

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

## *Quatrième partie*

### 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>1</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>2</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, [...] 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>3</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>4</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

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

<sup>2</sup> Au sens de *mujaddid*, cf. *supra* en p. 1, n. 5.

<sup>3</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

« 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 »<sup>5</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>6</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>7</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.

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 prophétique 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 » du Prophète, 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

<sup>5</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, citations extraites des ch. 5 et 7.

<sup>6</sup> *Aperçus sur l’initiation*, ch. 47.

<sup>7</sup> « *Er-Rûh* ».

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 (*Kalima mujâda*) 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 *Maqam* 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>8</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>9</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, 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>10</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>11</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 prophétique 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**

---

<sup>8</sup> Coran, 53-9.

<sup>9</sup> *Fut.* ch. 367, III, 350. M. Vâlsan y fait allusion dans sa présentation de « L'investiture du Cheikh al-Akbar », p. 269.

<sup>10</sup> *Supra* n. 169.

<sup>11</sup> M. Vâlsan, « La Prière sur le Pôle », *É.T.* n° 449. réédition L'Île Verte (2023), p. 23, n. 1.

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>12</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>13</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>14</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>15</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 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>16</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>17</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>18</sup>. « Il m'a ainsi donné dans ce verset tous les versets, [...] et en a fait pour moi la clef de toute science. [...] et j'ai appris la bonne nouvelle que j'avais reçu le *Maqâm* muhammadien parmi les Héritiers de la nature totalisante (*jam' iyyah*) 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

<sup>12</sup> Sur ce point, cf. notre dernier livre, *Unité principielle et Prophétie universelle*, ch. 6 (*op. cit.*).

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

<sup>14</sup> Cf. *supra* n. 5.

<sup>15</sup> « L'investiture du Cheikh al-Akbar », p. 273, n. 18.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, 3<sup>e</sup> partie, p. 8.

<sup>17</sup> *Fut.* ch. 367, III, 350.

<sup>18</sup> Coran, 2-136 et 3-84.

intelligent s'efforce d'être "héritier" sous tous les aspects »<sup>19</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>20</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 sagesses 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>21</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>22</sup>.

De nombreux passages cités font ainsi allusion à ce « privilège du Sceau de la Prophétie »<sup>23</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 nécessairement prises en compte 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, *Shari'ah* et *Haqîqah*.**

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.

<sup>19</sup> *Épître adressée à l'Imâm ar-Razî*, trad. M. Vâlsan, *É.T.* n° 367-368, p. 247.

<sup>20</sup> « L'Investiture du Cheikh al-Akbar », p. 273, n. 18.

<sup>21</sup> « La Sagesse des Prophètes ? », *S.S.* n°s 1-2, p. 122.

<sup>22</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.

<sup>23</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 207.

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>24</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>25</sup>, car il n'est pas admissible « que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme »<sup>26</sup>.

Il a illustré cette position par le symbolisme constructif<sup>27</sup>, ainsi que par celui de « l'écorce et du noyau »<sup>28</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>29</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>30</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

---

<sup>24</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>25</sup> Citation d'une lettre à L. Caudron (15 janv. 1935).

<sup>26</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.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> « L'écorce et du noyau », *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 61.

de la communauté, aussi bien les “gens de l’intérieur”, les ésotéristes, que les “gens de l’extérieur”, les exotéristes, sont également soumis... »<sup>31</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 *Sharî’ah* et de la *Haqîqah*, 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>32</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>33</sup>. Ces deux sciences, qui se ramènent à celles de la *Sharî’ah* et de la *Haqîqah*, 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>34</sup>.

Dans cette perspective, malgré la prééminence affirmée de Khidr, le {serviteur vertueux} « plus savant » que Moïse<sup>35</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>36</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 : « 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>37</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>38</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>39</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

<sup>31</sup>« Une instruction sur les rites fondamentaux de l’Islam », *É.T.* n° 369, Notice introductive, p. 24.

<sup>32</sup> Coran, 18-60.

<sup>33</sup> D’après les explications de l’Émir dans le *Mawqif* 151, vraisemblablement en partie inspirées du ch. 30 des *Fut.*

<sup>34</sup> *Fut.* 73, 11, 107 (q. 112).

<sup>35</sup> Selon les termes employés dans le Coran et le hadîth pour qualifier Khidr.

<sup>36</sup> *Fut.* ch. 30, I, 199, ch. 73, II, 19, 41, et 90, et ch. 161, 262...

<sup>37</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>38</sup> *Les Interprétations ésotériques du Coran* de Qâshânî, ed. Koutoubia, 2009.

<sup>39</sup> Cf. à ce propos la remarque de Guénon dans *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 25, n. 13.

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 la spécificité 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>40</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>41</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>42</sup>.

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>43</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>44</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.

<sup>40</sup> J. L. Gabin, « L'idée que l'islam doit dominer la planète », *art. cit.*, cf. *supra* 2<sup>o</sup> partie, p. 10, n. 60.

<sup>41</sup> Lettre de nov. 1950, citée *supra*, I, 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>42</sup> Lettre à R. Maridort (9 oct. 1950).

<sup>43</sup> *Futûhât*, ch. 262 et 263, *É.T.* n<sup>os</sup> 396-397.

<sup>44</sup> « L'écorce et le noyau ».

Il est évident que la Loi de cet Islam « essentiel et transcendant, et donc de plus universellement traditionnel »<sup>45</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>46</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>47</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>48</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>49</sup>.

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>50</sup>.

C'est encore ce que requiert l'enseignement akbarien 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>51</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>52</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>53</sup> et {pour la totalité de l'humanité}, implique que sa Loi possède les mêmes caractères de totalité, d'universalité, et de récapitulation finale.

---

<sup>45</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 91.

<sup>46</sup> *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 60.

<sup>47</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 231.

<sup>48</sup> *Épître sur l'Orientation parfaite, É.T. n° 398*, p. 245, n. 10, réédition L'Île Verte (2019), p. 7, n. 15.

<sup>49</sup> « L'écorce et le noyau », p. 34, n. 1.

<sup>50</sup> *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 74.

<sup>51</sup> Coran, 34-28 : {Et Nous ne t'avons envoyé que pour l'humanité entière} ou {tous les hommes}.

<sup>52</sup> *Fut. 73 II*, 134 (q. 154).

<sup>53</sup> {Et Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les mondes}, Coran, 21-107.

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>54</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>55</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.

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>56</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>57</sup>, et sur sa formulation {dans un langage de vérité destiné aux (hommes des) derniers (temps)}<sup>58</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

<sup>54</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 228-240.

<sup>55</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.

<sup>56</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>57</sup> Le terme *ta'wîl* est « 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'wîlâtul-Qur'ân* de Qâshânî (*op. cit.*).

<sup>58</sup> Coran, 26-84.

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>59</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 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>60</sup>. 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'wîl*), 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>61</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>62</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.

---

<sup>59</sup> Comme pourrait l'indiquer le hadîth : « Pas de Mahdî sinon Jésus fils de Marie ».

<sup>60</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 de Seyyidna 'Alî revendiquant le *fahm* dans le Livre d'Allâh de la part du Prophète.

<sup>61</sup> *Ta'wîlâtul-Qur'ân d'al-Qâshânî* (op. cit.), pp. 41 et 48.

<sup>62</sup> *Aperçus sur l'initiation*, ch. 40, p. 258.

*À suivre.*