ROCZNIK ORIENTALISTYCZNY, t. XXXV, z. 2

STANISŁAWA PŁASKOWICKA-RYMKIEWICZ

Une étude sur la stylistique turque

Quelques motifs poétiques dans les oeuvres des poètes du XIIIe siècle: Sultan Veled, Ahmed Fakih et Şeyyad Hamza*

Le rôle important joué par les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres poétiques turques, tout comme dans les oeuvres arabes et persanes, est bien connu. Pour certains poètes, le contenu du poème n'était pas l'essentiel, ils reprenaient les vieilles trames poétiques. Il s'agissait de démontrer de quelle façon nouvelle on pouvait présenter un sujet déjà connu. Le but des poètes consistait à déployer toutes leurs possibilités rhétoriques.

Les métaphores formaient alors un condensé d'éléments allégoriques, émotionnels et intellectuels. Ce n'était pas la chose facile: sans une clé, elles devenaient parfois incompréhensibles. Pour les pénétrer, il faut se représenter avec exactitude l'image crée par les poètes, image à la base de laquelle se trouvent les impressions des sens. Le poète créant une image, choisit deux objets, les compare, et sortant quelque peu de cadre des impressions communes, crée une métaphore.

Comparant deux objets, le poète peut s'appuyer sur toutes sortes de sensations, sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, du goût, de l'odorat. Les éléments allégoriques dans chaque métaphore peuvent être hétérogènes; une vision optique, auditive, etc. peut se former simultanément. Chacune des visions des sens est le point de départ d'une spéculation de la pensée. L'association des formes, des couleurs, des sons, permet de former d'autres images nouvelles, et de ces images naissent à leur tour des liaisons, des associations, des éléments intellectuels.

Il est évident que l'on ne doit pas chercher dans toutes les métaphores plusieurs significations à la fois. Il y a des métaphores consacrées par l'usage dans la langue courante qui ne sont plus ressenties comme des métaphores. Il y en a des traditionnelles[1] dans la poésie, et si le poète les omettait et les remplaçait par des métaphores

---

* Le professeur Pertev Naili Boratav a bien voulu lire cette étude et m'a fait des remarques précieuses. Je l'en remercie ici bien vivement.

[1] Ali Nihad Tarlan, *Şeyhi divanını tetkik*, t. I, p. 63.

nouvelles qui lui étaient propres, elles n'étaient pas reconnues[2]. Il est donc naturel que les mêmes associations d'objets paraissent dans les métaphores et qu'elles forment toujours les mêmes images. Les deux types de métaphores s'imposent involontairement au poète.

La plupart du temps, le poète créant une métaphore part du sens de la vue, les images des métaphores sont dépeintes. C'est alors que nous pouvons parler des motifs poétiques introduits par les poètes dans différentes sortes de métaphores comme on le dit des motifs dans la peinture ou dans l'architecture[3]. Dans les comparaisons et les métaphores traditionnelles et consacrées par l'usage apparaissent les motifs traditionnels qui deviennent intéressants surtout lorsqu'ils apparaissent dans des associations nouvelles et originales.

En étudiant les oeuvres des poètes d'Anatolie du XIII[e] siècle, tels que Sultan Veled, Ahmed Fakih et Ṣeyyad Hamza, nous insisterons sur quelques motifs poétiques qui se rencontrent fréquemment dans leur poésie[4].

Le motif du soleil apparaît chez Sultan Veled dans une comparaison consacrée par l'usage, avec l'idée de quelque chose de très clair, de distinct: «tu verras clair comme le soleil, ou bien plus clair que le soleil».

La clarté la plus parfaite sur terre, le soleil, est identifiée par le poète à la plus parfaite clarté dans le monde de l'âme, c'est-à-dire Dieu, à qui le poète donne le nom de soleil. Comme la comparaison du soleil existe dans la langue usuelle, on ne ressent pas l'acuité de la clarté, de la force de la lumière si l'on emploie simplement la dénomination soleil pour Dieu. C'est alors que le poète écrit:

Reb. 158. *Bunda buldılar erenler, bil buni,*
dün içinde gördiler bellü güni.
«Ici bas ont trouvé les Bienheureux, apprends-le,
dans la nuit ils ont vu clair le soleil».

La nuit signifie ici l'obscurité, les ténèbres de l'esprit. Le poète compare au lever du soleil la connaissance de Dieu par les hommes, son apparition dans leur vie:

G.XII,5. *Ulu, kiçi sini sever, sini ister, söziñ söyler,*
güneṣ gibi yüziñ toġar, ḳamu ʿālem nūruñ toldı.

---

[2] Ibid.

[3] Parlant de motifs de fable, J. Krzyżanowski donne au mot motif la signification suivante: «situation formant une certaine intégrité autonome, ou bien action d'un être ou d'une unité», *Morfologia bajki*, Lublin—Kraków, 1947, p. 6.

[4] Nous étudions ici les motifs poétiques qui se rencontrent dans *Ibtidaname*, *Rebabname* et les *Gazels* de Sultan Veled (ed. Mecdut Mansuroğlu, *Sultan Veled'in türkçe manzumeleri*, Istanbul 1958) dans le *Çarhname* de Ahmed Fakih (ed. Mecdut Mansuroğlu, Istanbul 1956), et dans les poésies de Ṣeyyad Hamza (Necmettin Halil Onan, *Ṣeyyad Hamzanın iki yeni gazeli dolayisile*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, cilt VII, sayı 4, 1949, Mecdut Mansuroğlu, *Ṣeyyad Hamzanın beş manzumesi*, «Oriens», 10, 1, 1957, Mecdut Mansuroğlu, *Drei Gedichte Ṣayyad Hamza'as*, UAJb, XXVIII, 3—4, 1955). Nous étudierons par la suite les autres oeuvres de Ṣeyyad Hamza.

«Grands et petits t'aiment, te désirent, disent ta parole
ton visage se lève comme le soleil, ta clarté se répand dans le monde entier».

La métaphore Dieu-soleil, est développée dans diverses oeuvres:

G.XIX,8. *Sen güneş sen, gök taḫtuñ è paşa!*
Çayır u çümen nūrundañ oldı çaç.
«Toi soleil, le ciel est ton trône, ô seigneur!
champs et prés sous ta lumière ont pris la couleur de la turquoise».

Nous voyons la ressemblance entre le soleil-planète dont la place est au firmament, et Dieu-soleil, qui réside au ciel — son trône. L'idée du trône céleste diffère chez S u l t a n V e l e d de l'idée du ciel dans le Coran[5], où le trône divin doit embrasser le ciel et la terre, et, par conséquent, être au-dessus du ciel. C'est à cette sphère située au-delà du ciel et au circuit effectué par le trône céleste que pense A h m e d F a k i h lorsqu'il écrit à propos de Muhammed:

Çarh.78. *Burāḳ issi, Ḥaḳuñ dōstı, habībi,*
aña Mi'rāc u 'arş üstüydi seyran.
«Lui qui possède Burak, l'ami de Dieu, l'aimé,
pour lui l'ascension et le parcours au-delà du trône était une promenade d'agrément».

Puisque le siège de Dieu est le coeur du fidèle, de l'homme qui l'aime, la poitrine de cet homme est comparée au ciel par S u l t a n V e l e d:

Reb.138. *Gevdedür ol, ben cānı, bilüñ bunı,*
gök gibidür göğsi anuñ, ben güni.
«Il est le corps, moi son âme, sachez-le,
sa poitrine est comme le ciel, moi, son soleil».

Pour créer un univers commun à Dieu et ses fidéles, le poète les compare aux étoiles brillant de la clarté du soleil:

Reb.25. *Ol güneşdür evliyālar yulduzı,*
dükeline ol degürür uruzı.
«Il est soleil, les saints ses étoiles,
à tous il permet d'atteindre leur destinée».

Nous comprenons qu'ils sont unis par l'harmonie de l'univers par l'harmonieux mouvement des astres[6].

Le poète appelle les saints «les ailes et les bras de Dieu»:

Reb.143. *Hem bulardan doġalar ḫāṣ ḳullarum,*
kim bular ḳanatlarumdur, ḳollarum.
«Et d'eux naissent mes serviteurs à moi
qui sont mes ailes, mes bras».

---

[5] *Coran*, S. II, v. 256.
[6] Sur ce motif est basée la danse rituelle des derviches *mevlevi*.

Pour exprimer la beauté, il y a des métaphores traditionnelles. Le visage de la beauté, c'est le soleil, la lune, ou encore la rose. Les poètes ne cherchent pas à sortir du cadre de ces métaphores, car n'importe quelle association ne serait pas appréciée. Nous les retrouvons chez Sultan Veled:

G.XXIII.1. *Sinüñ yüzüñ güneşdür, yoḳsa aydur,*
cānum aldı, gözüñ daḳı ne aydur?
«Ton visage, c'est le soleil ou encore la lune,
Ton oeil m'a ravi la vie; que dit-il encore?».

Et Şeyyad Hamza:

Paşam güneş yüzüñe qarşu ben ayı gördüm,
her laḥẓa secde qılur alnunda ı hilāle[7].
«Seigneur, devant ton visage de soleil j'ai vu la lune
à chaque instant elle se prosternait devant le croissant sur ton front».

Le soleil ainsi que la lune sont anthropomorphisés et animisés par Sultan Veled:

Ibt.3. *Ölmedin tīz ölüñ, aġuñ göge,*
kim sizi ay ile güneş öge.
«Sans mourir, mourez vite, montez au ciel,
pour que le soleil et la lune vous glorifient».

De même nous avons chez Şeyyad Hamza:

Ay u güneş, yedi yılduz sini öger qamu düp düz,
sinün sözünden ayruq söz haṭādur yā Resūla'llah[8].
«La lune et le soleil et les sept étoiles, tous te glorifient,
toute parole autre que la tienne est erreur, ô envoyé de Dieu!»

Et plus loin, Sultan Veled dit:

G.IX,2. *Ė ay u güneş ḳuluñ, alduñ cānumı bu gün;*
ger bir baḳa sen baña, eksük ne ola sinden?
«La lune et le soleil son tes serviteurs, tu as pris mon âme aujourd'hui,
si tu me regardes une seule fois, qu'y perdras-tu?»

Ibt.60. *Güneş u yėl anı yėye, bilgil,*
yaşlıġı gide, ḳalmaya, bilgil.
«Le soleil et le vent l'avaleront (goutte), sache-le,
l'humidité s'en ira, disparaitra, sache-le».

Nous avons mentionné le rôle, semblable à celui du soleil, joué par la lune dans l'idée de la beauté. Visage de lune signifie le beau visage de l'être chéri, de l'être humain, et aussi la beauté absolue. C'est à la beauté absolue que pense Sultan Veled lorsqu'il écrit:

---

[7] «Oriens», 10, 1, 1957, IV, 5.
[8] Ibid., p. 51, II, 5.

Ibt.13. *Gendüzüñle içi çıḳmaya sen,*
gözsüz ol ay yüze baḳmaya sen.
«Seul par toi-même, tu ne pourras t'élever,
sans yeux tu ne pourras regarder ce visage de lune».

Dans G.IX,10. nous trouvons une image beaucoup plus complexe:

Ger sen dilemez sen kim bini delü ėde sen,
ol ay yüz ile gündüz damda nişe gezer sen.
«Si tu ne veux pas me rendre fou,
pourquoi marches-tu en plein jour sur le toit avec ce visage de lune»?

Image qui signifie: sans cesse tu me rappelles ta présence dans le ciel, ô le plus beau (au visage de lune), car tu désires que je te connaisse, que je t'aime par-dessus tout, à la folie. Fou, aliéné, est l'homme qui se perd dans l'amour de Dieu. Le toit, ici, désigne le ciel[9].

De la beauté humaine parle le poète dans les vers suivants:

G.IX,4.01 *Ay yüzüñi gördüm, gāvur gözüñe sordum,*
aytdum: «*Ne çıḳarur sen bir gezde bini dinden*»?
«J'ai vu ton visage de lune, j'ai demandé à tes yeux infidèles,
j'ai dit: „pourquoi me détaches-tu en un instant de la foi"»?

G.XVI,9. *Yorı ė Veled, ki bu gün süçü Teñriden içevüz*;
çayır u çümen içinde ayumuz yüzin görevüz.
«Va, ô Veled, afin qu'aujourd'hui nous buvions le vin de Dieu,
afin que, au milieu des champs et des prés, nous voyions le visage de notre lune».

Le motif de lune n'a pas le caractère d'une métaphore dans les oeuvres de Ş e y - y a d H a m z a dont il est question dans cette étude. Dans toutes ses oeuvres, comme dans son *Histoire de Youssouf et Zuleikha*, quand le poète dit:

«Semblable à la lune il sortit de la pièce[10]»

ou encore:

«Son visage est semblable à la pleine lune»[11]

c'est là une comparaison et non une métaphore.

Ce n'est pas à la beauté extérieure, mais à la beauté de l'âme que pense A h m e d F a k i h lorsqu'il écrit:

Çarh.37. *Eger ḫayruñ aġır gelse, zī devlet,*
yüzüñ aġ ola hem çūn māh-ı tābān.
«Si ta bonté pèse lourd, c'est un grand bonheur,
ton visage deviendra blanc comme la lune brillante».

S u l t a n V e l e d compare aussi les saints, «les fous de Dieu» à la lune, et leurs doctrines, à la clarté de la lune:

---

[9] *Coran*, s. II, v. 20.

[10] Ş e y y a d H a m z a, *Yusuf u Zeliha*, ed. D. D i l ç i n, Istanbul 1946, p. 40, v. 3: *Çıkdı hücreden ol benzer aya.*

[11] Ibid., p. 61, v. 13: *Dolu aya benzer olur hem yüzi.*

Reb.88. *Ay bigi ʿālemde aydınlık vėrür,*
yüzi nūrından ḳarañulık varur.
«De même que la lune éclaire l'univers,
à la clarté de son visage, les ténèbres se dispersent».

Dans les deux distiques ci-dessous, la lune est employée comme une image à double signification: Dieu et saint.

G. XXVIII, 1. *Sinüñ evüñ bu gėçe nūr duttı;*
Anuñçün, kim içinde ay düṣti.
2. *Ḳarañu ḳalmaya anda, ki bu ay*
ḳarañuyı nūr ile daṣra yitti.
«Ta maison ce soir resplendit de lumière,
car la clarté de la lune a pénétré dedans.
Il n'y restera plus d'obscurité, car cette lune
de sa lumière, a repoussé les ténèbres».

Bien que l'on puisse comprendre littéralement ces deux vers, la maison, ici, représente l'âme humaine; l'obscurité, le manque de connaissance de Dieu, et la clarté de la lune, la connaissance de Dieu. Il faut considérer, ici, le double sens que porte «*ay düṣ-*» qui est aussi utilisé pour la lumière de la lune qui tombe sur un objet, qui pénètre dans un lieu clos.

Dans G. VI, 6. le poète nous offre une image originale et intéressante:

Ḳıymetüñ artuḳ ola, ay saña yastuk ola;
seve sini gök u yėr, ger seve sen Teñriyi.
«Ta valeur croîtra, la lune te servira d'oreiller,
t'aimeront le ciel et la terre, si tu aime Dieu».

L'association lune-oreiller est imprévue; quelle ressemblance a trouvé le poète entre ces deux motifs poétiques? Il voulait montrer l'ascension dont jouira l'homme qui sera moralement élevé. Il sera comme quelqu'un qui arrive à monter au ciel et se sert de la lune comme oreiller.

S u l t a n V e l e d introduit le motif de la r o s e:

G.XIII,8. *Geldi delim ḫōṣ gül bigi, oldum aña ben ḳul bigi,*
geldi bini öpti delim; aytti, ki: «Dut, ḳuçġil bini».
«Il est venu à moi comme une belle rose, je suis devenu son esclave,
il est venu, m'a embrassé, il m'a dit: "Saisi-moi, prends-moi dans tes bras"».

Ce motif n'est pas employé par A h m e d F a k i h, mais nous le retrouvons chez Ṣ e y y a d H a m z a:

Geldi yine ʿışq bülbüli ė āṣıqān-ı Muṣṭafā,
açıldı müʿminler güli, ėrdi nişān-ı Muṣṭafā[12].
Derüñden açılur güller, sözuñden ṣehd u ṣekkerler
sinüñle ḫasta göñuller ṣifādur yā Resūla'llah[13].

---

[12] «Oriens», 10, I, 1957, p. 50, I, 1.
[13] Ibid., p. 51, II, 3.

«Il est revenu le rossignol d'amour, ô amants du Prophète,
la rose des fidèles est éclose, le signe du Prophète est apparu.
De ta sueur sont écloses des roses, le miel et les douceurs de tes paroles,
grâce à toi les coeurs malades guérissent, ô envoyé de Dieu».

S u l t a n V e l e d compare le prophète à la rose, Ş e y y a d H a m z a l'appelle la rose des fidèles, car la rose est la plus belle des fleurs.

S u l t a n V e l e d emploie le motif de la rose avec une signification différente:

Ibt.17. *Dikeni var bıraḳ, güller alġıl*
Ḳamusını ḳoġıl baña gelgil.
«Renonce aux épines, prends la rose,
abandonne tout, viens à moi».

Ici, les épines représentent les biens de ce monde, la rose signifie Dieu, l'éternité. Ş e y y a d H a m z a appelle «ruines» le monde temporel:

Dilär isäñ, Ṣayyād Ḥamza, qıla Ḥaq cānuñï rāḥat,
saña dunyā ola ʿibrat; gäl ā, tark et bu vīrānï.
«Si tu veux, Şeyyad Hamza, que Dieu donne la paix à ton âme,
que le monde te serve d'exemple, viens, abandonne ces ruines».

Et A h m e d F a k i h s'inspire, lui, des paroles du Prophète, qui appela ce monde la prison, le cachot:

Çarh.65. *Nebī «zindān» dėmişdür dünyā içün,*
nėte rāhat olısar ehl-i zindān?[14]
«Le Prophète a nommé prison le monde,
comment les prisonniers peuvent-ils être tranquilles?»

Le m o t i f d e l'o e i l se retrouve chez S u l t a n V e l e d dans le sens consacré par l'usage: *gözüm* — «mon cher, mon aimé». Mais nous le rencontrons bien des fois employé au sens normal, physique:

Ibt.33. *Anda gözler yerinde görmekdür,*
anda, kim göz göre, ne sormaḳdur?

Reb.74. *Gevde görinür, cānı göz görmedi,*
cān nėteliğini uslu sormadı.

Reb.75. *Cān görinmez, kim yüzin gözler göre,*
gevde degül, kim gele ḳarşu dura.
«Là, les yeux voient chaque chose à sa place
là, où les yeux voient qu'a-t-on besoin de demander?
Le corps est visible, l'oeil n'a pas vu l'âme,
le sage n'a pas demandé l'essence de l'âme.
L'âme est invisible, les yeux ne peuvent voir son visage,
elle n'a pas de corps pour qu'elle puisse paraître».

Dans les distiques suivants, le poète nous fournit ses réflexions sur le thème des yeux:

---

[14] UAJb., XXVII, 1955, p. 81, 3—4, III, 8.

Reb.76. *'Ilm ile gör cān yüzin, ḳo bu gözi,*
eyle kim ussuñ görür her bir sözi.
Reb.77. *Her nesenüñ gözleri ayruḳsıdur*
sinde yüz göz var, dükelini görür.
Reb.78. *Sözlerüñ gözi bayıḳ ḳulaḳ olur,*
gey sözi, yavuz sözi ḳulaḳ bilür.
Reb.79. *Tatmaġuñ gözi aġuzdur gevdede,*
datluyı açıdan ol gey farḳ ėde.
Reb.80. *Her neseneye anuñ göziyle baḳ,*
kim göre sen, düşmeye ses sen ıraḳ.

«Renonce à tes yeux, regarde le visage de l'âme avec la sagesse,
de même que ton esprit voit chaque parole.
Chacun possède ses yeux à lui,
chez toi il y a cent yeux, ils voient tout.
Les yeux pour les paroles, c'est l'oreille,
l'oreille distingue les paroles bonnes et mauvaises.
Les yeux pour le goût, c'est la bouche dans le corps,
elle distingue la douceur de l'amertume.
Regarde chaque chose avec ses yeux à elle
pour que tu puisses voir et ne t'éloigne pas (de la vérité)».

L'âme possède aussi ses yeux, avec lesquels elle doit regarder l'âme des âmes, c'est-à-dire Dieu. Le motif des yeux, dans le sens des yeux de l'âme, est très fréquent chez Sultan Veled. Dieu lui aussi possède des yeux. Glorifiant la beauté de Dieu, le poète écrit:

G.XIX,10. *Ol ne ḳaşdur, ol ne gözdür, cān alur,*
ol ne boydur, ol ne yüzdür, ol ne saç.
G.XX,6. *Sen bini ėttüñ delü ol göz ile;*
delüye bir baḳ, ne aydur, ne ėder.
G.XXIII,1. *Sinüñ yüzüñ güneşdür, yoḳsa aydur,*
cānum aldı, gözüñ daḳı ne aydur?
G.XIX,9. *Ḳaşlaruñ yadur, gözüñ oḳlar atar;*
göñlüm ol oḳlar içün oldı amaç.

«Quels sourcils, quels yeux, ils vous prennent l'âme,
quelle taille, quel visage, quels cheveux.
Avec ces yeux, tu m'as rendu fou,
regarde une fois ce fou, que dit-il, que fait-il.
Ton visage c'est le soleil ou encore la lune
ton oeil m'a ravi la vie, que dit-il encore?
Tes sourcils sont un arc, tes yeux lancent des flèches,
mon coeur est une cible pour ces flèches».

Les yeux divins sont noirs:

G.XII,1. *Ḳara ḳaşlar, ḳara gözler cānum aldı, cānum aldı;*
müslümānlar nedür bu, kim baña geldi, baña geldi?

G.XXVIII,9. *Iki ya ḳaşlaruñdan bir soraydum,*
ḳara gözüñ baña ne oḳlar atti?
«Sourcils noirs, yeux noirs, m'ont pris l'âme, m'ont pris l'âme;
ô musulmans, qu'est-ce là, que m'arrive-t-il, que m'arrive-t-il?
J'aurais dû demander aux deux arcs de tes sourcils
qu'étaient ces flèches qu'ont jetées sur moi tes yeux noirs».

Les yeux divins sont «*kâfir*», obscur, noir:

G.IX,4. *Ol ay yüzüñi gördüm, gāvur gözüñe sordum,*
aytdum: «Ne çıḳarur sen bir gezde bini dinden?»
«J'ai vu ton visage de lune, j'ai demandé à tes yeux noirs,
j'ai dit: "Pourquoi me détaches-tu de la foi en un instant?"»

Le croyant a sans cesse Dieu devant les yeux, ses yeux sont donc le plus splendide des séjours pour Dieu, ils sont le palais divines:

G.XXIII,3. *Gözümden çıḳma, kim bu yėr sinüñdür;*
binüm gözüm saña yaḫşı saraydur.
«Ne quitte pas mes yeux, car cet endroit t'appartient,
mes yeux sont pour toi un beau palais».

Le motif de la flèche signifiant un regard perçant, est une métaphore traditionnelle. Nous la retrouvons dans les vers déjà cités et dans G. XXIII, 4:

Ne oḳdur bu, ne oḳ, kim degdi sinden.
binüm boyum süñüydi, şimdi yaydur.
«Quelle est donc cette flèche, cette flèche qui est partie de toi (et m'a frappé),
mon corps était une lance, maintenant il est un arc».

A la flèche est encore comparée la puissance divine qui pénètre les deux mondes:

Ibt.76. *Çelebüñ ḳudreti ʿaẓīm, çoḳdur,*
iki ʿālem kişinde bir oḳdur.
«La puissance de ton maitre est grande, immense,
dans les deux mondes, elle est une flèche».

Le motif de l'arc servant à qualifier les sourcils est également traditionnel. Les sourcils ont la forme d'un arc, cette comparaison est fondée sur les effets optiques. La comparaison du regard à une flèche est basée sur l'association d'acuité et la ligne droite parcourue par la flèche et le regard jusqu'à l'objet auquel ils vont, qui est leur but. Dans cette association, les yeux, les sourcils et le regard créent l'image de l'arc et de la flèche:

G.XIX,9. «Tes sourcils sont un arc, tes yeux lancent des flèches,
mon coeur est devenu une cible pour ces flèches».

G.XXVIII,9. «J'aurais dû demander aux deux arcs de tes sourcils
qu'étaient ces flèches qu'ont jetées sur moi tes yeux noirs».

Le motif de l'arc prend chez Ahmed Fakih un sens différent: c'est l'arc de la destinée qui envoie la flèche de la mort:

Çarh.21. *Ḳażā yayı ecel oḳların atar,*
saña daḫı doḳınur ol oḳdan.

«L'arc de la destinée divine lance les flèches de la mort,
une de ces flèches t'atteindra toi aussi».

Çarh.22. *Ol oḳuñ zaḫmına kimsene durmaz,*
görür ölmez vėrür mālını ḳurbān.
«Nul ne peut résister aux blessures de cette flèche,
s'il ne meurt pas il donne ses biens en sacrifice».

Les motifs de l'arc et de la flèche ne sont pas toujours aussi fortement liés dans une même image, c'est ce que nous avons remarqué dans le G. XXIII, 4, cité plus haut. La flèche est le régard divin et l'arc, la silhouette humaine, qui, satisfaite d'elle-même, pleine d'aplomb, se tenait droite comme une lance, mais qui, sous l'influence du regard divin, s'est courbée avec humilité en prenant la forme d'un arc.

Le motif de la mer conserve chez Sultan Veled son sens usuel dans les vers où le poète évoque les événements de la Bible, tels que le Déluge ou le passage de la Mer Rouge par Moïse.

Deux motifs, ceux de la mer et de la goutte servent au poète à démontrer et expliquer la théorie du panthéisme: *Vahdet-i vücūd*, unité de l'Être, de l'Existence. Toutes les existences sont des gouttes qui, dans leur ensemble, constituent la mer de Toute-Existence. L'homme, ainsi que toutes les autres existences, est une goutte dans la mer de Toute-Existence. Dieu est partout, tout est en Lui. Dieu, est Toute-Existence, et l'homme qui ne croit pas en Lui est une existence solitaire. En croyant, il se libérera de lui-même, il s'unira à Dieu, et formera avec Lui une unité. C'est ainsi que nous le décrit Sultan Veled:

Ibt.57. *Ḳanḳı tamla, kim bu deñize gele,*
gendüden ḳurtıla, bir deñiz ola.

Ibt.58. *Ilerü ol ikiydi, bir oldı,*
tamla, kim gendü deñizin buldı.
«Toute goutte, qui arrivera jusqu'à cette mer,
se libèrera d'elle-même et deviendra la mer.
Auparavant ils étaient deux, ils sont devenus un,
car la goutte a trouvé sa propre mer».

Reb.11. *Gözümi aç, kim sini bellü görem,*
tamla gibi deñize girem, duram.

Reb.12. *Nėte kim tamla deñize ḳarılur,*
iki ḳalmaz tamla, deñiz bir olur.

Reb.13. *Ben daḳı tamla gibi deñiz olam,*
ölmeyem, deñiz gibi diri ḳalam.
«Ouvre mes yeux, afin que je puisse te voir clairement,
afin que tel une goutte, je tombe dans la mer et j'y reste.
De même que la goutte se mêle à la mer,
il n'y a plus deux, la goutte et la mer deviennent un.
De même qu'une goutte, je deviendrai mer,
je ne mourrai pas, comme la mer je resterai vivant».

Reb.161. *Tamla bigi ol deñize girdiler,*
gendülerini deñize vėrdiler.
Reb.162. *Tamla dėma anlara, deñiz dėgil,*
anları dutġıl, ḳalanını ḳoġıl.
«Comme une goutte ils sont tombés dans la mer,
ils se sont livrés à la mer.
Ne les appelle pas goutte, appelle-les mer,
demeure auprès d'eux, abandonne le reste».

Par sa forme, une goutte ressemble à une perle. Une perle, c'est une matière, une pierre précieuse:

G.XXVIII,6. *Ne gevher oldı bu bir tamla cānum,*
ki yüz bin deniz ana girdi battı.
«Quelle perle est devenue cette seule goutte, mon âme,
pour que cent mille mers s'y soient versées, y aient sombré».

Dans le 1-er vers, nous avons une allusion à la croyance relative à la formation de la perle par une goutte de pluie d'avril tombée dans le coquillage de l'huître.

De même que l'âme humaine est la goutte, une goutte d'une matière précieuse, de même Dieu est la perle:

G.XII,7. *Veled geldi size aydur, ne ister siz siziñledür;*
kim usluysa bini bildi, deñiz oldı, güher buldı.
«Veled est venu, et vous a dit: "tout ce que vous voulez est avec vous,
celui qui est sage m'a connu, est devenu mer, a trouvé la perle"».

Le motif de la perle et du corail a un sens différent chez Ahmed Fakih:

Çarh.8. *Saña bir ḳaç ögütler vėreyin ben,*
ki her birisi dür ola, yā mercān.
«Que je te donne quelques conseils,
dont chacun sera une perle ou un corail».

Le motif de l'eau, qui conserve son sens propre dans certains cas, la description du déluge, par exemple, est employée par Sultan Veled dans une métaphore: l'eau qui donne l'immortalité.

Ibt. 21. *Ol buñardan, ki Ḫızır su içdi,*
diri ḳaldı u nefsini biçdi,
Ibt.22. *içürem ben saña, ki ḳurtıla sen,*
Teñri yolın anuñ gibi bula sen.
«De cette source, dont Hızır a bu,
il est devenu immortel, il s'est vaincu lui-même,
je te ferai boire, afin que tu puisses te sauver,
et que tu trouves comme lui la route vers Dieu».

La source d'immortalité chez Sultan Veled, c'est la mer de Toute-Existence. Voici ce qu'il dit à ce propos:

Ibt.29. *Ne balıḳlardur ol deñiz içre!*
Ger saña Teñri ol sudan içüre,

Ibt.30. *deñiz içre balıḳların göre sen,*
ol balıḳlar ile bile dura sen.
Ibt.31. *Duruban anda sen balıḳ ola sen,*
ne, kim ister iseñ, bayıḳ bula sen.
Ibt.32. *Ölmegi ol deñizde görmeye sen,*
göre sen, ne ki varsa, sormaya sen.
«Quels poissons qui se trouvent dans cette mer!
Si Dieu te fait boire de cette eau
tu verras les poissons dans cette mer,
et tu demeureras même avec ces poissons.
En demeurant là-bas, tu deviendras poisson,
tout ce que tu désireras, sûrement tu le trouveras.
Dans cette mer tu ne verras pas la mort,
tu verras tout ce qui existe et tu ne questionneras pas».

Ṣeyyad Hamza parle d'une façon toute différente de la source de l'immortalité:

Maqāmuñ Kābe-i Zemzem, hemīşe qā'im u muḥkem,
Ḥıżır ümmetüñe her dem saqādur yā Resūla'llah![15]
«Ta place, c'est la Kaaba du Zemzem, toujours constante et forte.
Hızır fait toujours boire tes fidèles, ô envoyé de Dieu!».

Dans un autre poème, nous trouvons les vers suivants:

Sen sen şefī'-i maḥşer, ṣānī'-i ṣun'-i ekber,
sāqī-i ḥavż-i Kevs̱er ṣay'an li'llah yā Muḥammad![16]
«Tu es le médiateur le jour du Jugement dernier, le créateur des grandes oeuvres
le distributeur de la boisson du réservoir de Kauser, au nom de Dieu, aie pitié, ô Muhammed!»

Et dans un troisième poème:

Rıżvān u Āb-i Kevs̱er, Āb-ı Ḥayāt-ı Zemzem
susayıçak gelürler ayzuñdayı Zülāle[17].
«Le paradis et l'eau de Kauser, l'eau de vie de Zemzem, quand ils ont soif, viennent pour boire de l'eau délicieuse de ta bouche».

Celui qui distribue l'eau de la vie, c'est Hızır ou le prophète Muhammed. Outre cette métaphore usuelle d'eau d'immortalité, d'eau de la vie, nous rencontrons une image beaucoup plus originale chez Sultan Veled, celle de l'eau de la vérité, sincérité, fidélité.

Ibt.45. *Ṣıdḳ suyı, kim az durur, ḳurıya,*
çoḳ degül, kim Furāt gibi yorıya.

---

[15] «Oriens», 10, 1, 1957, p. 51, II, 12.
[16] Ibid., p. 51, III, 2.
[17] Ibid., p. 53, IV, 4.

«L'eau de la fidélité, laquelle est peu, se desséche,
si elle n'était pas abondante, elle ne pourrait pas courir comme l'Euphrate».

Le poète écrit encore:

Ibt.47. *Ṣıdḳ baġı biteydi göñlinden*
ḳurıyamayaydı köki ulından.
«Que le verger de la fidélité fleurisse dans ton coeur
et les racines ne se dessèchent du bout».

Ṣeyyad Hamza parle de l'eau du péché:

Ṣöyle bıçāre qalduq, günāh suyına dalduq,
ṣefā'at uma geldük, ṣay'an li'llah yā Muḥammad![18]
«Nous avons été bien misérables, nous nous sommes plongés dans l'eau du péché,
nous sommes venus espérant ton intercession, au nom de Dieu, aie pitié, ô Muhammed».

Pour posséder l'eau de la fidélité, l'eau de l'immortalité, pour s'unir à la mer de Toute-Existence, avec Dieu, il faut Le connaître, vivre ainsi qu'Il l'ordonne, c'est à dire «gravir sa route». Sultan Veled nous dit:

Ibt.12. *Sarp işdür, bunı ėdemeye sen*
yaluñuz bu yola gidemeye sen.
«C'est une tâche difficile, tu ne pourras l'accomplir,
seul, tu ne pourras gravir cette route».

Ibt.14. *Iste anı, ki yolı varmışdur,*
cānını Ḥaḳ nurına ḳarmışdur.
«Désire celui qui a gravi ce chemin,
qui a confondu son âme avec la clarté de Dieu».

L'homme, seul, ne trouvera pas le chemin menant à dieu. Il faut que quelqu'un le lui montre. Le poète nous dit:

Ibt.18. *Ol yola ben eyü ḳulavuzvan*
sen binüm südüm iç, kim aġuzvan.
«Sur cette route je suis un bon guide,
bois mon lait, car je suis colostrum».

Par le lait, le poète entend la science et les indications spirituelles, l'enseignement divin. Il ne s'agit pas là du lait ordinaire, mais du colostrum, le lait que tète la créature qui vient de naître et qui n'est pas encore adaptée à la vie. Cette nourriture est indispensable au néophyte, dont l'esprit doit se fortifier.

Le motif du lait est employé une fois encore par le poète, dans une métaphore différente:

G.III,10. *Ḳoñ savaşı siz bu gün, şeytān başını dögüñ,*
süd bigi u bal bigi ḫōş ḳarıluñ bir bir ile.

---

[18] Ibid., p. 52, III, 14.

«Cessez aujourd'hui le combat, écrasez la tête du démon,
tels le lait et le miel, unissez-vous le uns aux autres».

L'unité parfaite du lait et du miel, qui forment une boisson homogène, douce, nourrissante, est le modèle d'une opposition unanime, du combat contre le mal.

Sultan Veled emploie le motif du vin dans le sens de «connaissance de Dieu», de «science de Dieu». Le vin de la connaissance enivre, rend fou, mais guérit aussi de l'ignorance:

G.XXVIII,7. *Baña sorma*: «*Nişün esrük olur sen?*»
Bunı gör sen, ne süçü, bini dutdı.
G.VIII,3. *Süçü içevem, süçü, delü olavam delü!*
Nem var, vėrevem yėle, sini dutavam bir gün.
G.XXII,9. *Zihī süçü, ki bir cür' āsı anuñ,*
bay eyler yoḫsulı, mīnūş mayrā!
G.XII,2. *Müslümānlar 'āşıḳ oldum, süçü işdüm, delü oldum,*
dükeli çaġıruñ götrü: «devā ḳıldı, devā ḳıldı».
«Ne me demande pas: «Pourquoi es-tu ivre?»
vois donc, quel vin m'a enivré.
Du vin, je boirai du vin, fou, je serai fou!
tout ce que je possède, je le jetterai au vent, un jour je te saisirai.
Quel bon vin que celui dont une seule goutte du fond du verre
transforme un pauvre en riche, bois le vin.
Musulmans, je suis devenu amoureux, j'ai bu du vin, je suis devenu fou,
tous ensemble, écriez-vous: «„Il est guéri, il est guéri!"»

Le vin de connaissance est en même temps le vin d'amour. Un fidèle est amoureux de Dieu:

Reb.68. *'Işḳsuz cānı ölü bilmek gerek,*
ol, ki 'āşıḳdur, anı bulmaḳ gerek.
G.III,6. *Ben, ki ana 'āşıḳvam, uslu iken delüvem,*
delü gibi ırlarvam: taralalla, taralalla.
G.XIX,7. *Kim sini göre u 'aşıḳ olmaya*
yā eşekdür, yā ki taşdur, yā aġaç.
G.XII,4. *Sini gördüm, geçer idüñ, cānūm yolın açar idüñ,*
'āşıḳları seçer idüñ, ḳalanın yuldurum çaldı.
«Une âme sans amour, il faut la considérer comme morte,
lui qui est amoureux, c'est lui qu'il s'agit de trouver.
Moi qui l'aime, étant sage, je suis fou,
et comme un fou je crie: taralalla, taralalla.
Celui qui te voit et ne t'aime pas
est un âne, une pierre ou bien un arbre.
Je t'ai vu, tu passais, tu as ouvert la route do mon âme
tu as choisi les amoureux, la foudre a tué le reste».

Pour aimer Dieu, l'intelligence n'est pas nécessaire, il faut être fou de Dieu:

Reb.58 *Ussuñi ḳoġıl, delü ol bu yola,*
bu yola bir cān veren yüz cān ala.
G.VI.3. *Ussuñi ḳoġıl bu gün, yaylada görgil dügün,*
delü bigi oynaġıl, kim bula sen Teñriyi.
«Laisse ton intelligence, sois fou pour cette route
quiconque donnera son âme pour cette route en recevra cent.
Laisse là ton intelligence aujourd'hui, participe aux réjouissances des noces (qu'on célébre) aux campements d'été
danse comme un fou, afin de trouver Dieu».

Et Ṣeyyad Hamza dit:

Dek ben degülem yaluñuz sini görüben delürem
è nèçeler bizüm bigi ʿışquñ ile oldı cünūn[19].
«Je ne suis pas seul à être devenu fou en te voyant,
comme nous, combien sont devenus fous de ton amour».

Les renseignements donnés par Sultan Veled transforment l'infidèle en un croyant. C'est de la chimie — «la pierre philosophale»:

Ibt.69. *Baḳıruñ altun ėde ol kimyā,*
daḳı yüz biñ bunuñ gibi adaya.
«Cette chimie transformera ton cuivre en or,
et te promettra encore cent mille comme celui-ci».

Pour arriver à Dieu, il faut renoncer aux biens de ce monde, les échanger avec les biens spirituels. Cet échange, c'est le commerce:

G.XXVIII,11. *Veled bāzār ėtti kendü birle;*
sini aldı, cihānı vėrdi, sattı.
«Veled a fait le commerce avec lui-même,
il T'a pris, a renoncé au monde, l'a vendu».

Le coeur du fidèle embrassé par le feu d'amour brûle comme de l'aloès:

G.V,2. *ʿÖd bigi yandı gönlüm, görüñ, görüñ bu dütüni;*
usluya vėrgil süçümi, al başından ussını.
G.XXVIII,10. *Yüregümde ne datlu ʿışkuñ odı?*
yüregüm ʿöd bigi yandıydı, dütti.
«Comme l'aloès, mon coeur s'est consumé, voyez, voyez cette fumée,
donne mon vin au sage, et rends-le fou.
Quel doux feu d'amour dans mon coeur,
mon coeur a brûlé comme l'aloès, s'est consumé en fumée».

Toutes ces transformations s'opèrent chez l'homme sous l'effet du vin de la connaissance de Dieu dont parle Sultan Veled. D'un autre vin, celui de la mort, Ahmed Fakih nous dit:

Çarh.53. *Ecel cāmı ṣarabın çün içe sen,*
düṣe sen ayru ḳamu dōstlaruñdan.

---

[19] Ibid., p. 53, V, 2.

«Quand tu boiras le vin du calice de la mort,
tu seras séparé de tous tes amis».

Il n'emploie d'ailleurs ce motif qu'une seule fois dans ce sens, pour user à plusieurs reprises d'un autre: la boisson de la mort. Ṣeyyad Hamza, lui aussi, parle de la boisson de la mort dans une de ses oeuvres. La connaissance et l'amour de Dieu, que Sultan Veled a obtenu sur terre, ne lui suffisent pas. Dans un de ses gazels, il s'écrie:

G.XIX,1. *Ḳarnum açdur, ḳarnum açdur, ḳarnum aç!*
Raḥmet ėtgil Teñri, baña ḳapu aç!
«J'ai faim, j'ai faim, j'ai faim,
accorde-moi ta miséricorde Seigneur, ouvre-moi ta porte!»

Et voici l'image du mendiant affamé frappant à la porte, implorant la pitié, et qui dit:

G.XIX,2. *Uçmaḳ aşından dilerven bir çanaḳ,*
nūr ḥamirinden iki üç bazlamaç.
«Je désire une gamelle de nourriture du paradis,
deux ou trois galettes de pâte de lumière».

Le poète parle maintes fois dans son oeuvre de la nourriture du paradis:

Ibt.35. *Yėmek içmek bihiştde nūrdandur,*
ḫoşluġuñ uçmaḳ içre ḥūrdandur.
Ibt.34. *Anda elsüz, aġuzsuz içmekdür,*
ol çümende ḳanatsuz uçmaḳdur.
Ibt.37. *Yėmiş u yapraḳ anda söylerler,*
ırlayuban budaḳda oynarlar.
Reb.150. *Ḳamuñuzı ol tamudan geçüre*
uçmaḳ içre şerbetinden içüre.
Reb.151. *Ḥūrīlerle anda içe siz süçi,*
görmeye siz kimseden anda küçi.
Reb.152. *Ol süçüden, kim ṭahūr oldı adı,*
Teñri Ḳur'ānda adın eyle dėdi.
Ibt.51. *Kim bunı ėtdi, ḳorḳudan geçdi,*
uçmaḳa girdi, bol süçü içdi.
Ibt.52. *Ol süçüden, ki Teñri nūridür,*
sāḳīsi uçmaḳ içre ḥūrīdür.
G.XXV,5. *Ṭahūrdur Ḥaḳ süçüsi uçmaḳ içre;*
eger ṭāhir sen, sen andan içe sen.
Reb.154. *Yėmek, içmek anda dā'imdür, bilüñ,*
cehd ėdüñ, kim uçmaḳı bunda buluñ.
«Nourriture et boisson sont de lumière au paradis,
et ta joie au paradis te vient des houris.
Là-bas on mange sans mains, sans bouche,
sur ces prairies, on vole sans ailes.

Là-bas fruits et feuilles parlent,
chantent et dansent sur les branches.
Vous tous, il vous mènera hors de l'enfer
au paradis vous fera boire sa boisson.
Là-bas avec les houris, vous boirez du vin,
là-bas personne ne vous causera du mal.
De ce vin, dont le nom est *tahur*,
Dieu l'a nommé ainsi dans le Coran.
Qui a fait cela, ne ressent plus la peur,
est entré au paradis et bu du vin en abondance.
De ce vin qui est la clarté de Dieu,
(celles) qui en versent au paradis sont les houris.
Le vin de Dieu, au paradis, c'est le *tahur*,
si tu es purifié, tu en boiras.
Là, il y a toujours à boire et à manger, sachez-le,
faites des efforts, afin de trouver ici le paradis».

Le poète parle ici de la nourriture, mais il évoque beaucoup plus le vin, non le vin de la connaissance et de l'amour de Dieu, mais celui de la clarté et de la magnificence de Dieu, le vin *Tahur*, celui de la purification. Sultan Veled, outre une écuelle de «nourriture» de paradis, demande encore des «galettes de la pâte de clarté», qu'il appelle «*bazlamaç*». Il ne s'agit pas là de pâte feuilletée, ni d'une sorte de pâte à beignets[20], ni de pâte mêlée à du miel[21], ni de galettes à la confiture[22], ni du pain que l'on mange durant le Ramadan[23], mais de la nourriture des paysans, des pauvres, de galettes faites de pâte sans levure, cuites sur la tôle, et auxquelles on ajoute parfois de l'ail et de l'oignon[24]. Sultan Veled réclame un petit peu des jouissances du Paradis en disant qu'il se contentera de peu.

Nous n'avons parlé ici que de quelques motifs poétiques, ceux qui sont essentiels dans l'art poétique de Sultan Veled. D'autres motifs, celui du rossignol et du perroquet, par exemple, jouent un rôle important dans la poésie des époques postérieures. Şeyyad Hamza ne les emploie qu'une seule fois dans son oeuvre. Quelques-unes des métaphores présentées dans cet article sont si connues, qu'elles n'attirent plus l'attention, l'eau de la vie par exemple.

Il convient de signaler la finesse de l'emploi de l'eau du péché par Şeyyad Hamza. Cette métaphore ne nous saisit pas, ne nous bouleverse pas, parce que nous sommes habitués à une comparaison beaucoup plus forte telle le marais du péché.

---

[20] D. Kélékian, *Dictionnaire turc-français*, p. 238.
[21] A. Zajączkowski, *Sufiksy imienne i czasownikowe w języku zachodniokaraimskim*, Kraków 1932, p. 94.
[22] Д. А. Магазаник, *Турецко-русский словарь*, Москва 1945, p. 67.
[23] J. T. Zenker, *Dictionnaire turc-arabe-persan*, p. 163.
[24] *Türkçe sözlük*, 1955, p. 92, *Türk Folklor Araştırmaları*, sayı 151, p. 2650.

Il en est de même pour le motif du vin. Dans notre esprit, le vin se lie aux sentiments du joie, de volupté, de plaisir. Et A h m e d F a k i h nous étonne quand il parle du vin d e l a m o r t.

Cette courte liste des motifs poétiques rencontrés chez trois poètes du XIII^{e} siècle nous permet de voir les associations les plus fréquemment employées. La plus-part de ces motifs seront répétés par les poètes qui viendront plus tard, et leur emploi sera alors beaucoup plus large. Si certaines métaphores sont mortes, elles demeurent un mode original de voir et de penser du poète.