des Deux Arcs, dans l'Unité indistincte du cercle »<sup>304</sup>. Elle se réalise par la réduction du diamètre en son point central par « une jonction par contiguïté, ou, initiativement, à une réalisation du type « unitif » » ; le « ou plus près » correspondant alors « à l'identité pure (*wahdah, tawhid*) [...] de l'unicité du point central ordonnant toute la circonférence »<sup>305</sup>, le Prophète devient ainsi le « Centre du Contenant de l'Intérieur et de l'Extérieur », résidant au Centre du Monde<sup>306</sup>.

C'est là qu'est obtenue la « plénitude de la Connaissance Divine », dont la finalité est « l'Identité suprême »<sup>307</sup>.

## Conclusion

<sup>298</sup> Halte 360, dont le chiffre ne peut être fortuit, cf. note suivante.

<sup>299</sup> « La question de l'Initiation chrétienne : mise au point », *É.T.* n° 406-408, p. 152.

<sup>300</sup> Rappelons l'équivalence numérique de cette expression coranique *kullu shay'*, « toutes choses », avec les 360 degrés de la sphère englobante.

<sup>301</sup> *Al-Insân al-kâmil* de Jîlî, ch. 34 et 35.

<sup>302</sup> Selon la formule de Jîlî, *ibid.*, ch. 35.

<sup>303</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, p. 59.

<sup>304</sup> Commentaire de M. Vâlsan de *La Prière sur le Prophète* d'Ibn 'Arabî, *É.T.* n° 446, p. 248, n. 32.

<sup>305</sup> « Références islamiques du Symbolisme de la Croix », *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 118, n. 11.

<sup>306</sup> *La Prière sur le Prophète*, *ibid.* p. 248.

<sup>307</sup> *L'Homme et son devenir*, p. 180.

Les divers aspects de la fonction doctrinale de Michel Vâlsan que nous venons de rassembler à l'occasion de la commémoration symbolique de sa disparition terrestre sont centrés sur sa fonction médiatrice et conciliatrice de « Confluent des Deux Mers », qui opère entre les multiples aspects doctrinaux et éléments traditionnels parfois apparemment opposés qu'il a eu pour mission de concilier dans tous les domaines.

Cette fonction réfère à un aspect central du Livre sacré qui contient « toute chose », et qui rassemble la totalité des objets de la Science divine dans la Discrimination du *Furqân* et la Synthèse du *Qur'ân*<sup>308</sup>.

Elle participe directement de la nature totalisante (*jam 'iyyah*) de la Réalité prophétique et de sa constitution métaphysique (*khuluq*)<sup>309</sup>, qui unifie dans la Non-Dualité principielle de sa *Wahdah* tous les couples de réalités complémentaires et de Noms divins de signification opposée.

Elle est conférée à « l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* [qui] doit nécessairement unir en lui ces deux aspects »<sup>310</sup> de Dieu (*El-Haqq*) et de la Création (*el-Khalq*), ainsi que tous les types de dualités qui en découlent.

Elle est liée à la nature fondamentale de l'Homme universel, qui est « la mesure de toutes choses » par sa position centrale, et « l'intermédiaire » « entre le Ciel et la Terre »<sup>311</sup> créé « selon les deux Mains divines »<sup>312</sup>, et qui regarde « par les deux Yeux ».

Elle réunit les deux parties du {Symbole suprême} (*al-Mathal al-a'lâ*)<sup>313</sup>, comme le Prophète en réalise pleinement la jonction au terme de son « voyage divin » au-delà de {la Distance des Deux Arcs} du « cercle du Tout universel », dans le {ou plus près} de la Proximité divine<sup>314</sup>.

Elle relève également de l'Esprit de l'Islam universel, la tradition finale de la Miséricorde englobante par laquelle le possesseur des Paroles synthétiques et des Vertus les plus nobles a été envoyé pour {tous les mondes} et {tous les hommes}<sup>315</sup>.

Elle est conforme à « La Loi islamique totale », qui « inclut tous les domaines et tous les degrés de la vie spirituelle et temporelle, y compris les principes et méthodes de la connaissance métaphysique ».

Elle est représentative du privilège d'éminent héritier muhammadien de son détenteur, par laquelle il participe de la Station muhammadienne, dont le privilège propre est la réalisation de la synthèse de tous les types prophétiques particuliers, de leurs sagesses respectives et de leurs stations initiatiques correspondantes.

Elle est inhérente à sa qualité de vivificateur et de rénovateur de la Religion éternelle du *Dîn al-Qayyim*<sup>316</sup>, légitimement habilité à adapter ses principes immuables aux conditions actuelles, et elle trouvera son accomplissement dans le magistère du Réformateur ultime manifestant la Tradition universelle dans sa forme cyclique finale.

Elle manifeste son rôle d'intermédiaire par excellence entre René Guénon et le Cheikh al-Akbar, les deux maîtres de l'intellectualité sacrée dont il a assumé l'héritage, et dont l'enseignement exprime, selon les modalités propres de chacun, la formulation providentielle d'un langage de vérité destiné aux (hommes des) derniers (temps)<sup>317</sup>.

---

<sup>308</sup> Allusion à Coran, 12-2, et 25-1.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 68-4.

<sup>310</sup> *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 32, p. 262, n. 1 ; cf. *infra*, n. 259.

<sup>311</sup> *Fut.* 387, III, 537, 16, et *La Grande Triade*, ch. 14.

<sup>312</sup> Cf. Coran, 38-45.

<sup>313</sup> Coran, 16-60.

<sup>314</sup> Coran, 53-9.

<sup>315</sup> Coran, 21-107 et 34-28.

<sup>316</sup> Coran, 9-36.

<sup>317</sup> Coran, 26-84.

Cet ensemble de caractéristiques majeures définit la spécificité de la voie valsânienne, et le cadre dans lequel son fondateur a donné son enseignement dans les domaines rituelique et initiatique en conformité avec ces principes universels.

« Dans les conditions d'existence d'une époque pleine de toutes sortes d'illusions et de dangers », c'est cette perspective axiale que Michel Vâlsan, le Cheikh Mustafâ 'Abd al-'Azîz, présente à « tous ceux qui participent de la sagesse traditionnelle et de l'esprit de véritable réconciliation divine du monde », quelle que soit la voie dans laquelle ils se sont engagés, afin de « trouver une intercession qui [...] doit ouvrir les portes de la Lumière et de la Paix »<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> Dans ce passage final, nous avons repris des expressions que M. Vâlsan a lui-même employées pour conclure son hommage envers R. Guénon, et qui peuvent parfaitement être appliquées à son propre cas, ce qui souligne ici encore l'affinité entre les deux maîtres.