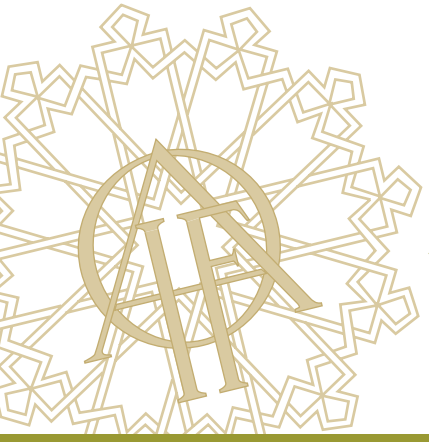
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 14 (1978), p. 37-57

Denis Gril

Le personnage coranique de Pharaon d’après l’interprétation d’Ibn ʿArabī.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

LE PERSONNAGE CORANIQUE DE PHARAON D'APRÈS L'INTERPRÉTATION D'IBN ʿARABĪ

Denis GRIL

L'étude du commentaire et de l'herméneutique coraniques est rendue délicate par la nature subtile de la relation qui s'instaure dans ceux-ci entre le texte sacré et son interprète. Cette remarque générale s'impose tout particulièrement dans le cas des commentateurs ṣūfīs, dont les buts et les moyens dépassent ceux de l'exégèse exotérique. Chez les Ṣūfīs l'intériorisation de la lecture resserre plus intimement encore le lien entre le Livre et le lecteur, entre le Verbe et son réceptacle, et de la qualité de ce lien dépend la profondeur de l'interprétation. C'est donc la nature de cette relation qu'il importe avant tout de définir, car d'elle dépendent la méthode exégétique de l'auteur et la portée doctrinale de son commentaire. Chez un auteur comme Ibn ʿArabī [1], la question de cette relation se pose à chaque instant. En plus de ses traités strictement exégétiques ou herméneutiques, une part très importante de son œuvre, tels les *Futūḥāt al-Makkiyya* et les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, s'ordonne à partir de thèmes et de références coraniques nombreuses et répétées. Parmi ces thèmes, celui de « la foi de Pharaon » (*īmān Firʿawn*) nous a paru digne d'étude. Cette expression désigne en fait l'interprétation par Ibn ʿArabī des données coraniques sur la destinée spirituelle et posthume du Pharaon de l'Exode. On ne doit donc pas s'attendre à y trouver tous les aspects que revêt le personnage de *Firʿawn* dans le Coran et dans l'exégèse traditionnelle, bien qu'Ibn ʿArabī y fasse parfois allusion. L'un des intérêts de ce thème est d'occuper une place de choix dans l'histoire de la polémique autour de son œuvre. Souvent mal connue ou déformée sa position mit dans l'embarras nombre de ses défenseurs et lui attira de violentes critiques de la part de ses

[1] Muḥyī-l-dīn M. b. ʿAlī Ibn ʿArabī, surnommé *al-Šayḫ al-Akbar* est né à Murcie en 560/1165 et est mort à Damas en 638/1240.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

adversaires [1]. L'historique de cette controverse exigerait toute une étude, aussi nous ne mentionnerons que les critiques touchant des points précis de son interprétation. Pour notre recherche le principal intérêt de celle-ci est de présenter un cas typique d'ésotérisme et de poser ainsi très clairement le problème de l'herméneutique de son auteur. Avant d'aborder cette question, nous avons essayé de reconstituer de la façon la plus cohérente possible son argumentation, d'après les passages des *Futūḥāt* et des *Fuṣūṣ*. Nous avons pu ainsi relever quelques-unes des caractéristiques de son exégèse et en faire ressortir toutes les implications doctrinales. A partir de ces éléments nous avons esquissé l'ébauche d'une réponse à notre question initiale. Enfin, un autre intérêt non négligeable de ce thème est de montrer comment Ibn ʿArabī, tout en défendant une position assez singulière, s'inscrit en même temps dans une certaine tradition dont la nature reste à définir.

L'importance du personnage de Pharaon dans le Coran est un fait remarquable. Il y apparaît la plupart du temps en relation d'opposition avec Moïse, le prophète dont le Coran mentionne le plus souvent l'histoire [2]. Quand son nom est cité isolément ou suivi de ceux de *Hāmān* [3], le mauvais conseiller et de *Qārūn*, le riche endurci [4], il incarne surtout le type de l'orgueil indomptable (*takabbur*) et de la tyrannie rebelle à l'ordre divin (*ṭuġyān*). En face de Moïse, d'autres aspects du personnage, plus énigmatiques, se font jour; notamment celui d'« exaltation » (*ʿuluww*) que le Coran lui attribue parfois [5] et de divinité exprimé sous deux formes sensiblement différentes [6]. Les exégètes du *Taṣawwuf* proposent en général deux interprétations de l'antagonisme de Moïse et de Pharaon. La première, se fondant sur le sens obvie des textes, y voit l'illustration du mystère de la Prédestination; malgré les appels répétés que lui lance Dieu par l'intermédiaire de Son messager, Pharaon reste insensible à la Miséricorde divine, et, comme *Iblīs*, se damne par

[1] Ibn Taymiyya notamment; v. *Maǧmūʿa al-rasā'il wa-l-masā'il*, T. IV, pp. 98-101. Il semble qu'il n'ait connu que le texte des *Fuṣūṣ*. Voir également la réfutation par Mollā Qārī de l'épître de Dawwānī (v. *infra*) : *Farr al-ʿawn min mudda'ī īmān Fir'awn*, Le Caire 1964. Pour la polémique autour de l'œuvre d'Ibn ʿArabī, voir la liste des ouvrages dans l'introd. d'O. Yahya à l'éd. du *Naṣṣ al-nuṣūṣ* de Ḥaydar Āmolī, Paris-Téhéran 1975.

[2] Moïse est mentionné 135 fois dans le *Coran*, Pharaon 74 fois, Abraham 69 fois etc...

[3] Cf. *Coran* XXVIII, 6 et 8; XXIX, 39 et XL, 24.

[4] Cf. *Coran* XXIX, 39 et XL, 24.

[5] Cf. *Coran* X, 83; XXIII, 46; XXVIII, 4.

[6] Cf. *Coran* XX, 71; XXVI, 44; XXVIII, 38; XLIII, 51; LXXIX, 24.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sa prétention et son orgueil. La seconde plus intérieure et d'ordre microcosmique considère leur lutte comme celle de l'esprit et de l'âme inférieure; seule la mort de cette dernière met le cœur définitivement à l'abri des passions.

L'interprétation d'Ibn ʿArabī, dans l'ensemble [1], est tout autre. Pharaon, tout en restant ce personnage aux proportions humaines que met en scène le Coran, prend une dimension initiatique, que seul le *Šayḫ al-Akbar* exprima avec autant de force. Pour celui-ci, en effet, Pharaon est un « connaissant » (*ʿārif*), malgré le caractère imparfait et inachevé de sa réalisation spirituelle. Il tire argument de l'ordre intimé à Moïse et à Aaron dans les versets suivants : « Rendez-vous auprès de Pharaon, car il a excédé la limite, et parlez-lui avec douceur, peut-être se souviendra-t-il ou éprouvera-t-il de la crainte » [2]. Le souvenir, pour lui, implique nécessairement une connaissance initiale, oubliée pour une raison ou une autre [3]. On peut se demander de quelle nature était, selon l'expression de l'auteur, cette « authentique science reçue de Dieu qu'il détenait en son cœur » [4]. Le passage suivant donne à penser qu'il pourrait s'agir de la connaissance de l'Identité suprême, conférée au serviteur à un certain moment de son cheminement spirituel : « Pharaon comprit que le message apporté par Moïse et Aaron était la vérité (*al-ḥaqq*), car, par leur intermédiaire, c'était Dieu (*al-ḥaqq*) qui parlait, de même que l'ouïe de Pharaon, par laquelle il entendit la parole de Moïse, était Dieu... Pharaon savait que Dieu est l'ouïe, la vue, la parole et toutes les facultés de sa créature. Aussi proclama-t-il, parlant pour Dieu : « Je suis votre seigneur le plus-haut! » [5]. Il était en effet conscient que c'était Allah qui prononçait une telle parole par la bouche de Son serviteur » [6]. La crainte manifestée par les deux

[1] Les passages des *Futūḥāt* où Ibn ʿArabī traite de la question sont les suivants : T. I pp. 194, 235, 301, 436; II pp. 276-7, 410, 411; III pp. 90, 163-4, 178, 264, 355, 514, 533; IV, 20, 60, 291 (éd. du Caire 1329). Pour les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. ʿAfīfī, Le Caire 1946; pp. 197-213.

[2] *Coran* XX, 43-44.

[3] *Futūḥāt* III, 264 et 533.

[4] *Ibid.* II, 276.

[5] *Coran* LXXIX, 24.

[6] *Futūḥāt* III, 533. Le texte fait évidemment allusion au *ḥadīṯ qudsī* : « ... Mon serviteur ne peut se rapprocher de Moi par une œuvre qui me soit plus agréable que celle que Je lui ai imposée, et il ne cesse de se rapprocher de Moi jusqu'à ce que Je sois l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit, le pied par lequel il marche ... » Cité par Buḫārī, *Riqāq* 38 (Le Caire 1315 h., T. VII, 190).

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

prophètes à l'annonce de leur mission s'explique donc, pour Ibn ʿArabī, par le haut degré de connaissance qu'ils s'accordent à reconnaître à Pharaon. Le verset « Nous avons peur qu'il ne se montre excessif envers nous, ou qu'il ne dépasse les bornes » [1], est commenté comme suit, par référence au sens étymologique des verbes *faraṭa* et *ṭaġā* : « Nous avons peur qu'il nous dépasse par ses arguments fondés sur l'affirmation de l'unité divine absolue et que ses paroles ne prennent le dessus sur les nôtres, car il vise la Réalité essentielle (*ʿayn al-ḥaqīqa*) et, pour cette raison, nous donnera du mal » [2].

Tels quels, ces passages semblent particulièrement osés. Toutefois le but de leur auteur n'est pas de sanctifier ou de justifier à tout prix Pharaon. Ce qui importe pour lui, c'est de percer le mystère de cette prétention à la divinité, trop singulière pour n'être qu'une simple forme d'impiété. Il y voit au contraire la manifestation d'une prise de conscience de l'unité essentielle de l'Etre.

Si Ibn ʿArabī justifie métaphysiquement les propos de Pharaon, il n'en fait pas pour autant un modèle de spiritualité. Malgré la valeur intrinsèque de la voie suivie par ce dernier, elle est exactement à l'opposé de celle que trace le Coran et l'exemple prophétique, représenté ici par Moïse et Aaron. La voie prophétique, et il n'en est pas d'autre pour ceux qui y sont appelés, exige l'occultation totale de l'aspect seigneurial et divin de l'homme. En d'autres termes, la réalisation de la servitude totale (*ʿubūda*) peut seule affranchir l'initié de ses limites individuelles. En s'attachant uniquement à la divinité absolue (*ulūha*) qui est en lui, il court un risque grave de déséquilibre, surtout quand l'âme individuelle n'est pas complètement maîtrisée. C'est au nom de cette règle de la voie initiatique que le *Šayḫ al-Akbar* condamne à de nombreuses reprises le *šaṭḥ*, locution théopathique où le serviteur dévoile involontairement sa divinité. La parole de Pharaon : « Je suis votre seigneur le plus-haut! » aurait pu sembler de cette nature, mais, pour Ibn ʿArabī, elle est en fait l'usurpation d'un état exigeant une extinction totale de l'individualité. Elle peut donc être considérée comme le signe aussi bien d'une grave faute que d'un degré valable de connaissance et, par là annonce tout à la fois son châtiment et sa délivrance.

« A cause de l'infiltration mystérieuse de la *Ulūhiyya* dans l'être humain, celui-ci prétendit à la « divinité » en employant le terme *al-ilāh* « dieu », tel le

[1] *Coran* XX, 44. — [2] *Futūḥāt* III, 533.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pharaon qui dit : « J'ignore qu'il puisse y avoir pour vous un dieu autre que moi » (*Coran,* XXVIII, 38), or cela ne convenait pas puisqu'il disait telle chose par un acte de volonté délibérée (*ʿani-l-mašīʾa*). Il n'a parlé ni sous l'empire d'un *ḥāl* initiatique et en se conformant à un ordre (d'en haut) qui lui aurait enjoint de dire : *Anā-llāh,* « Je suis Allah! », ni en disant simplement le terme *ilāh,* « dieu », mais il a été exclusif, en précisant « autre que moi ». Comprends bien ce point. — Aussi le Pharaon a prétendu clairement à la *Rubūbiyya,* la Seigneurie, qui (d'ailleurs) ne saurait égaler le pouvoir de la *Ulūhiyya,* en disant : « Je suis votre Seigneur le plus élevé! » (LXXIX, 24). Là encore, il a parlé sans avoir la justification de celui qui dirait une telle parole à cause d'un *ḥāl,* par voie d'ordre (divin) et avec simple adhésion de la volonté propre, dans un état d'« union » (*ǧamʿan*), comme Abū Yazīd (al-Bisṭāmī) qui proclama (en s'exprimant en termes coraniques) : « En vérité Moi, je suis Allah! Pas de divinité si ce n'est Moi, adorez-Moi donc! » (cf. *Coran,* XXI, 25), et qui une autre fois affirma : *Anā-llāh,* « Je suis Allah! », car dans l'être de celui-ci il ne restait nulle parcelle que la *Ulūhiyya,* par une parfaite pénétration, ne remplisse de sa présence totale! [1]

« Allah dit par la voix de Pharaon : « Je suis votre seigneur le plus-haut! » Alors que c'est Lui — gloire à Lui — qui est en réalité le Plus-haut ... Tel fut l'attribut de Dieu qui apparut sur la langue de Pharaon. Allah sut qu'il ne le prononça pas par délégation divine (*niyābatan ʿani-l-ḥaqq*), comme le fait l'orant en disant : « Allah entend celui qui Le loue » [2]. Pharaon n'avait pas conscience de la délégation divine nécessaire pour prononcer une telle parole. La qualité divine à laquelle il prétendait rechercha son qualifié et retourna ainsi à Dieu — que Sa Majesté soit proclamée —. Quant à lui, elle lui fut enlevée, bien qu'il ne l'ait jamais vraiment revêtue » [3].

Dans un autre passage, Ibn ʿArabī semble assimiler la parole de Pharaon à un *šaṭḥ* véritable. Ce dernier apparaît bien alors comme le type du connaissant

[1] *Kitāb al-Ǧalāla,* éd. Hyderabad 1948, p. 5. Trad. M. Vâlsan, in *Etudes Traditionnelles* 1948, p. 152. Les transcriptions ont été modifiées par nous.

[2] Formule que l'on prononce dans la prière canonique en se relevant de l'inclination. Dans cette position debout l'orant assume potentiellement la fonction de *ḫalīfa;* c'est donc Dieu qui parle en réalité.

[3] *Futūḥāt* I, 436.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dont l'âme n'est pas définitivement maîtrisée, au contraire d'un prophète ou d'un saint totalement soumis à la Loi prophétique.

« Si l'âme pouvait se dégager de la matière, elle laisserait apparaître la puissance originelle qui lui est conférée par le Souffle divin; rien ne s'enorgueillirait plus qu'elle. C'est pourquoi Allah la maintient à jamais dans la forme naturelle (*al-ṣūra al-ṭabīʿiyya*) [1], dans ce monde, dans l'état intermédiaire du sommeil et après la mort, de sorte que jamais elle ne peut se considérer comme détachée de la matière. Ne vois-tu pas que, lorsque l'âme perd conscience d'elle-même, elle se lance à l'assaut de la station divine et prétend à la seigneurie, tel Pharaon. Sous l'empire de cet état, elle s'écrie : « Je suis Allah! » ou « Gloire à Moi! », paroles que proféra un connaissant [2] dominé par son état spirituel. Jamais de telles paroles n'émaneront d'un envoyé, d'un prophète ou d'un saint dont la science, la présence du cœur, l'observance du degré initiatique, le respect des convenances spirituelles et enfin la considération de sa condition matérielle sont parfaits » [3].

Le refus d'admettre ouvertement la mission de Moïse et d'Aaron, ainsi que le départ des Israélites est évidemment une réaction d'amour-propre de la part de Pharaon. S'il persiste à se proclamer dieu, c'est pour ne pas déchoir de la fonction que lui assigne la vénération de son peuple.

« Sache que Pharaon avait reçu de Dieu une certaine science, mais l'amour de l'autorité (*ḥubb al-riyāsa*) l'emporta chez lui en ce monde. Il dit en effet : « Je ne *vous* connais pas d'autre dieu que moi » [4]. Il ne désigna que son peuple et non tous les êtres de l'univers. Il savait que son peuple le croyait dieu; il ne fit donc qu'énoncer un état de fait en toute véridicité, puisque selon leur science, ils n'avaient d'autre dieu que lui » [5].

Le Coran retrace quelques controverses où Moïse et Pharaon s'affrontent au moyen d'arguments dont l'enchaînement logique est parfois déconcertant. On a l'impression que Moïse entame avec son adversaire un dialogue à mots couverts, pour ne pas le heurter de front et parce que la résistance qu'il lui oppose n'est pas d'ordre rationnel.

[1] La « nature » (*ṭabīʿa*) désigne chez Ibn ʿArabī la manifestation formelle au sens le plus large.

[2] Il s'agit d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. V. *supra*.

[3] *Futūḥāt* I, 275-6.

[4] *Coran* XXVIII, 38.

[5] *Futūḥāt* III, 178.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« Moïse dit : notre Seigneur est celui qui a donné à toute chose sa création » [1]. Il montra ainsi que la science divine embrasse toute chose, ce qui n'était point le cas de la science de Pharaon, malgré sa prétention à la Seigneurie. Celui-ci comprit les deux envoyés et se tut, car il se rendit bien compte qu'ils avaient dit la vérité. Cependant l'amour de l'autorité l'empêcha de le reconnaître » [2].

De quelle autorité s'agit-il au juste ? Moïse ne dispute pas à Pharaon son royaume. Il se présente à lui pourtant comme détenteur d'un pouvoir (*ḥukm*), conféré par Dieu et distinct de sa qualité de prophète et d'envoyé. Ce pouvoir est celui du représentant de Dieu sur la terre, le *ḫalīfa*. Or c'est précisément cette fonction spirituelle et temporelle que Pharaon revendique pour lui. Ibn ʿArabī ne la lui dénie pas entièrement puisqu'il le qualifie de « Maître de l'instant », un des qualificatifs du Pôle (*quṭb*) dans le *Taṣawwuf*. Seulement sa fonction semble être uniquement terrestre, tandis que celle de l'envoyé est universelle, de par sa qualité d'*insān al-kāmil*. En somme Pharaon reconnaît le degré spirituel de Moïse, mais refuse de se soumettre à son autorité hiérarchique.

« Pharaon détenait l'autorité régissante (*taḥakkum*); il était le Maître de l'instant (*ṣāḥib al-waqt*) et *ḫalīfa* temporel (*bi-l-sayf*), quoiqu'il se fût écarté de la Norme (*al-ʿurf al-nāmūsī*). Ceci l'entraîna à déclarer : « Je suis votre seigneur le plus-haut! » — c'est-à-dire : si tous les êtres sont des seigneurs sous un rapport ou un autre, je suis le plus haut d'entre eux, car l'autorité extérieure sur eux m'a été conférée. Sachant qu'il disait vrai, les magiciens ne le contredirent pas, ils le confirmèrent même en disant : « Tu ne juges que la vie de ce monde, exécute donc ce que tu as décrété » [3].

« La parole de Moïse : « Il m'a fait don d'un pouvoir » [4] désigne la lieutenance (*ḫilāfa*) », et « Il m'a compté au nombre de Ses envoyés » signifie la mission prophétique (*risāla*). Tout envoyé (*rasūl*) n'est pas nécessairement un *ḫalīfa*. Ce dernier détient le pouvoir temporel, la destitution et l'institution (*al-ʿazl wa-l-wilāya*). L'envoyé n'a pas de telles prérogatives, car sa fonction est limitée à la transmission (*balāġ*) du message qui lui a été confié. S'il reçoit l'ordre de le répandre et de le défendre par l'épée, c'est un « lieutenant-envoyé ». De même que

[1] *Coran* XX, 50.

[2] *Futūḥāt* IV, 291.

[3] *Coran* XX, 72 : parole prononcée par les Magiciens condamnés par Pharaon au supplice. *Fuṣūṣ* p. 210.

[4] *Coran* XXVI, 21.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tout prophète n'est pas un envoyé, tout envoyé n'est pas *ḫalīfa,* et dans ce cas, le royaume (*mulk*) ne lui a pas été confié, ni le pouvoir de le régir. La question posée par Pharaon sur la quiddité divine [1] n'était pas due à son ignorance, mais à son désir d'éprouver Moïse pour voir si sa réponse confirmerait sa mission prophétique. Pharaon connaissait en effet le degré de science des envoyés » [2].

Le dialogue de la sourate *Ṭāhā* [3] est même la preuve pour Ibn ʿArabī que Pharaon voulait amener progressivement son peuple à reconnaître la véridicité des deux envoyés, sans perdre pour autant de son prestige. Le résultat cependant est autre : les sujets restent dans l'aveuglement, tandis que leur souverain, de plus en plus touché par les arguments de Moïse, en vient à reconnaître sa propre faiblesse.

« ... Pour les entraîner encore plus loin dans leur démonstration, Pharaon leur posa cette question : « Qu'est-il advenu des premières générations? — ils répondirent : la science à leur sujet se trouve auprès de mon Seigneur dans un livre, mon Seigneur ne s'égare pas ni n'oublie » [4]. — comme tu avais toi-même oublié, jusqu'à ce que, grâce à notre rappel, tu te souviennes. Car si tu avais été un dieu, tu n'aurais point oublié. Allah n'a-t-il pas dit : « peut-être se souviendra-t-il... ». Moïse et Aaron poursuivirent leur démonstration, mais l'effet de ces paroles resta latent dans l'âme de Pharaon, car l'amour de l'autorité lui interdit de se démentir devant son peuple. « Il fit peu de cas d'eux et ceux-ci lui obéirent; ils furent un peuple prévaricateur » [5].

Pour prouver que les propos des deux prophètes ont effectivement atteint leur but, Ibn ʿArabī use d'un argument assez inattendu qui fournit un bon exemple d'une exégèse conforme à la lettre du texte, mais aboutissant à un tout autre résultat que celui d'une lecture ordinaire.

« Allah a apposé un sceau sur tous les cœurs, pour que la Seigneurie de Dieu (*rubūbiyyat al-ḥaqq*) ne s'y immisce point et ne devienne un attribut de ceux-ci. Pour cette raison personne au fond de son cœur ne peut se prendre pour seigneur et dieu. Chacun sait bien au contraire combien il est pauvre, indigent et

[1] Cf. *Coran* XXVI, 23.
[2] *Fuṣūṣ*, p. 207.
[3] *Coran* XX, 49-52.
[4] *Coran* XX, 51-52.
[5] *Coran* XLIII, 54. *Futuḥāt* III, 533.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

humble. Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « Ainsi Allah imprime-t-Il son sceau sur tout cœur orgueilleux et tyrannique » [1]. La Grandeur divine (*al-kibriyā' al-ilāhī*) ne peut y pénétrer d'aucune manière. L'être intérieur de chaque individu est scellé de telle sorte qu'aucune prétention à la divinité (*ta'alluh*) ne puisse s'y infiltrer. Toutefois Allah n'a pas immunisé les langues contre la formulation de la prétention à la divinité, ni les âmes contre la croyance à la divinité d'autrui. L'âme donc est protégée contre la croyance à sa propre divinité, mais non pas contre la croyance à celle d'autrui » [2].

Ce dernier passage fait allusion à la distinction qu'il faut établir entre la manifestation extérieure de l'individu et son être intime. Cette distinction trouve son expression dans la « parole douce » que les envoyés doivent adresser à Pharaon. Si l'extérieur chez lui est rude et plein de superbe, l'intérieur, incorruptible, est doux et humble. Par leur douceur, leurs paroles traversent l'enveloppe externe et grossière de leur antagoniste et opèrent leur effet dans le tréfonds de son âme. Par ailleurs cette douceur est le signe révélateur de la fonction de Moïse et de son assesseur ainsi que de leur degré spirituel par rapport aux prétentions de Pharaon. Pour accomplir sa mission le *ḫalīfa* doit être un serviteur parfait et donc se qualifier des attributs servitoriaux de pauvreté et de faiblesse, afin que par lui les attributs seigneuriaux se manifestent dans toute leur puissance. Ayant renoncé à toute prétention individuelle, il devient le lieu de manifestation de la Majesté et de la Volonté divines. C'est ainsi que l'on doit expliquer la peur qui saisit Moïse, pour lui rappeler la nécessité du secours divin.

« Aaron lui [3] dit : ici est le ciel de la lieutenance de l'homme. Le pouvoir de son *imām* est faible, bien que son fondement soit on ne peut plus solidement bâti. C'est pourquoi nous reçûmes l'ordre de traiter avec douceur les tyrans excessifs (*al-ǧabābira al-ṭuġāt*). Il nous fut dit : « Parlez-lui avec douceur ». Or on ne donne un tel ordre qu'à celui dont la puissance et la force sont plus grandes que celles de celui à qui il est envoyé. Un sceau étant apposé sur le cœur de qui manifeste toute-puissance et grandeur, et ce dernier étant en fait le plus humilié de tous les êtres, Dieu ordonna aux envoyés de le traiter avec miséricorde et

[1] *Coran* XL, 35. Ce verset concerne Pharaon bien qu'il n'y soit pas nommément mentionné.

[2] *Futūḥāt* III, 514.

[3] Le pronom désigne Ibn ʿArabī lui-même.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

douceur. Leurs paroles correspondirent ainsi à son état intérieur et amenèrent son être extérieur à renoncer à sa superbe et à son orgueil » [1].

La correspondance entre la nature des propos de Moïse et d'Aaron et l'état de faiblesse intérieure de Pharaon constitue un premier argument. Le second est d'ordre philologico-théologique : un souhait émis par Dieu est inéluctable; le verset : « peut-être se souviendra-t-il ou éprouvera-t-il de la crainte » n'échappe pas à la règle. Le souhait divin se réalisa même doublement dans l'immédiat car, sinon, comment expliquer que Pharaon laisse partir en paix les envoyés après les avoir menacés de prison ou de mort, et plus tard réduits à la dernière extrémité à l'approche de la noyade.

« Allah émit le souhait (*taraǧǧā*) que Pharaon se souvienne et éprouve de la crainte. Donc il devait nécessairement en arriver là. Il n'en laissa toutefois rien paraître bien qu'intérieurement le souvenir et la crainte se fussent imposés à lui. Il ne fit pas violence à Moïse et à son frère dans cette assemblée, alors qu'il détenait le pouvoir et la force. Ce fut le souvenir et la crainte de Dieu eux seuls qui le retinrent... Allah secourut Moïse par cette douceur qu'Il lui avait enjointe. Son discours fut tel une armée divine; elle rencontra l'armée de l'intérieur de Pharaon et la vainquit par la permission d'Allah. Voyant la défaite de l'armée qui faisait sa force, Pharaon se souvint de Dieu, éprouva de la crainte et connut l'humilité. Cette humiliation et cette re-connaissance l'occupèrent tant qu'il ne put exercer sa puissance extérieure et ne fit point violence aux envoyés lors de cette assemblée » [2].

Cette humiliation inavouée prouve seulement que l'exhortation a porté. Ibn ʿArabī compare celle-ci au levain qui fait monter la pâte [3] ou à la graine qui produira un fruit [4]. Le déséquilibre entre l'intérieur et l'extérieur est si grand chez Pharaon que son rétablissement exige une longue fermentation. Croyant et connaissant au fond de lui-même, sa rébellion a pour origine une erreur fondamentale. Celle-ci est de croire que, pour manifester les attributs divins et

[1] *Futūḥāt* II, 276. Ce passage et celui qui suit un peu plus loin sont extraits du chapitre 167 intitulé *Kimiyā' al-saʿāda* (l'Alchimie du Bonheur). Celui-ci a été traduit en entier par G. Anawati, in *MIDEO*, VI, 1959-1961.

[2] *Futūḥāt* III, 264. V. également II, 410 et 411.

[3] *Futūḥāt* III, 90 et *infra*.

[4] *Ibid.* II, 277.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

seigneuriaux de sa fonction royale, il doive se les attribuer à lui-même et surtout les extérioriser en sa propre personne. Il fallait donc, pour rétablir l'équilibre, une circonstance exceptionnelle qui mette son être corporel dans le même état d'indigence que son être intime. Ce fut l'imminence de la noyade qui le laissa sans d'autre recours que l'abandon à la Miséricorde divine. Son repentir également devait être sans équivoque, aussi inclut-il dans sa reconnaissance de l'unité divine les Israélites réduits par lui en esclavage et dont il n'avait pas voulu admettre la mission divine.

« Ce ferment ne cessa pas d'agir sur son être intérieur, tandis que, par ailleurs, le souhait divin devait se réaliser. L'effet de ce ferment continua de s'accroître, jusqu'au moment où il renonça à rejoindre Moïse et où la noyade mit fin à ses ambitions. Il recourut alors à l'humilité et à l'indigence qu'il cachait au fond de lui-même, pour que les croyants puissent constater qu'un souhait divin doit nécessairement se réaliser. Pharaon dit : J'ai cru en « Celui en qui ont cru les Fils d'Israël, et je suis de ceux qui se soumettent à Dieu (*mina-l-muslimīn*) » [1]. Il extériorisa son état intérieur et l'authentique science de Dieu celée en son cœur. En précisant : « Celui en qui ont cru les Fils d'Israël », il leva une équivoque possible. Les Magiciens (*al-saḥara*) firent de même; ayant cru en Dieu, ils dirent : « Nous croyons dans le Seigneur des mondes, le Seigneur de Moïse et d'Aaron » [2] — c'est-à-dire : Celui vers qui appellent les envoyés. Ils dissipèrent ainsi tout doute. « Je suis de ceux qui sont soumis à Dieu » est une parole adressée à Lui, en tant qu'Il entend et voit. Dieu lui répondit sur le ton du reproche : « Est-ce maintenant ? » — que tu extériorises ce que tu savais déjà, « alors que tu as désobéi auparavant et que tu as été d'entre les corrupteurs » [3] pour ceux qui t'ont suivi. Allah ne lui dit pas « tu es d'entre les corrupteurs »; ce reproche est donc en réalité une bonne nouvelle que Dieu annonce à Pharaon pour nous inciter à espérer en Sa Miséricorde, en dépit de nos excès et de nos crimes. Dieu lui dit ensuite : « Aujourd'hui nous te sauvons » — Il lui annonça cette bonne nouvelle avant de saisir son esprit — « en ton corps, pour que tu sois un signe pour la postérité » [4] — pour que ton sauvetage soit, pour qui viendra après toi et prononcera les mêmes paroles, le signe qu'il trouvera le même salut que toi. Rien dans ce verset n'indique

[1] *Coran* X, 90.
[2] *Coran* VII, 121 et XX, 70.
[3] *Coran* X, 91.
[4] *Ibid.* 92.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

que le châtiment de l'au-delà n'a pas été supprimé ni que sa foi n'a pas été agréée. Le verset prouve seulement que le châtiment de ce monde n'est pas écarté de celui qui fait profession de foi en voyant son échéance arriver, à l'exception du peuple de Jonas [1]. « Aujourd'hui nous te sauvons en ton corps », car le châtiment ne concerne que ton être extérieur, et ainsi les hommes purent voir comment il avait été sauvé du châtiment. Celui-ci fut le début de la noyade, quant à sa mort elle fut un martyre pur et innocent (*šahāda ḫāliṣa barī'a*), entaché d'aucune désobéissance. Son esprit fut saisi au moment où il accomplissait la meilleure des œuvres, la profession de foi (*al-talaffuẓ bi-l-īmān*), pour que personne ne désespère de la Miséricorde d'Allah et que l'on sache que les actes sont jugés sur leurs conclusions (*al-aʿmāl bi-l-ḫawātim*) ... L'âme de Pharaon lui fut enlevée sans retard, dans son état de croyance, afin qu'il ne revienne pas à son ancienne prétention. Dieu — exalté soit-Il — conclut cette histoire en disant : « Et la plupart des hommes sont indifférents à Nos signes » [2]. De fait la plupart n'y prêtèrent pas attention et condamnèrent ainsi un croyant à la damnation. La parole d'Allah : « Et il (Pharaon) les conduisit au Feu » [3] ne permet pas d'affirmer qu'il y soit entré avec eux. Allah dit encore : « Faites entrer les Gens de Pharaon (*āl Firʿawn*) » et non : Pharaon et ses gens. La miséricorde de Dieu est trop large pour ne pas accepter la foi de l'homme réduit à une extrême nécessité (*al-muḍṭarr*). Et quelle nécessité de la Miséricorde divine est plus grande que celle de Pharaon au bord de la noyade. Allah ne dit-Il pas de lui-même : « Celui qui répond à l'homme nécessiteux lorsqu'il L'invoque et dissipe le mal » [4]. Puisqu'Allah promet à cet homme réponse et dissipation du mal, que dire de Pharaon, qui a cru en lui d'une foi pure. Il ne demanda pas la survivance ici-bas, de peur des défaillances et de perdre la pureté d'intention (*iḫlāṣ*) conférée par cet instant. En attestant sa foi, il préféra la rencontre avec Allah à la survie terrestre. La noyade constitua pour lui « le supplice de l'Au-delà et d'Ici-bas » [5]; son châtiment ne fut que le désagrément de l'eau salée et son esprit fut saisi dans les meilleures conditions, comme l'indique le sens obvie du texte. « Certes en cela il y a sujet à méditation pour qui craint Dieu » [6], sur le fait que lui fut infligé le supplice de l'au-delà et d'ici-bas.

(1) Cf. *ibid.* 98.
(2) *Ibid.* 92.
(3) *Coran* XI, 98.
(4) *Coran* XXVII, 62.
(5) *Coran* LXXIX, 25.
(6) *Ibid.* 26.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'au-delà est mentionné avant l'ici-bas, pour que l'on sache que la noyade fut le seul supplice de l'au-delà, ce qui constitue une grâce immense. Vois donc, mon ami, quel fut l'effet des propos adressés avec douceur et quel fruit ils produisirent » [1].

Citons encore cet autre texte où les arguments sont présentés de façon légèrement différente.

« Jusqu'à ce qu'au bord de la noyade, il dise : j'ai cru qu'il n'y a pas de dieu si ce n'est Celui en qui ont cru les Fils d'Israël ». Cette proclamation de l'unité est celle de l'appel au secours (*tawḥīd al-istiġāṯa*). Pharaon employa une proposition relative (*ṣila*) pour lever toute équivoque. Les magiciens avaient fait de même; après avoir proclamé leur foi dans le Seigneur des mondes, ils avaient ajouté : « le Seigneur de Moïse et Aaron » pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté dans l'esprit des auditeurs, et pour cette raison Pharaon les avait menacés du supplice. Ce dernier paracheva ainsi son attestation : « et je suis de ceux qui se soumettent à Dieu ». Car Dieu est celui vers qui tous sont guidés et qui n'est guidé par personne ... Par ces paroles Pharaon informa son peuple qu'il revenait sur sa prétention d'être leur seigneur le plus-haut. Son sort est entre les mains d'Allah (*fa-amruhu ilā-llāh*) puisqu'il crut en voyant l'imminence de sa mort. Une foi de ce genre ne peut écarter le châtiment de ce monde, à l'exception du peuple de Jonas, mais il n'est pas question ici du châtiment de l'au-delà. Allah le confirma ensuite dans sa foi : « est-ce maintenant, alors que tu as désobéi auparavant? » Ce verset prouve la sincérité de sa foi, sinon Allah lui aurait répondu comme aux Arabes du désert qui disaient : « nous avons cru! Dis : vous n'avez pas encore cru, dites plutôt : nous nous sommes soumis, car la foi n'a point encore pénétré vos cœurs » [2]. Allah a témoigné de la foi de Pharaon, or Il ne peut attester que quelqu'un ait proclamé sincèrement Son Unité, sans l'en rétribuer. Il ne désobéit plus après avoir cru et Allah l'agréa auprès de Lui — s'il en est ainsi — dans toute la pureté de sa foi. De même que l'incroyant en entrant en Islam doit procéder à une ablution totale (*ġusl*), de même la noyade constitua pour Pharaon une ablution et une purification. Allah le prit dans cet état et « lui infligea le supplice de l'au-delà et d'ici-bas » pour faire de lui « un sujet de méditation pour qui craint Dieu ». On ne peut pas assimiler sa foi à celle de l'agonisant

[1] *Futūḥāt* II, 276-7. — [2] *Coran* XLIX, 14.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

(*al-muġarġir*). Ce dernier est absolument certain de quitter la vie, tandis que la noyade de Pharaon se présente autrement. Il vit la mer asséchée pour les croyants et comprit qu'ils le devaient à leur foi. Se fiant à sa propre foi, il ne fut pas certain de mourir et pensa même vivre. Sa situation est différente par conséquent de celui à qui se présente la mort et qui dit alors : « je me suis repenti maintenant », ou de « ceux qui meurent incroyants » [1]. Son sort est donc entre les mains d'Allah » [2].

Ces deux passages [3] montrent assez avec quelle vigueur leur auteur a soutenu la foi de Pharaon. Il faut ajouter pourtant que dans le dernier texte Ibn ʿArabī remet à deux reprises son sort à Dieu, à qui seul appartient de connaître la destinée posthume des êtres. Ailleurs il émet une légère réserve sur la force de son argument fondé sur le « est-ce maintenant? » [4]. Mais dans l'ensemble sa position est cohérente et claire, n'était le passage suivant en contradiction apparente avec les textes que nous avons cités. Certains auteurs, soucieux de défendre l'orthodoxie du *Šayḫ al-Akbar*, y trouvèrent même la preuve qu'il n'avait jamais soutenu pareille opinion [5].

« ... Ces criminels (*muǧrimūn*) se répartissent en quatre groupes, tous voués au Feu, dont ils ne sortiront point. Ce sont eux qui se sont enorgueillis à l'égard de Dieu (*al-mutakabbirūn ʿalā-l-llāh*), comme Pharaon et ses semblables, qui ont prétendu à la Seigneurie en niant celle d'Allah. C'est ainsi qu'il dit : « ô assemblée, je ne vous connais pas d'autre dieu que moi! » et également : « je suis votre seigneur le plus-haut! » Il entendait par là que, dans le ciel, il n'y avait pas d'autre dieu que lui comme l'avaient aussi prétendu Nemrod et d'autres. » [6].

Comment situer ce texte par rapport à ceux qui le précèdent? Il a beau se trouver dans le premier tome des *Futūḥāt* et ceux qui expriment clairement la foi de Pharaon dans les tomes suivants, l'idée d'une évolution dans la pensée d'Ibn ʿArabī semble bien invraisemblable. Elle s'accorderait peu avec la nature de son œuvre et l'existence d'une seconde rédaction des *Futūḥāt*. Une autre explication plus plausible serait de considérer Pharaon ici comme un type, celui de l'orgueil

(1) *Coran* IV, 18.
(2) *Futūḥāt* II, 410.
(3) V. également *Futūḥāt* III, 533 et *Fuṣūṣ*, p. 212.
(4) *Futūḥāt* II, 410.
(5) Tel Šaʿrānī dans ses *Yawāqīt wa-l-ǧawāhir*, Le Caire 1307 h., p. 13.
(6) *Futūḥāt* I, 301.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

humain et de l'endurcissement du cœur, indépendant du contexte de l'histoire prophétique. Enfin, et peut-être est-ce la meilleure explication, pourquoi ne pas admettre simultanément l'existence de deux interprétations : l'une exotérique et destinée au commun des croyants, et l'autre destinée à l'élite spirituelle, seule capable de saisir la subtilité du verbe coranique et par conséquent la dimension initiatique du personnage [1].

Sans vouloir être exhaustif, nous avons essayé de reproduire le plus fidèlement possible l'interprétation qu'en donne Ibn ʿArabī. D'emblée on reste frappé par la démarche suivie par l'auteur dans ces textes. Leur aspect démonstratif et exégétique est l'un de leurs traits les plus remarquables : ils apparaissent en cela comme assez différents d'autres exemples d'interprétation ésotérique plus volontiers fondés sur l'allusion (*išāra*). Une question donc se pose : sommes-nous en présence d'une interprétation guidée par une certaine forme de lecture, ou bien l'auteur essaye-t-il de retrouver, par le biais de l'exégèse, la confirmation d'une intuition de départ? L'analyse de sa méthode exégétique permettra d'entrevoir un début de réponse et surtout de poser plus clairement la question des rapports entre la doctrine et l'exégèse.

L'attachement des commentateurs ṣūfīs à la lettre du Coran a été maintes fois signalé. Il ne signifie pas exégèse littérale, mais exploitation de sa richesse d'évocation symbolique, dans le but de faire découvrir au lecteur la portée spirituelle et métaphysique du texte. Une forme de cet attachement est la référence au sens originel et concret d'une racine ou d'un mot apparenté à celle-ci, pour découvrir le sens profond d'un autre mot rendu abstrait par l'usage. Ibn ʿArabī procède ainsi pour le mot *nakāl,* supplice, dans le verset « Et Allah lui infligea le supplice de l'au-delà et d'ici-bas ». Il ramène son sens à l'idée de « lien » (*qayd*), et par conséquent à celle de « conditionnement » (*taqyīd*), en le rapprochant du mot de même racine : *nikl,* lien, garrot. Pour le commentaire le résultat est

[1] Il nous faut signaler un autre passage découvert après la rédaction de cet article. Ibn ʿArabi y oppose l'état de misère (*šaqā'*) de Pharaon à l'état de félicité (*saʿāda*) de sa femme. Bien que ces deux termes se rapportent généralement à l'au-delà, l'auteur ne précisant pas, il est difficile de trancher. D'autre part, comme dans les textes cités plus haut, la déchéance de Pharaon est expliquée par la hauteur du *maqām* qu'il a atteint. (Cf. *Futūḥāt* III, 11).

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le suivant : après avoir prétendu à l'état inconditionné de divinité, Pharaon est ramené, providentiellement, au conditionnement de la servitude, sans lequel il n'y a ni délivrance véritable ni félicité. Le verset « Certes, en cela il y a un objet de méditation (*ʿibra*) » invite justement à un dépassement du sens (*taǧāwuz al-maʿnā*) du verset précédent par ce mot de *ʿibra,* du verbe *ʿabara,* traverser, dépasser. Parfois la seule puissance de suggestion d'une racine suffit pour faire jaillir une idée nouvelle. Quand il est dit de Pharaon : « peut-être se souviendra-t-il » (*yataḏakkar*), les sens multiples de la racine *ḎKR* s'interposent entre le lecteur et le texte et l'idée de réminiscence entraîne celle d'une connaissance antérieure et essentielle. Le temps d'un verbe peut lui aussi être chargé de signification. La forme accomplie du verbe *āmantu,* « j'ai cru », par lequel Pharaon commence son attestation de l'unité divine, est la preuve qu'il était en son for intérieur un croyant de longue date.

L'argumentation d'Ibn ʿArabī dans ces trois derniers exemples se fonde sur la valeur des mots en eux-mêmes de par leur racine ou leur forme grammaticale. Dans une autre forme d'interprétation, ce n'est plus le contenu linguistique en lui-même qui constitue l'argument, mais le rapprochement logique suggéré dans l'esprit du lecteur par tel mot, telle expression, ou même l'ordonnance particulière des mots dans une phrase. Le « peut-être » (*laʿalla*) par lequel Dieu souhaite le repentir de Pharaon serait insignifiant s'il était prononcé par un autre que Lui. Mais dans ce cas Sa Toute-Puissance exige que Son vœu soit réalisé. La parole possède en elle-même une certaine force opératrice, comme le témoignent ces mots prononcés par la femme de Pharaon : « (il sera) une fraîcheur de l'œil pour moi et pour toi! »[1]. Pour Ibn ʿArabī ces propos présagent l'heureuse fin de son époux, puisque, grâce à Moïse, Pharaon réalise sa véritable destinée spirituelle. La connexion d'un mot avec une notion traditionnelle peut renforcer la portée de celui-ci; après son attestation de l'unité divine, Pharaon fait acte de soumission à Dieu (*islām*), or, selon le *ḥadīṯ,* un tel acte efface toutes les fautes antérieures, donc Pharaon est nécessairement pardonné. Enfin la place insolite d'un mot n'échappe pas à l'attention d'Ibn ʿArabī. Pourquoi l'au-delà est-il mentionné avant l'ici-bas dans le verset « Et Allah lui infligea le supplice de l'au-delà et d'ici-bas»? Cette permutation de l'ordre ordinaire nécessite une

[1] *Coran* XXVIII, 9; *Fuṣūṣ,* p. 201.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

explication : la réunion des deux châtiments en un seul, celui de la noyade dans ce monde.

Enfin on trouve fréquemment sous la plume d'Ibn ʿArabī une série d'arguments exégétiques que la science du *tafsīr* désigne sous le terme générique de « commentaire du Coran par lui-même » (*tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān*). Le rapprochement entre deux versets possédant chacun un terme en commun peut éclairer l'un par rapport à l'autre. Ainsi le verset « Ne craignent Allah, parmi Ses serviteurs, que les savants » rapproché du verset « peut-être se souviendra-t-il ou éprouvera-t-il de la crainte » signifie que, quand Pharaon aura éprouvé une telle crainte, il se souviendra de la science qu'il a oubliée. La forme comparable que prend l'attestation de l'unité divine chez Pharaon et les Magiciens est due pour Ibn ʿArabī à leur souci commun de lever toute ambiguïté possible dans leur formulation. Par conséquent celle du premier est tout aussi valable que celle des seconds. Inversement un autre argument pour l'acceptation de sa foi par Dieu est fourni par la comparaison de deux versets allant chacun dans un sens opposé. Si Dieu reproche à Pharaon d'avoir tant tardé à attester sa foi, Il ne lui en dénie pas non plus la valeur comme ce fut le cas pour ces Arabes du désert qui s'entendirent reprocher : « vous n'avez pas cru! » C'est donc la preuve que la foi de Pharaon était sincère et qu'elle a été agréée. D'autre part Ibn ʿArabī relève que nulle part dans le Coran Pharaon n'est explicitement mentionné comme damné, si ce n'est dans l'expression « les gens de Pharaon ». Mais pour lui l'expression ne concerne pas Pharaon lui-même.

Tous ces procédés restent plus ou moins dans le cadre de l'exégèse classique. Evoquons encore une autre forme d'interprétation, plus suggestive que rigoureusement logique, s'attachant à mettre en valeur des relations insoupçonnées entre les mots. Par exemple, le témoignage (*šahāda*) de l'Unité divine proclamé par Pharaon, évoque aussi l'idée de martyre (*šahāda*), car, selon le *ḥadīṯ*, le noyé meurt martyr (*šahīd*). D'autre part, la noyade n'est pas ici sans évoquer l'ablution totale (*ġusl*), elle-même symbole, pour qui fait acte d'*Islām*, de purification des péchés antérieurs, ce qui est également une promesse faite aux martyrs.

Les arguments d'Ibn ʿArabī sont-ils convaincants? La question a son intérêt, puisqu'autour de leur valeur tourne toute la polémique soulevée par sa position. Cependant elle n'offre guère d'utilité pour le but que nous nous sommes fixé. Il nous importe avant tout de comprendre la démarche d'Ibn ʿArabī et pour

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

cela, nous devons nous interroger, non pas sur la valeur de son argumentation, mais sur ses motivations profondes. Comme cela a déjà été souligné, l'enjeu de celle-ci est essentiellement doctrinal et prend une coloration à la fois religieuse, métaphysique et initiatique. Incontestablement le point qu'il défend avec le plus de force et de conviction est l'incommensurabilité de la Miséricorde divine. L'œuvre du *Šayḫ al-Akbar* est émaillée de constants rappels de celle-ci, étayés par la mention du verset : « Ma miséricorde embrasse toute chose » [1] et du *ḥadīṯ qudsī* : « Ma miséricorde a précédé mon courroux ». Sur le plan religieux seul le désespoir ou refus de la grâce est, avec l'associationisme, un péché sans pardon possible. Or Pharaon renonce aux deux en même temps; a-t-on le droit, dans ces conditions, de lui refuser d'être reçu dans la miséricorde divine? Sur le plan métaphysique, condamner Pharaon c'est donc limiter cet aspect de l'Infini qu'est la Miséricorde. Sous ce rapport la position d'Ibn ʿArabī est à replacer dans le cadre général de sa critique des théologiens, auxquels il reproche de vouloir, par leur réflexion limitée, conditionner l'Absolu.

Sur le plan initiatique la portée des textes cités est multiple. Nous rappellerons ici brièvement les quelques points de doctrine qui constituent l'essentiel de l'interprétation du personnage par Ibn ʿArabī. Celle-ci repose tout d'abord sur une certaine conception de la connaissance et du connaissant. Connaître une chose, ou un être, c'est s'identifier à elle, ou à lui. Plus l'identification est totale, plus la connaissance est parfaite. Or pour qu'elle puisse se réaliser, le sujet connaissant doit renoncer à toutes les formes de prétention individuelle, qui sont autant d'obstacles interposés entre lui et son but. Pour arriver à celui-ci, il n'est d'autre voie que celle de la servitude et de la pauvreté. Elles seules peuvent protéger le connaissant contre la terrible épreuve qu'est pour lui la découverte de sa propre « divinité » et « seigneurie », lesquelles ne lui appartiennent pas en propre, mais ne sont que des manifestations divines en lui. Le danger couru est donc l'appropriation illégitime de qualités qui n'appartiennent qu'à Dieu. Pourtant, et c'est un autre aspect important du personnage de Pharaon, la connaissance est acquise une fois pour toutes; si elle peut s'accroître, elle ne peut diminuer et reste donc source de délivrance. Cette dernière n'est autre que l'affranchissement de toutes les limitations par la réalisation de l'Unité essentielle de l'Etre, ou plutôt de sa

[1] *Coran* VII, 156.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

non-dualité. On a reconnu là ce qu'on est convenu d'appeler la *waḥdat-al-wuǧūd,* bien qu'il ne semble pas qu'Ibn ʿArabī lui-même ait fait usage de ce terme.

Nous possédons maintenant assez d'éléments pour esquisser une définition de son herméneutique. Celle-ci nous semble à la fois une, quant à son inspiration et à double sens, quant à sa démarche. Un être dont l'aspiration tout entière est tournée vers l'Un ne peut pas ne pas trouver dans la manifestation multiple de Son Verbe les indices de Son Unité. N'a-t-on pas le sentiment que l'interprétation d'Ibn ʿArabī est constamment guidée par cette dimension métaphysique? Nous parlons du double sens de sa démarche parce que l'interprète a vis-à-vis du Verbe un double rôle, passif et actif. Réceptacle, il reçoit en fonction de sa prédisposition spirituelle et intellectuelle. Il nous semble, sans pouvoir rien affirmer, que la saisie du sens symbolique des racines et des mots soit de cet ordre, ce qui expliquerait son caractère parfois insolite. Par ailleurs le commentateur coule dans le moule de l'exégèse sa méditation sur le Livre divin. Ces deux aspects, schématiquement distingués, se conjuguent en fait dans la lecture. Pour le ṣūfī, celle-ci est aussi bien *ḏikr* que *fikr,* c'est-à-dire : réminiscence intuitive et directe et réflexion sur le contenu symbolique et doctrinal du Coran. Il serait donc inexact de dire qu'Ibn ʿArabī, ou tel autre auteur du *Taṣawwuf* se servent du Coran pour justifier leurs thèses. C'est au contraire en vertu d'une nécessité intérieure que tel ou tel point de doctrine est replacé par eux dans son contexte coranique.

Il reste maintenant, pour conclure, à situer l'interprétation du *Šayḫ al-Akbar* dans l'histoire de la littérature ésotérique de l'Islam. Une première remarque s'impose : si elle n'est pas isolée, elle est du moins unique par son ampleur. On en trouve une première trace, à notre connaissance, chez Sahl al-Tustarī [1]. Sarrāǧ rapporte de lui cette parole : « L'âme a un secret que Dieu n'a divulgué que par la bouche de Pharaon, lorsqu'il proclama : « Je suis votre seigneur le plus-haut! » [2]. Al-Ḥallāǧ, immédiatement après Sahl, prend dans une certaine mesure la défense de Pharaon de façon beaucoup plus allusive qu'Ibn ʿArabī. On lit dans les *Aḫbār al-Ḥallāǧ* : « ... et l'un d'eux lui demanda (à Ḥallāǧ) : ô Shaykh! Que dis-tu de la parole de *Firʿawn*? — C'est une parole véritable (*kalimat ḥaqq*). Et que dis-tu de la parole de Moïse? — C'est une parole véritable : toutes deux sont des paroles

[1] Mort en 283 h.

[2] *Al-Lumaʿ*, éd. Nicholson, Leyde 1914, p. 354; v. aussi p. 227. Cf. Massignon, *Passion d'al-Ḥallāǧ*, rééd. Gallimard, T. I, 111.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dont le cours préétemel est conforme à leur cours postéternel» [1]. Ce texte en lui-même reste ambigu; reste celui des *Ṭawāsīn,* dont une seule phrase peut être mise en relation avec un commentaire d'Ibn ʿArabī : « Pharaon dit : « Je ne vous connais pas d'autre dieu que moi! », sachant que dans son peuple personne n'était capable de distinguer entre le vrai et le faux » [2]. Mais ce qui frappe plutôt chez al-Ḥallāǧ, c'est cette sorte d'affinité qu'il affirme lui-même exister entre lui et Pharaon [3]. On pense naturellement aux passages où Ibn ʿArabī assimile la parole de Pharaon à un *šaṭḥ.* Il est intéressant de remarquer qu'un certain nombre d'auteurs ont soutenu simultanément deux opinions sur Pharaon. Ǧalāl al-dīn Rūmī, par exemple, dans le *Maṭnavī* condamne Pharaon ou l'interprète microcosmiquement comme le symbole de l'imagination luttant contre l'intellect [4]. Mais dans le *Fīhi mā fīhi* il signale la possibilité de l'interprétation ésotérique, tout en considérant le point de vue exotérique comme nécessaire : « Les spirituels ne nient pas totalement la faveur de Dieu envers Pharaon, mais ceux qui ne voient que l'apparence le considèrent comme totalement abandonné par Dieu; et pour le maintien des apparences, cette croyance est convenable » [5]. Un autre exemple d'une double interprétation se retrouve également chez les commentateurs respectifs de Ḥallāǧ et Ibn ʿArabī, Rūzbehān Baqlī et Qāšānī; le premier justifie dans son commentaire des *Ṭawāsīn* [6] les propos d'al-Ḥallāǧ ou de son disciple sur Pharaon mais n'en souffle mot dans son commentaire du Coran, les *ʿArā'is al-bayān.* De même Qāšānī ne fait aucune allusion à la position d'Ibn ʿArabī dans son propre commentaire, les *Ta'wīlāt al-qur'ān,* tandis qu'il commente les *Fuṣūṣ al-ḥikam* et admet parfaitement l'interprétation de l'auteur. Beaucoup plus proche de nous, l'Emir ʿAbd al-Qādir, disciple fervent d'Ibn ʿArabī, condense dans un premier passage des *Mawāqif* [7] l'argumentation de ce dernier, comme

[1] Cité dans *Passion* III, 122.

[2] *Ṭawāsīn,* p. 50. Même si le passage est, selon Massignon, rajouté par Wāsiṭī, il reflète néanmoins le point de vue de son maître al-Ḥallāǧ.

[3] V. *Ṭawāsīn,* p. 50 et *Passion* I, 58. La vision de Ibn Fātik pourrait tout aussi bien s'appliquer à al-Ḥallāǧ. Mais nombre d'auteurs, pour défendre la légitimité du *šaṭḥ* de ce dernier, l'opposent à la prétention (*daʿwā*) de Pharaon. Cf. *Passion* II, 281.

[4] Sur cette dernière interprétation, v. *Maṭnavī,* trad. Nicholson; T. IV, vers 399 à 403.

[5] *Fīhi mā fīhi,* trad. E. de Vitray-Meyerovitch; Téhéran 1975, p. 224-5.

[6] *Ṭawāsīn,* p. 93.

[7] *Mawāqif,* pp. 53-55.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le fit également Dawwāni, cet autre défenseur de la position d'Ibn ʿArabī [1]. Mais dans un autre *mawqif*, la question de la félicité posthume de Pharaon apparaît pour l'Emir sous un jour beaucoup plus personnel, puisque sa propre félicité lui est annoncée sous forme d'un verset concernant Pharaon. Comme il s'en étonne, Dieu lui révèle que Pharaon a consacré sa vie à l'adoration divine et qu'il est mort « pur, purifié et martyr » [2].

L'intérêt de cette dernière attestation de la « sainteté » de Pharaon est de répondre partiellement à la question que nous nous sommes posée sur la nature de la tradition ésotérique concernant Pharaon et dont Ibn ʿArabī fut le plus éclatant représentant. Faut-il y voir une communauté d'attitude herméneutique ou bien une transmission littéraire ou orale? L'exemple de l'Emir ʿAbd al-Qādir montre qu'il est parfaitement possible d'admettre les deux simultanément.

On aimerait pouvoir replacer cette interprétation dans une tradition « gnostique » des « Gens du Livre ». Peut-on espérer plus belle illustration de la Gnose salvatrice que l'histoire de Pharaon telle qu'elle nous est présentée par Ibn ʿArabī? Les quelques textes que nous avons consultés ne nous ont apporté que des réponses à moitié satisfaisantes. Le *Midrash* fait pourtant allusion au repentir de Pharaon [3]. La tradition exégétique chrétienne s'est elle aussi intéressée à Pharaon, mais, dans l'ensemble, elle en fait plutôt l'illustration du mystère de la prédestination ou le symbole des forces ténébreuses qui entraînent l'homme vers la matière [4]. Mais nos possibilités dans ce domaine étant très limitées, c'est plutôt pour susciter une réponse que nous mentionnons ces deux exemples. Quant à l'Egypte pharaonique, ce *Firʿawn* coranique la concerne assez peu; toutefois il n'est pas inintéressant de retrouver sous la plume d'un auteur *ṣūfī* une quasi justification de la « divinité » de Pharaon.

[1] *Risāla fī īmān Firʿawn*, éd. Ibn al-Ḫatīb, Le Caire 1964, suivie de la réfutation de Mollā Qārī.

[2] *Mawāqif*, pp. 236-7.

[3] Cf. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, Paris 1933, p. 85 : « Prends exemple de Pharaon, roi d'Egypte; par le même langage qu'il avait péché, il s'est ensuite repenti, en disant (*Exode* XIV, 11) « Qui est comme toi parmi les Dieux, ô Eternel! » ».

[4] V. Origène, *Homélies sur l'Exode*, et Grégoire de Nysse, *La Vie de Moise*, Sources Chrétiennes, Tomes XVI et I.

AnIsl 14 (1978), p. 37-57 Denis Gril
Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net