

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

LA FONCTION DOCTRINALE DE MICHEL VÂLSAN : LE « CONFLUENT DES DEUX MERS »²

Introduction	
René Guénon et Michel Vâlsan, le précurseur et le continuateur	p. 3
L'intermédiaire par excellence entre René Guénon et Ibn 'Arabî	p. 6
Formes sapientiales et religieuses	p.10
La conjonction finale des formes traditionnelles : Hindouisme et Islam	p.16
L' Intellect et le Cœur	p.21
Les Sagesses prophétiques dans la vision universelle de l' Islam	p.24
La doctrine du Centre du Monde et du Centre suprême de la Tradition primordiale	p.32
La Station muhammadienne, le Sceau de la Sainteté muhammadienne, l'Héritage muhammadien, et le muhammadien véritable	p.35
Exotérisme et ésotérisme, <i>Shari'ah</i> et <i>Haqîqah</i>	p.36
La Loi universelle de l' Islam	p.38
La forme islamique universelle dans sa mission eschatologique finale	p.39
La voie symbolique	p.41
Le <i>barzakh</i>	p.44
<i>Barzakh, Wahdah, et Haqîqah Muhammadiyyah</i> :	
la constitution métaphysique du Prophète de l' Islam, l'Homme universel par excellence	p.48
Conclusion	p.49

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 ».³ Ce « retour au centre », en termes islamiques, cette *tawbah*,⁴ nous semble offrir une opportunité pour rappeler la perspective

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

² 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^{os} 7-10, et « *Qâba Qawsayn*, La Distance de deux Arcs », n^{os} 14-20.

³ *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 4, p. 35, ainsi que *Le Roi du Monde*, ch. 3, p. 24, passage identique dans « la Kabbale juive » ; dans *Le Roi du Monde* (ch. 5, p. 45 n. 3), il signale que « chez les Hébreux, le nombre du Jubilé [...] se rapporte aussi au "règne du Saint-Esprit" ».

⁴ Le terme *tawbah*, substantif du verbe *tâba* employé à plusieurs reprises dans le Coran, provient d'une racine comprenant les notions de repentir, conversion, réconciliation, mais aussi celle de retour - qui peut être qualifié de pardonnant s'il s'agit d' Allâh ou de repentant pour le serviteur.

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 vivificateur et de rénovateur, qui, dans la tradition islamique, s'apparente à celle du *mujaddid*, dont l'autorité et le statut sont 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” afin de revivifier son *Dîn*, sa Religion ». Pour relativement exceptionnelle qu'elle soit, cette fonction permet à celui qui bénéficie de ses privilèges d'exercer en toute légitimité une action de présence, de vivification et de rénovation de la Religion éternelle : il adapte ses principes immuables aux conditions actuelles, mais sans jamais sortir des limites définies par son Législateur, et ceci jusqu'à la fin du présent cycle⁵.

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 ; 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 sagesse 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 prophétique 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 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

⁵ Hadith rapporté par Abû Dâwûd, Al-Hâkim et At-Tabarânî.

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 »⁶, 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, 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 d'en rappeler l'essentiel, pour mettre en valeur ce très vaste enseignement traditionnel en regroupant 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 sommes abstenus volontairement de toute référence directe aux autres auteurs qui, depuis sa disparition, ont orienté 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 propos⁷, qui se trouvent confirmées de

⁶« La fonction de l'Islam et le sort de l'Occident », p. 54.

⁷ 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 », publiés aux *E.T.* (1951, n^{os} 293-294-295, et 1953, n^o 305), et réédités dans le recueil *L'Islam et la fonction de René Guénon* par *Science sacrée* (2016), qui nous servira de base dans nos citations.

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 Elish el-Kébir 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 »⁸, il a expressément affirmé, comme nous venons de le rappeler, la pérennité de « la présence » de « l'œuvre intellectuelle » de Guénon⁹. 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 »¹⁰, 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 »¹¹.

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 »¹², « c'est-à-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 »¹³. C'est ce qu'il a exprimé de diverses manières par des affirmations équivalentes qui manifestent toutes l'unité de « son message intellectuel », que se soit au moyen 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 »¹⁴.

⁸ « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *E.T.* n^{os} 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.

⁹ Cf. *supra*, n. 6.

¹⁰ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 83.

¹¹ « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 15, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 72.

¹² *Ibid.*, p. 76.

¹³ « At-Tawhîd », dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, pp. 37-38.

¹⁴ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 59.

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 méthode¹⁵. Lors de la constitution de sa propre *tariqah*, 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 »¹⁶. 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 »¹⁷, de par son rattachement à la *tariqah* du Cheikh Elîsh 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 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 »¹⁸.

Dans le même ordre d'idées, Cheikh 'Abd al-Wâhid a aussi affirmé, à une certaine époque, en principe du moins, que « la *tariqah* 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 *tariqah* elle-même, ce qui n'a absolument rien à voir avec l'œuvre de S. A. [Sheikh Aïssa] »¹⁹.

Ce double aspect apparemment contradictoire, relatif aux deux héritages assumés par M. Vâlsan 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

¹⁵ « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 54.

¹⁶ Lettre de nov. 1950.

¹⁷ « L'islam et la fonction de René Guénon », pp. 55 et 91.

¹⁸ 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.

¹⁹ Lettre à L. Caudron, 17 oct. 1950.

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 s'il constitue, il est vrai, l'une des caractéristiques majeures de cet enseignement, cet aspect 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 précéllence 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 précéllence de certains Envoyés sur les autres}²⁰. Il est également illustré par deux paroles du Prophète, qui affirme analogiquement, d'une part, le premier aspect d'équivalence principale : « 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, son second aspect de privilège cyclique particulier : « 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 ».

Cette synthèse entre ces deux perspectives ne pouvait être réalisée 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 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 initiatique²¹. 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

²⁰ Coran, 2-285 et 2-253.

²¹ Citons par exemple, dans le premier cas, M. Asín Palacios et H. Corbin, dans le second, Abdul-Hâdi Y. Aguéli et T. Burckhardt.

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 passages²². Il a ainsi informé son maître de son intention de fonder une « branche nouvelle de la *tariqah* », 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 *tariqah* ». 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 *tariqah* 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 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 ordre²³, 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 *tariqah* ». 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 »²⁴.

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* »²⁵. 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.

²² Lettre de nov. 1950, suite de la citation précédente, cf. *supra* n. 17.

²³ Réunis par J. Reyor dans le recueil posthume *Initiation et réalisation spirituelle*.

²⁴ « René Guénon et le sort de l'Occident », p. 47.

²⁵ 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).

La qualification de « Confluent des Deux mers » s'applique ici à une synthèse de leurs enseignements respectifs²⁶, 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 »²⁷.

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 »²⁸.

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

²⁶ Cette expression de « véritable "confluent" de ces "deux mers" de la Science sacrée » a également été employée très justement 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.

²⁷ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 79.

²⁸ *L'Ésotérisme de Dante*, ch. 5.

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'-d-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"²⁹ mis au point par 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 »³⁰, 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 »³¹.

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 »³², et ceci aussi bien d'ailleurs pour les traductions d'Ibn 'Arabî et du *taçawwuf* en des langues occidentales, que pour celles de René 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

²⁹ 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.

³⁰ « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 42.

³¹ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 61.

³² « Remarques sur l'intellect et la conscience », *E.T.* n^{os} 372-73, p. 205.

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 »³³.

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 formulée de façon explicite et opportune que par R. Guénon³⁴.

Ainsi, dans la vision vâlsânienne, 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 »³⁵, 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 vâlsânien lui donne au contraire toute sa valeur et sa pleine mesure en sacralisant 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.

À suivre

³³ « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 72 et 76.

³⁴ Voir *infra* la section consacrée à cette question.

³⁵ *Symboles fondamentaux*, ch. 70 ; il s'agit des relations entre le cerveau et le cœur, qui sont transposées ici dans ce contexte.