

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

## *Troisième partie*

### **L' Intellect et le Cœur**

La question des relations entre l'Intellect et le Cœur s'inscrit dans un contexte similaire et illustre une polarité et un processus identiques, impliquant les mêmes rapports de distinctivité, de complémentarité, d'identité, ainsi que de subordination réciproque. Ces deux organes de la connaissance initiatique peuvent être mis respectivement en correspondance avec les modes d'enseignement de R. Guénon et d'Ibn 'Arabî, dans le cadre de la « Religion sapientiale » et de la « Religion prophétique » typifiées par l'Hindouisme et l'Islam. M. Vâlsan a également traité le sujet avec beaucoup d'attention, en indiquant que « Ces points de vue différents sur les éléments fondamentaux qui constituent l'être spirituel, et sur leurs rapports avec la Vérité Suprême, sont naturellement en relation avec les modalités caractéristiques que l'on constate ensuite, dans les voies respectives, tant sur le plan de la vie spirituelle d'une façon générale que dans l'ordre des méthodes de réalisation ». Mais il précise bien qu'« une véritable compréhension des choses permet toujours de retrouver l'accord de base, et de situer les différences constatées, dans l'ordre contingent où elles ont toutes leur raison de se trouver »<sup>1</sup>.

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

Pour R. Guénon, l'Intellect est fondamentalement envisagé comme l'organe central de la connaissance métaphysique et initiatique, « la suprême “raison d'être” de toutes choses, la véritable “raison métaphysique” », puisque « le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel », « l'intuition intellectuelle » étant le « moyen de la connaissance et la connaissance elle-même » : « Il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence », et c'est elle qui permet la « réalisation de l'être par la connaissance » dans son « adéquation parfaite » « à la vérité totale » et « à la Possibilité universelle »<sup>2</sup>, etc.

Cette orientation doctrinale est explicitement reconnue et confirmée par M. Vâlsan, qui donne à cette occasion, sur un sujet relativement complexe, des informations complémentaires très précises au point de vue technique, constituées d'exposés doctrinaux et de commentaires de traductions. Dans ce contexte, il ne peut qu'affirmer l'opportunité de l'expression intellectuelle de celui qu'il considérait justement comme « notre maître doctrinal à tous » en ce domaine<sup>3</sup>. Dans les articles magistraux que nous avons mentionné au départ de cette étude, il a rendu hommage à l'homme, à l'œuvre, et à la fonction en des termes fondamentalement centrés sur la notion d'Intellect, en reconnaissant en lui « un être d'une hauteur et d'une puissance intellectuelle tout à fait exceptionnelles », et en affirmant que « la beauté, la majesté et la perfection de ce monument de l'Intellect universel qu'est son œuvre [...] constituent le miracle intellectuel le plus éblouissant produit devant la conscience moderne »<sup>4</sup>. Dans d'autres articles, il a défendu publiquement, de la façon la plus énergique, « les idées initiales d'appui offertes par [son] enseignement » à ce sujet, et s'est insurgé contre ceux qui les abandonnent<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 71.

<sup>2</sup> Citations essentiellement extraites des *États multiples*, ch. 15 et 16.

<sup>3</sup> Cf. *supra* n. 9. C'est dans ce contexte de sa défense de l'enseignement de R. Guénon sur la notion d'intellect que M. Vâlsan a précisément utilisé cette formule.

<sup>4</sup> « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », pp. 14-15.

<sup>5</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », p. 215.

Toutefois, cette fonction centrale de l'Intellect, qui s'affirme généralement de manière impérative dans les traditions sapientiales, est mise en cause dans les traditions religieuses, et tout spécialement dans l'Islam qui la relativise dans sa relation avec le Cœur. Pour M. Vâlsan, cette question constitue, parmi d'autres, un « point différentiel important entre les deux types de spiritualité », dont il souligne le caractère particulièrement « complexe ». En effet, « En Islam, selon la définition prophétique, l'Intellect (*al-'Aql*) est chose créée : « La première chose qu'Allâh a créée est l'Intellect » dit un hadîth [...] Nous prendrons les notions dans leur sens direct : selon ce sens, la fonction sapientiale de l'Intellect en tant que point de coïncidence entre le Principe et l'être, n'est plus possible. La doctrine régulière en Islam ne considère pas l'Intellect [en tant qu'« Intellect créé »] comme une « qualité » ou « faculté » divine et de ce fait dans le *Tasawwuf* on évite de parler de *ta'aqqul*, « intellection », à l'égard de l'Essence Divine ».<sup>6</sup> Il faut alors considérer qu'« un autre terme vient désigner les degrés suprêmes de la hiérarchie intellectuelle », et passer par d'autres notions équivalentes qui, elles, sont directement transposables dans l'universel : en doctrine islamique, « c'est la Science (*al-'Ilm*,) qui parmi les Attributs d'Allâh, correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes »<sup>7</sup>.

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

Le premier cas concerne la conception de *Buddhi* dans l'Hindouisme, qui, exactement comme *al-'Aql* en Islam, « ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principal suprême », puisqu'« aucune transposition analogique ne permet de la retrouver comme attribut ou qualité principale, ou encore comme « nom » proprement dit du Principe », Elle doit alors être transposée en *Chit* ou *Chaitanya*, l'« Intelligence pure », la « Conscience totale » ou « omniprésente », qui, dans les doctrines hindoues, « correspond à l'Intellect principal<sup>8</sup>, Or, telle est bien la position adoptée par R. Guénon, pour qui « ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà [...] de *Buddhi* »<sup>9</sup>.

Le deuxième cas concerne la conception de l'« Intellect divin », d'influence aristotélicienne, adoptée par la théologie scolastique chrétienne dominante et « les doctrines contemplatives » de l'Occident médiéval, qui a été reprise par Guénon pour exprimer son enseignement dans ce domaine ; c'est d'ailleurs ce qu'il reconnaît lui-même à propos de la doctrine de l'Intellect lorsqu'il dit suivre « en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques »<sup>10</sup>. En ce sens, il est permis de considérer que l'expression doctrinale de R. Guénon est toutefois plus exceptionnelle que normative dans la vision globale de l'ensemble de ces données traditionnelles, bien qu'elle soit évidemment parfaitement orthodoxe et « normale » dans sa perspective intellectuelle qui est « son point de vue constant »<sup>11</sup>.

« Quant à la doctrine muhammadienne, elle rétablit à cet égard les choses dans une autre perspective spécifiquement différente : c'est le Cœur qui est la faculté ou l'organe de connaissance intuitive, ce Cœur, qui n'a qu'une relation symbolique avec l'organe corporel du même nom, et que le hadîth *qudsî* énonce ainsi : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ». Qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ainsi d'une simple question de terminologie. Tout d'abord le Cœur, qui est la réalité centrale de l'être, est par exemple selon les termes de l'école du Cheikh al-Akbar « la réalité essentielle (*al-haqîqa*) qui réunit d'une part tous les

<sup>6</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 66-67, passage identique dans « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience » (p. 203, n. 2), où sont également employés les termes d'« hypostase » ou d'« attribut divin ».

<sup>7</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », pp. 206, et 203, n. 2, remarque identique dans *Le Livre du Nom de Majesté* (E.T. III, p. 338, n. 1).

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 205, 202 et 208.

<sup>9</sup> *Les États multiples de l'être*, ch. 16, p. 92 n. 3.

<sup>10</sup> *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, II, ch. 5, p. 94.

<sup>11</sup> « Remarques préliminaires sur l'Intellect », p. 207.

attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part tous les caractères et les états générés, tant spirituels qu'individuels". L'Intellect n'en est qu'une implication. Le Cœur peut être dit Intellect en tant qu'il renferme celui-ci, et l'intellect est Cœur en tant qu'il en fait partie »<sup>12</sup>.

Mais il y a ici encore une nuance à prendre en compte dans l'énoncé de la doctrine akbarienne à cet égard, correspondant analogiquement aux deux points de vue énoncés par les versets coraniques de l'équivalence et de la précellence prophétique auxquels nous nous sommes déjà reporté<sup>13</sup> : d'un point de vue principal, le Cheikh al-Akbar affirme l'identité de ces principes sous des aspects différents : « L'Intellect Premier, nous l'appelons Intellect (*'Aql*) sous un rapport différent de celui sous lequel nous l'appelons Calame (*Qalam*), de celui sous lequel nous l'appelons Esprit (*Rûh*) et de celui sous lequel nous l'appelons Cœur (*Qalb*) ». Mais du point de vue de l'opérativité initiatique liée aux conditions cycliques, pour mieux marquer la différence et la subordination entre ces deux principes, il envisage le Cœur en tant que « faculté supérieure à l'Intellect, dépassant le plan de celui-ci » : « Ainsi il n'y a de Connaissance de la Vérité Suprême (*al-Haqq*) provenant de la Vérité même que par le Cœur ; ensuite cette Connaissance est reçue par l'Intellect, de la part du Cœur »<sup>14</sup>.

« La réalité du Cœur n'est naturellement pas ignorée par les doctrines purement intellectuelles, mais dans celles-ci la perspective dans laquelle elle est envisagée est différente. Parlant du Cœur, centre de la vie et de l'individualité intégrale selon les données hindoues, ce qui lui assigne une position intermédiaire entre l'Intelligence Universelle et l'individu, René Guénon rappelle que "les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu'ils en faisaient aussi le siège de l'intelligence"<sup>15</sup>. Pour les changements de position résultant des changements de perspective dont nous parlons, on peut remarquer que dans les doctrines de ce genre les rapports entre le Cœur et l'intelligence ou l'Intellect sont inversés : le premier est envisagé seulement au degré individuel, ce qui fait que c'est l'intelligence qui reste du domaine supra-individuel et universel. Il est incontestable aussi que dans les doctrines sapientiales grecques, la notion du Cœur intervient plutôt à titre secondaire, et presque accidentellement, tant la perspective intellectualiste de ces doctrines ne l'exige pas spécifiquement ; mais ce serait une erreur de n'y voir que la différence de situation contingente et de ne pas remarquer la concordance parfaite sous un rapport plus profond, car si le cœur est considéré, dans les doctrines sapientiales, seulement comme centre de l'individualité, en raison même de cette centralité il correspond symboliquement à l'intellect divin dans ses relations avec l'individu et s'identifie essentiellement à celui-ci »<sup>16</sup>.

Toutefois, la doctrine islamique complète de l'Intellect est elle aussi susceptible de diverses nuances importantes permettant une certaine intégration de ces idées "sapientiales" par une transposition parfaitement orthodoxe dans la forme muhammadienne. Ce point sera développé plus amplement dans notre second article, et nous rappellerons seulement, pour introduire cette remarque, que, sur le plan de la constitution du centre spirituel de la *tarîqah* qu'a suscitée M. Vâlsan, cette reconnaissance est explicitement confirmée par la dénomination qu'il a donné à Cheikh 'Abd al-Wâhid pour désigner sa fonction initiatique : l'Intellect dépouillé et le Calame singularisé (*al 'Aql al-mujarrad wa-l-Qalam al-mufarrad*). Le fait de déterminer ainsi la fonction spirituelle d'un maître dans la chaîne de transmission d'une organisation initiatique en l'identifiant à un principe universel est un fait marquant qui a plusieurs conséquences techniques. Il indique déjà

---

<sup>12</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 67.

<sup>13</sup> Cf. *supra*, n. 22 et 83.

<sup>14</sup> *Ibid.* Ces citations de M. Vâlsan, qui ne donne pas de référence précise, proviennent vraisemblablement en partie du ch. 58 des *Fut.* I, 288. D'autres ouvrages proposent de nombreux autres noms de l'Intellect, comme le traité de *La Perle blanche* (*Durrat al-baydah*), le *Livre des questions essentielles* (*Kitâb al-Masâ'il*), ou le *'Uqlat al-mustawfîz*, ch 4. Ces données sont en grande partie reprises par l'Émir dans la Halte 248-6, ainsi que dans la 89, où ils sont par contre attribués à la Réalité muhammadienne.

<sup>15</sup> *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. 3.

<sup>16</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 70.

que le donateur possède une connaissance de la nature de la réalité essentielle de son récipiendaire, en vertu d'une affinité particulière et d'une communauté de statut évidente avec lui, ainsi qu'une autorité et une maîtrise personnelle des réalités initiatiques correspondantes. Mais il implique aussi de considérer cette entité comme organe et support opératif de certaines modalités dans cette voie initiatique par lesquelles des moyens adéquats doivent être vivifiés, et ceci aussi bien dans le domaine de la doctrine que dans celui de la méthode.

De plus, dans la mesure où cette organisation est islamique, il convient également de considérer les noms de ce principe comme manifestant certains aspects spécifiques du Prophète, source originelle de toute influence spirituelle et de toute transmission orthodoxe. Ainsi a-t-il lui-même affirmé son identité avec l'Intellect et le Calame, comme il l'a du reste fait avec le Cœur, ces aspects constituant des noms et des définitions spécifiques de sa Réalité essentielle (*Haqîqah muhammadiyah*)<sup>17</sup>.

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

Les considérations que nous avons rappelées au sujet de la conjonction finale des formes traditionnelles et du rôle spécifique de la tradition islamique dans ce processus, font appel à une autre doctrine fondamentale de son ésotérisme, qui lui permet de s'affirmer comme « la récapitulation synthétique de toutes les formes traditionnelles instituées antérieurement »<sup>18</sup>. Il s'agit de la conception des Sagesses prophétiques particulières telle qu'elle est exposée par le Cheikh al-Akbar dans le cadre de sa vision universelle de l'Islam. Elle a été elle aussi magistralement présentée par M. Vâlsan, dont les études à ce sujet apportent des éclairages complémentaires et d'autres éléments décisifs qui ne peuvent être ignorés en l'espèce. Cette doctrine permet de comprendre plus aisément comment une forme particulière, en l'occurrence celle de l'Islam, peut effectivement jouer le rôle de substitut de la Tradition primordiale de la manière la plus adéquate et être reconnue objectivement comme telle dans les conditions cycliques actuelles, et sous quelles modalités elle peut intégrer et vivifier sans contradiction les Sagesses antérieures comme des éléments constitutifs de sa propre forme de Sagesse.

Dans cette perspective, les arguments de M. Vâlsan pour établir que l'Islam est ainsi fondamentalement constitué « dans ses lignes structurelles » pour accomplir une telle fonction trouvent leur fondement dans ses principes mêmes : dans la nature de la Révélation coranique, car « il n'y a même aucun autre texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran » ; dans l'intégralité de sa Loi sacrée, « providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles, tant en succession qu'en simultanéité »<sup>19</sup> ; et dans la constitution primordiale de son Prophète, qui « a reçu les Paroles synthétiques correspondant aux prophètes législateurs antérieurs »<sup>20</sup>.

Ce Prophète a ainsi bénéficié de leur part d'instructions directes au cours de son Voyage spirituel, lors des deux événements majeurs au cours desquels il s'est trouvé en contact direct avec eux : le premier, avant son ascension proprement dite, lorsqu'il dirige la prière devant l'ensemble des prophètes, rassemblés dans la Mosquée éloignée ; le second, au cours de son ascension à partir du Rocher abrahamique<sup>21</sup>, lorsqu'il rencontre certains d'entre eux dans leurs Cieux respectifs et reçoit d'eux des sciences, avant de continuer son voyage vers les états principiels inconditionnés. Il y a là référence à deux points de vue complémentaires, horizontal et vertical, relatifs à une telle intégration des diverses formes de Sagesses dans la constitution primordiale du Prophète

---

<sup>17</sup> Cf. à ce propos la Halte 89 de l'Émir 'Abd al-Qadîr .

<sup>18</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 231.

<sup>19</sup> « L'Islam et la fonction de René Guénon », pp. 73 et 74.

<sup>20</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

<sup>21</sup> Le rocher du sacrifice d'Abraham, situé au centre du site sacré.

Muhammad, qui s'opère en ce lieu central de la Ville sainte de Jérusalem, image du « Cœur du Monde » et du « Centre suprême » de la Tradition primordiale pour les traditions sémitiques.

Cet esprit universel est par excellence celui des *Fuṣūḥ al-Hikam*, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, directement inspiré par le Sceau des Prophètes au Sceau de la Sainteté Muhammadienne. M. Vâlsan fait d'ailleurs remarquer à l'occasion de sa présentation de cet ouvrage que « tous les personnages » des Sagesses des *Fuṣūḥ*, « désignés *nominalement* par le Coran ou les hadîth-s », « n'ont pas la qualité expresse de "prophète" (*nabî*) », certains d'entre eux pouvant être considérés « seulement comme "sage" (*hakîm*) [...ou] comme docteur (*'âlim*)<sup>22</sup> ». Il constate ainsi que « puisque les différents types prophétiques sont aussi les types de sainteté de l'universalité traditionnelle, le Livre des *Fuṣūḥ al-Hikam* pourrait constituer comme une sorte de perspective ouverte sur les réalités des autres formes traditionnelles »<sup>23</sup>.

Les Sagesses prophétiques antérieures constituent ainsi autant de voies initiatiques présentes et réalisables dans la tradition islamique. C'est ce qu'exprime l'enseignement akbarien transmis par M. Vâlsan, qui établit que « la forme prophétique muhammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs [...]. Les entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités inhérentes, constitutives de la forme muhammadienne elle-même, et comme des fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam » ; ce sont encore « différents aspects de l'Homme universel » constituant « autant de types spirituels permanents, toujours réalisables en formule muhammadienne »<sup>24</sup>.

Dans cette perspective, M. Vâlsan s'est efforcé de démontrer la présence de cette conscience muhammadienne universelle au regard de certaines formes traditionnelles spécifiques. Dans le cadre de notre étude, nous ne pourrions prendre en compte que quelques aspects particuliers relatifs aux Sagesses abrahamique (*ibrâhimie*), christique (*'aïssawie*) et hénochienne (*idrissie*), et à leurs sciences respectives, que nous mettrons en correspondance avec les traditions hindoue, chrétienne et hermétique<sup>25</sup>.

## La Sagesse abrahamique

Pour M. Vâlsan, la Sagesse abrahamique est déjà envisagée comme correspondant historiquement à « l'Abrahamisme sémitique (qui doit être du reste considéré dans son ensemble et non pas restreint à la tradition hébraïque) ».<sup>26</sup>

Cette Sagesse renvoie à la *Millat Ibrâhîm*, « la Règle d'Abraham », ou la tradition abrahamique citée à plusieurs reprises dans le Coran<sup>27</sup>, comme dans ce verset : {Nous t'avons inspiré de suivre la règle de vie (*milla*) d'Abraham qui était *hanîf*}<sup>28</sup>. C'est aussi la *Millat as-sumahâ*, « la Règle de vie des hommes libéraux qui épargnait aux hommes la gêne et les difficultés », conforme à la Nature primordiale de la *Fitra*. Cette interprétation a sa source dans un hadîth, commenté entre autres par Ibn 'Arabî, selon lequel « La meilleure religion est la *Hanîfiyyah Samhah* », « la Religion de Rectitude et de Mansuétude », ou « le Monothéisme conciliateur », avec laquelle le Prophète « fut lui-même envoyé » : c'est « la Religion pure et libérale, (...) non-associationniste, et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre », « la Voie Directe des *Hunafâ'*, les Unitaires Absolus », voie selon laquelle on [...] vise [...] la Lumière suprême qui est Allâh Lui-

<sup>22</sup> Dans le sens de savant ou connaissant (par Dieu).

<sup>23</sup> « La Sagesse des Prophètes ? », S.S. n<sup>os</sup> 1-2, pp. 118-123.

<sup>24</sup> Citations extraites de « Sur le Cheikh al-'Alâwî », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 108, et *Fut.* ch. 181, « La vénération des maîtres spirituels », *E.T.* n<sup>os</sup> 372-73, p. 166, n. 2, et p. 169, n. 12 ; voir aussi sur le même sujet « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219, et *Fut.* ch. 176, « Les états des initiés au moment de leur mort », *E.T.* n<sup>o</sup> 386.

<sup>25</sup> Nous avons davantage développé ces aspects dans notre étude *La doctrine islamique des états multiples de l'être*, ch. 6 (*op. cit.*).

<sup>26</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 207.

<sup>27</sup> Coran, 2-130 et 135, 3-95, 4-125, 6-161, 12-38, 16-123 et 22-78.

<sup>28</sup> Coran, 16-123.

même », celle des « Sages purs et unitaires, consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique »<sup>29</sup>.

Le second aspect de cette forme de Sagesse particulière est celui qui est susceptible de proposer un cas de transposition ou d'interprétation par analogie, à partir d'un modèle sémitique, vers une forme orientale sapientiale, en l'occurrence ici l'Hindouisme. Toutes ces particularités de la forme de la Sagesse abrahamique « de caractère primordial » manifestent ainsi une affinité particulière avec celles de cette tradition orientale. C'est dans cette perspective que M. Vâlsan suggère un rapprochement possible, par "transposition", ou « plutôt dans un sens analogique » entre l'Abrahamisme non plus seulement « sémitique », mais de type "védantique". Il n'exclut ainsi « nullement l'idée d'une relation directe entre ce que représente l'Abraham sémitique et le Brahmanisme », et avance en ce sens celle « d'une source "abrahamique" pour l'Hindouisme ». Il a alors reconnu que « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord profond avec la vérité propre de l'Islam "muhammadien" », le "rattachement" possible d'Abraham au "Brahmanisme" étant « manifesté extérieurement par la similitude phonétique des noms » Abraham, Brahmanisme et *Brahma*<sup>30</sup>.

Mais cette analogie par transposition peut même parfois aboutir explicitement à une identité, lorsqu'il précise que « l'identification ou la correspondance entre le patriarche monothéiste et le formulateur de la doctrine védique est une donnée assez répandue dans l'Orient islamique ». Elle se trouve notamment confirmée chez 'Abd al-Karîm al-Jîlî par une « identification d'Abraham avec *Brahmâ* », qui « identifie la tradition hindoue, dans son essence métaphysique et non-idolâtre, à l'héritage abrahamique »: « Les Brahmanes [, qui] prétendent être les enfants d'Abraham », « adorent Allâh d'une façon absolue [...] Leur culte de la Vérité est une espèce d'adoration comparable à celles des "envoyés divins" avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission (c'est-à-dire selon une conception de totale universalité et autonomie de l'être) »<sup>31</sup>.

Ces considérations confirment ce qui a été rappelé précédemment au sujet de la correspondance axiale et de la conjonction finale entre les deux formes de l'Hindouisme et de l'Islam, à propos desquelles R. Guénon a reconnu la « parfaite concordance entre le *Védânta* et l'ésotérisme islamique », et M. Vâlsan l'« accord direct » de « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme [...] avec la vérité propre de l'Islam "muhammadien" »<sup>32</sup>. Il a confirmé ce constat au sujet du traité des *Tadbîrât al-ilâhiyyah* du Cheikh al-Akbar, en signalant que cet « important ouvrage », « dont le sujet est en réalité une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Védânta* », était « propre à montrer la parfaite concordance des doctrines islamique et hindoue sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle »<sup>33</sup>.

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

Il faut déjà garder à l'esprit l'idée que, conformément à la Parole coranique : {Abraham était une communauté}, et que, par conséquent, comme l'énonce l'Émir Abd al-Qâdir, « il ne désigne pas [uniquement] un personnage particulier, mais plutôt un archétype universel ou une "entité collective" (*shakhs kullî*) » représentée par « tous ceux qui ont suivi [ou suivent encore] sa tradition (*millat*) »<sup>34</sup>. Cette conception des fonctions prophétiques est parfaitement conforme à celle de M. Vâlsan, qui a indiqué lui aussi qu'il ne fallait pas uniquement considérer Adam comme « une individualité particulière, mais une humanité dans les phases de son développement cyclique » et un « fondateur de civilisation », et Abraham, le « patriarche monothéiste [...] éponyme », comme une

<sup>29</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209, puis *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, introd. p. 18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 205-207.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 203, citation de l'*Insân al-kâmil*, ch. 63.

<sup>32</sup> Cf. *supra*, n. 75.

<sup>33</sup> Introduction des « Textes du *Taçawwuf* sur le Maître et le disciple », *É.T.* n° 370, p. 37.

<sup>34</sup> *Halte*183, le verset cité est 16, 120.

« entité spirituelle » et un « agrégat intellectuel qui peut correspondre historiquement à des peuples et des courants spirituels »<sup>35</sup>.

Aussi, dans cette perspective, les relations de « parenté » et de « filiation » établies entre Abraham et l'Islam font du Patriarche universel le prototype du croyant *hanîf*<sup>36</sup>, le « Père de la communauté spirituelle par excellence selon la *Fitra* », et le détenteur de la « véritable paternité de l'Islam » (*Ubuwwat al-Islam*)<sup>37</sup>, ce qui explique qu'il soit « le seul Sage proposé expressément comme modèle par excellence en Islam »<sup>38</sup>.

Ce même rapport peut encore être symboliquement illustré, dans la cosmologie islamique, par la situation des deux Cieux extrêmes qui leur sont respectivement attribués dans leurs « correspondances planétaires »<sup>39</sup> : le septième Ciel d'Abraham régi par Saturne, auquel correspond alors l'Hindouisme, et le premier Ciel d'Adam, régi par la Lune, traditionnellement rapporté à l'Islam.

La qualité d'Abraham qui fait de lui le gardien du *Bayt al-ma'mûr*, le Temple visité situé symboliquement aux confins du septième Ciel, lui confère en outre d'autres privilèges qui confirment sans aucun doute son affinité avec cette forme de Sagesse, en particulier son mode d'enseignement très direct que l'on pourrait aisément qualifier de « védantin » : en effet, les conseils qu'il adresse au pèlerin céleste peuvent être interprétés en ce sens, ce qui se trouve confirmé par la remarque de M. Vâlsan indiquant que « le nom d'Ibrâhim évoque phonétiquement l'idée de « démonstration tranchante » et de « preuve doctrinale »<sup>40</sup>.

Une dernière illustration particulièrement probante du complémentarisme de la tradition abrahamique « védantique » dans la forme muhammadienne est donnée par la figure de l'Androgyne primordial, où des éléments doctrinaux de la métaphysique hindoue se trouvent intégrés dans le *taçawwuf*. En partant de données que lui a directement transmises R. Guénon, M. Vâlsan a ainsi établi et développé de nombreuses considérations visant à expliquer « la présence [du] vocable védique dans un contexte arabe » par la transcription du monosyllabe sacré *Aum*, « symbole par excellence du Verbe primordial », dans le schéma symbolique du Triangle de l'Androgyne représentatif de la forme de l'Homme universel créé selon la Forme divine<sup>41</sup>.

Il est vrai que si l'on se réfère aux données immédiates de l'Islam occidental et proche-oriental, force est de constater qu'il n'est pas particulièrement sensible à toutes ces questions qui peuvent sembler étrangères à ses préoccupations immédiates, et qu'il a plutôt tendance à considérer défavorablement l'Hindouisme, du moins au niveau populaire et exotérique. La situation semble toutefois quelque peu différente du côté moyen-oriental et oriental, ne serait-ce que dans un certain milieu intellectuel, où, comme l'a indiqué M. Vâlsan, cette conception de la correspondance ou de « l'identification d'Abraham avec *Brahmâ* » constitue « une donnée assez répandue dans l'Orient islamique », confirmée par la position personnelle de Jîlî à cet égard<sup>42</sup>. Dans une vision d'ensemble de l'Islam universel contemporain, comme celle que nous cherchons à mettre en valeur conformément à la perspective doctrinale de nos maîtres, on doit tenir compte de tous ces aspects. C'est ce qu'a fait valoir M. Vâlsan<sup>43</sup>, en rapportant ses échanges avec un représentant du *taçawwuf* oriental<sup>44</sup> qui reconnaissait l'ouverture du climat spirituel de ces régions asiatiques « aux

<sup>35</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 265 et 202.

<sup>36</sup> Coran, 3, 67.

<sup>37</sup> *Fut.* 167, II, pp. 278-79.

<sup>38</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209. Une invocation couramment pratiquée en Islam consiste à demander à Dieu de « prier sur notre seigneur Muhammad comme Il a prié sur notre seigneur Abraham ».

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 202, n. 29, et p. 208, n. 43.

<sup>40</sup> Par le rapprochement entre « les racines *abraha-ibrâh* et *barhana-burhân* », « Le Triangle de l'Androgyne », 2, p. 215, n. 65.

<sup>41</sup> « Un symbole idéographique de l'Homme Universel », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*.

<sup>42</sup> On sait que ce grand maître, représentant reconnu du *taçawwuf* akbarien, était d'origine indienne.

<sup>43</sup> « L'œuvre de Guénon en Orient » dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. III.

<sup>44</sup> Mohammad Hassan Askarî, qui se référait au grand soufi Shâh Ashraf Alî Thanvî.

conceptions universalistes de la tradition », ouverture redevable à l'existence d'un point de vue ésotérique et métaphysique assez largement répandu. Mais ce qui est notoire dans cette information, c'est que cette orientation était liée à l'intérêt des Musulmans pour « les idées traditionnelles dans leur élaboration guénonienne », ainsi qu'à la reconnaissance de l'enseignement du Cheikh al-Akbar et de la conception de la *Wahdat al-Wujûd*<sup>45</sup>. Son interlocuteur ajoutait que cette situation était due au fait que « pendant cinq ou six siècles, nous avons eu des ouvrages innombrables qui se sont placés dans la même attitude et du même point de vue ». Parmi les diverses tentatives de synthèse entre les formes doctrinales des deux traditions, il citait celle de Dârâ Shikûh<sup>46</sup> qui, dans son *Majma'u-l-Bahrayn, La Réunion des deux Mers*, a « déjà préparé une correspondance entre les termes ésotériques hindous et les termes islamiques ». Ce petit livre a depuis été traduit et publié par Darius Shayegan, qui a proposé à partir de ce texte un commentaire très complet dans lequel se retrouvent de nombreux éléments relatifs aux thèmes majeurs de la doctrine akbarienne<sup>47</sup>.

L'ensemble des données que nous venons de présenter confirme ainsi assez clairement que « c'est bien la conception abrahamique de la tradition qui correspond à l'Hindouisme parmi toutes les règles de sagesse énoncées dans le Coran et attestées comme actualisables dans le cycle historico-traditionnel muhammadien »<sup>48</sup>.

L'intérêt majeur de cette façon de voir est que l'on peut faire analogiquement correspondre la station spirituelle liée à cette Sagesse abrahamique, caractérisée par cette modalité adorative de type « védantin », à la phase de réalisation du Prophète précédant sa Mission révélatrice (*Risâlah*), pendant laquelle, « Au début de sa carrière, [il] eut la faveur de suivre dans ses œuvres d'adoration la Religion d'Abraham »<sup>49</sup>. Elle rejoint la définition de Jîlî du « culte de la Vérité » des Brahmanes comme « une espèce d'adoration comparable à celle des « envoyés divins » avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission »<sup>50</sup>, et peut être mise en rapport avec cette condition initiale de « connaissant du Principe » reconnue à « tout révélateur au sens religieux [...] avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin »<sup>51</sup>. Elle coïncide également avec la station de la Sainteté universelle ou « grande Sainteté » (*al-walâyah al-kubrâ*), la Prophétie générale non légiférante (*an-nubuwwah al-âmmah*), appelée aussi la « prophétie des saints » que réalise la plus haute catégorie initiatique des « Unitaires ou Identifiés Suprêmes » représentée par les « solitaires » (*al-afrâd*). Elle est également identifiée à la station de la Proximité (*maqâm al-qurba*) entre Dieu et la créature, désignation, « en mode couvert, de l'état d'Identité suprême »<sup>52</sup>. Dans le cas des prophètes, cette station précède nécessairement celle de la Prophétie légiférante (*nubuwwah at-tashrî'*), mais reste pour eux une acquisition permanente, tout en gardant son indépendance et ses privilèges propres, son authenticité étant reconnue comme perdurant pendant tout le cycle actuel jusqu'à sa clôture par le Sceau de la Sainteté universelle.

Le rappel de ces divers éléments concernant les caractéristiques de la tradition hindoue dans sa relation avec la sagesse abrahamique comme forme particulière de la tradition muhammadienne, peut ici encore permettre de mieux comprendre l'intérêt particulier que lui a porté R. Guénon et qu'a continué de lui reconnaître M. Vâlsan dans ses développements personnels. Ces données complémentaires illustrent sous un autre angle ce qui a été établi précédemment à ce propos, mais

<sup>45</sup> M. Vâlsan indique la présence dans l'Inde d'une *tariqah akbariyyah* « qui remonte au Cheikh al-Akbar et avec laquelle Abdul-Hâdi a eu des rapports directs », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 228 n. 40. Cette information est confirmée dans sa correspondance avec Guénon, qui lui indique l'existence des *Akbariyyah* « dans le sud de l'Inde ».

<sup>46</sup> Le prince Dârâ Shikûh fut au 17<sup>e</sup> siècle le fils de l'empereur Shâh Djahân, qui fit construire le Taj Mahal.

<sup>47</sup> *Hindouisme et Soufisme, une lecture du « Confluent des deux océans »* (Paris 1979 et 1997).

<sup>48</sup> « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 208-209.

<sup>49</sup> *Fut.* ch. 45, *É.T.* n° 307, p. 126.

<sup>50</sup> Cf. *supra*, n. 31.

<sup>51</sup> Cf. 1<sup>o</sup> partie, n. 31.

<sup>52</sup> Commentaires de la traduction du ch. 45 des *Fut.* (*op. cit.*), et de son Avant-Propos, dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 275, n. 24.

ne font malheureusement que confirmer notre constat établi à cette occasion concernant l'absence de ce genre de préoccupation doctrinale chez nombre de présentateurs des études akbariennes.

### La Sagesse christique

Michel Vâlsan a également porté une attention toute particulière à la Sagesse christique, et ses études et mises au point concentrent dans ce domaine divers thèmes convergents qui ont tous une incidence directe dans la perspective engagée<sup>53</sup>: les caractéristiques générales de la science christique, son expression doctrinale et symbolique, son rôle au sein de la tradition muhammadienne dans la perspective eschatologique, l'influence des maîtres ayant une affinité particulière avec cette voie, et la nature spécifique de la fonction de René Guénon par rapport à l'Occident et à l'Islam.

Ces considérations établissent qu'il existe bien ce que l'on peut appeler un "ésotérisme christique" au sein du *taçawwuf* le plus orthodoxe, qui permet d'intégrer sans aucune contradiction au sein de la tradition islamique les données essentielles du Christianisme, en parfaite conformité avec ses dogmes les plus réguliers, entendus dans leur véritable signification par une transposition ou une « traduction » métaphysique de leur sens théologique<sup>54</sup>. La doctrine christique ou science 'aïssawie regroupe tout un ensemble de connaissances ou de « sciences propres à Jésus » à vertu opérative qui revêtent une importance de premier ordre dans l'ésotérisme islamique. Elles sont exposées en détail par Ibn 'Arabî dans les *Futûhât* et divers autres traités, comme la science du Souffle divin et la science des nombres et des lettres, celle des dimensions cruciformes de l'existence dans la conception des états multiples de l'être, la science de l'ascension spirituelle, la doctrine mariale, la science eschatologique de « l'Heure », ou bien d'autres encore qui ont une relation très étroite avec les questions qui nous intéressent présentement.-

Au point de vue initiatique, ce domaine particulier de la Science sacrée islamique est directement lié, dans le domaine ésotérique, à « un type de spiritualité constamment représenté et même illustré [...] par des Hommes du *Taçawwuf* [ou les initiés musulmans], type qui dans l'ensemble de la spiritualité muhammadienne est rattaché explicitement au verbe prophétique de Jésus et en porte même le qualificatif ». Leur développement spirituel dépend du « modèle initiatique » d'Aïssâ (Jésus), considéré comme la manifestation par excellence du Verbe et de l'Esprit de Dieu<sup>55</sup>, ainsi que comme le Sceau de la Sainteté universelle (*Khatm al-wilâyah al-'âmmah*). « L'Être christique étant au fond une des formules selon laquelle peut être comprise la constitution de l'Homme Universel »<sup>56</sup>, c'est par cette voie qu'ils accèdent à la connaissance de la Prophétie intégrale.

La grande majorité des maîtres auxquels nous nous référons dans nos études ont manifesté d'une manière ou d'une autre, de par leur « cas spirituel personnel », une « fonction initiatique » spécifique dépendant d'une forme de *walâya* (sainteté) « de caractère principalement christique »<sup>57</sup>. Parallèlement, c'est aussi par cette voie qu'ils ont œuvré consciemment pour que « les forces spirituelles de l'Orient [puissent offrir] une aide providentielle à l'Occident ». C'est en revêtant ainsi cette nature 'aïssawie qu'ils sont intervenus au moyen de « modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident [...] sensibilité [qui,] malgré les

---

<sup>53</sup> Il s'agit essentiellement de : « Sur le Cheikh al-'Alâwî », « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », et du ch. 20 des *Fut.*, « La Science propre à Jésus ». Tous ces articles ont été republiés dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*.

<sup>54</sup> *Introduction générale à l'Étude des Doctrines hindoues*, II, ch. 6.

<sup>55</sup> Selon Coran, 4-171.

<sup>56</sup> « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 131, n. 55.

<sup>57</sup> Cette caractéristique peut en effet être rapportée au Cheikh al-Akbar, dont M. Vâlsan a mis en évidence l'affinité particulière avec Jésus (« Extraits de l'avant-propos des "*Futûhât*" »), ainsi qu'au Cheikh Elîsh et au Cheikh al-'Alawî, comme il ressort de ses remarques à leur sujet dans les articles cités. Il serait donc aisé de faire le même constat au sujet de l'Émir, mais aussi avec R. Guénon, M. Vâlsan, ainsi qu'avec F. Schuon (Cheikh 'Aïssa).

altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique »<sup>58</sup>.

M. Vâlsan a ainsi montré que cette doctrine traditionnelle désignée comme 'aïssawie est bien celle que R. Guénon eut entre autres pour mission de communiquer à l'attention de l'intellectualité occidentale, en partie sous l'influence de son maître islamique, le Cheikh Elish al-Kebir, l'auteur de cette désormais célèbre parole : « Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine »<sup>59</sup>. En particulier, pour M. Vâlsan, *Le Symbolisme de la Croix*, le livre dédié par R. Guénon à ce même maître qui, selon ses propres dires, est essentiellement consacré à « la représentation géométrique de l'être et de ses états multiples »<sup>60</sup>, « occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et [...] concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle ». Il a précisé aussi à cette occasion qu'« à sa suite, tous [les livres] de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques des hommes spirituels "aïssawîs" »<sup>61</sup>. Il a encore signalé que le premier maître spirituel du Cheikh al-Akbar, « resté constamment son [saint] patron », n'était autre que « Sayyidunâ 'Aïssâ (Jésus) ».<sup>62</sup>

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

### La Sagesse idrissie

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

R. Guénon a fait implicitement allusion au premier aspect en rappelant que l'« habitation d'Hénoch » était « le Paradis terrestre » qui représente le « Centre du Monde »<sup>63</sup>. Mais c'est davantage M. Vâlsan qui a développé cette question en la reliant à la situation polaire d'Hénoch-Idrîs dans les Cieux planétaires de la cosmologie akbarienne. Il rappelle que, en tant que régent du quatrième ciel du Soleil, qui est le « Cœur du monde » et le « Cœur des Cieux », il occupe une « position centrale par rapport à l'ordre total », et « représente plus directement le prophète universel résidant au centre du monde ». Il est en effet considéré en doctrine akbarienne comme le prototype du Pôle, du Calife et du Cœur, et par là même comme le substitut par excellence du Prophète ; il assume de ce fait la fonction de « Pôle du monde humain » et de « Pôle des esprits humains » en occupant le « lieu élevé » mentionné dans le Coran : {Nous l'avons exalté en un lieu élevé}<sup>64</sup>.

M. Vâlsan précise aussi au sujet des quatre « prophètes vivants qui constituent la hiérarchie fondamentale et perpétuelle de la tradition dans notre monde », à savoir Idris (Hénoch), Ilyâs (Elie), Aïssa (Jésus) et Khidr, que « Ces êtres, ou plutôt ces fonctions, sont les Piliers (*al-Awtâd*) de la Tradition Pure (*ad-Dînu-l-Hanîfî*) qui est évidemment la Tradition primordiale et universelle avec laquelle l'Islam s'identifie en son essence ». Cependant, tout en relevant que « les quatre principes universels que ce quaternaire représente sont dans leur réalité essentielle un seul, qui est le Verbe

<sup>58</sup> « Sur le Cheikh al-'Alawî », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 109-110.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 3, p. 28.

<sup>61</sup> « Sur le Cheikh al-'Alawî », pp. 110-111.

<sup>62</sup> Avant-propos des « *Futûhât* », *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 273, n. 18, et 272, n. 14.

<sup>63</sup> *Le Roi du Monde*, ch. 5 p. 43.

<sup>64</sup> Coran, 19-57.

Universel résidant au centre du monde humain », il reconnaît que, parmi eux, « c'est Idrîs qui [...] peut être considéré comme étant le Pôle », et qui détient le « *maqam qutbî* », la « station polaire ». <sup>65</sup>

Le second aspect concerne la relation spécifique de la science idrissie avec l'hermétisme, conformément à l'identification établie par R. Guénon entre Hénoch-Idrîs et Hermès-Thoth-Mercure. Cette « tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée [...] et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien », se caractérise avant tout par les sciences « intermédiaires » d'ordre cosmologique qui se rapportent à l'« Art royal » des « petits mystères », tout comme, dans la tradition islamique, *Seyyidnâ* Idrîs est le Maître de nombreuses sciences cosmologiques du même ordre qui lui sont spécialement rattachées. Ceci n'empêche toutefois pas d'envisager une transposition de l'hermétisme, qui a pu « servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé » pour rechercher la réalisation du Grand Œuvre <sup>66</sup>. Une même transposition de la fonction polaire « céleste » d'Idrîs, au degré de l'état humain au centre des Cieux, peut ainsi être effectuée au degré de « la Forme totale de l'Homme Universel » au Centre de la sphère totalisante de la manifestation universelle.

Par ailleurs, d'autres éléments indiquent la relation particulière d'Idrîs-Hénoch avec la fonction sapientiale de l'Intellect, ce prophète synthétisant et manifestant ainsi les deux aspects du Cœur et de l'Intellect. Il est en effet considéré en Islam comme le prototype du Sage, en tant que Père des Sages (*Abu-l-Hukamâ'*), comme Hermès-Thoth représente lui aussi la Sagesse dans la tradition gréco-égyptienne. D'autre part, il est aussi le prototype du scribe, le Maître de la science de l'écriture (*'ilm al-khatt*) et le « premier fils d'Adam à écrire par le Calame », c'est-à-dire à fixer les révélations par l'écriture. Dans cette perspective, il est ainsi surtout expressément désigné comme « intellect sain » (*'aql salîm*) et « Intellect dépouillé » (*'Aql mujarrad*) <sup>67</sup>, qui est l'expression que M. Vâlsan a appliquée à R. Guénon.

Ces dernières données illustrent le processus d'intégration et de vivification d'éléments des traditions sapientiales dans les « ésotérismes des traditions religieuses » qui a été évoqué précédemment, processus au sujet duquel M. Vâlsan a relevé l'association de l'aristotélisme et du néo-platonisme avec l'hermétisme comme langage commun des traditions sémitiques « dans le milieu méditerranéen » <sup>68</sup>. Cette interprétation pourrait justifier dans les conditions actuelles un mode de relation traditionnelle plus « normalisé » entre les représentants des traditions religieuses et ceux des dernières organisations initiatiques occidentales s'inspirant des doctrines de cet ordre, à savoir la Franc-Maçonnerie et certains « groupements d'hermétisme chrétien » <sup>69</sup>, relation encouragée autant par R. Guénon <sup>70</sup> que par M. Vâlsan <sup>71</sup>.

Mais au-delà de ces considérations concernant la présence de la Sagesse idrissie au sein de la tradition islamique dans la période cyclique actuelle, une autre interprétation pourrait concerner une dimension beaucoup plus universelle et proprement anté-islamique de la forme muhammadienne intégrale. En effet, pour R. Guénon, la tradition hermétique gréco-égyptienne doit être envisagée dans « une continuité de tradition qui remonterait au-delà du sacerdoce égyptien, celui-ci ayant dû seulement recueillir l'héritage de ce que représente Hénoch, qui se rapporte manifestement à une époque antérieure », puisqu'elle est d'origine antédiluvienne. C'est ainsi qu'il envisage « trois Hermès distincts » comme se rapportant respectivement aux traditions atlantéenne,

<sup>65</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *E.T.* n° 308, p. 167, et 310, p. 275.

<sup>66</sup> Les citations de ce passage viennent de *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, « La Tradition hermétique », « Hermès » et « Le tombeau d'Hermès », *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 46, et *La Grande Triade*, ch. 8.

<sup>67</sup> *Fuṣūḥ al-Hikam*, ch. 22 sur la Sagesse d'Ilyâs. Il s'agit plus particulièrement de ce prophète, dans son identité avec Idrîs, plus exactement comme représentant de la même fonction polaire.

<sup>68</sup> « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *É.T.* n° 309, pp. 225, n. 2, cf. *supra* n. 47-48.

<sup>69</sup> *Aperçus sur l'Initiation*, ch. 5, p. 40 n. 1, cité dans « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », pp. 38 et 43.

<sup>70</sup> Notamment par sa participation à la création de la Loge de « La Grande Triade » (cf. *supra* n. 20) et par sa tentative de restauration de l'Ordre du Temple Rénové.

<sup>71</sup> Entre autres par sa contribution doctrinale à cet égard dans son article « Les derniers hauts grades de l'Écossisme ».

chaldéenne et égyptienne<sup>72</sup>. Dans ce cas, comme précédemment en ce qui concerne la Sagesse d'Abraham et l'Hindouisme, ceci permettrait ainsi de transposer analogiquement la Sagesse idrissie et la tradition "hermétique" bien au-delà du monde sémitique proprement dit, et de l'intégrer dans une vision réellement universelle de la véritable tradition muhammadienne couvrant le cycle entier depuis Adam.

*À suivre*

---

<sup>72</sup> *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, pp. 133 et 146.