

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

Cinquième partie

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 »¹. 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 »². 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 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 »³. Pour retrouver l'équivalent originel du *na* « sanscrit » 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 lettres⁴, était d'ailleurs suffisamment explicite pour prévenir toute polémique inutile en ce domaine, comme celle engagée par certains spécialistes hindouisants 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 »⁵. Ceci explique entre autres l'importance dans ce contexte de la Science des lettres, et tout particulièrement les 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

¹ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 221.

² « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *É.T.* n° 308, p. 165.

³ *Symboles fondamentaux*, ch. 22.

⁴ Les dernières citations proviennent respectivement des pp. 199, 201 et 193 du « Le Triangle de l'Androgyne ».

⁵ *Le Livre du Nom de Majesté*, *É.T.* n° 268, pp. 156, n. 2, et 157, n. 2.

« 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 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 initiatique⁶. 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 consacrée⁷, inaugurée par le verset : {Allâh propose les symboles aux hommes}⁸. 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 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 ? »⁹.

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 Monde¹⁰ ; les séries de schémas similaires résumant l'ensemble des degrés de l'Existence universelle dans leur correspondance avec les états multiples de l'être¹¹ ; l'image du vortex de la Réalité totale de l'Être nécessaire en soi¹² ; la représentation des cinq Trônes¹³ ; celle du Centre du monde par le symbolisme du compas¹⁴ ; la forme circulaire de l'Esprit muhammadien, symbole par excellence de l'Homme universel,¹⁵ 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

⁶ *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.

⁷ Halte 248, partie introductive, cf. notre traduction (*op. cit.*)

⁸ Coran, 14-25 et 24-35.

⁹ *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Avant-Propos, p. 11.

¹⁰ *Inshâ' ad-dawâ'ir*.

¹¹ *Fut.* ch. 371, III, 421-429.

¹² *Fut.* ch. 47.

¹³ *Fut.* ch. 371, s. 9.

¹⁴ Halte 89.

¹⁵ *Le Symbolisme de la Croix*, p. 44, n. 6, et *Le Règne de la Quantité*, p. 136, n. 4.

est aux origines du mot “symbole” : en grec *sumbolon* 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*)¹⁶ permettaient de faire reconnaître leurs porteurs »¹⁷.

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 »¹⁸.

Cette image définit la raison d’être de la fonction originelle du *sumbolon*, 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.¹⁹

En suggérant par cette voie comment et dans quel but les deux parties doivent être mises en contact pour « rassembler ce qui est éparé » 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.

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 »²⁰, en entretenant illusoirement la confusion et l’apparence trompeuse²¹.

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 contexte²² : 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}²³.

¹⁶ *Sumbolon* (forme latine *symbolum*), dérive du verbe *sumballesthai*, (de *syn-*, avec, et *-ballein*, jeter), qui signifie mettre ensemble, réunir, lit. : projeter en unité.

¹⁷ « Le Triangle de l’Androgyne », p. 199, n. 24.

¹⁸ « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

¹⁹ 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”.

²⁰ *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.

²¹ Pour les Grecs, le diabolique est, au sens propre, le bâton qui semble illusoirement rompu lorsqu’il est plongé dans l’eau.

²² *Aperçus sur l’initiation*, ch. 40, p. 258.

²³ Coran, 24-35.

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* »²⁴, et qui a été chargé de l'assumer dans les conditions actuelles.

Dans les symboles fondamentaux de la tradition islamique, de très nombreux symboles naturels sont utilisés 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'envisager²⁵, 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 du *Barzakh* se trouve expressément associée aux doctrines métaphysiques suprêmes, aux 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 étude²⁶.

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 »²⁷.

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 ».²⁸ 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* »²⁹. Elle met en œuvre

²⁴ *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 32, p. 262, n. 1 ; cf. *infra*, n. 259.

²⁵ Cf. par exemple *Insân al-Kâmil*, ch. 61.

²⁶ 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.

²⁷ Halte 248-4.

²⁸ *Fut.* ch. 267, II, 568, 10.

²⁹ Selon l'expression employée par R. Guénon déjà relevée, *Le Symbolisme de la Croix*, p. 59.

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 »³⁰.

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 »³¹.

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 »³². 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” »³³.

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 modalité » de connaissance de la Réalité, appelée encore le « troisième élément », « degré » ou « troisième chose », ou encore « troisième monde »³⁴. 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 »³⁵, 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 deux³⁶.

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 processus de la « résolution des oppositions » et de « l'union des

³⁰ Halte 359.

³¹ *Le Livre du Nom de Majesté*, II, p. 209.

³² T. Burckhardt, « Du *barzakh* », *É. T.* déc. 1937.

³³ *Fut.* ch. 382, III, 518, 1.

³⁴ 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).

³⁵ Platon, *Timée*, 31c, traduction L. Brisson (Flammarion, 2001, p. 120).

³⁶ *Fut.* 387, III, 537, 16.

complémentaires » impliquant le passage à l'unité principielle, « par synthèse ou intégration, en passant à un niveau supérieur »³⁷.

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” »³⁸

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 »³⁹ 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 »⁴⁰.

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*) »⁴¹. 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 »⁴², indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'“Identité Suprême”, mais aussi que le “caché” est alors devenu l'“apparent” et inversement »⁴³. 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* »⁴⁴. 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 »⁴⁵.

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 }⁴⁶. 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

³⁷ *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 7.

³⁸ *Les principes du calcul infinitésimal*, ch. 22 et 24.

³⁹ 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.

⁴⁰ *Ibid.*, ch. 26.

⁴¹ *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 29, « La jonction des extrêmes »

⁴² 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 »

⁴³ Passage identique dans « L'écorce et le noyau ».

⁴⁴ *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 30 « L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ? »

⁴⁵ *Ibid.* ch. 32, p. 262, n. 1.

deux sciences extérieure et intérieure de la Prophétie législative et de la Sainteté universelle, ou encore celles de la *Sharî'ah* et de la *Haqîqah*, unifiées dans la Science coranique muhammadienne⁴⁷.

Mais il y a d'autres références au *majma' al-bahrayn* qui associent directement les notions des deux Mers au *barzakh* : { Il a fait confluer⁴⁸ 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 }⁴⁹. 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 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 *Sharî'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'Homme⁵⁰, 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 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 »⁵¹. « 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 »⁵². L'Homme universel, qui est ainsi « la mesure de toutes choses »⁵³ 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. »⁵⁴

***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 »⁵⁵. C'est lui « l'Isthme des isthmes, celui qui les synthétise tous »⁵⁶, le véritable « Confluent des Deux Mers », l'« Intermédiaire situé entre le

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Cf. 4^e partie, pp. 6-7.

⁴⁸ *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 mârij min nâr* } (Coran, 55-14).

⁴⁹ Coran, 55, 19~20, et 25-53.

⁵⁰ *Haqîqat al-kulliyah*, *Haqîqat al-haqâ'iq*, et *Haqîqat al-insâniyyah*.

⁵¹ *Kitâb Insha' ad-dawâ'ir*, passage identique dans la partie introductive du '*Uqlat al-mustawfiz*, ainsi que dans de nombreux autres passages des *Fut.*, comme 198, II, 391, 20.

⁵² *Fut.* ch. 369, III, 398, 11.

⁵³ *L'Homme et son devenir*, ch. 17, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 16, et *La Grande Triade*, ch. 23.

⁵⁴ *Fut.* 387, III, 537, 16, et *La Grande Triade*, ch. 14.

⁵⁵ Halte 248-4.

⁵⁶ Halte 235.

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” »⁵⁷. 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}⁵⁸ : 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’*Adwaita* 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 muhammadiyah*, 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’Aïshâ : « *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*)}⁵⁹, suivant les différentes expressions employées pour rendre l’idée maîtresse de cette Réalité prophétique⁶⁰ 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 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 »⁶¹.

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 »⁶².

Cette « totalité » du Coran qui « comprend toutes choses »⁶³ doit ainsi être simultanément perçue en mode distinctif et unitif par la Discrimination et la Synthèse du *Furqân* et du *Qur’ân*⁶⁴ qui constituent ainsi les deux aspects fondamentaux de la « nature principielle » du Prophète. « La synthèse de la séparativité, et la séparation de la synthèse »⁶⁵ 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* »⁶⁶.

⁵⁷ *La Prière sur le Prophète* d’Ibn ‘Arabî, *É.T.* n° 446, p. 248.

⁵⁸ Coran, 21-107 et 34-28.

⁵⁹ Coran, 68-4.

⁶⁰ *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 ».

⁶¹ Halte 360, dont le chiffre ne peut être fortuit, cf. note suivante.

⁶² « La question de l’Initiation chrétienne : mise au point », *É.T.* n° 406-407-408, p. 152.

⁶³ Rappelons l’équivalence numérique de cette expression coranique *kullu shay’*, « toutes choses », avec les 360 degrés de la sphère englobante.

⁶⁴ *Insân al-kâmil* de Jîlî, ch. 34 et 35.

⁶⁵ Selon la formule de Jîlî, *ibid.*, ch. 35.

⁶⁶ *Le Symbolisme de la Croix*, p. 59.

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 »⁶⁷. Elle se réalise par la réduction du diamètre en son point central par « une jonction par contiguïté, ou, initiatiquement, à une réalisation du type “unitif” » ; le « ou plus près » correspondant alors « à l’identité pure (*wahdah, tawhîd*) [...] de l’unicité du point central ordonnant toute la circonférence»⁶⁸, le Prophète devient ainsi le «Centre du Contenant de l’Intérieur et de l’Extérieur », résidant au Centre du Monde⁶⁹.

C’est là qu’est obtenue la « plénitude de la Connaissance Divine », dont la finalité est « l’Identité suprême »⁷⁰.

Conclusion

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*⁷¹.

Elle participe directement de la nature totalisante (*jam’iyyah*) de la Réalité prophétique et de sa constitution métaphysique (*khuluq*)⁷², 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 »⁷³ 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 »⁷⁴ créé « selon les deux Mains divines »⁷⁵, et qui regarde « par les deux Yeux ».

⁶⁷ Commentaire de M. Vâlsan de *La Prière sur le Prophète* d’Ibn ‘Arabî, *É.T.* n° 446, p. 248, n. 32.

⁶⁸ « Références islamiques du Symbolisme de la Croix », in *L’Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 118, n. 11.

⁶⁹ *La Prière sur le Prophète*, *ibid.* p. 248.

⁷⁰ *L’Homme et son devenir*, p. 180.

⁷¹ Allusion à Coran, 12-2, et 25-1.

⁷² Allusion à Coran, 68-4.

⁷³ *Initiation et réalisation spirituelle*, ch. 32, p. 262, n. 1 ; cf. *infra*, n. 259.

⁷⁴ *Fut.* 387, III, 537, 16, et *La Grande Triade*, ch. 14.

⁷⁵ Cf. Coran, 38-45.

Elle réunit les deux parties du {Symbole suprême} (*al-Mathal al-a'lâ*)⁷⁶, 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 divine⁷⁷.

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}⁷⁸.

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*⁷⁹, 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) »⁸⁰.

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 rituel 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 »⁸¹.

⁷⁶ Coran, 16-60.

⁷⁷ Coran, 53-9.

⁷⁸ Coran, 21-107 et 34-28.

⁷⁹ Coran, 9-36.

⁸⁰ Coran, 26-84.

⁸¹ 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.