

UNIVERSITÉ SIDI MOHAMED BEN ABDELLAH

Faculté Des Lettres Et Des Sciences Humaines

Dhar EL MEHRAZ Fès



CEDoc : Esthétiques et Sciences de l'homme

Formation Doctorale : Langages et formes symboliques

Spécialité : Langue et littérature françaises

Le mysticisme dans certains poèmes du melhoun :

approche lexico-sémantique

Thèse pour l'obtention du Doctorat

Nom de l'étudiant:

Sara Yassine

CNE : 2624752483

Sous la direction du professeur:

Pr. Souad EL AYACHI

Année universitaire : 2019-2020

Dédicace

Je dédie ce travail en premier lieu à mon professeur Mme Souad El AYACHI qui grâce à elle ce travail a pu voir le jour.

Je le dédie également à mes parents, qui m'ont encouragée tout au long de mes études et qui m'ont dispensé de leur amour et de leur affection.

Ma dédicace va également à mes frères qui m'ont soutenue tout au long de mon parcours.

Remerciement

Je voudrais présenter mes remerciements à mon professeur Mme Souad El AYACHI qui n'a jamais cessé de dispenser son soutien et sa bienveillance à mon égard. Qu'elle trouve dans ce travail un hommage vivant à sa haute personnalité.

Mes remerciements s'étendent également à mes professeurs du laboratoire LACUDIC qui m'ont encouragée et qui par leurs compétences m'ont soutenue dans la réalisation de ce travail.

Enfin je remercie tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail.

Transcription utilisée

Tableau des correspondances: Consonnes	
Alphabet utilisé	Graphie arabe
b	ب
t	ت
ṭ	ث
d	د
ḍ	ذ
ḍ	ض
ḍ̣	ظ
ž	ج
h	ه
ḥ	ح
X	خ
f	ف
ṣ	ص
š	ش
s	س
ε	ع
ġ	غ
ṭ	ط
q	ق
z	ز
l	ل

m	م
n	ن
r	ر
K	ك
‘	ع

Tableau des correspondances: voyelles courtes	
a	A
i	I
u	U
schwa	ə

Tableau des correspondances: voyelles longues	
ā	Ā
ī	Ī
ū	Ū

Introduction générale

Notre travail porte sur la poésie soufie dans le contexte marocain. Nous avons choisi pour intitulé : *Le mysticisme dans certains poèmes du melhoun*. Le choix d'un tel sujet s'explique par le fait que la mystique dans cette poésie est très peu étudiée, et tous les travaux réalisés antérieurement en la matière s'inscrivent dans une approche plutôt littéraire que linguistique. C'est aussi pour explorer la richesse de notre langue et de notre patrimoine, ce qui d'emblée nous permet de comprendre mieux notre propre culture. En effet, la culture orale populaire constitue le trait définitoire de chaque peuple, ce qui le distingue des autres communautés du monde. Chaque culture forme un système clos et autonome, qui fait sa particularité et son originalité par rapport aux autres cultures ambiantes. La forme d'une culture est la résultante de plusieurs facteurs y compris la race, le paysage et le climat. En s'imprégnant de ces diverses sources, l'expression esthétique qui se cristallise par les œuvres artistiques donne lieu à des créations aux couleurs locales.

La culture orale marocaine ne déroge nullement à cette règle où la richesse et la diversité en matière de chansons sont les mots d'ordre. À l'instar du conte populaire, des gnomes et de la *ḥalqa*, la chanson populaire participe de l'éducation du peuple et du raffinement des goûts. Dans le vaste répertoire de la chanson marocaine, le *melhoun* s'érige en figure emblématique du raffinement artistique qui émane à la fois de la diversité des thématiques abordées et de la complexité des procédés techniques employés. Il se trouve par là même, selon Abbas El-Girari, « *au devant de ce que les Marocains ont produit du point de vue expression* »¹.

¹ Abbas EL-GIRARI, *taqḍīm kitāb* Mounir EL-BESKRI, *aš-šīr l-malḥūn fī 'āsafī*, éd. Institut Dokala Abda de culture et Développement, 2001, p. 11 ; cité par Abdelwahab FILALI, *dirasat fī fanni l-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, p. 7.

À cet égard, le terme « melhoun » est doublement significatif: il désigne à la fois une forme d'art essentiellement patrimoniale et une langue très riche qui rassemble des éléments hétérogènes (arabe classique, dialecte marocain, emprunts aux langues étrangères...). Du point de vue thématique, le poète du melhoun puise sa source d'inspiration dans tous les secteurs de la vie humaine (politique, sentimental, religieux...). Or, dans la mesure où nous ne prétendons nullement ici à l'exhaustivité, notre étude se focalisera essentiellement sur une partie de ces productions qui se rattache directement au mysticisme, en l'occurrence.

L'expérience soufie relève d'un ordre particulier. Elle n'émane ni des sensations ni des sentiments ni de l'intellect. Sa particularité réside dans sa nature gustative. À vrai dire, elle s'inscrit dans le sillage de l'intuition. Elle n'est pas un processus schématisable qui s'apprêterait à l'enseignement. Contrairement à l'intelligence, selon la distinction bergsonienne (Bergson, 2014) , l'intuition est irréductible¹. En effet, l'intelligence qui s'est modelée sur la matière peut être composée et recomposée. En tant que « *vision directe de l'esprit par l'esprit* »², l'intuition s'inscrit dans l'immédiateté de la perception. Ainsi, l'intuition de Paris, pour reprendre l'exemple de Bergson, en tant que vécu ne peut pas être reproduite en tant que telle sur un support iconique. L'artiste peut décliner l'intuition de la ville en plusieurs croquis mais il ne peut pas reproduire le contact direct avec la ville. L'intuition relève dès lors de la perception, saisie immédiate de la réalité et l'intelligence relève de l'ordre intellectuel. À vrai dire, la médiatisation de l'intuition par les croquis illustre la nature de l'intelligence. Celle-ci réduit la richesse de la réalité à une structure schématique propice à l'assimilation par l'intellect. Dès lors, les croquis peuvent être composés et recomposés alors que l'intuition de Paris se soustrait à toute forme de schématisation. Il en est de même pour l'expérience

¹ Henri BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. GF Flammarion, 2014, p.232.

² Henri BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. GF Flammarion, 2014, p.69.

soufie qui relève de l'ordre de la gustation. *ahl ad-dāwq* (les partisans de la gustation), telle est la dénomination qui désigne les soufis. De par sa nature gustative, l'expérience soufie ressemble à l'intuition. Le soufi n'expérimente pas un état intellectuel qui peut être schématisé, composé et recomposé mais il relate une expérience d'ordre intuitif.

La médiatisation de l'expérience soufie se réalise par le biais de la langue, autre facette de l'intelligence. Le principe de la double articulation¹, tel qu'il a été établi par Martinet (1980), illustre l'aptitude de la langue à être composée et recomposée. De par sa nature schématique qui s'apprête à l'ordre de l'intellect, la langue s'inscrit dans le sillage de l'intelligence. Or la médiatisation de l'expérience soufie se réalise par le truchement de la langue. L'expérience soufie qui relève du percept en tant que perception sensorielle de la réalité est modelée dans le moule de la langue qui relève de l'intellect. C'est dans ce déphasage que s'inscrit le *Diwan*. La poésie du melhoun mobilise la langue, qui relève de l'ordre de l'intelligence, pour rendre compte de l'expérience soufie qui relève de l'ordre de l'intuition.

Cette opposition de nature poétique s'ajoute aux paradoxes qui émanent de la nature de la langue. En effet, la langue relève d'un système fini alors que la réalité est infinie. Dès lors, s'explique le « *désespoir* » de « *certaines écrivains* » qui « *ont toujours plus de choses particulières à dire qu'ils n'ont de mots à leur disposition pour les dire* »². La profusion de la réalité dépasse les ressources dont dispose la langue. D'où le « *sentiment vertigineux d'une inexactitude du langage* »³.

¹ André MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris, éd. Armand Colin, 1980, p.13.

² Jacqueline Picoche, *Précis de lexicologie française*, s.l, éd. NATHAN, 1977, UNIVERSITE INFORMATION FORMATION, p. 31.

³ Les nouvelles tendances de la linguistique, p. 194 ; cité par Jacqueline Picoche, *Précis de lexicologie française*, s.l, éd. NATHAN, 1977, UNIVERSITE INFORMATION FORMATION, p. 31.

L'inexactitude relève du décalage entre l'intenté et l'expression, l'idée et l'énoncé, le concept et le signe. En effet, l'intenté qui correspond au sens globalement « *conçu [...], se divise en signes particuliers qui sont les MOTS* »¹. Or la déclinaison de l'intenté en expression n'obéit pas à une structure uniforme qui établit une égalité parfaite entre le sens conçu et l'expression linguistique. L'expression de l'expérience soufie fait dès lors face à un double obstacle. Elle doit contourner l'opposition entre l'intenté et l'expression et concilier en même temps l'intuition et l'intelligence. Force alors est de se demander comment la codification de l'intuition par la langue fait émerger les tensions entre le concept intellectuel et le signe linguistique. Pour ce faire, nous examinerons ce rapport au niveau des unités lexicales. Nous nous pencherons ensuite sur la conceptualisation de l'expérience soufie à travers la métaphorisation au niveau de l'énoncé.

Pour étudier le rapport entre signifié et signifiant au niveau des unités lexicales, nous avons opté pour la théorie des champs sémantiques. Le postulat de base de cette théorie réside dans l'homogénéité de la répartition des unités lexicales. L'image de la mosaïque telle qu'elle a été avancée par Jost Trier (Geeraerts, 2010) illustre une répartition homogène et uniforme de la signification². Chaque unité lexicale étant délimitée par les autres. Le soubassement structurel d'une telle conception est certainement pertinent dans la mesure où la langue est définie en tant que système d'identités et de différences. Pourtant, la correspondance totale entre signifié et signifiant est mise à l'épreuve de la répartition des unités lexicales. C'est pourquoi nous nous sommes assignés l'objectif d'étudier les champs sémantiques qui structurent notre corpus. Cette étude s'inscrit dans un univers de discours particulier et vise à analyser le sens particulier qui découle principalement du contexte. La répartition des items nous a amenés à constater que la

¹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome II, éd. Gallimard, 1974, p.64.

² Dirk GEERAERTS, *Theories of Lexical Semantics*, Oxford, éd. Oxford University press, 2010, p. 54.

structuration des champs sémantiques peut se faire de diverses manières. Ainsi, se juxtaposent la structuration par saillance psychologique, la structuration par dimension sémantique et la structuration par affinités distributionnelles. Chose qui démontre la complexité du rapport entre le signifié et le signifiant.

La complexité qui émane du rapport entre le plan de l'expression et le plan du contenu se mire dans les procédés littéraires qui figurent dans notre corpus. La métaphorisation rend compte des imbrications qui se tissent entre la forme et le contenu. En effet, le langage mystique est un langage imagé qui procède par analogie. Il opère en usant des procédés de transfert de sens par métaphore, par métonymie ou par allégorie. La métaphore étant la figure qui structure notre corpus, nous nous sommes assignés l'objectif d'en étudier les modalités. En effet, la métaphorisation s'enracine dans l'expérience humaine. Quoique l'expérience soufie se distingue des autres domaines humains, elle ne peut pas s'émanciper totalement de la langue. À défaut d'élaborer un langage propre au soufisme, le poète recourt à la langue de sa communauté pour essayer de rendre compte d'une expérience particulière. Force alors est de mobiliser les processus de la métaphorisation. De la métaphore conventionnelle, en passant par la métaphore poétique, au symbole ; le poète essaie de se servir de la langue comme médiateur. Dès lors, on retrouve à la fois ce qui appartient à la langue ordinaire et ce qui relève de la pensée soufie. Dans notre corpus, on retrouve des métaphores conventionnelles qui relèvent de la langue ordinaire et on retrouve également la forme la plus élaborée de la métaphore à savoir le symbole. Tel qu'il a été défini par Le Guern (1973), le symbole associe deux notions à travers un schéma qu'ils partagent en commun. « *Dans la construction symbolique, la perception de l'image est nécessaire à la saisie de l'information logique contenue dans le message* »¹. Ainsi, le rapport entre l'arbre et la foi, dans la démonstration de Le Guern

¹ Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973, p. 43.

(1973), est médiatisé par la représentation schématique que l'on se fait de l'arbre. Il en est ainsi pour les métaphores structurantes qui forment la trame de notre corpus y compris la métaphore de l'amour dont le schéma qui en forme la structure est la visée de la métaphorisation.

Le soufi n'établit pas un parallélisme entre son état et celui de l'amoureux pour faciliter l'assimilation mais il vise le schéma qui structure toute histoire d'amour : attraction, répulsion, retrouvaille, rupture etc. Dès lors, le symbole se substitue à la parole, « *al-'išāra* » (le symbole) remplace « *al-'ibāra* » (l'expression). La visée du discours soufi ne relève pas de la sémantique mais de la symbolique.

Notre recherche commence par l'ancrage de la notion du mysticisme dans la culture humaine. Nous entamerons notre étude par le chapitre I dont la finalité consiste à discerner la définition du mysticisme et à en démêler les diverses ramifications. Nous distinguerons en premier le mysticisme de l'extrême orient du mysticisme monothéiste en nous intéressant aux points d'intersections ainsi qu'aux points de bifurcations. Le développement du mysticisme monothéiste nous permettra de nous pencher sur le soufisme en particulier. Composante de la sphère culturelle musulmane, le soufisme s'inspire des universaux mystiques tout en s'en distinguant à maints égards.

À vrai dire, le soufisme s'inscrit en porte-à-faux des dogmes religieux. La frontière entre le sacré et le profane tend, dans le discours soufi, à s'estomper. Ainsi retrouve-t-on la célébration de l'ivresse et de la jubilation musicale. De ce fait, le soufisme mobilise les ressources mondaines dont dispose le *melhoun* en tant qu'art poétique et musical. Nous entreprendrons, dans le chapitre II, d'étudier la poétique du *melhoun*. Nous nous attarderons sur ses origines, ses thématiques et sur ses techniques. Notre intérêt se focalisera par la suite particulièrement sur un ensemble de poèmes soufis d'expression marocaine.

L'étude de notre corpus nous a amenés à adopter un cadre théorique qui est à même d'en déceler les enchevêtrements. En effet, il nous a semblé que la diversité et la richesse du lexique mystique nécessite une approche à

caractère systématique. Compte tenu de la nature de notre corpus, nous avons choisi de structurer, dans le chapitre III, les champs lexicaux selon les domaines notionnels auxquels ils correspondent. Nous avons étudié les diverses ressources qui alimentent le lexique mystique. En empruntant sa matière à la poésie lyrique et à la tradition bachique l'expression soufie s'enrichit de divers confluent qui en alimentent l'inspiration. Le lexique mystique s'articule autour de la binarité qui en forme un paradigme d'expression. Nous avons montré que la binarité des oppositions se résout, dans le discours soufi, pour l'unité. Ce processus correspond au voyage initiatique que le disciple se doit d'entreprendre pour se hisser vers les sphères de l'ineffable. Par la méditation et par les exercices spirituels, le soufi cherche à s'annuler en s'annihilant dans le Tout.

Nous avons également démontré dans le chapitre IV que la poésie soufie use de figures du discours pour médiatiser une expérience originale. Le recours à la métaphore s'inscrit dans perspective à part entière. L'emprunt de la métaphore sentimentale, de la métaphore bachique, belliqueuse et médicale ne sert pas à établir une analogie entre deux expériences mais plutôt pour montrer par le truchement de l'analogie des structures qui leur sont sous-jacentes. La métaphorisation se mue en un symbole qui fait figure de monstration de l'expérience de l'ineffable

Chapitre I-

Le mysticisme : Formes et origines

Le mysticisme revêt plusieurs aspects et s'apprête à plusieurs formes. « *Croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être* »¹, le mysticisme relève d'une expérience spirituelle qui serait à même d'amener l'homme à un état particulier où il évoluerait à l'unisson avec un principe supérieur. Cosmos, Dieu, ou Esprit, le principe supérieur relève d'un ordre qui transcende l'expérimentation de la vie quotidienne. Amorphe et multiformes, le mysticisme ne relève pas d'un code particulier, d'un dogme religieux ou d'un système philosophique mais d'une vision qui transcende toute forme de codification restrictive. Pour en discerner les composantes, nous entreprendrons d'en suivre l'évolution étymologique. Nous nous intéresserons en particulier à son histoire, à ses doctrines et à ses fondateurs. Ainsi, nous développerons certains aspects du mysticisme qui relèvent de l'Extrême-Orient et du monothéisme méditerranéen. Nous examinerons également les rapports qui se tissent entre mysticisme et philosophie. Nous montrons que si les deux visions ont partagé au commencement une zone d'intersection, il n'en demeure point qu'elles se sont distinguées au fil de l'histoire. Ainsi la métaphysique de Plotin (205 - 270)² nous servira d'exemple pour illustrer les cheminements contigus qu'empruntent la philosophie et le mysticisme. Reprise par la théorie de l'émanation d'Al-Farabi (872?-950)³, la métaphysique plotinienne est mise au

¹ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, éd. Quadrige/PUF, Volume I, p. 662.

² Philosophe gréco-romain, Plotin est la figure représentative du néoplatonisme. Sa philosophie consiste à remonter de l'homme en tant que partie du monde sensible à un principe supérieur dont découle toute l'existence.

³ Philosophe musulman persan. Il a adapté la philosophie de Plotin à la religion islamique à travers sa théorie de l'émanation (*-fayḍ*). Dieu qui est substance surabondante déborde de Sa splendeur en créant toutes choses.

service d'une conception qui essaie d'adapter les acquis de la philosophie à la religion islamique. L'affinité éphémère qui s'est tissée entre les deux visions n'a pas pourtant fait long feu. La rencontre à forte valeur symbolique entre le philosophe Averroès (1126-1198)¹ et le mystique Ibn Arabi (1165- 1240)² mettra une frontière quasi infranchissable entre les deux visions.

1. Le mysticisme : étymologie et dénomination

Du point de vue étymologique, le mot *mysticisme* vient du grec *mustikos* qui signifie *initié*, et qui a la même racine que le mot « mystère » au sens des « écoles des Mystères » de l'Antiquité.³ Le « mystère » désigne un « *culte religieux, secret, auquel n'étaient admis que des initiés* »⁴. De prime abord, le mysticisme se teinte des couleurs de l'hermétisme. Le culte étant réservé aux initiés, il ne s'exerce pas dans les sphères publiques, exige des disciples une conduite discrète et se déroge aux dogmes doctrinaux de la communauté. Ainsi parle-t-on des mystères de l'Antiquité que ce soit grecs (orphiques, d'Éleusis) ou orientaux (le culte d'Isis). Dans la religion chrétienne, le « Mystère » désigne un « *dogme révélé, inaccessible à la raison* »⁵. Le mystère ne relève pas de l'ordre de la connaissance intellectuelle mais de

¹ Philosophe, théologien et juriste musulman, Averroès s'est illustré par sa défense de la philosophie et des sciences profanes.

² Grand mystique arabe, Ibn Arabi a élaboré une vision spirituelle qui consiste à passer par-delà le sens littéral du texte sacré.

³ Jean-Marc FONT, *Comprendre l'ésotérisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2008, p. 17.

⁴ Paul ROBERT, Josette REY-DEOVE, Alain REY, *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, éd. Le Robert, 2009, p. 1665.

⁵ Paul ROBERT, Josette REY-DEOVE, Alain REY, *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, éd. Le Robert, 2009, p. 1665.

l'ordre de la révélation transcendante. Dès lors, les facultés de l'intellection sont au-deçà de l'acquisition de la connaissance mystique. En effet, le sens et l'essence même du terme relèvent non pas de l'ordre du tangible et du concret, mais ils appartiennent plutôt à l'ordre de la transcendance et de la spiritualité. Cela nous permet de dire avec Henri Sérouya (1967) que :

« Le mysticisme réel est l'apanage des hommes de génie qui trouvent sans le chercher le mystère de l'être. Il embrasse la haute métaphysique, la structure intime de l'univers, conçu comme un reflet de la Divinité »¹.

Le mysticisme se réserve dès lors à une élite qui est prête à se vouer pour la quête du « *mystère de l'être* ». La quête de ce mystère ne relève pas d'une connaissance intellectuelle qui schématise les données de la conscience dans le but d'en faire découler un savoir pratique mais d'une quête d'une nature particulière. Toucher « le mystère de l'être », « embrasse[r] la haute métaphysique », et entrer en symbiose avec « la structure intime de l'univers » ; telle est la nature de la quête mystique. À vrai dire, le mysticisme ressemble, à cet égard, à une vision panthéiste² de la vie où l'individu est appelé à se *dissoudre* dans le Tout. Le contact avec l'univers se réalise par le biais du percept en tant que saisie sensorielle immédiate de la réalité et non

¹ Henri SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris, éd. Presse universitaire, 1967, « QUE SAIS-JE ? », p. 05.

² Le panthéisme est la « *doctrine d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un ; ce qui peut s'entendre en deux sens fondamentaux : 1° Dieu est seul réel, le monde n'est qu'un ensemble de manifestations ou d'émanations n'ayant ni réalité permanente, ni substance distincte [...]. 2° Le monde est seul réel, Dieu n'est que la somme de tout ce qui existe.* » André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, éd. Quadrige/PUF, Volume II, p.732.

pas par le biais du concept. Dans la même perspective, le mysticisme embrasse ce que Bonaventure Bagnoregio (Claude-Henry Du Bord, 2005) appelle une « *cognitio Dei experimentalis* » (une connaissance de Dieu fondée sur l'expérience) : « *La démarche mystique et l'élan de l'homme qui cherche un contact immédiat avec Dieu, dès cette vie* »¹. Le mysticisme relève, dans ce sens, d'une aspiration vers l'absolu. Le rapport avec l'absolu se soustrait à la distinction ontologique qui sépare l'ici-bas de l'au-delà. Par les exercices spirituels, le mystique aspire à se mettre « *dès cette vie* », dans la béatitude de l'au-delà.

L'origine du mysticisme est le point de mire de maintes controverses. Certains chercheurs lui trouvent une origine persane, d'autres stipulent qu'il est issu de l'influence de plusieurs écoles spirituelles (hindouisme, bouddhisme, platonisme...). D'autres encore affirment qu'il a commencé avec l'avènement de l'Islam². Mais à en croire Hazrat Inayat Khan (2008), le mysticisme à proprement parler n'a pas d'histoire puisqu'il est une quête incessante de la sagesse et de la lumière. Il est une vision spirituelle qui s'affranchit de toute restriction dogmatique. Le mysticisme ne fait qu'explorer et découvrir ce que Dieu a déjà inscrit au sein même de l'existence.

Dans ses degrés les plus ultimes, cette lumière représente la connaissance de Dieu. Ceux qui détiennent cette sagesse avaient, depuis les premières origines, pour mission de l'enseigner aux autres qui vivent dans l'erreur, les ténèbres et la confusion. La religion est l'expression de cette attitude messianique qui cherche à repêcher les fidèles d'entre les griffes du mal.

¹ Claude-Henry DU BORD, *Le Christianisme : Histoire, courants, cultures*, Paris, éd. Eyrolles, 2005, p.103.

² Hazrat INAYAT KHAN, *taḥālīm l-mutaṣawwifīn*, traduit par Ibrahim ISTANBOULI, Damas, éd. Dar Al Farqad, 2008, p. 19.

C'est dans ce contexte qu'apparaissent les premières religions, qui ne sont autre chose qu'un ensemble de lois, de pratiques et de règles de conduite permettant aux hommes d'atteindre la lumière salvatrice. L'introspection méditative est la voie privilégiée des mystiques pour transcender les apparences de la vie mondaine en se vouant à la quête de l'absolu.

Le but de tout mystique étant d'atteindre, grâce à la méditation et aux exercices spirituels, un haut degré de purification interne permettant d'accéder à l'essence divine comme l'exprime sans ambages François Rabelais (1532) dans son *Gargantua* : « *Sapience n'entre point en âme méchante et science sans conscience n'est que ruine de l'âme* »¹. La connaissance fonctionne en tant que corollaire de l'attitude morale. L'acte par lequel se réalise la connaissance va de pair avec l'acte de la foi. Ce dualisme s'illustre par le parcours des prophètes qui, avant d'accéder au stade de l'élus, s'adonnent à la méditation. L'ablution morale, pour ainsi dire, s'érige en étape qui prépare l'individu à la réception de la révélation. Il en est ainsi pour les disciples dont la purification morale est la condition requise pour accéder au statut de maître. À vrai dire, le mysticisme prône une sagesse d'abnégation en essayant de se délester des fardeaux du corps et des occupations mondaines. Par la méditation et les exercices spirituels, le mystique tend à se hisser vers Dieu en allégeant l'âme de ses entraves terrestres. Dès lors, le but de toute école ou voie mystique consiste dans la quête de la perfection morale telle qu'elle a été annoncée par le Christ dans *Les Évangiles* et qui justement permet au disciple

¹ « *Sapience n'entre point en ame malivole et science sans conscience n'est que ruine de l'ame* », François RABELAIS, *Pentagruel*, Lyon, Claude Nourry, 1532, p. 50.

de mériter la proximité de Dieu, source ultime de toutes les connaissances¹ :

« *Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait* »².

Quoiqu'elles relèvent de divers horizons, les voies mystiques ont pour point d'intersection la quête qui vise à se libérer du « moi » mensonger qui constitue le bilan de tous les désirs et les passions égoïstes. Désirs et passions forment la trame du « *moi haïssable* »³ qui obnubile le moi véritable. Tant que l'homme est prisonnier de son « moi », il ne verra jamais cette lumière dont parlent les mystiques.

Somme toute, le mysticisme n'appartient ni à l'Orient ni à l'Occident, il est une vision spirituelle libre et universelle, un principe cosmique inscrit dans l'ordre même des choses. *Religion de cœur*, le mysticisme aspire à libérer l'homme de l'emprise de la communauté. À vrai dire, les écoles mystiques ont pour point d'intersection une remise en question des dogmes orthodoxes ainsi que l'adoption d'une vision humaniste où la religion de l'amour dissout les frontières établies par les *identités meurtrières*. Le discours soufi s'inscrit au-delà des appartenances tribales, sociales et culturelles. Pour discerner les diverses facettes du mysticisme, il nous a semblé important de retrouver les linéaments qui traversent les divers courants de la pensée mystique. Pour ce faire, nous examinerons le mysticisme indou (indouisme, bouddhisme) ainsi que le mysticisme judéo-chrétien.

¹ Hazrat INAYAT KHAN, *taḡālīm l-mutaṣawwifīn*, traduit par Ibrahim ISTANBOULI, Damas, éd. Dar Al Farqad, 2008, p. 24.

² *La Sainte Bible*, traduit par Louis SEGOND, Paris, éd. Bibebok, 1910, [en ligne] : <http://www.bibebok.com/search/978-2-8247-1717-3> p.1521.

³ Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, éd. Guillaume Desperz, 1671, p. 106.

2. Les formes du mysticisme

2.1 Le mysticisme de l'Extrême-Orient

a. Le mysticisme indou

« Lorsque l'un de mes fidèles désire avec toute sa foi me vénérer sous une forme particulière, je prends aussitôt cette forme »¹. De son vrai nom *sanatana dharma* qui signifie Loi éternelle, l'hindouisme est la religion la plus répandue en Inde. Elle est sans fondateur ni doctrine préétablie et se compose d'un ensemble hétérogène où se côtoient les écoles, les doctrines et les philosophies². S'enracinant dans l'Antiquité, l'hindouisme a subi une longue transformation de quatre milles ans. Ces mutations historiques ont donné lieu à quatre versions : le védisme, l'hindouisme ancien ou brahmanisme et l'hindouisme récent. L'hindouisme puise ses origines dans Les *Védas*³, compilation de textes sacrés anonymes, dont les significations sont développées dans les *Upanishad*⁴. Notons également que le mot « Véda » signifie littéralement « Savoir », selon Alexandre Astier (2006) ce savoir : « *Est présenté comme une connaissance sacrée et une parole éternelle, émise*

¹ *La Bhagavad Gita*, (VII, 11); cité par Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 169.

² *La Bhagavad Gita*, (VII, 11); cité par Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 154.

³ Les *Védas* sont des Écrits sacrés hindouistes. Ils sont réunis en quatre manuscrits écrits en sanscrit.

⁴ Les *Upanishad* sont les explications des textes védiques. Il en reste deux cent cinquante Upanishad. *fī l-ṣaqqā'id wa l-'adyān*, p. 106 ; cité par Youssef ZAYDAN, *al-fikr ṣ-ṣūfī*, Dubaï, éd. Madarek, 2013, p. 236.

*par l'Absolu (brahman) et donc d'origine non humaine »¹. Le savoir enseigné par Les *Védas* ne relève pas de l'ordre humain mais de la révélation divine. L'hindouisme s'articule autour de trois notions fondamentales. L'ensemble des actions que commet l'individu forme son karman. « *[L]'acte, son intention et son résultat, [s'accumulent] dans un corps subtil et invisible, [et conditionnent] la réincarnation de l'atman* »². L'atman étant l'équivalent de l'âme, dans le monothéisme méditerranéen, il subit les retombées des actions de l'individu. En effet, la mort ne marque pas la fin de la vie mais plutôt le commencement d'une autre qui se perpétue dans un cycle de réincarnation appelé le samsara. Dès lors, la personne qui n'accumule pas les bonnes actions est vouée à être réincarnée dans une forme désobligeante. Aux antipodes de cet avilissement, la personne qui réussit à s'aligner sur la bonne conduite devient éligible au moksha à savoir la libération. Le moksha correspond au stade le plus évolué de la progression spirituelle : l'atman (âme) se libère du cycle des réincarnations et rejoint l'essence divine. Cet ascendant moral se perpétue dans l'enseignement de Bouddha tout en prenant une forme particulière.*

b. Le mysticisme bouddhiste

Le bouddhisme tient son nom de son fondateur Bouddha de son vrai nom le prince Siddharta Gautama Shakyamuni. Au sens strict, Bouddha signifie littéralement « l'Éveillé » et désigne moins une personne qu'un état. À ce titre un bouddha « *est [...] un homme qui est parvenu à l'éveil, ce qui lui*

¹ Alexandre ASTIER, *Comprendre l'hindouisme*, Paris, éd.Eyrolles, 2006, p. 38.

²Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 187.

*permet d'échapper au cycle des renaissances (samsara)*¹ ». Siddharta Gautama est issu d'une famille royale. Il a renoncé à la vie facile et luxueuse au sein du palais paternel pour retrouver la voie du salut. Il a fréquenté les maîtres yogis et les ascètes les plus connus, mais sans pour autant être pleinement satisfait. Il décide donc de ne compter que sur lui-même pour atteindre la vérité et s'assoit sous un arbre jusqu'à ce qu'il ait atteint le nirvana comme étant le plus haut degré de réalisation spirituelle².

Même si le bouddhisme est apparu dans une société brahmanique (500 ans av. J.-C.)³, il rejette pourtant certaines des doctrines de l'hindouisme (atman ou âme), en accepte d'autres et modifie le sens de certaines d'entre elles parmi les plus importantes (samsara, karma, nirvana)⁴. Le bouddhisme est une religion sans dieu créateur et sans dogmes. De telle sorte que certains la considèrent plutôt comme une philosophie. En tant que sagesse pratique, le bouddhisme ne s'intéresse pas aux questions métaphysiques qui ne sont d'aucune utilité pour celui qui veut s'affranchir de la souffrance. Contrairement à l'indouisme qui admet l'existence de l'âme (l'atman), le bouddhisme est une spiritualité à teneur philosophique dont l'intérêt réside dans l'abolition de la souffrance sous toutes ses formes ainsi que l'atteinte d'une paix inébranlable (le nirvana). À ce sujet, Bouddha (Ludwig Quentin, 2012) dit que :

¹Ludwig QUENTIN, *Le Grand livre du bouddhisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012, p. 60.

² Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 182-183.

³Ludwig QUENTIN, *Le Grand livre du bouddhisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012, p. 09.

⁴Ludwig QUENTIN, *Le Grand livre du bouddhisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012, p. 20.

« Les réponses [aux] questions [métaphysiques] ne pouvaient en aucune manière aider l'homme à progresser dans la voie du salut car elles ne contribuaient ni à vaincre ses passions ni à acquérir la sagesse »¹.

La sagesse bouddhiste consiste dans la quête de se libérer de la souffrance qui est à la racine de la doctrine des quatre vérités. La première vérité découle du constat de la non-satisfaction due à la souffrance. La naissance, la maladie, et la mort illustrent quelques facettes de la souffrance qui s'acharne contre l'humanité. La deuxième réside dans l'origine de la souffrance à savoir l'avidité et la recherche des plaisirs charnels. Le disciple se doit de recourir à l'introspection dont l'intérêt réside dans la découverte des causes qui engendrent inéluctablement la souffrance à savoir la poursuite effrénée des plaisirs sensuels. La troisième vérité correspond à l'extinction des désirs qui découle de l'identification des sources de la souffrance. L'extinction des désirs s'ouvre alors sur la quatrième vérité qui constitue le degré le plus élevé de la réalisation spirituelle, à savoir la cessation de la souffrance ou nirvana². Pour atteindre ce stade, le disciple se doit de recourir à la méditation tout en contrant les causes de la souffrance. Ainsi, le mysticisme bouddhiste fait du salut individuel le point de mire de son enseignement. Si le mysticisme indou est centré autour du salut de l'homme, le mysticisme judéo-chrétien s'en distingue par l'intérêt qu'il accorde aux textes fondateurs.

¹Ludwig QUENTIN, *Le Grand livre du bouddhisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012, p. 13.

² Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 184-185.

2.2 Le mysticisme judéo-chrétien

a. Le mysticisme juif

Du point de vue doctrinal, le judaïsme comprend deux tendances complémentaires à savoir le judaïsme orthodoxe et exotérique qui s'attache au sens littéral des Écritures et le judaïsme mystique et ésotérique qui revendique un sens caché du texte sacré. Notre intérêt se focalisera avant tout sur cette dernière tendance dans la mesure où elle est en rapport direct avec notre étude. Le mysticisme juif a connu deux périodes déterminantes à savoir le hassidisme et la kabbale. Contrairement au rabbinisme orthodoxe, le hassidisme qui est apparu au XVIII^e siècle dans l'Europe de l'Est, vise la communion avec Dieu par le moyen du chant et de la danse¹. Ce courant judaïque empreint de mysticisme est mal accueilli par l'orthodoxie. Rappelons toutefois que « hassidisme » vient de « Hassidim », issu de « haridem » (ceux qui craignent Dieu)². Au XII^e siècle ce sont les séfarades qui leur succèdent et qui se considèrent comme étant les héritiers de la *merkavah* (kabbale).

La kabbale apparaît vers le XII^e siècle à Gérone, en Espagne. Dès sa première apparition, la kabbale a été qualifiée de « *prophétique* » ou « *extatique* ». La figure la plus représentative de ce courant est Abraham Abulafia (1240?-1291), qui, à l'âge de trente ans, s'est adonné au mysticisme. Saisi par l'esprit prophétique et par les visions, il décrit, dans son œuvre, l'élévation de l'âme vers le trône céleste qui culmine par l'union avec Dieu. Il établit une doctrine qui ne recourt pas aux Écritures mais à la méditation. Dérivé du verbe « *kbl* » qui signifie « recevoir », le mot *kabbale* signifie « *tradition, doctrine reçue* ». La phrase liminaire de la partie talmudique

¹ Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 261-262.

² Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 262.

intitulée *Tract Aboth* où figure le verbe « *kbl* » en dit long sur la charge symbolique de son dérivé *kabbale*. Dans le *Talmud* qui est une compilation des commentaires écrits vers le deuxième siècle après Jésus-Christ portant sur les Écritures et la loi juive, nous retrouvons un passage qui décrit la chaîne de transmission de la loi divine :

« Moïse a reçu [kbl] la loi sur le Sinaï et l'a remise à Josué; Josué à son tour l'a remise aux Anciens [...] des Anciens, elle descendit aux prophètes (à commencer par Éli et Samuel), et chacun d'eux la livra à ses successeurs jusqu'à ce qu'il ait atteint les hommes de la Grande Assemblée. La dernière, nommée, est à l'origine de trois maximes: «Ne vous précipitez pas dans le jugement; élevez de nombreux disciples; et, ériges des gardes de sécurité pour la loi»¹ (nous traduisons).

L'enseignement de la *kabbale* s'inscrit dans la continuité de l'enseignement de Moïse. De génération en génération, l'enseignement premier s'est perpétué jusqu'aux *kabbalistes*. La *kabbale* s'est ainsi basée sur un fond de légitimité qui découle de la valeur de l'enseignement de Moïse et des patriarches. La *kabbale* s'inscrit dans la logique des deux livres qui est inhérente au monothéisme. L'enseignement religieux se décline en un livre qui sert de pierre angulaire à la religion et en un livre second qui sert à clarifier le sens du premier. *Bible* et *Talmud*, *Évangiles* et enseignement des pères de l'église, *Coran* et recueils des hadiths, l'ordre de la transmission de la parole divine semble se réaliser de manière constante en deux moments. En hébreu, cette tradition orale et commentatrice est appelé *masoret* «ce qui a été

¹ *The Babylonian Talmud*, Boston, éd. The Talmud Society, traduction Michael L. RODKINSON, Volume I, (IX), section de la jurisprudence, 1918, p. 01.

transmis» ou kabbale «ce qui a été reçu». Dans ce sens le mot «kabbale» désigne la vérité divine reçue par Moïse de Dieu; sans impliquer aucun type particulier de contenu.

Ce ne qu'au treizième siècle que le mot « kabbale » acquiert une nouvelle signification. Des groupes ésotéristes qui revendiquent un sens caché des Écritures, principalement en Espagne et en Italie, ont affirmé être en possession d'une tradition secrète concernant la signification des Écritures. Cette tradition a été transmise de génération en génération, sous le couvert du grand secret, de Moïse jusqu'à nos jours. Du père au fils, du maître au disciple, la tradition de la kabbale s'est réalisée principalement par l'enseignement oral. Les détenteurs de ce savoir occulte le reçoivent donc par la transmission orale ou par la découverte des manuscrits. Dans certains cas exceptionnels, des kabbalistes ont affirmé avoir appris ces secrets par le truchement des visions ou par une élévation spirituelle

Le début de l'ésotérisme juif s'enracine dans les prescriptions talmudiques qui interdisent d'exposer en public ou d'étudier en groupe deux épisodes bibliques à savoir la première section du Livre de la Genèse et le premier chapitre du Livre d'Ézéchiel. Les commentateurs talmudiques démontrent le danger de la lecture des Écriture à travers la parabole des quarts sages. L'histoire relate le parcours de quatre sages qui entrent dans un jardin royal dont la symbolique se rapproche du domaine divin. Dès l'entrée l'un meurt sur-le-champ, le deuxième devient insensé et le troisième hérétique ; seul Rabbi Akibah ben Joseph «*est entré en paix et est sorti en paix*»¹ (nous traduisons). L'histoire n'explicite pas la morale de l'histoire mais

¹ Joseph DAN, *KABBALAH*, New York , éd. Oxford University Press, 2006, p.13.

elle laisse entrevoir que l'entrée dans le domaine divin serait périlleuses pour les non initiés.

La kabbale comprend un versant mystique qui use de symboles et de métaphores en s'adonnant à la quête de la communion avec Dieu et un versant pratique qui contient des rites d'initiation et d'autres disciplines comme la cosmologie, l'alchimie et la magie. Sous ce rapport, la kabbale ne peut être étudiée que sous la direction d'un maître spirituel qui choisit lui-même ses disciples. Le disciple doit remplir certaines obligations essentielles : avoir quarante ans, une connaissance étendue et une bonne conduite morale. Le disciple doit avoir aussi déjà une connaissance exotérique du sens littéral des Écritures avant de se lancer dans la voie proprement ésotérique qui porte sur le sens caché¹. La kabbale ne dévalorise aucunement les prières et les cérémonies de la synagogue. Au contraire, les kabbalistes croient à leur valeur et à leur efficacité. Pour que le disciple puisse aspirer à l'union avec Dieu, ils recommandent la méditation, la dévotion intérieure et l'extase.

Les kabbalistes ont développé leur propre mystique en se référant au *Habahir* (le Livre de la Clarté), mais le livre de référence principale de la kabbale est le *Zohar* (Livre de la Splendeur). Apparue au XIII^e siècle, il se présente sous forme d'une discussion entre Bar Yohaï et ses disciples. Il contient aussi des commentaires du *Pentateuque*, du *Cantique des Cantiques*, du livre de *Ruth* et du livre des *Lamentations*. Son principal enseignement est la connaissance de Dieu et ses dix séphiroths (attributs de Dieu). Le *Zohar* développe les opérations inconnues de Dieu. Dieu est infini et inaccessible aux hommes. Il a dix attributs essentiels à savoir les séphiroths qui correspondent à dix paliers de la vie divine. Les séphiroths sont des

¹Ludwig QUENTIN, *Le Judaïsme*, Paris, éd. Eyrolles, 2010, p. 139.

émanations de l'essence divine et non pas des créations. Les kabbalistes admettent la multiplicité des puissances qui se réalisent par l'épanouissement de l'être divin. La kabbale voit dans la diversité des *shemot*, noms divins, les différentes matières que Dieu a choisies pour se révéler aux hommes. Dieu est dès lors une essence qui prend plusieurs formes pour s'adresser à l'humanité. Il est immanent au monde créé et en constitue l'essence.

Le *Zohar* est structuré de telle sorte que chaque mot de la Torah sous-entend un sens caché à dévoiler. Dans ce sens, les choses d'en bas ne sont que la réflexion des choses d'en haut¹. En effet, « *pour les kabbalistes, la Torah est perçue comme une interface qui permet au divin de communiquer avec l'homme, et à l'homme d'agir sur le divin* »². Cette conception se base essentiellement sur la conviction forte que Moïse aurait reçu la « Loi Écrite » en même temps que « la Loi Secrète ». Pour les teneurs de la kabbale, la *Torah* aurait selon eux quatre niveaux d'interprétations : Une grille de lecture de l'univers est proposée (c'est l'Arbre des dix séphiroths) et une hiérarchie des dix forces divines fondamentales. La kabbale recourt à une interprétation mystico-symbolique des Écritures et de la tradition. L'esprit de cette tradition trouve ses échos dans les enseignements de Jésus-Christ.

b. Le mysticisme chrétien

Le christianisme s'inscrit dans la continuité du judaïsme quoiqu'il en rejette certaines pratiques. L'enseignement de Jésus-Christ ne remet pas en cause la Loi judaïque, mais sa mise en pratique par les hommes : « *vous annulez ainsi la parole de Dieu par la tradition que vous vous êtes transmise* »

¹Ludwig QUENTIN, *Le Judaïsme*, Paris, éd. Eyrolles, 2010, p. 143-144.

²Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 263.

(Marc 7,13)¹. Contrairement aux prophètes juifs qui parlent au nom de Dieu, Jésus parle en termes de « je ». À vrai dire, le discours de Jésus-Christ recèle une binarité qui relève de l'opposition entre la lettre de la loi et l'esprit de la loi. Cette dichotomie s'inscrit dans la lignée de la kabbale où le sens occulte s'oppose au sens littéral.

L'esprit de la loi relève de l'ordre du cœur qui s'érige en pierre angulaire de l'enseignement de Jésus-Christ. Aux cours de ses prédications, Jésus-Christ précise qu'il vient annoncer le « Royaume de Dieu » où les valeurs seront inversées : « *le pauvre sera riche et le puissant sera esclave* »². Son enseignement se résume ainsi dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain, quelle que soit sa condition sociale³. De même, il professe le pardon, le partage et la charité. Il exige de répondre à la violence par la non-violence⁴.

L'élan de l'amour est le trait définitoire du mysticisme. En effet, les enseignements mystiques visent souvent à assouplir les structures sclérosées de la société. Il en est ainsi pour Jésus-Christ qui montre à l'occasion de la lapidation de la femme adultère qu'une application littérale de la loi déforme la nature humaine. En s'attachant à la lettre de la loi, l'homme perd de vue les finalités la loi. En effet, la loi est la manifestation des mécanismes qui régissent la société. Établie pour réguler la société et garantir ainsi l'harmonie et l'équité, la loi se mue petit à petit en un mécanisme aveugle. Quand la sclérose gagne les jointures de la société, l'avènement du mystique sert à relancer l'élan vital en assouplissant les structures rigides. Chose qui explique l'attrait des mystiques. Quand Jésus-Christ dit aux juifs : « *Que celui de vous*

¹ Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 277.

² Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 276-277.

³ Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 276.

⁴ Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008, p. 277.

qui est sans péché lui jette la première pierre»¹, cette parole atteint les cœurs. Parce qu'il émane de l'esprit de la loi, l'enseignement de Jésus-Christ acquiert une valeur universelle et parle, pour ainsi dire, à tout le monde. La société se mue en un perpétuel devenir qui est marqué par des périodes de stagnations et de renouvellement. Dès lors, « *les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit* »² et essaient de transmettre cet « *élan d'amour* »³. Cette transmission s'inscrit dans le rapport entre la religion statique et la religion dynamique⁴. La société est le prolongement de l'élan vital qui est à l'origine de l'évolution des organismes vivants. Le dynamisme qui traverse la société marque pourtant des arrêts : au fur et à mesure de l'évolution certaines structures tendent à se cristalliser autour de certaines règles donnant lieu à la religion statique. La mission du mystique consiste alors à relancer ce dynamisme en inspirant aux autres « l'élan d'amour ».

Cet « élan d'amour » ne s'est pas cristallisé, dans le mysticisme chrétien, en un courant à l'image de la kabbale, mais il se trouve à l'état diffus chez plusieurs mystiques. Il en est ainsi pour Grégoire Palamas (1296-1359)⁵ qui privilégie l'ordre du cœur, et la contemplation, source de dépouillement et de négation, mais aussi union et divinisation mystique. Il insiste aussi sur l'expérience de la lumière divine. Ce qui implique un retournement des facultés

¹ *La Sainte BIBLE*, s.l., éd. Crampon, 1923, p. 130.

² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, s.l., Édition électronique Les Échos du Maquis, 2013, p.60.

³ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, s.l., Édition électronique Les Échos du Maquis, 2013, p.60.

⁴ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, s.l., Édition électronique Les Échos du Maquis, 2013, p. 164.

⁵ Grégoire Palamas est un des pères de l'Église de l'Orient. Il a développé une spiritualité qui s'articule autour de l'incapacité de la raison à appréhender Dieu.

intellectuelles et morales où ce n'est plus le sujet qui voit, entend et parle, mais Dieu. L'incapacité de l'homme à concevoir l'entité divine trouve son écho dans l'enseignement de Maître Eckhart (1260 -1328)¹ pour qui Dieu est sans nom parce que personne ne peut dire rien de Lui. Maître Eckhart fait appel à la voie du renoncement qui passe par la pauvreté en esprit, puis par la purification, l'illumination et l'union.

De même, la religieuse Thérèse d'Avila (1515-1582) illustre la pérennité de la notion de l'esprit de la loi, en insistant sur l'intériorité, l'affectivité et l'ouverture à l'expérience mystique². Cette tendance se traduit par l'esprit d'humilité et le mépris de ce monde. Les propos de Thérèse d'Avila ont été mal accueillis par l'Église espagnole parce qu'ils ont été jugés « hérétiques »³. Dans l'allégorie du château de l'âme, Thérèse décrit les sept appartements qui conduisent vers le centre (Dieu). Les trois premiers sont relatifs à l'ascèse ainsi qu'à la vie active, le quatrième est celui de la prière passive et la concentration intérieure qui mène à la quiétude et le cinquième concerne l'union préparant le « mariage spirituel » décrit dans les appartements six et sept⁴.

Le mysticisme remet en question toutes les codifications dogmatiques. De même, il se soustrait à toute classification culturelle. Le souffle qu'il est trouve ses échos à la fois dans la religion et dans la philosophie.

¹ Théologien et philosophe, Maître Eckhart invite ses disciples à renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu.

² Claude-Henry DU BORD, *Le Christianisme : Histoire, courants, cultures*, Paris, éd. Eyrolles, 2005, p. 109.

³ Claude-Henry DU BORD, *Le Christianisme : Histoire, courants, cultures*, Paris, éd. Eyrolles, 2005, p. 110.

⁴ Claude-Henry DU BORD, *Le Christianisme : Histoire, courants, cultures*, Paris, éd. Eyrolles, 2005, p. 111.

3 Mysticisme et philosophie

3.1 Le mysticisme dans la philosophie grecque

Depuis les Grecs anciens, la philosophie était étroitement liée au mysticisme. En témoignent les orphiques, les pythagoriciens, Socrate et Platon (428 ?-348 ? av.J.-C.). Chez le philosophe grec, en effet, Il y a eu toujours une interpénétration entre l'ascétisme mystique et le rationalisme qui caractérise l'esprit proprement philosophique¹. Ainsi l'orphisme attribue à l'homme une nature divine qui provient des dieux et une nature « titane » qui provient des Titans². La première permet à l'homme de rejoindre l'ordre divin après la mort et la deuxième l'incite à se révolter contre l'ordre établi. L'orphisme est axé sur une doctrine de salut où l'homme est marqué par une souillure originelle. Pour que l'âme se libère du cycle des réincarnations, l'homme doit s'initier aux rites de purifications qui sont à même de le hisser vers le divin. Quant au pythagorisme, il relève à la fois de la quête du savoir et de l'idéal moral. Les philosophes présocratiques (Thalès, Pythagore, Anaximandre, etc.), témoignent de cet aspect mystique en se fiant plus à l'intuition et à la contemplation qu'au raisonnement logique. Ils sont les premiers dans l'histoire de la philosophie à formuler les questions métaphysiques, non en termes rationnels, mais en contemplations intuitives. Ils ont pressenti très tôt que derrière la diversité des créatures il existe un principe unique dont découleront tous les êtres. Le principe de l'univers découle, selon les diverses conceptions, de la terre, de l'air, de l'eau ou du feu.

¹ Mohammed AÏT HAMMOU, *Ibn Khaldoun bayna naqd l-falsafa wa l-infitāh ʿala t-taṣawwuf*, Bayrouṭ, éd. Dar Taliāa, 2010, p. 110-111.

² Première génération des dieux qui sont nés de l'union de la terre (Gaïa) et du ciel (Ouranos).

Pour Platon¹, qui leur succède, le monde ici-bas n'est que l'ombre vacillante d'un monde plus parfait, royaume de l'âme humaine avant son incarnation dans un corps physique. Platon établit un parallélisme entre le monde sensible et le monde intelligible. Un monde «sensible» auquel nous accédons par les perceptions sensorielles et un monde «intelligible» et immatériel auquel nous n'avons accès que par la pensée ou l'intellect. Le monde matériel évolue en un continu processus de changement infini. Incapables de maintenir une forme fixe, les corps sont en continu devenir de transformation. Les éléments matérielles sont ambigus et évanescents et se soustraient par conséquent à tout discours de vérité : on ne peut dire rien de vrai à leurs sujet. Aux antipodes de ce monde contingent, s'inscrit le monde intelligible où tout est stabilité, permanence, éternité. Le monde intelligible est le réceptacle des Idées ou Formes. Les Idées sont des entités immatérielles qui ont des identités claires et immuables: la Forme de la beauté, à titre d'exemple, est la beauté en soi qui s'oppose aux suggestions éphémères de la beauté dans les choses matérielles. La relation entre les deux mondes se décline en un diptyque où le monde sensible est ombre, reflet et simulacre du monde des Idées. De même qu'une ombre n'existe que comme l'ombre de quelque chose, le monde sensible n'existe que dans la mesure où il participe du monde intelligible. Le monde dans lequel évoluent les hommes relève du monde sensible qui n'est que l'ombre du monde intelligible à savoir le monde des Idées. La chute de l'âme de ce monde marque son passage au monde sensible.

Ce dualisme platonicien se transforme en unicité dans la plotinisme. La conception de l'Un que développe Plotin (205-270) fait procéder l'ensemble

¹ Disciple de Socrate, Platon a développé une philosophie qui s'articule sur l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible.

de l'existence d'un principe supérieur d'où émane toute l'existence. La conceptualisation de l'existence en tant qu'unité, chez Plotin, se décline en une conception philosophique et en une vision mystique. La métaphysique plotinienne est articulée autour d'une certaine théorie astronomique qui fait de la terre le centre du cosmos. Selon cette conception le cosmos est reparti en un monde sublunaire, au-dessous de la lune, où tout est changement, imperfection, incomplétude et en un monde supralunaire, au-dessus de la lune, où tout est harmonie, stabilité, perfection. La régularité de l'évolution des sphères célestes inscrit le devenir dans une logique qui le rend accessible à la connaissance rationnelle. La mécanique du cosmos s'apprête à l'appréhension intellectuelle. La rationalité qui sous-tend le cosmos va de pair avec la notion de l'éternité du monde qui fait remonter l'origine du cosmos à l'infini.

La pierre angulaire de la philosophie plotinienne consiste dans le principe de l'unité qui sous-tend la multiplicité. La volonté de remonter des multiplicités du monde sensible à un principe supérieur se traduit dans la disposition des parties qui composent Les *Ennéades*¹. Les cinquante-quatre traités de Plotin s'y trouvent répartis en six groupes de neuf. Le premier groupe est consacré à l'homme et à la morale, le deuxième au monde sensible, le troisième à la providence, le quatrième à l'âme, le cinquième à l'Intelligence et le sixième à l'Un ou le Bien. Cet ordre témoigne d'une volonté heuristique qui s'exprime par le parcours qui part de soi-même (I), en passant par le monde sensible (II et III), se poursuit par l'élévation au principe du monde à savoir l'âme (IV), puis s'élève au principe d'où émane l'âme à savoir l'intelligence et arrive enfin au principe de toutes choses, l'Un.

¹ Le titre des œuvres de Plotin qui ont été réunies par Porphyre de Tyr (234-310).

Ce système hiérarchique reflète la conception cosmologique de l'Antiquité grecque. Clos et ordonné, le cosmos se compose de sphères emboîtées. La conceptualisation de l'Un s'inscrit dès lors dans une perspective de verticalité où la terre est le point de départ et le firmament du ciel le point d'arrivée. Au-dessus de toutes choses, l'Un est constitué principe universel d'où procède l'Intelligence qui correspond au monde intelligible dans la philosophie platonicienne. En contemplant l'Un l'intelligence donne lieu à l'Âme du monde ; le monde étant conçu sous forme de vivant. De l'Âme du monde découlent les âmes particulières qui animent les divers êtres vivants et non vivants. Ce cheminement témoigne de la volonté de Plotin de rendre compte de l'opposition entre l'unité et la multiplicité :

«Il est donc nécessaire que l'âme soit à la fois une et multiple, divisée et indivise, et il ne faut pas nier, comme chose impossible, que l'âme, bien qu'une et identique, soit en plusieurs points du corps à la fois. [...] cette nature qui contient et administre l'univers, qui embrasse tout en même temps et dirige tout avec sagesse, nature à la fois multiple, parce que les êtres sont multiples, et une, parce que le principe qui contient tout doit être un : c'est par son unité multiple qu'elle communique la vie à toutes les parties de l'univers.»¹

L'âme ne se trouve pas à valeur égale dans les membres du corps parce que l'amputation d'une partie du corps ne lui retranche rien. Il s'ensuit que l'âme est un principe solidaire de lui-même, dynamique et insécable. De même que l'âme en tant que principe unique anime la multiplicité des parties du corps, l'Âme du monde anime tous les êtres.

¹ Plotin, *Ennéades*, s.l, s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] : [https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet)) , p.603.

Les êtres vivants sont animés de par les vertus de l'âme en tant que principe dynamique. De même les êtres dépourvus de réflexion sont animés d'un principe similaire. De la pluralité des âmes découle l'âme universelle, l'Âme du monde. La diversité des objets et des vivants procède d'un principe supérieur qui correspond à l'Âme du monde. Plotin emprunte aux stoïciens la notion de pneuma qui est une sorte d'esprit ou de souffle cosmique qui pénètre et organise la totalité du cosmos. Dans ce sens, le monde est assimilé à un vivant.

Ce monde est la forme visible d'un ordre intellectuel qui contient les formes éternelles accessible à l'intelligence. L'ordre intellectuel qui relève de l'intelligence pure se manifeste dans le monde sensible par l'harmonie visible en toutes choses. Cette Intelligence qui se situe au-dessus de l'Âme du monde représente l'hypostase¹ centrale de la philosophie de Plotin. Elle correspond au monde intelligible à savoir les Idées (idée de beau, idée de triangle, idée d'homme, etc.). Au-dessus de l'Intelligence se situe l'Un qui est un principe supérieur d'où émanent toutes choses. En tant que Bien, l'Un est la finalité de toutes les aspirations des humains et des non-humains. Dans ce sens, Plotin rejoint les présocratiques qui font remonter la diversité des être à un principe unique.

La succession à travers laquelle se réalisent les diverses hypostases ne se réalise pas selon un ordre chronologique mais selon un ordre logique. La procession des hypostases s'effectue selon l'ordre de l'émanation. Au cœur

¹ « Substance, considérée comme réalité ontologique » (André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, éd. Quadrige/PUF, Volume I, p.428.), l'hypostase dans la philosophie plotinienne désigne des entités abstraites à savoir l'Âme du monde qui anime le cosmos entier, l'Intelligence d'où provient cette âme et l'Un qui est le principe premier d'où émane l'Intelligence.

de cette émanation se trouve l'Un dont le rayonnement donne lieu à l'existence. Pour illustrer cette conception, Plotin recourt souvent aux images :

«Comment donc faut-il concevoir la génération de l'Intelligence par cette cause immobile ? C'est le rayonnement d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter. Ainsi toutes les choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'image de l'archétype dont elle provient. Ainsi le feu répand la chaleur hors de lui ; la neige répand le froid. Les parfums donnent un exemple frappant de ce fait : tant qu'ils durent, ils émettent des exhalaisons auxquelles participe tout ce qui les entoure.»¹

La comparaison qui consiste assimiler l'Un au soleil met l'accent sur la nature de ce principe premier. À l'instar des radiations du soleil, les émanations de l'Un se propagent dans un rayonnement qui s'étend du monde intelligible au monde sensible. Le feu et la neige servent d'exemple pour illustrer ce processus d'émanation. En insistant sur l'aspect immobile du soleil, Plotin fait allusion à la nature de l'Un. À vrai dire, l'Un est un principe qui se suffit à lui-même. Il ne découle pas d'un autre principe ni n'en dépend. L'image de la source intarissable est à cet égard la métaphore qui décrit au mieux la nature de l'Un :

¹ Plotin, *Ennéades*, s.l, s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] : [https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet)) , p. 913.

« On peut en effet se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves sans être épuisée par ce qu'elle leur donne, sans même s'écouler, parce que les fleuves qu'elle forme, avant de couler chacun de leur côté, confondent encore en elle leurs eaux, tout en sachant quel cours ils doivent suivre. »¹

L'Un est d'emblée associé à une source « *qui n'a point d'autre origine qu'elle même* ». Le débordement de la source par lequel elle donne la vie aux autres fleuves correspond à la notion de l'émanation. Le rapport entre la source et les fleuves relève de la contigüité et non pas de la continuité. En effet, les fleuves ne sont pas un prolongement de la source et n'en constituent pas une partie. À l'instar de ce rapport, les êtres qui émanent de l'Un n'en sont pas le prolongement mais le reflet. Les fleuves qui « *confondent [...] leurs eaux* » représentent l'Intelligence d'où procède d'abord l'Âme du monde et ensuite les âmes des êtres qui prennent chacun son cours particulier. Ces images témoignent de la notion fondamentale de souffle dynamique d'une vie spirituelle qui jaillit du centre et se prolonge en émanation jusqu'à ce qu'il s'affaiblisse à la périphérie.

Le mouvement continu de l'épanouissement de la vie spirituelle se réalise sur une continuité indivisible. Les hypostases ne sont que des indices de ce mouvement perpétuel. En fait, Plotin met en exergue le principe de continuité :

« Dans l'univers la vie ressemble à une ligne immense où chaque être occupe un point, engendrant l'être qui suit, engendré par celui qui précède, et toujours

¹ Plotin, *Ennéades*, s.l, s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] : [https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet)) , p.571.

distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber.»¹

Ainsi le souffle spirituel traverse la totalité des hypostases sous forme de continuité indivisible. Certes l'Un est un principe qui se suffit à lui-même, mais il n'en demeure pas moins que les autres hypostases participent de son essence. À l'exception de l'Un qui est parfait, éternel et indépendant l'émanation des hypostases se poursuit dans un dynamisme de prolongement indivisible.

L'accès à l'Un peut se réaliser à partir de deux perspectives différentes à savoir la voie rationnelle et privative et la voie mystique et extatique. La définition de l'Un par la raison se réalise selon une structure de négation. La définition porte plutôt sur ce que l'Un n'est pas que sur ce qu'il est. Dans ce sens l'Un est défini comme étant non créé, non fini, non limité etc. Par ailleurs, le constat qui fait remonter les multiplicités à l'unité sert d'arguments pour démontrer la validité de cette métaphysique. De même que la multiplicité des membres du corps procède d'une âme, la diversité des êtres qui peuplent le cosmos remonte à un seul principe.

Si la démonstration qui porte sur le l'Un recourt à l'intelligence, la monstration de ce principe, dans l'approche mystique, se fonde sur une expérience extatique. Dans cette perspective, le philosophe qui est une partie infime de la multiplicité parvient à sortir de sa condition d'être voué à se limiter au monde sensible pour contempler, dans une expérience spirituelle, l'Un. Dans son *Traité de la Descente de l'âme dans le corps*, Plotin relate cette expérience :

¹ Plotin, *Ennéades*, s.l, s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] : [https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet)), p. 931.

« Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et détournant mon attention des choses extérieures pour la concentrer en moi-même, j'y aperçois une admirable beauté, et je reconnais que j'ai une noble condition : car je vis alors d'une vie excellente, je m'identifie avec Dieu, et, édifié en lui, j'arrive à cet acte qui m'élève au-dessus de tout intelligible »¹.

Il convient de signaler de prime abord que l'emploi du substantif « Dieu » correspond dans ce contexte à l'Un ou Bien. L'expérience spirituelle consiste à se défaire de l'emprise de la matière. Le rêve qui favorise la scission entre l'âme et le corps est le moment propice à l'élévation spirituelle. À l'instar des êtres vivants qui sont doués d'une force dynamique qui les anime à savoir l'âme, les êtres non vivants sont doués d'un principe similaire. La multiplicité des âmes tire son origine de l'âme unificatrice à savoir l'Âme du monde. C'est en se libérant du corps que le philosophe rejoint le principe premier qui se situe par-delà l'Âme du monde. L'expérience spirituelle s'avère dès lors une des voies possibles pour atteindre le divin. Tout l'édifice philosophie servirait dès lors de voie pour une expérience mystique. En prônant la purification de l'âme, Plotin met l'accent sur les pratiques spirituelles qui sont à même de libérer l'homme de l'emprise du corps et de la matière. L'élévation spirituelle correspond à un élan par lequel l'homme cherche à se hisser vers le divin. Attiré par la beauté dont il aperçoit le reflet dans le monde sensible, la philosophie-mystique cherche à retrouver la beauté en soi. Le beau inspire l'amour qui amène l'homme à en chercher l'origine, la source intarissable. Par la purification morale et l'amour du beau, la philosophie plotinienne fait écho

¹ Plotin, *Ennéades*, s.l, s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] : [https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet)) , p. 828.

aux aspirations mystiques. La teneur mystique dont se teinte cette conception sera reprise par la philosophie musulmane.

3.2 Mysticisme et philosophie arabe

a. La théorie de l'émanation d'Al-Farabi

La nature indépendante de l'Un est reprise dans la philosophie musulmane sous forme de *wājib l-wūjūd* (le Devoir-être). En reprenant l'argument cosmologique, Al-Farabi reprend la conception plotinienne en essayant de l'adapter au contexte islamique. L'argument cosmologique se fonde sur le constat de la causalité que les hommes observent d'une manière quotidienne. En remontant les chaînes des causes à effets, la raison se trouve face à deux alternatives : soit remonter à l'infini, chose illogique ; soit postuler l'existence d'une cause première qui ne procède d'aucune autre cause. Telle est la notion du Devoir-être. Al-Farabi assimile ce Devoir-être à Dieu qui s'oppose au *mumkin l-wūjūd* (le Possible-être). Dieu en tant que Devoir-être se suffit à lui-même. Absolu, éternel, et incréé, il se soutient par sa propre existence. L'existence de Dieu est de nature nécessaire, il ne peut pas ne pas exister tandis que l'existence du Possible-être est contingente. Celui-ci peut demeurer dans l'état de l'existence en puissance, à la manière de la plante dans une graine ou passer à l'existence en acte en devenant un être réel, à la manière de la plante qui s'épanouit, grandit et mûrit. En s'inspirant de la métaphysique plotinienne, Al-Farabi fait de Dieu l'équivalent de l'Un. Sa théorie d'émanation (*l-fayḍ*) emboîte le pas à Plotin. Ainsi, de Dieu qui est le principe supérieur émane successivement d'autres existants. Onze existants se poursuivent en empruntant le cheminement de l'émanation. Du premier existant qui contemple le Devoir-être, Dieu, découle le deuxième du deuxième le troisième etc. À

chaque stade l'existant inférieur dépend de son prédécesseur et donne lieu à un nouvel existant. Ce processus d'émanation se poursuit en se déversant des hautes sphères de la divinité jusqu'aux limites lointaines de la terre. Dans son livre intitulé *arā' ahl l-madīna l-fāḍila* (Opinions de la cité vertueuse), Al-Farabi étale ce processus qui se prolonge du premier principe au dixième¹.

Au dixième existant s'arrête la chaîne de la procession des principes qui découlent de Dieu. Il en émane l'onzième existant qui est à l'origine de la génération des êtres terrestres. Al-Farabi reprend la répartition aristotélicienne qui divise le cosmos en partie sublunaire où tout est changement et imperfection et une partie supralunaire où tout est stabilité et perfection. Du dixième existant découlent la matière et les formes de tous les êtres dont la demeure est la terre. Le monde terrestre est partant un écho lointain de Dieu. Pétri dans la matière, le corps entrave l'élan de l'âme qui essaie de rejoindre le principe supérieur dont elle émane. Il s'en suit que l'eudémonisme² d'Al-Farabi consiste à s'entraîner se libérer de la lourdeur du corps. Si pour Plotin l'accès à l'Un peut se réaliser à travers une expérience spirituelle, l'ascension spirituelle pour Al-Farabi peut s'effectuer par le truchement de la méditation. En se libérant de l'emprise des désirs du corps et en s'adonnant à la méditation, l'homme peut espérer remonter les chaînes des processions. En se hissant vers Dieu, l'âme remonte les cataractes des émanations spirituelles. La philosophie d'Al-Farabi se teinte ainsi des colorations mystiques où la méditation prolongée est à même de rapprocher l'homme de l'absolu.

La théorie de l'émanation fait du principe supérieur l'origine de toutes choses. Immuable et éternel, le principe premier correspond à l'être et les autres

¹ Mohamed AL-FARABI, *arā' ahl l-madīna l-fāḍila*, Le Caire, éd. Hidawy, 2012, p. 27.

² Toute philosophie qui érige le bonheur en souverain bien.

existants à une sorte de reflet. En cela, la théorie de l'émanation en philosophie ressemble à la théorie de l'unicité de l'être dans le mysticisme musulman. Pourtant l'affinité vacillante entre philosophie et mysticisme sera soumise à rude épreuve. La rencontre entre Averroès et Ibn Arabi illustre à bien des égards la nature de ces deux visions.

b Averroès et Ibn Arabi

Élaborée par Ibn Arabi, figure éminente du mysticisme musulman, la théorie de l'unicité de l'être stipule que Dieu est être et le monde est reflet. L'origine de cette conception est ancrée dans les versets 26-27 de la sourate *ar-raḥmān* (Le Tout Miséricorde):

« Quiconque ils portent est périssable
seule perdure la Face de ton Seigneur, pleine de majesté, digne de
vénération.»¹

Ces deux versets mettent en parallèle l'existence de Dieu et celles des autres êtres. Alors que l'existence des êtres est vouée à la disparition celle de Dieu « perdure » par-delà toute évolution. L'adjectif *fān* (périssable) sera à l'origine d'un des concepts fondamentaux du mysticisme musulman à savoir *al-fanā'* l'annihilation où le mystique se libère de l'emprise du corps. Le monde n'est dans la conception d'Ibn Arabi qu'illusion (*xayāl*), l'être vrai relève de l'essence divine. Pour étayer cette conception, les mystiques musulmans recourent souvent au hadith *qudsī* (Paroles de Dieu) : « *J'étais un Trésor inconnu, J'ai aimé être connu, et J'ai créé les créatures que j'ai initiées à Ma connaissance*

¹ *Le Coran*, Paris, éd. Albin Michel, traduction Jacques Berque, 1995, sourate L V, p. 584.

*et elles M'ont connu »*¹. Dieu est l'essence ineffable et éternelle, les créatures n'en sont que le reflet. Ce hadith met en exergue la dimension occulte qui constitue un filament du mysticisme. De même la notion d'inclination et d'amour structure le rapport entre l'homme et Dieu. Le soufi cherchera toujours à passer par-delà le monde sensible pour entrer en communion avec l'absolu. La dichotomie du vrai et de l'illusion, chez Ibn Arabi, fait écho au dualisme du monde sensible et du monde intelligible. Grand mystique, Ibn Arabi rencontre pendant son pèlerinage une jeune fille et en tombe amoureux. Cet amour étrange est l'origine de son recueil *turżumān l-ašwāq* (Traducteur des ardeurs). À vrai dire, cet élan d'amour relève du dévoilement du divin dans l'humain. En étant attiré vers la femme, le mystique ne répond pas aux attraits du féminin mais aux manifestations du divin. La femme, à l'instar des tous les étants, reflète la présence divine. Cet épisode de la vie d'Ibn Arabi est à rapproché de la réminiscence platonicienne. L'âme avant de s'incarner dans le corps contemple les Idées. Dans sa chute du monde des Idées, elle passe à travers le fleuve de l'oubli et perd par conséquent son savoir acquis. L'émerveillement des hommes devant la beauté d'une personne ou d'un paysage, est une réminiscence de la beauté en soi qu'ils ont contemplé sous forme d'âme dans le monde des Idées. La philosophie va ainsi de pair avec le mysticisme. Pourtant la rencontre à forte valeur symbolique d'Ibn Arabi avec Averroès en dit long sur la nature intime des deux perspectives. Nous reprenons le récit qu'en fait Ibn Arabi dans , *al-futūḥāt al-makiyya* (*Les Illuminations de la Mecque*) :

¹ Mohamed AL-AJLOUNI AL-JARAH, *kašf l-xfā' wa muzil al-ilbās*, Le Caire, éd. Maktabat Alquds, tome II, s.d., p. 132.

« Mon père m'a envoyé vers lui [Averroès] pour que je le rencontre [...]. J'étais alors imberbe et sans moustache. Quand je suis entrée chez lui, il s'est mis debout en signe d'amour et de grande estime. Ensuite Il m'a embrassé et m'a dit : oui et j'ai dit : oui. Et sa joie de ma présence s'en est accrue de mon entente. Ensuite, j'ai pressenti ce qui l'a rendu heureux et j'ai dit : non. Son visage s'est aussitôt blêmi et il s'est mis à douter de ce qu'il sait. Il m'a dit ensuite : comment vous avez trouvez le dévoilement et l'émanation divine ? Est-ce que c'est la même chose que nous donne la réflexion ? Je lui ai dit : "oui, non ; et entre oui et non s'envolent les âmes de leurs assiettes et les têtes de leurs corps" »¹ (nous traduisons).

Cette entrevue des deux grandes figures de la tradition islamiques peut être érigée en icône représentative de la nature et de la philosophie et du mysticisme. La première entente qui se traduit par l'ellipse des questions directes témoigne de la lucidité des deux interlocuteurs. En fait, l'interrogation implicite à laquelle répond Ibn Arabi au début est explicitée par la suite sous forme de question directe. Il s'agit de savoir si l'acquisition du savoir intellectuel est de même nature que la connaissance acquise par dévoilement. Le philosophe peut-il acquérir par la spéculation intellectuelle ce que le mystique acquiert par expérience spirituelle ? La rectification d'Ibn Arabi par la négative dresse un mur entre la réflexion et la gustation. Devenues étanches l'une à l'autre, réflexion et gustation, philosophie et expérience mystique, relèvent d'ores et déjà de deux ordres différents.

La rupture entre les deux ordres est de nature qualitative. Alors que le mystique cherche à entrer en communion avec le divin par le truchement des

¹ Ibn Arabi, *al-futūḥāt al-makiyya*, authentification Abed El-Aziz Sultan ALMANSOUB, s.l., tome 1, livres 1-3, 2010, p. 436.

exercices spirituels, le philosophe essaie d'avoir une connaissance globale de l'existence. Il cherche à découvrir le principe qui sous-tend chaque élément et à en déduire un système métaphysique. Contrairement au philosophe qui fait découler la vérité d'un système de logique, le mystique recourt à l'inspiration et à l'intuition. Ce recours à l'intuition se justifie par l'impuissance de la raison qui est finie alors que le Vrai est infini. À l'impuissance de la raison s'ajoute l'opacité de la langue. Il arrive souvent que les philosophes s'enlisent dans les sens et les nuances des mots en faisant ainsi ombre aux spéculations philosophiques. Le mystique cherche à se défaire de ce monde illusoire et à s'unir avec Dieu.

En somme, le mysticisme entretient un rapport étroit avec la philosophie. Toutefois, il existe une scission fondamentale entre les deux disciplines. Alors que la philosophie se base sur la raison pour atteindre la connaissance de la vérité des choses, le mysticisme, quant à lui, se fonde sur le cœur, siège du dévoilement et de l'expérience gustative directe¹. Contrairement à la philosophie qui recourt à l'intelligence et qui produit ainsi un savoir intellectuel propice à la schématisation et à la transmission, le mysticisme recourt à l'intuition et donne lieu à une expérience gustative et intransmissible. Tandis que le système philosophique s'apprête à l'appréhension cognitive, l'expérience mystique doit nécessairement se réaliser par l'expérimentation.

Conclusion

En définitive, le mysticisme est à la fois particulier et universel. Vision intuitive de l'homme et du monde, le mysticisme se teinte des couleurs de la culture

¹ Taoufik TWIL, *fī turāṭinā al-ʿarabī al-islāmī*, 1985, n°. 87, Collection Alam Al-Fikr, p. 174 ; cité par Mohammed AÏT HAMMOU *Ibn Khaldoun bayna naqd l-falsafa wa l-infitāḥ ʿala t-taṣawwuf*, Bayrou, éd. Dar Taliâa, 2010, p. 136.

locale sans pour autant perdre de son originalité. Derrière la diversité des écoles mystiques, se dessinent en filigrane des linéaments qui en forment la nature. Ainsi, les exercices spirituels par lesquels les mystiques visent à se libérer de l'emprise des désirs figurent dans presque toutes les écoles mystiques. Le moi superficiel qui est pétri dans les désirs égoïstes obnubile le moi authentique et empêche ainsi l'homme de se libérer des passions mondaines. De même, les écoles mystiques tendent souvent à remettre en cause les structures rigides de la société. Elles rejettent souvent les dogmes orthodoxes en faisant appel à une vision humaniste où l'amour est le mot d'ordre. Le mysticisme hindouiste s'inscrit dans cette lignée en amenant ses adeptes à se libérer des désirs mondains. Pour se libérer du cycle de la réincarnation, l'individu doit faire preuve de discipline en s'alignant sur une bonne conduite morale. Par cette libération, l'homme peut rejoindre l'essence divine. Aux antipodes de cette vision métaphysique, le bouddhisme se retourne vers les souffrances de l'ici-bas. L'enseignement bouddhiste vise à libérer l'homme de l'emprise de la souffrance. Les quarts vérités servent de cheminement qui guiderait le disciple vers le nirvana, extinction des désirs. En identifiant les sources des désirs qui déclenchent par ricochet la souffrance, le bouddhiste extirpe ainsi la racine du mal. Si le mysticisme indou s'articule autour du salut de l'individu, le mysticisme monothéiste s'est tourné vers la dichotomie du double sens. Ainsi, se côtoient le sens littéral et le sens occulte, le sens visible et le sens caché, la lettre et l'esprit. La kabbale, dans le mysticisme juif, illustre à bien des égards ce dualisme. Dès lors, le texte sacré devient sujet à une double lecture. Lecture exotérique et lecture ésotérique se côtoient en empruntant des cheminements différents. Dans la continuité du judaïsme, Jésus fait appel à cette dichotomie en distinguant la lettre de la loi de l'esprit de la loi. Il instaure ainsi un enseignement qui relève

de l'ordre du cœur et non de celui de l'esprit. Dans l'histoire du christianisme, ce même élan d'amour est repris par plusieurs figures mystiques. Élan d'amour et souffle de vie, le mysticisme ne se limite pas à un enseignement dogmatique. Il est au contraire un courant de vie qui soulève les structures sclérosées de l'humanité. De par nature sa nature protéiforme, le mysticisme s'est immiscé dans les premières spéculations philosophique. La formulation systématique que développe Plotin élabore un rapport de contigüité entre philosophie et mysticisme. L'homme peut accéder à la même vérité en empruntant deux voies différentes. Dans la même lignée, le philosophe musulman Al-Farabi reprend la métaphysique de Plotin en l'adaptant à l'islam. La théorie de l'émanation fait de Dieu l'être et du monde le reflet. Cette dichotomie ressemble à la conception mystique de l'unicité de l'être chez Ibn Arabi. La rencontre de ce grand mystique avec Averroès a mis fin à une possible osmose entre philosophie et mysticisme. Nous examinerons dans le chapitre suivant, les diverses facettes du mysticisme musulman à savoir le soufisme.

Chapitre II-

Le soufisme

Le soufisme s'inscrit dans les ornières du souffle de vie et d'amour dont les échos se font entendre dans les diverses mouvances mystiques. Ancré dans la tradition islamique, le soufisme en prolonge l'enseignement moral tout en se démarquant des dogmes orthodoxes. Nous en examinerons les origines et les spécificités. Nous mettrons en exergue la notion du voyage initiatique ainsi que celle de l'amour. Cet aperçu du soufisme savant nous servira de relais pour étudier de près le soufisme populaire. Les confréries soufies représentent, à cet égard, la figure de proue de ce mouvement spirituel. L'intérêt que nous accordons aux confréries soufies, nous permettra de faire valoir la présence et de la musique et de la poésie dans le soufisme. Composante essentielle du soufisme populaire, la poésie du *melhoun* s'érige en figure représentative des formes artistiques par lesquelles se manifeste l'expérience soufie. Notre étude de la poésie soufie s'inscrit dans ce sillage du soufisme populaire.

1. Le soufisme

1.1 Origines du soufisme

Les spéculations sur l'origine étymologique du substantif *taṣawwūf* (soufisme) le font remonter à plusieurs sources. Ainsi, El Hajwiri (Annemarie SCHIMMEL, 2006) énumère les diverses spéculations émises à ce propos. Selon certains l'origine de la dénomination *taṣawwūf* (soufisme) proviendrait de l'habit de laine (*ṣūf* en arabe) que portaient les soufis en guise de signe de privation, et de renoncement aux désirs de l'ici-bas. D'autres y voient un rapport étroit avec « *aṣḥāb aṣ-ṣuffa* » (Les frères des pauvres) à savoir ceux qui se vouent à l'aide des plus démunis. La dérivation figure également comme étant une alternative. Ainsi, *taṣawwūf* (soufisme) serait dérivé du substantif arabe « *ṣafā'* » qui signifie littéralement « pureté ». Le mot soufi

désigne ainsi ceux dont le cœur est purifié¹. Pour les contemporains de Jounaid (Annemarie SCHIMMEL, 2006), le soufisme consiste à « *ne rien posséder et de n'être possédé par rien* »² (nous traduisons). Le disciple, dans le soufisme, est appelé à renoncer aux biens de l'ici-bas et à se purifier le cœur des désirs mondains.

Certains orientalistes trouvent au soufisme une origine indienne, tandis que d'autres le rattachent au christianisme³. D'autres encore soutiennent que la Perse est le berceau du soufisme⁴. Selon Youssef Zaydan (2013), la première évocation du mot « soufisme » a eu lieu aux environs du premier siècle de l'hégire à Koufa par Ouays El-Qarni⁵, homme qui a vécu à l'époque du Prophète et ses compagnons. C'était un homme très pieux qui représente l'archétype du serviteur du Saint Coran. L'histoire retient d'autres noms qu'on peut considérer comme les précurseurs du soufisme tels Abu Sabbaa, Habib Al-Ajami, Al-Darrani et autres⁶. Tous ces hommes ont déjà conçu les grands principes du soufisme qui peu à peu prendra sa forme définitive sous forme d'écoles ou de doctrines.

¹ Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam [al-abḩād ṣ-ṣūfiyya fī l-islām wa tārīḩ t-taṣawwuf]* traduit en arabe par Mohammed Ismail Assayed et Rida Hamed Qotb, Bagdad, éd. Manchourat Al-Jmal, 2006, p. 19.

² Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam [al-abḩād s-sūfiyya fī l-islām wa tārīḩ t-taṣawwuf]* traduit en arabe par Mohammed Ismail Assayed et Rida Hamed Qotb, Bagdad, éd. Manchourat Al-Jmal, 2006, p. 20-21.

³ Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam [al-abḩād s-sūfiyya fī l-islām wa tārīḩ t-taṣawwuf]*, traduit en arabe par Mohammed Ismail Assayed et Rida Hamed Qotb, Bagdad, éd. Manchourat Al-Jmal, 2006, p. 15-16.

⁴ Youssef Zaydan, *al-fikr ṣ-ṣūfī*, Dubaï, éd. Madarek, 2013, p. 28.

⁵ Homme pieux, contemporain du Prophète, il a vécu sa jeunesse au Yémen puis s'est déplacé à Koufa.

⁶ Youssef Zaydan, *al-fikr ṣ-ṣūfī*, Dubaï, éd. Madarek, 2013, p. 183-187.

1.2 Aspects soufis

Le soufisme s'apparente à une expérience d'ordre gustatif et se soustrait par conséquent à toute forme d'intellectualisation. Dès lors, le disciple est appelé à vivre l'expérience directe du dévoilement (*al-kašf*). Chose qui rompt catégoriquement avec toute forme de connaissance intellectuelle. L'expérience soufie se distingue par sa nature de la connaissance intellectuelle. Alors que la première relève de l'ordre du cœur la deuxième relève de l'ordre de l'esprit. Cette dimension du soufisme est illustrée par le propos d'Al-Ghazali (Éric Geoffroy, 2015) :

« Dieu ne Se prouve pas, Il Se «goûte», comme l'ont toujours dit les soufis. Seule la connaissance gustative, fruit d'une discipline spirituelle accomplie sous la direction d'un maître, permet de lever le voile, de contempler les réalités divines »¹ .

Le soufisme s'inscrit en porte-à-faux de l'enseignement orthodoxe. La nature gustative en fait une discipline qui se tourne vers l'individu. La transmission des enseignements religieux par la parole est supplantée par une expérience directe et personnelle. Le but du soufisme est *« la connaissance de la Vérité par une prise de conscience réelle [...], et non par l'intermédiaire de théories et de raisonnements purement formels »²*. De par sa nature, le soufisme ne peut pas être décliné en un enseignement schématisable qui s'apprêterait à être composé et recomposé. À cet égard, le soufisme ressemble à l'art qui à son tour se goûte mais ne se raconte pas. Ainsi, la beauté du discours de Gorgias ne peut pas être transmise à Socrate qui arrive après la fin de la « fête

¹ Ghazali, *iḥyā' ʿulūm d-dīn*, s.l, Beyrouth, s.d., p. 19-20 ; cité par Éric GEOFFROY, *LeSoufisme, histoire, fondements, pratique*, Paris, éd. Eyrolles, 2015, p.64.

² Oscar BRENIFIER, Élisabeth MILLON, *Sagesse des contes soufis*, Paris, Eyrolles, 2013 p. 10-11.

délicieuse »¹. La beauté du discours ne peut pas être reformulée en un résumé qui en rendrait compte. En faire un résumé ne déboucherait que sur une pale copie qui ferait ombre à la splendeur de l'œuvre d'art en tant qu'expérience perçue, vécue et goûtée.

La dichotomie qui articule la gustation sur l'intellection se poursuit dans la lecture herméneutique que font les soufis du texte sacré. En effet, le soufisme récuse la lecture exotérique qui se tient au sens littéral et adopte une lecture ésotérique qui cherche le sens occulte. Les divergences entre ces deux perspectives se développent dans le propos d'Éric Geoffroy (2015) :

*« Une différence de mentalité, entre les exotéristes et les ésotéristes de l'islam. Les premiers mettent l'accent sur la norme formelle, rituelle : comment effectuer les cinq piliers de l'islam [...]. Ils sont partisans d'une lecture littérale, formaliste de la religion. Les seconds, quant à eux, rappellent que la Révélation islamique vise avant tout à délivrer un message spirituel, intérieur et éthique »*².

Le soufisme ne s'intéresse pas à la dimension exotérique du message coranique, mais plutôt à la dimension ésotérique. Geoffroy répartit les croyants en deux catégories. La première se contente simplement d'appliquer les commandements de Dieu, à savoir les quatre piliers de l'islam (les deux témoignages, les cinq prières, le jeûne, la dîme et le pèlerinage). Ils considèrent que seule l'application des commandements divins est à même de

¹ Platon, *Gorgias*, s.l., éd. La Bibliothèque électronique du Québec, traduction par Émile Chambry, p. 30.

² Éric GEOFFROY, *Le Soufisme, Histoire, Fondements, Pratique*, Paris, éd. Eyrolles, 2015, p. 42.

les faire parvenir au paradis. La deuxième considère que l'exécution des rituels n'est qu'un moyen et non une fin en soi. En souscrivant à cette vision, les soufis mettent l'accent sur le sens occulte au détriment du sens littéral. Parallèlement à l'orthodoxie islamique, le soufisme a développé une certaine forme de doctrine qui servirait de voie de salut.

1.3 La doctrine du soufisme

La doctrine du soufisme se résume en trois notions fondamentales : *š-šarīʿa* (la Loi), *ṭ-ṭarīqa* (la Voie) et *l-ḥaqīqa* (la Réalité). La première correspond à l'ensemble des prescriptions religieuses, obligations (*farāʿd*) et interdits (*muḥarramāt*), qui visent à réguler la vie de l'individu et de la communauté. Tandis que la deuxième désigne la conduite morale qui fait office de discipline qui aiderait le soufi à atteindre *l-ḥaqīqa* (la Réalité). Elle correspond à une panoplie d'exercices spirituels et de règles de conduites qui aident le soufi à se libérer de l'emprise des désirs et des passions. Libéré des passions mondaines et aguerri aux exercices spirituels, le soufi peut espérer atteindre le stade de la sainteté où son esprit s'adonne entièrement à la contemplation de Dieu. Pour illustrer ces trois notions, Geoffroy avance l'exemple de la rupture du jeûne :

« [Le jeûne] est interrompu selon la Loi si la personne qui jeûne ingère quelque nourriture, selon la Voie s'il médit d'autrui, et selon la Réalité s'il pense à autre que Dieu. »¹

¹ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p.98.

Ces trois notions se structurent, selon Ben Rochd Er Rachid (2001), en une certaine évolution spirituelle du soufi. En tant que premier stade de l'évolution spirituelle, *š-šarīʿa* (la Loi) consiste à appliquer machinalement les directives de la religion. À ce stade, le croyant n'est pas appelé à faire preuve d'engagement moral et psychique. C'est au deuxième stade, *ṭ-ṭarīqa* (la Voie), que le soufi mobilise tout un ensemble de méthodes et de pratiques purificatoires pour réaliser la vision intérieure de la réalité divine. Enfin, *ḥ-ḥaqīqa* (la Réalité) marque le stade ultime de cette évolution qui est la contemplation de Dieu dans une forme de méditation où le soufi se libère de l'emprise du corps. La réalisation de cette progression est souvent représentée sous forme de voyage initiatique.

2. Les thématiques du soufisme

2.1 Le voyage initiatique

L'adjectif *sālik* (itinérant) qui sert à qualifier le soufi en dit long sur la nature des pratiques mystiques. Contrairement au commun des mortels, le disciple du soufisme opte pour une voie qui serait à même de lui octroyer une élévation spirituelle. En se délestant des désirs du corps et des passions de l'ego, le soufi tend par le biais des exercices spirituels et de la méditation à ne s'occuper l'esprit que de la présence divine. Force alors est de s'armer de *ṭ-ṭarīqa* (la Voie) qui se décline en un ensemble d'exercices spirituels et de prescriptions morales. De même l'assistance d'un maître est fort recommandée afin que le disciple puisse franchir les stations du soufisme. Youssouf Zaydan (2013) affirme à ce propos que les soufis ne cessent de répéter que : « *Celui qui n'a pas de maître [cheikh], Satan est son maître* »

¹(nous traduisons). Tout au long de ce voyage dur et ardu, le disciple ne pourrait se priver d'un maître spirituel appelé «cheikh», fondateur d'une confrérie soufie. Le cheikh dispense un enseignement traditionnel, basé sur une méthode (*t-ṭarīqa*) qui comprend un ensemble d'exercices spirituels. Ces pratiques sont à même d'aider le disciple à atteindre un état de conscience élevé lui permettant d'accéder à l'union avec Dieu. Cette méthode comprend un ensemble de pratiques telles que le *dīkr* (litanie), la *xulwa* (retraite), le jeûne et la contemplation.

Pour réaliser une élévation spirituelle, le soufi se doit de s'aligner sur une bonne conduite morale. Dans ce sens, Le soufisme emprunte à la tradition orthodoxe le concept des trois natures d'âmes. La première correspond à l'âme incitatrice (*n-nafs l-ammāra*) qui se trouve sous le joug des passions. L'âme incite alors l'homme à s'adonner au mal et à se vautrer dans la débauche. Tous les méfaits perpétrés par l'homme ont pour origine l'âme incitatrice qui s'articule autour de l'égoïsme. La deuxième correspond à l'état où l'âme se blâme elle-même tout en cherchant à se corriger des péchés qu'elle a commis : elle porte le nom de l'âme qui s'autocritique (*n-nafs l-lawwāma*). Par l'autocritique l'âme se libère des penchants négatifs et devient sereine. La sérénité se traduit par la dénomination « âme apaisée » (*n-nafs l-muṭma'inna*). Il s'agit de la dernière étape dans le parcours initiatique du soufi qui a complètement maîtrisé toutes les passions qui l'incitent à commettre les péchés². L'élévation spirituelle à cet égard relève de l'ordre moral. Par ces

¹ Youssef ZAYDAN, *al-fikr ṣ-ṣūfī*, Dubaï, éd. Madarek, 2013, p. 70.

² Sidi Ali HARAZEM BERRADA, *Perles des significations et Exaucement des Souhaits au sein de l'Afflux d'Abbes Tijani*, t.I, Varennes-sur-Seine, authentification Mohamed ERRADI GUENOUNE, traduit par Ahmed SKIREDJ, éd. Patrimoine Tidjani, 2013, p. 26-28.

pratiques, le soufi aspire à se maintenir dans une conduite moralement irréprochable.

Le cheminement spirituel par lequel le disciple cherche à atteindre une élévation spirituelle est scandé par un ensemble de stations (*maqāmāt*). Dans son *Cantique des oiseaux*, Farid Eddine El-Attar (1142-1190 ?)¹ évoque ce parcours initiatique sous forme d'une parabole. Le récit relate l'histoire des oiseaux qui se sont réunis pour désigner celui qui deviendrait leur roi. Ils choisissent à l'unanimité de se soumettre au pouvoir du fabuleux oiseau appelé Simorgue². La Huppe se charge alors de guider les autres oiseaux vers la destination finale à savoir la demeure du Simorgue, mot qui signifie littéralement Dieu en langue persane. La traversée des déserts et des montagnes vient à bout de la persévérance de la majorité des oiseaux qui renoncent à ce périple en avançant divers prétextes. La compagnie de la Huppe se réduit au fil de l'histoire à trente oiseaux qui représentent allégoriquement les mystiques. Ces élus sont appelés à traverser les sept vallées : la vallée de la quête, la vallée de la passion, la vallée de la connaissance, la vallée du renoncement, la vallée du monothéisme, la vallée du désarroi, et enfin la vallée de la pauvreté et de la richesse. En passant par ces épreuves, les trente oiseaux arrivent enfin à destination pour contempler le Simorgue. La contemplation se réalise à travers un jeu de miroirs : les oiseaux découvrent que le trône du Simorgue est fait de miroirs qui réfléchissent leurs images. Ils voient qu'en se délestant du fardeau des désirs, ils se sont réunis au Simorgue. L'histoire se clôt ainsi sur une vision panthéiste où l'individu se dissout dans le Tout, le particulier dans l'universel, le relatif dans l'absolu.

¹ Poète persan, El-Attar était droguiste-parfumeur avant de renoncer à la vie mondaine pour se faire derviche.

² Le Simorgue est un oiseau fabuleux de la mythologie persane.

La même conception hiérarchique se manifeste dans la description des étapes de la transe. Ces diverses stations sont explicitées dans l'œuvre de Sidi Ali Harazem Berrada (2013). Le soufi qui s'adonne à la prière et aux litanies pourrait passer par trois étapes. D'abord la station de l'ivresse où la perception sensorielle des univers commence à s'estomper. Par la suite, le disciple éprouve une sensation d'arrachement de son corps qui va de pair avec une perte de conscience de la sensation corporelle. Enfin la station de l'anéantissement de l'anéantissement où il perd toute sorte de sensation physique. Ce n'est que dans un état d'extinction totale qui ne correspond pas à la mort physique, mais à l'extinction du moi illusoire et égocentrique, que l'âme se libère des attaches de la matière. Dans cet état le soufi peut espérer recevoir l'inspiration divine. Pour étayer cette vision, les soufis se réfèrent souvent au hadith *qudsī* (Paroles de Dieu) rapporté par Al-Boukhari que nous citons en nous référant à Martin Lings (1977) :

« Mon esclave ne cesse de se rapprocher de Moi par des pratiques surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue avec laquelle il voit, la main avec laquelle il empoigne, le pied sur lequel il marche. »¹

La vision panthéiste se réalise par la dissolution de l'individu dans Dieu. Cela dit, le soufisme musulman se distingue des autres mysticismes quant à la nature des ultimes stations. Pour les indous, le plus haut degré de perfection est le nirvana qui est une sorte de dissolution du moi dans le Tout. Les chrétiens, quant à eux, voient dans l'union avec le Christ le point culminant de

¹ Martin LINGS, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier, Paris, éd. Éditions du Seuil, 1977, p. 96.

la réalisation spirituelle. Si le christianisme et l'hindouisme se limitent à la station de l'extinction (*al-fanā*'), le soufisme, lui la dépasse vers une autre station appelée la permanence (*al-baqā*')¹.

*« La conscience individuelle connaît l'« extinction » du soi humain dans le Soi divin. Elle perd pied car [elle] n'est plus limitée par notre mode d'être habituel. Mais le mystique doit revenir parmi les hommes, désormais investi de la présence pérenne de Dieu : c'est le baqā'. Le soufisme consiste en ce qu'Il [Dieu] te fasse mourir à toi-même et te fasse revivre en Lui. »*²

Le soufi traverse alors un cheminement de transformation par lequel il se libère de l'emprise de la vie mondaine en s'annihilant dans Dieu. Cette transformation ne s'arrête pas à ce stade ambigu, le soufi rejoint la communauté des hommes tout en étant libéré des passions mondaines. Ainsi s'acquiert par les pratiques spirituelles, une certaine forme de sérénité qui permet au soufi de vivre dans la paix et l'harmonie. L'aspiration du soufi relève dès lors d'une quête de l'union avec la totalité qui émane de Dieu. Étant une parcelle de l'existence, le soufi cherche à joindre le Tout. La quête de l'absolu émane d'un élan de l'amour qui est à l'origine des actions mystiques.

¹ Youssef Zaydan, *al-fikr ṣ-ṣūfī*, Dubaï, éd. Madarek, 2013, p. 116-117.

² Éric GEOFFROY, *Le Soufisme, Histoire, Fondements, Pratique*, Paris, éd. Eyrolles, 2015, p. 38.

2.2 Le soufisme : une religion de l'amour

La notion de l'amour est ancrée dans le commencement même du soufisme. Hassan Al-Basri (642-728)¹ (Martin LINGS 1977) qui est considéré comme étant le premier soufi, a mis en relief ce qui allait être le fondement du soufisme par sa célèbre formule : « *Qui connaît Dieu l'aime, et qui connaît le monde y renonce* »². Il s'agit donc pour le soufi de cultiver l'amour de Dieu tout en renonçant aux plaisirs du monde matériel. L'amour que voue le soufi à Dieu est une réflexion de l'amour divin dans la mesure où le monde est un miroir qui réfléchit la splendeur divine. En effet, l'acte qui préside à la création du cosmos émane de l'amour de Dieu envers ses créatures. L'ordre de la création s'articule sur la dichotomie unité/multiplicité; dieu étant l'être unique, la pluralité des êtres n'en est que le reflet. Les fragments dispersés de la beauté terrestre sont les indices qui traduisent la manifestation de la splendeur divine. Par conséquent la contemplation de la beauté des êtres contingents à laquelle s'adonne le soufi est le premier palier qui est à même de le rapprocher de Dieu, Beauté en soi et source de toutes les splendeurs. Dans ce sens la manifestation divine *at-taẓalli* se cristallise au mieux dans la beauté de la femme³. Chose qui se traduit par la prééminence de la thématique de l'amour courtois dans la poésie soufie. L'élan de l'amour ne relève pas d'un attrait pour la personne mais d'une reconnaissance de la manifestation divine dans le monde. En s'adonnant à l'amour de Dieu, le cœur du soufi s'ouvre à toutes les

¹ Figure éminente des savants de l'Islam. Connu pour son ascèse et sa transmission d'un nombre important de hadiths.

² Martin LINGS, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier, Paris, éd. Éditions du Seuil, 1977, p. 140.

³Azzedine AL-MOATASSIM, *al-hub al-ilāhī fī aš-šīr al-malḥūn aṣ-ṣūfī*, in ALamat, s.l.s.d., p. 106.

formes. Ainsi, Muhyi Eddine Ibn Arabi (1165-1240)¹ (Abdelhak MONCIF 2007) se décrit comme ayant le cœur ouvert à toutes formes d'images. Étant devenu « *prairie pour les gazelles, couvent pour les moines, Temple pour les idoles, Mecque pour les pèlerins, Tablette de la Thora et livre du Coran* »², le cœur du soufi s'ouvre à la totalité de l'existence. Cette doctrine de l'amour est explicitée par le vers : « *Je suis la religion de l'amour, partout où se dirigent ces montures ; l'amour est ma religion et ma foi* »³. Les ruptures identitaires, orthodoxes et dogmatiques sont ainsi dissolues dans la religion de l'amour. Le souffle soufi ébranle les structures rigides de la société en faisant appel à ce que les hommes ont en commun à savoir l'amour. Dans la mesure où la notion d'amour est centrale dans l'économie générale du lexique soufi, il convient d'en interroger les différentes significations. À cet égard Ibn Arabi distingue divers types d'amour.

a. L'amour naturel

Au plus bas de la hiérarchie se situe l'amour bohémien qui obéit aux penchants biologiques inscrits dans la nature de l'homme et de l'animal. Il cherche à réaliser un besoin purement biologique, d'où son inconstance puisqu'il change souvent d'objet de désir. S'adonner à ce genre d'amour revient à dire s'avilir dans la débauche bestiale. Or l'homme se distingue des

¹ Appelé le Grand Maître, Ibn Arabi était à la fois théologien, juriste, soufi et métaphysicien. Il est la figure qui représente le plus la doctrine de l'unicité de l'être.

² Ibn ARABI , *turżumān l-ašwāq*, Bayrouth, Dar Sadr, 1966 ; cité par Fethi BENSLAMA, LUI PAS LUI, in *Champ lacanien* 2008/1 (N° 6), pages 111 à 122, [en ligne] : <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2008-1-page-111.htm> p. 116.

³ Ibn ARABI , *turżumān l-ašwāq* , Bayrouth, Dar Sadr, 1966 ; cité par Fethi BENSLAMA, LUI PAS LUI, in *Champ lacanien* 2008/1 (N° 6), pages 111 à 122, [en ligne] : <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2008-1-page-111.htm> p. 116.

animaux par sa volonté de se vouer à une seule personne. L'amour naturel relève de ce dévouement qui découle de la nature composite de l'homme. Étant composé d'âme et de corps, l'homme ne se laisse pas déterminer par les instincts biologiques mais il en dirige le mouvement. Alors que l'amour bohémien est la pure expression des désirs corporels, l'amour naturel relève à la fois des désirs du corps et de l'âme. En s'adonnant au commerce de l'objet du désir, l'attachement charnel se mue en une inclination psychique. Dès lors, l'amoureux dépend de l'âme de la bien-aimée et non plus uniquement de son corps. La dévaluation du corps au service de l'âme traduit un penchant implicite vers la dimension spirituelle de l'être humain. Chose qui s'ouvre sur le deuxième degré de l'amour à savoir l'amour spirituel.

b. L'amour spirituel

L'amour spirituel est ce par quoi l'homme se distingue catégoriquement de l'animal. Il ne se limite pas à l'assouvissement des désirs charnels mais il tend vers une aspiration d'ordre spirituel. L'amour de la sagesse, de la connaissance et de la vérité constituent le premier sens de cette notion. Dans ce sens l'amour spirituel se rapproche de la philosophie qui se définit en tant qu'amour de la sagesse. Ce premier type d'amour relève de la quête de la connaissance et de la sagesse. Quant au deuxième, il relève de la quête de l'union des âmes. En dépassant le stade des désirs corporels, l'amoureux cherche, en s'adonnant au commerce de la passion, à s'unir avec l'âme de la bien-aimée. Cette union est décrite par Ibn Arabi (Abdelhak MONCIF 2007) sous forme de scène érotique où les souffles des amoureux en s'embrassant

se communiquent pour s'unir enfin en une seule âme¹. Le souffle acquiert une valeur spirituelle en participant plus de l'âme en tant que principe dynamique que de la respiration à proprement parler. L'amoureux peut dès lors dire : « *Je suis celui que j'adore et celui que j'adore est moi* »² (nous traduisons). La communication se mue en communion et la dualité des âmes se transforme en union. La quête de l'amour spirituel se perpétue encore en dépassant le particulier vers l'universel. Dans l'amour divin, l'individu cherche à entrer en symbiose, non pas avec une seule personne, mais avec la totalité de l'existence.

c. L'amour divin

L'amour divin s'inscrit dans la logique des miroirs telle qu'elle figure dans *Le Cantique des oiseaux* d'El-Attar. À vrai dire, la création de l'univers est due à l'amour de Dieu envers ses créatures. Cet amour constitue le premier volet d'un diptyque qui se compose de l'amour de Dieu envers le monde et de l'amour des soufis envers Dieu. L'amour divin envers le monde se transforme en une création par laquelle Dieu fait émerger Sa splendeur dans le monde visible. Dès lors, le monde est en quelque sort le reflet dans lequel se mire la présence divine. Puisque le monde est le reflet de Dieu, le soufi qui aspire à l'élévation spirituelle commence par la contemplation de l'œuvre divine. L'aspiration vers Dieu se réalise par la méditation qui porte sur tout ce que Dieu a créé. Dans la perspective de l'unicité de l'être, Dieu est partout présent. Il se manifeste par toutes les formes, se traduit par toutes les actions,

¹ Ibn ARABI , *turžumān l-ašwāq*, Dar Bayrut, 1981, p. 43-44 ; cité par Abdelhak MONCIF, *abεād t-tažriba s-sufiyya, l-ḥubb l-inṣāt, l-ḥikāya*, Casablanca, Afriqia Acharq, 2007, p. 83.

² Ibn ARABI , *turžumān l-ašwāq*, Dar Bayrut, 1981, p. 43-44 ; cité par Abdelhak MONCIF, *abεād t-tažriba s-sufiyya, l-ḥubb l-inṣāt, l-ḥikāya*, Casablanca, Afriqia Acharq, 2007, p. 84.

s'imprègne de tous les objets. Il s'ensuit que la présence divine se manifeste aussi bien par l'amour naturel que par l'amour spirituel. Ces deux formes d'amour sont les paliers qui mènent vers l'amour divin. Aimer Dieu revient à dire le retrouver dans toutes les formes de l'existence. L'amour divin acquiert ainsi une valeur universelle et embrasse la totalité de l'existence. L'attrait de la beauté du monde provient de la Beauté divine dont elle émane.

Pour que le soufi mérite l'amour de Dieu, il se doit d'immoler, dans un acte sacrificiel, son ego qui s'érige en agent de divisions et d'illusions. En tant que substrat qui renvoie aux désirs, aux croyances et aux passions, le moi devient un facteur de désunion entre les hommes par les conflits qu'il déclenche. Toute cette agitation incessante du moi qui cherche à s'enrichir, à dominer autrui, doit nécessairement cesser d'agir. Cet état d'extinction de l'ego (*al-fanā*) ou annihilation de la conscience individuelle dans la présence de Dieu désigne un état d'être où la division sujet/objet cesse. C'est, en effet, une étape nécessaire pour vivre l'expérience tangible de l'unicité de l'être. En présence de la majesté de la présence divine, le soufi perd conscience de sa propre subjectivité en participant de la splendeur divine. Souvent, les soufis avancent, pour illustrer cette extase, la scène où les compagnes de la femme du Pharaon se coupent les doigts en présence de Joseph (sourate XII, verset 31)¹. La beauté du fils de Jacob leur a fait oublier leurs individualités subjectives. Dans l'extase, le soufi se trouve dans une situation similaire à celle des compagnes de la femme du Pharaon ; la beauté divine lui fait oublier sa présence subjective.

L'amour prend ainsi un sens particulier et s'inscrit par conséquent en déphasage par rapport aux idées reçues. L'altération du sémantisme des

¹ *Le Coran*, Paris, éd. Albin Michel, traduction Jacques Berque, 1995, p.247.

vocables ne se limite pas à des cas ponctuels mais constitue un véritable lexique qui structure l'expérience soufie. Nous examinerons à présent les items les plus représentatifs du lexique soufi.

3. Le lexique soufi

Dans la mesure où le soufisme recèle une dimension pédagogique, la binarité cheikh/*murīd* (disciple) constitue le canevas qui structure l'enseignement mystique. Le cheikh qui est appelé encore *l-ṣārif bi l-lāh* (celui qui connaît Dieu), est un maître spirituel qui se charge de la direction spirituelle des disciples. Le *murīd* (disciple) est l'aspirant qui se voue à la quête de l'élévation spirituelle. Pour ce faire, il se fie au cheikh qui l'aide, par le biais de divers exercices spirituels à se délester du fardeau des désirs charnels et des attaches de l'ego. La quête du disciple émane d'une soif spirituelle qui se traduit par les concepts *adwāq* (goûts) et *ašwāq* (ardeurs). Le premier évoque dans l'expérience soufie la vie du cœur. À l'instar du corps qui sert de réceptacle aux sensations et aux plaisirs, l'âme s'adonne aux jouissances spirituelles. D'où l'appellation des soufis « *ahl d-dawq* » (hommes de goût). Quant au deuxième *ašwāq* (ardeurs), il désigne l'ardeur qui pousse l'amoureux à s'évertuer pour retrouver sa bien-aimée. En fait, *maḥabba* (amour) est la notion centrale autour de laquelle s'articule le lexique soufi. L'amour de l'homme envers Dieu est le facteur qui le pousse à aspirer à l'élévation spirituelle. Pour ce faire, le disciple se doit de s'aligner sur un idéal moral à savoir *axlāq* (mœurs). Ce terme qui est dérivé de la même racine que « *xuluq* » (vertu) se rapproche de la notion de « *makārim l-axlāq* » (les nobles mœurs) que le Prophète est venu pour accomplir¹. C'est à ce titre qu'Abou

¹ Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd.Déchra, 2001, p. 41.

Bakr Al-Kanan (Ben Rochd ER RACHID, 2001) affirme : « *Tassaouf 'khoulouk* [le soufisme est une bonne conduite] [...]. *Plus tu es vertueux plus tu es soufi* »¹. L'élévation spirituelle est tributaire de l'observation d'une bonne conduite morale. La vigilance permanente (*murāqaba*) constitue l'un des premiers exercices spirituels qui scandent l'apprentissage du disciple. En effet, l'aspirant au soufisme devrait s'observer continuellement afin de ne pas se laisser déborder ni par les désirs charnels ni par les penchants égoïstes. Le cheminement de la *ṭ-ṭarīqa* (Voie) qui mènerait le disciple vers une élévation spirituelle commence par des séances de *dikr* (litanie). Le « *dikr* » (litanie) consiste à psalmodier un ensemble de prières ou d'invocations. Il se fait de deux manières : psalmodie de la formule de l'unicité *lā ilāha il-la l-lah* (il n'y a de Dieu qu'Allah) ou la psalmodie des noms de Dieu. L'objectif du *dikr* (litanie) est de vider son cœur et son esprit de tout ce qui n'est pas Dieu². Quand il se pratique d'une manière quotidienne le *dikr* (litanie) est désigné par le substantif *wird*, formules de prières que l'on récite généralement deux fois par jour. Afin de s'éloigner des tentations de la vie mondaine, le disciple peut opter pour la *xulwa* (retraite spirituelle). Étant à l'écart du monde, le disciple peut s'adonner entièrement à la méditation. Les soufis recourent également à des séances de trances où le chant et la danse les aident à s'émanciper de l'emprise du corps. Ainsi, *l-ḥāl* (ivresse spirituelle) le *ḡadb* (ravisement extatique) et le *maḡdūb* (l'extatique), désignent des états spirituels où le soufi se libère de son individualité subjective. Dans ces états où la séparation entre sujet et objet cesse, l'homme participe de la grandeur divine. *fanā'* (extinction) correspond à cette annihilation de la conscience individuelle dans la Présence divine. Par le truchement des exercices spirituels et de la transe, le disciple

¹ Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd.Déchra, 2001, p. 34.

² Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd.Déchra, 2001, p. 55-58.

aspire au *ḥulūl* (symbiose) qui signifie infusion de Dieu en l'homme. L'aspiration à l'infusion dans Dieu émane de la conception panthéiste du monde. Le panthéisme se traduit, dans le soufisme, par le concept *waḥdat l-wuḥūd* (unicité de l'être). Selon cette conception, Dieu est être et le monde est reflet. La seule vraie existence correspond à Dieu tandis que le reste des créatures n'est que le reflet de la splendeur divine. La phrase d' Hallaj : « *Il n'y a dans la tunique qu'Allah* »¹ (nous traduisons), rend compte magistralement de cette conception qui fait de l'homme un reflet de l'absolu.

En tant que pratique spirituelle, le soufisme s'est développé en écoles qui se sont assignées le rôle d'aider les disciples à atteindre l'élévation spirituelle. À vrai dire, l'attrait des maîtres soufis influence souvent leur entourage. Le culte qui s'exerce autour de ces individus atypiques se solde souvent par leur sanctification. Après la mort d'un maître soufi, ses partisans transforment son tombeau en mausolée. Au fil du temps, ces pratiques se sont cristallisées, pour donner forme aux confréries soufies, les zaouïas.

4 Les confréries soufies

La zaouïa est le « *“coin” où l'on se retire pour pratiquer la vie intérieure* »². Ou encore « *le lieu de l'initiative privée, spontanée, d'où vient l'impulsion spirituelle* »³. Elle contient « *une mosquée, une madrasa [école], une hôtellerie* ».

¹ Abd Allah KHADER MOHAMMED, *at-taṣawwuf wa at-ta'wil*, s.l. éd. Dar Al Akadimyon, s.d., p.111.

² Louis MASSIGNON, *Essai*, p. 276; cité par Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 190.

³ Louis MASSIGNON, *Essai*, p. 276; cité par Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p.189-190.

*et des parties privatives»*¹. La zaouïa s'articule autour de la mosquée qui sert de lieu de prière et de la *madrassa* (école) qui sert à instruire les disciples et à diffuser les sciences islamiques. Pour accueillir les affiliés de la congrégation et les visiteurs, la zaouïa dispose souvent d'une hôtellerie. Quant à la structure sociale, la zaouïa s'organise autour du maître soufi. Le cheikh dont la dénomination signifie vieillard qui jouit d'une profonde expérience centrée sur le *dîkr* (litanie), veille à aider les aspirants à réaliser l'élévation spirituelle.

Le Maghreb et surtout le Maroc a été un grand foyer de confréries soufies dont le rôle consiste à diffuser un enseignement en sciences islamiques et de contribuer à la cohésion sociale². La confrérie sert à cristalliser les affinités identitaires en structurant la multiplicité des appartenances sociales et politiques autour d'un culte. Ainsi, en servant de lieu de pèlerinage les mausolées participent de la cohésion sociale. Il en va de même pour la fonction juridique de la zaouïa. La valeur sacrée du mausolée sert souvent à départager les différends des individus à travers une forme d'ordalie³. Parmi ces confréries on cite la zaouïa Nasiriya, la zaouïa Tijaniya, la zaouïa Derqawiya. Cette dernière tient son nom de son fondateur Moulay El-Arbi Darqawi (1239-1823) qui a déterminé toute une lignée de maîtres spirituels. Les plus connus sont Mohamed Al-Bouzidi, Ahmed Ibn Ajiba, Mohamed El-Herrag.

¹ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd.Fayard, 2003, p.190-191.

² Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd.Fayard, 2003, p.190.

³ En cas de litige les individus se rendent au mausolée et chacun fait sermon, sous l'autorité du Saint, en faveur de sa cause. Celui qui aura menti en prêtant sermon, sera accablé par la malédiction du Saint.

Le rôle de la zaouïa est à la fois d'affermir la volonté individuelle en vue d'une perfection morale, d'éduquer les disciples « *adab* » (bonnes manières) et de participer au raffinement de leurs comportements « *sulūk* » (comportement)¹. La vie en groupe se déroule selon un code de comportement dont la politesse est le mot d'ordre. Ainsi, l'attitude du disciple s'articule autour de trois préceptes : « *Les convenances avec les foukara [derviches], avec le Cheikh et avec les gens d'une façon générale* »². Dans son *adab al-murīd* (La conduite du disciple), Sidi Ali Darkaoui Alighi énumère les préceptes de la bonne conduite soufie :

*« Que le fakir [derviche], soit poli dans ses actions et ses contemplations, qu'il soit patient et généreux. Il doit être sincère avec lui même [sic] et avec les autres, se comporter d'une façon noble, avec toutes les créatures [...]. Il ne doit ni envier, ni détester, ni agresser, ni voler, ni commettre d'adultère, ni s'adonner à la médisance »*³

L'ensemble de ces injonctions s'inscrit dans la lignée de « *makārim l-axlāq* » (les nobles mœurs) qui relève de l'ordre moral. En étant vigilant à soi-même, le disciple se règle sur un idéal moral dont l'archétype est le cheikh. La présence de celui-ci aide l'aspirant à maintenir la même allure dans son élévation spirituelle. Par le truchement de *dikr* (litanie), du jeûne et de la retraite spirituelle, le disciple est amené à maîtriser ses pulsions corporelles et ses penchants égoïstes. Les séances de *dikr* (litanie) se déroulent selon un rituel qui consiste à psalmodier des prières. Les soufis émaillent leurs veillées,

¹ Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd. Déchra, 2001, p. 66.

² Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd. Déchra, 2001, p.70.

³ Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd. Déchra, 2001, p.70-71.

nuits consacrées au *dikr* (litanie), de chants qui célèbrent Dieu et le prophète. La musique spirituelle constitue ainsi l'une des plus notables expressions artistiques du soufisme.

Contrairement à l'islam orthodoxe qui considère d'un œil méfiant la musique, le soufisme la tolère et même la privilégie en tant que moyen d'élévation spirituelle. Ainsi pour éviter toute ambiguïté, les soufis préfèrent employer le mot «*samāʿ*» (musique spirituelle) au lieu du mot «*ḡināʾ*» (chant profane) pour distinguer leur art de celui des profanes. En recourant à la musique spirituelle, comme étant une ligne médiane qui sépare le sacré du profane, le soufisme transgresse les dogmes de l'orthodoxie musulmane tout en se démarquant de la sphère profane. Le *samāʿ* (musique spirituelle) a la même fonction que le *dikr* (litanie) puisque l'effet de la musique et du chant permet aux dîres de Geoffroy de «*réactualiser chez l'être humain le Pacte originel, de faire résonner en lui la parole primordiale*»¹. Pour le mystique, en effet, la musique est un moyen d'éveil spirituel et une méthode d'atteindre l'extase². La musique de l'ici-bas est l'écho lointain de la musique de l'au-delà. Selon certaines traditions, les anges ont pu «*enfermer l'âme d'Adam dans un corps après l'avoir charmée par la musique*»³. Le soufi qui s'adonne au *samāʿ* (musique spirituelle) cherche à retrouver par la musique les échos de l'absolu. Souffle fluide, la musique libère le soufi de l'attention aux choses terrestres et l'emporte dans le courant de la transe. Souvent accompagnée de la danse, la musique spirituelle sert à délier le soufi des attaches de l'ego. En se laissant emporter par le courant des chants et de la danse, le soufi rejoint en quelque sorte le mouvement cosmique en aspirant vers l'absolu, vers Dieu.

¹ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 260.

² Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 261.

³ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 260.

Le *samāʿ* (musique spirituelle) se pratiquait autrefois dans l'espace d'une mosquée ou celui d'une zaouïa souvent accompagné par des instruments musicaux. Toutefois, le *samāʿ* (musique spirituelle) n'est pas recommandé aux novices qui écoutent avec leur âme charnelle et n'ayant pas encore été délivrés de leurs passions. Sa pratique est donc réservée à une élite restreinte¹: « *C'est la disposition intérieure et le niveau d'écoute de l'auditeur qui font qu'ils vont dans un sens et non dans un autre* »². L'écoute ou la pratique du *samāʿ* (musique spirituelle) risque donc de dérouter les débutants. Car, la poésie chantée emprunte ses expressions à la poésie érotique et amoureuse, mais dans un tout autre but ; à savoir celui de chanter le divin. Imbus des résidus de la vie mondaine, les novices qui sont au commencement de la quête spirituelle ne peuvent s'adonner au *samāʿ* (musique spirituelle). Les chants qui relèvent à la fois de « *la grossièreté du profane et [de] la subtilité du mystique* »³ peuvent inciter les novices à succomber aux appâts des désirs charnels. Seuls, les initiés qui se sont aguerris aux exercices spirituels ont le droit de célébrer par les chants la gloire divine. L'écoute de la musique spirituelle se solde souvent par des scènes de transe où les soufis cèdent à un état d'extase. Au fil de l'histoire, ces pratiques musicales se sont presque détachées du cadre spirituel. Ce processus a donné lieu aux groupes musicaux à teneur mystique. Ainsi, le soufisme s'est aussi bien exprimé par les formes écrites (poèmes, parabole, etc.) que par les formes orales. Les groupes des Gnaoua et Aïssaoua représentent l'une des expressions artistiques populaires qui se sont imprégnées du soufisme.

¹ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 262.

² Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 263.

³ Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003, p. 262.

Selon Georges Lapassade les Gnaoua « *sont des musiciens afro-maghrébins dont la culture est issue de la déportation esclavagiste* »¹. Les Gnaoua disposent actuellement d'une seule zaouïa avec un sanctuaire, situé à Essaouira à savoir la zaouïa Sidna Boulal. Les Gnaoua, en effet, se réclament de Bilal, premier muezzin et compagnon du prophète, comme de leur ancêtre spirituel auquel ils font remonter leurs pratiques². Le centre culturel des Gnaoua se situe à Essaouira tandis que celui des Aïssaoua se trouve à Meknès³. Les Gnaoua utilisent des tambours *ganga* et des crotales *qrāqb* ou *qrāqš* en fer pour leurs tournées aumônières et pendant la réunion de leurs adeptes où se produisent des transes.

*« Avec les Hmadcha et les Gnaoua, les Aïssaoua forment les confréries les plus connues du Maroc. Fondée au XVI^e siècle par Sidi Mohamed Ben Aïssa. Cette confrérie religieuse se rattache au soufisme. Son centre spirituel (zaouïa) principal se trouve à Meknès où son fondateur est enterré »*⁴.

Les pratiques rituelles, initiatiques et thérapeutiques des Gnaoua sont animées et conduites par deux catégories d'intervenants qui sont les principaux membres de cette confrérie : les maîtres musiciens appelés

¹ Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 88.

² Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 91.

³ Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 87.

⁴ Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 88.

məʕəlləmīn (maîtres musiciens) leurs troupes, et les voyantes thérapeutes¹. Les *məʕəlləmīn* (maîtres musiciens) orchestrent des séances de *ḥəḍra* (transe) auxquelles participent souvent des personnes qui souffrent de troubles psychiques. Pendant ces séances, les *məʕəlləmīn* (maîtres musiciens) commencent à jouer aux instruments musicaux selon un rythme ascendant qui met peu à peu les patients dans un état de transe. Le chant et la danse s'accroissent au fur et à mesure que les patients se libèrent de l'emprise de la retenue mondaine. Le texte des chants est généralement formé de prières et d'invocations qui se répètent plusieurs fois pour culminer en une grande litanie fortement assonancée et rythmée². Les séances de trances s'orientent même vers les rites de possession³. En amenant les patients à se mettre dans un état de transe, les séances de la *ḥəḍra* (transe) se terminent le plus souvent par l'apaisement des troubles psychiques. Chose qui se reçoit, dans la culture maghrébine, comme une exorcisation des possédés. Toutefois, ces séances ne sont pas réservées uniquement aux personnes qui souffrent de troubles psychiques, elles s'ouvrent également à tout le monde. La participation aux séances de la *ḥəḍra* (transe) acquiert une dimension cathartique par laquelle l'âme se purifie du cumul des nuisances de la vie quotidienne. Le souffle soufi s'est répandu ainsi dans plusieurs groupes musicaux qui s'enracinent dans des pratiques spirituelles et thérapeutiques. Les échos des inspirations soufies se sont fait entendre dans des genres musicaux qui ne sont pas affiliés à la tradition mystique. Ainsi, nous retrouvons

¹ Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 92.

² Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 88.

³ Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007, p. 90.

les empreintes du soufisme dans les œuvres du groupe atypique Nass El-Ghiwane¹.

Le patrimoine culturel populaire constitue une source inépuisable d'inspiration pour Nass El Ghiwane qui se sont très tôt initiés à l'art grâce au théâtre de foire, la *ḥalqa*. La chanson *ghiwane* est fille de la *ḥalqa* non seulement en tant qu'espace de divertissement et d'éducation moralisante, mais en tant qu'espace très riche où les couleurs, les sons et les images se répandent. La chanson *ghiwane* cultive avant tout l'humilité et la simplicité, d'où sa beauté et sa force. Que ce soit sur le plan instrumental ou sur le plan thématique, la chanson *ghiwane* est fortement ancrée dans la tradition. Elle emprunte ses thèmes, ses sujets et même ses rythmes à plusieurs sources de références toutes appartenant à la culture populaire la plus reculée.

La dimension mystique de la chanson *ghiwane* est également fort présente à travers les thématiques qui portent sur l'éloge de Dieu et du Prophète. Le poème « *mazīn mādīḥ-k* » (Belles sont tes louanges), à titre d'exemple, développe les attributs du Prophète en le mettant au-dessus des biens de la vie d'ici-bas. La chanson *ghiwane* participe de la dimension morale inhérente au soufisme. Il en va de même pour l'idéal ascétique qui se manifeste dans les vers suivants :

لبسنا الحرير ورميناه

lbəs-nā l-ḥrīr u rmay-nā-h

Nous étions habillés de soie, et nous l'avons rejetée

كلمنا الحق و اسمعناه

kəlləm-nā l-ḥəq u sməʔ-nā-h

Nous avons parlé au Vrai et nous l'avons écouté !

¹ Groupe musical qui s'est formé pendant les années 1970 à Casablanca.

شغنا الزين و ادحيناہ

šəf-nā z-zīn u dḥay-nā-h

Nous avons vu la beauté, et nous l'avons refusée

عرفنا الهوى أوما ابغيناہ¹

ərəf-nā l-hwa u mā bgay-nā-h

Nous avons connu la passion, mais nous n'en avons pas voulue

La thématique du rejet que recèlent les verbes *rḥay-nā-h* (nous l'avons rejetée) et *dḥay-nā-h* (nous l'avons refusée), en dit long sur l'ascétisme professé. D'inspiration soufie, le *mejdoubghiwani* (l'extatique *ghiwani*) qui assume la part discursive de cette chanson témoigne d'une volonté d'abnégation. La négation qui porte sur la passion dans le dernier vers est l'expression d'une volonté qui s'est émancipée de l'emprise des passions. La structure binaire qui s'articule autour de la conjonction de coordination *w* marque la frontière entre le monde profane et le monde mystique. La quête de l'absolu est investie d'une présence prophétique. Ainsi l'allusion à *l-ḥəq* (le Vrai) relève du discours des mystiques qui, à l'instar du Prophète, se disent souvent inspirés de Dieu. L'inspiration soufie s'immisce ainsi dans la chanson *ghiwani*. Nous retrouvons également les échos de la notion de transe dans les vers suivants :

للا على زين النية

lallā lallā ɛla zīn n-nəyya

Quelle beauté, ô femme, est celle de la naïveté

للا على زين السميمة

lallā lallā ɛla zīn s-səmiyya

¹ Omar ESSAYED, *klām l-ġīwān*, Casablanca, éd. Ithad Koutab Al-Maghreb, 2002, p. 98.

Ô femme, quelle beauté est celle de ton nom

أوهاد المجدوب ما بغى غير الحاضرة¹

u hād l-məždūb mā bġa ġīr l-ḥəḍra

Pourtant, cet extatique veut que la transe

Les notions de *ḥāl* (ivresse spirituelle), *ḡadba* (ravisement extatique) et *ḥəḍra* (transe) renvoient sans contestation au paradigme du soufisme. La transe se traduit aussi bien au niveau thématique qu'au niveau rythmique. De même que la chanson *ghiwanié* reprend les notions soufies, elle se scande souvent par un rythme ascendant qui rappelle les veillées de transe. Les chansons *ghiwaniés* sont souvent teintées de colorations spirituelles. La transe qui est célébrée dans ce poème en est l'expression la plus explicite. La référence au *mejdoub* (extatique) l'inscrit dans le lexique mystique. À vrai dire la notion de *mejdoub* relève à la fois du lexique soufi et de la culture marocaine. Au fil du temps, l'adjectif *mejdoub* (extatique) qui désigne une personne en état de transe est supplanté par le substantif *l-mejdoub* (l'extatique). La transmutation de cette notion s'est enfin cristallisée par la figure de Sidi Abderahman El-Mejdoub (1503-1568). Poète soufi qui a vécu dans l'austérité en renonçant aux appâts de la vie mondaine. Ses tribulations de village en village sont souvent peintes dans ses quatrains. À l'instar de la chanson, la poésie marocaine s'est imprégnée des thématiques soufies.

5 Le soufisme dans la poésie populaire

Dans de l'arabe classique, le verbe *ḡadaba* signifie tirer quelqu'un ou quelque chose vers soi. Le *mejdoub* est dès lors « la personne *tirée* envers Dieu ». Le sens métaphore de cette inclination recèle l'aspiration du mystique envers

¹ Omar ESSAYED, *klām l-ġīwān*, Casablanca, éd. Ithad Koutab Al-Maghreb, 2002, p. 30.

Dieu. Le substantif *žadb* (ravisement extatique) de l'arabe classique s'est transformé en *žadba* (ravisement extatique) dans l'arabe marocain. Désignant désormais l'état de transe, la *žadba* est à l'origine de la signification du substantif *l-mejdoub* (l'extatique). À la croisée du soufisme, de la démente et de la vie bohémienne à la Diogène, le *mejdoub* est celui qui transgresse les codes de la culture en se situant aux lisières des sphères sociales. L'inspiration soufie se transmet, dans les quatrains d'El-Mejdoub, par l'ascétisme dont il fait l'éloge en dressant son propre portrait :

شافوني اكحل مهلف***يحسبوا ما في دخيرا
šāfū-nī kḥel mhəlləf yḥəsb-ū mā fiyya dxīrā

Ils m'ont vu sale et vêtu d'un haillon ;

وانا كالكتاب المؤلف***فيه منافع كثيرا¹
u nā kā l-ktāb l-m'lləf fīh mnāfɛ ktīrā

Ils ont pensé qu'il n'y avait en moi rien de bon.

Mais, moi, je suis comme un recueil

Dans lequel on trouve des choses utiles en abondance!

Le portrait physique en dit long sur les convictions d'El-Mejdoub. Les haillons rapiécés dont il s'emmitoufle sont un signe d'abnégation. Ne trouvant rien de substantiel dans les désirs et les honneurs, le *mejdoub* renonce aux appâts de la vie. Il se libère par conséquent des attaches et des troubles de la vie quotidienne. Retrouvant une vie de l'errance à la Diogène, le *mejdoub* se pose en symbole contestataire de la futilité de la vie mondaine.

¹ Comte Henry De CASTRIES, *Les Gnomes de Sidi Abd Er-Rahman El- MEDJEDOUB*, éd. Paris : Marrakech, Ernest Leroux : Abdelhaï Sadiq, 1896 : 2013, p. 28.

L'abnégation ne signifie pas pour autant une rupture totale avec la société. El-Mejdoub émaille ses quatrains de boutades, de raillerie et de pointe de satire. Il rejoint la doctrine soufie à travers son discours de moraliste dont nous retrouvons les échos à travers les vers suivants :

يا زارع الشر ياسر***يا زارع الخير حبة

yā zāre l-xīr ḥabba yā zāre š-šr yāsr

O vous qui avez semé le bien, un seul grain,
O vous qui avez semé le mal, une grande quantité.

مول الخير ينبي***مول الشر خاسر¹

mūl l-xīr yənba u mūl š-šr xāsr

Le semeur de ce bien en retirera profit;
Le semeur de tout ce mal en retirera dommage.

La morale professée prend la forme d'une parabole. Celui qui fait un bien minime qu'il soit, sera certainement récompensé tandis que celui qui s'adonne au mal quelle qu'en soit l'ampleur n'en retirera que « dommage » et affliction. La parabole sert à exhorter les individus à faire le bien et à s'abstenir de commettre le mal. Le pauvre qui ne possède qu'une « graine » est en fait riche par sa foi et sa vertu tandis que le riche est toujours perdant.

En définitive, les quatrains d'El-Mejdoub s'inspirent du soufisme. La dénomination même du poète nous renseigne sur ses intimes convictions. L'ascétisme dont il fait preuve remonte aux origines des soufismes. En fait, les soufis se désignent souvent par l'adjectif *fūqāra* (pauvres). Le renoncement à la vie mondaine ne signifie pas pour autant une rupture complète avec les

¹ Comte Henry De CASTRIES, *Les Gnomes de Sidi Abd Er-Rahman El- MEDJEDOUB*, éd. Paris : Marrakech, Ernest Leroux : Abdelhaï Sadiq, 1896 : 2013, p.63.

valeurs de la société. En s'inscrivant dans la lignée du soufisme, El-Mejdoub ne manque pas d'endosser le rôle de moraliste. Par ses quatrains, El-Mejdoub devient le précurseur de la poésie soufie qui s'est exprimée principalement à travers le *melhoun*.

C'est un fait incontesté que l'art du *melhoun* tient une place de prédilection dans le répertoire de la poésie populaire marocaine. Selon le grand spécialiste du genre, Abbas El-Girari (Abdelwahab Filali 2014), le *melhoun* se trouve ainsi « *au-devant de ce que les Marocains ont produit du point de vue expression* »¹ (nous traduisons).

D'après les chroniques consacrées à l'histoire du *melhoun*, ce dernier a commencé à partir du IX^e siècle de l'hégire avec des noms tels que Moulay Chad et Abdellah Ben Hssayen. Mais, ce n'est qu'à la période s'étalant entre le XI^e et le XII^e siècle de l'hégire que le *melhoun* connaîtra un grand essor avec un public sans cesse grandissant. Cette période a connu notamment l'apparition des grands cheikhs². Quoiqu'il ait vu le jour au sud du Maroc, surtout à Tafilalt, il s'est rapidement propagé dans d'autres régions du pays (Fès, Meknès, Marrakech, Rabat, Tétouan, etc.).

Le substantif *melhoun* est dérivé de la racine trilitère (*LHM*) dont le sémantisme désigne à la fois la mélodie et l'agrammaticalité. Cette ambivalence sémantique a donné lieu à deux conceptions étymologiques. Mohammed El-Fassi (1986)³ fait remonter l'origine du *melhoun* à la notion de

¹ Abbas EL-GIRARI, présentation du livre de Mounir EL-BESKRI, *aš-šier al-malḥūn fīāsafi*, éd. Institut Dokala Abda de culture et Développement, 2001, p. 11 ; cité par Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 07.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 24.

³ Mohammed EL-FASSI, *maelamatu l-malḥūn*, Rabat, éd. Imprimés de l'Académie du Royaume du Maroc, Tome I, 1986, p. 29.

lahn dans le sens de mélodie. Il étaye sa thèse en démontrant que le *melhoun* est une poésie qui est destinée à être chantée. La deuxième conception est développée par Abbas El Jirari¹ pour qui le *melhoun* est destiné, dans la majorité des cas, à être récité. Il serait dès lors dérivé de *lahana* (commettre une faute de langue) au sens de *lapsus linguae*. L'écart par rapport à la norme de la grammaticalité remonte aux premiers siècles des conquêtes islamiques. En fait, l'expansion de la langue arabe dans son voisinage a fait émerger l'agrammaticalité. Par le contact avec d'autres cultures non arabes, les premiers grammairiens ont pris conscience des structures morphosyntaxiques de la langue.

Si le *melhoun* adopte l'arabe dialectal en tant que moyen d'expression privilégié, il n'en demeure pas moins qu'il recourt souvent à l'arabe classique. Toutefois, l'emprunt à l'arabe classique passe par des changements d'ordre morphologique qui entraînent « une altération » au niveau des items lexicaux. Loin de porter préjudice au *melhoun*, ce syncrétisme entre deux éléments étrangers participe au contraire à la richesse de l'expression. Le transfert du lexique de l'arabe classique vers l'arabe dialectal et *vice versa*, crée de nouvelles unités lexicales qui n'appartiennent ni au dialectal ni à l'arabe classique². L'art du *melhoun* intègre dans sa poésie des éléments de l'arabe classique en les faisant passer par le moule de la langue dialectale. De sorte qu'il en résulte un mélange entre le soutenu et le familier non seulement au niveau du lexique et de la syntaxe, mais aussi au niveau de la signification. Ce qui fait la particularité du *melhoun*, c'est cette communion entre deux langues

¹ Abbas El JIRARR, *Al Qacida Aljazaliya*, 1969, p.48; cité par Souad EL AYACHI, *LA FEMME - IDEE DANS LA POÉSIE DU MELHOUN*, Thèse, N° 479/96, p. 17.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malhūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 36.

ou plutôt leur rencontre. D'où sa richesse foisonnante « *que ce soit sur le plan lexico-syntaxique ou sur le plan sémantique* »¹ (nous traduisons).

La langue du *melhoun*, qui résulte de cet assemblage, se fait ses propres règles en se distinguant à la fois de l'arabe classique et de l'arabe marocain². Au confluent de l'arabe marocain et de l'arabe classique, le *melhoun* a su modeler ensemble deux ordres linguistiques et culturels. Par ailleurs le *melhoun* est un phénomène artistique où la composition, la poésie et le chant sont indissociables. Le cheikh du *melhoun* est à la fois poète, compositeur et chanteur. D'où la définition du *melhoun* en tant que poésie destinée à être chantée. Ainsi , « *le passage de la composition au chant fait que le melhoun gagne en ampleur* »³ (nous traduisons). Selon Mounir El-Beskri :

« *Le melhoun n'a cessé de s'épanouir et d'évoluer au cours des siècles pour devenir la poésie la plus riche dans le répertoire de la littérature populaire marocaine : richesse attestée tant au niveau de la forme qu'au niveau des thèmes abordés* »⁴ (nous traduisons).

Si cet art poético-musical, se distingue par sa fonction artistique, il n'en demeure pas moins détenteur d'une autre fonction en l'occurrence didactique et historique dans le sens où il puise sa source d'inspiration dans un fond

¹ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn* , Fès, éd. info-brint, 2014, p. 41.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn* , Fès, éd. info-brint, 2014, p. 41.

³ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn* , Fès, éd. info-brint, 2014, p. 12.

⁴ Abbas El-GIRARI, présentation du livre de Mounir El-BESKRI, *aš-šīr l-malḥūn fī 'āsaḥ*, éd. Institut Dokala Abda de culture et Développement, 2001, p. 25 ; cité par Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn* , Fès, éd. info-brint, p. 07.

épique inépuisable (Coran, mythes, contes, proverbes et sagesses). À ce titre, le *melhoun* assume donc un triple rôle à savoir l'éducation du peuple, le raffinement des goûts et le témoignage d'une époque. Les poètes connus du *melhoun* ont été d'abord des disciples qui se sont formés auprès des grands cheikhs¹. De plus, ces poètes avaient la particularité de composer à la fois en arabe classique et en arabe dialectal, ce qui confirme qu'ils sont des hommes très cultivés. L'exemple le plus représentatif est celui de Haj Idriss Ben Ali Sani qui a écrit deux œuvres ; l'une en arabe dialectal, l'autre en arabe classique (*ar-rawd l-fā'ih bi azhāri n-nasīb wa l-madā'h*) (La prairie embaumée des fleurs du lyrisme et des louanges). D'autres encore comme Ahmmed Testaoui, El-Ayachi Testaoui, Touhami El-Medghri, Ahmmed Ben Ajiba et Mohammed El-Herrag ont écrit dans les deux langues dans une même et seule œuvre. De sorte qu'une partie est rédigée en arabe classique, tandis que l'autre l'est dans la langue du *zajel*, poésie qui s'exprime par l'arabe dialectal².

L'ingéniosité du *melhoun* est fortement certifiée ainsi que sa continuité dans le temps. Certaines productions de cet art poético-musical ont inspiré des dramaturges qui les ont reprises dans leurs pièces notamment la *qaṣīdal-ḥerrāz* (poème du jaloux) et *d-dār* (la demeure). De plus, certaines *qṣāyid* (poèmes) ont été chantées par des chanteurs modernes.³ En effet, l'art du *melhoun* a réussi cette synthèse à partir d'éléments assez hétérogènes non seulement du point de vue expression, mais aussi du point de vue structural et thématique.

¹ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 40.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 41.

³ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 38.

6 Les thèmes du *melhoun* :

En tant que genre hybride, l'art du *melhoun* s'approprie de tout ce qui lui convient pour créer une mélodie riche en images poétiques. De ce point de vue, il emprunte ses formes et ses thèmes à plusieurs sources d'inspirations. En dépit du fait qu'il utilise un lexique arabe dialectalisé, il recourt souvent à la rhétorique classique, au parler local et même aux emprunts aux langues étrangères. Sur le plan thématique, le *melhoun* exploite un domaine très vaste et très varié à savoir les contes et les mythes. Le *melhoun* est donc très riche et très diversifié du point de vue des thèmes qu'il a abordés : les Invocations (*t-tawassulā-t*), les louanges (*amdāh*), les printanières (*r-rabī'iyyā-t*), la poésie amoureuse (*l-ʿuṣṣāqī*), l'échanson (*s-sāqī*), le lai (*t-tarżəma*), etc¹.

l-ʿuṣṣāqī désigne la poésie lyrique du *melhoun*. Il reprend toutes les composantes propres à cette catégorie (éloignement, rencontre, séparation, soupirs...). La célébration de la femme se mire également dans la célébration de la nature. Ainsi, les printanières (*r-rabī'iyyā-t*) célèbrent la splendeur de la nature au moment où fleurissent les champs. La nature sert souvent de miroir qui reflète l'état d'âme du poète.

Le répertoire du *melhoun* fait preuve de la richesse de cet art. En plus de la poésie à dominante lyrique, le *melhoun* se distingue également par son inclusion du genre narratif. En se structurant autour d'une intrigue principale, la *t-tarżəma* (le lai) relate souvent une histoire d'amour. Ce genre de poèmes raconte souvent une histoire réelle comme s'il s'agissait d'une histoire fictive². Ainsi, le poème «*l-ḥərrāz*» (le jaloux) relate l'histoire d'un homme qui cherche partout la compagnie des belles filles. En arrivant à Azemmour, il

¹ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 17-18.

² Mohammed EL-FASSI, *maṣlamatu al-malḥūn*, Rabat, éd. Imprimés de l'Académie du Royaume du Maroc, 1986, p. 76.

aperçoit Aouicha, une belle jeune fille. Il l'enlève et l'enferme chez soi entre mer et fleuve. Ce rapt consterne le poète qui a déjà jeté son dévolu sur Aouicha. Les diverses variantes du poème énumèrent les tentatives du poètes pour libérer sa bien-aimée. La structure triangulaire est aussi une composante structurante d'un autre genre à savoir *d-dīf* (l'invité). Ce genre de poèmes décrit la situation d'un amant qui rend visite à sa bien-aimée, mais en se déguisant pour ne pas être reconnu d'elle. Le registre comique qui découle parfois de pareilles situations trouve ses échos dans divers types de poèmes intitulés « *z-zərda* » (le banquet), *l-fār* (la souris), *t-ṭḥīn* (la farine). Ces poèmes sont chantés sur un ton ludique avec une tonalité satirique

Dans la lignée de la poésie bachique qui remonte à Abu Nawwas¹ (762-814), le *melhoun* ne manque pas de s'adonner à la célébration du vin et de l'ivresse. Ainsi, *l-xamriyyā-t* (poèmes bachiques) appelées encore, « *d-dālya* » (la vigne), « *l-kās* » (la coupe), « *l-xamrəyya* » (l'ivresse), « *ṣ-ṣāḥī* » (le lucide), « *l-xəmmāra* » (la taverne), s'inscrivent en porte-à-faux de l'orthodoxie musulmane. D'après ses diverses nominations, on comprend très bien que ces poèmes chantent l'ivresse et les soirées d'ordre bachique. Pourtant, si le vin est présent dans ce type des *l-xamriyyā-t* (poèmes bachiques), il peut renvoyer dans la poésie soufie, à une symbolique et par conséquent l'ivresse consiste en l'extase spirituelle.

L'expression de la composante soufie se manifeste explicitement à travers les *t-tawassulā-t* (implorations). Le *melhoun* tient un rapport étroit avec le religieux, car beaucoup de *qṣāyid* (poèmes) ont été consacrées à la culture religieuse : principes islamiques, morale, sermons, conseils et sagesses².

¹ Poète arabe qui s'est distingué par sa célébration du vin, des orgies et de la pédérastie.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 43.

Même sur le plan formel les *qṣāyḍ* (poèmes) commencent souvent par la *basma* (au nom de Dieu), la *ḥamdala* (louange à Dieu), la prière sur le Prophète et se terminent toujours par la prière et le salut sur le Prophète et ses compagnons¹. Les *t-tawassulā-t* (implorations) et les louanges s'inscrivent dans le domaine du soufisme et confirment le rapport étroit qu'a le *melhoun* avec le soufisme. Dans l'ensemble, ce sont des poèmes d'ordre mystique composés par de grands soufis comme sidi Adbel Quader El-Alami, Ben Mssayeb et El-Harraq. Ces poèmes expriment le désir ardent de communiquer avec le divin que ce soit sous forme d'invocation, de louanges ou d'imploration du pardon. Les louanges religieuses qui s'adressent au Prophète, aux saints en sont les éléments les plus constitutifs. Certains poètes comme Abdel Qader Alami, Ahmed ben Abdel Qader Testaoui, Lfalouss et Mohammed El-Herrag, se sont ingéniés à exprimer avec une langue allusive et symbolique une expérience gustative d'ordre spirituel². Dans ce sens, la poésie atteint ainsi une profondeur qui tranche avec le concret et le matériel pour se lancer dans les hautes sphères de la spiritualité. Pour ce faire, le poète exploite un champ vaste d'investigation en empruntant ses images à la femme, à la nature, à l'amour, à l'ivresse, etc. Nous illustrons cette thématique par les exemples suivants :

يا من شافيتي أيوب *** داوي ضري يا شافي
yā mən šāfi-tī ayyūb, dāw-ī dər-r-ī yā š-šāfi

O toi qui as guéri Job
 Guéris-moi ô Guérisseur³

¹ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 44.

² Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 31.

³ El-Ghali EDDEMNATI; cité par Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p.70.

Ou encore Al-Alami faisant l'éloge du Prophète :

أنت سبَاب وجود الارسال يا لمرسول*** من اعلا شانك دركت الانبيا المعالي
nta sbāb wżūd l-rsāl yā l-mərsūl, mən ʿallā šān-k drək-ti l-nbəyyā l-mʿālī

« Tu es la raison d'être des prophètes ô Prophète,
Ton rang est supérieur parmi les prophètes »¹

L'imploration (*tawassu*) dans le premier exemple s'adresse à Dieu en faisant référence à l'histoire de Job. Ces poèmes d'ordre religieux s'inscrivent et dans la tradition islamique et dans le soufisme. Quant au deuxième exemple, il porte sur l'éloge du Prophète. Point d'intercession entre le croyant et Dieu, le Prophète représente *ʿayn l-wużūd* (l'essence de l'existence), l'idéal et le modèle à suivre. Les poètes du *melhoun* ont amplement célébré le Prophète. Sidi El-khdr, Sidi Abdellaziz Maghraoui, Lghrabli entre autres ont excellé dans ce genre. Ils ont chanté ses traits, ses comportements, ses miracles et sa biographie depuis sa naissance jusqu'à sa mort. La poésie du *melhoun* reprend également les thématiques propres au soufisme. Nous retrouvons, dans les vers ci-dessous, les échos de la notion de la transe :

هذه الحضرا المنورا***منها السر اليوم بان باعلامو ظاهر
had l-ḥəḍral-mnəwwarā, mən-n-hā s-s-ərr l-yūm bān bəʿlām-ū ḍāhr

Cette transe est illuminée,

L'emblème du mystère divin, aujourd'hui, s'est manifesté en toute apparence !

كاع موالها مخمرا***شدوا الكاس ودوروه في كل محاضر

¹ AL ALAMI, Poème *š-šāffī* (Le guérisseur) ; cité par Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 73.

gāε mwālī-hā mxəmmərā, šədd-ū l-kās u dəwr-ūh f kul mḥāḍr

Tous les participants sont ivres, la coupe fait sa tournée dans toutes les séances ¹

La thématique de la transe va de pair avec celle du secret. En s'adonnant aux jubilations de la transe, le soufi entre dans un état d'ivresse spirituelle qui le mène à la station du dévoilement. Le *melhoun* soufi définit un certain rapport à Dieu, au Prophète, et au *wālī* (maître spirituel) et enfin aux principes de la voie spirituelle. Autrement dit, le *melhoun* célèbre l'amour divin tout en faisant appel à l'abnégation de soi et un effort de purification de soi afin d'entrer en communion avec le divin. Le poète, du moins pour certains, a vécu l'expérience mystique dans tous ses états. Il l'exprime dans une langue allusive et symbolique, comme l'illustre dans cette poésie le recours aux paradigmes du vin et de l'ivresse.

Pour étudier les divers aspects du mysticisme dans la poésie du *melhoun* nous nous sommes assignés l'objectif de procéder à une étude systématique des composantes qui en forment la trame. Nous avons opté pour l'étude de l'ensemble des poèmes écrits en arabe marocain de Mohammed El Herraq² ainsi que pour une sélection des poèmes d'Abd El Qader El Alami³. Nous avons également adjoint à notre corpus d'étude un poème d'Ahmed Ben Abdelkader Testaouti ainsi qu'un fragment du poème de Mohammed El Yachi

¹ Ahmed Ben Khaled NASSIRI, *ṭalṣatu l-muštarī fī n-nasabi l-žəḡfarī*, Volume 2/97, éd. Intstitut NASSIRI ; cité par Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, p. 45.

² Mohammed El-HARRAQ, *Diwan El-Harraq, Sanṣat Mohamed Ben al-Arbi Addilai al-Rribati*, authentification Jaafer Ben ALHAJ ASALMI, Tanger, éd. Association Titwan Asmir, 1996.

³ Abd El Qader El Alami, *Diwan El Alami*, publié sous la direction de Abbas El Jirair, Rabat, éd. Matbouat Mamlakat Almaghreb, 2009.

Testaouti¹. Le soufi Mohammed El Herraq (1772 ?-1845) est né à Chefchaoun. Issu d'une famille conservatrice, il s'est adonné à l'apprentissage des sciences islamiques. En s'apercevant de son engouement pour la connaissance, son père l'emmène à Fès. Après avoir terminé son apprentissage aux Qaraouynes, Mohammed El Herraq est chargé de faire le prêche de vendredi à la grande mosquée de Tétouan. Il a laissé divers écrits y compris son *Diwan* qui se compose de poèmes écrits en arabe classique et en arabe marocain. Figure emblématique des poètes du *melhoun*, Abd El Qader Al Alami a su insuffler à la poésie lyrique l'inspiration mystique. Il est né en 1745 à Meknès et décédé en 1850. Il a été beaucoup influencé par de grands soufis tels qu'El Haj El Mokhtar El Baqali, Moulay Tayb El Ouazani et Sidi Mohammed Ben Ahmed Sqali. Il est devenu lui-même l'un des plus grands poètes soufis qui ont laissé à la postérité une large production en matière de poésie du *melhoun*. Quant à Ahmed Ben Abdelkader Testaouti, il représente l'un des plus grands savants et soufis marocains du dixième siècle. Né à Tassaout en 1045, Il a excellé à la fois dans la science dans les sciences islamique et dans la voie mystique. Il a été beaucoup influencé par de grands Sheikh soufis comme cheikh Mohamed Benacer Eddarie, El Hassan El Youbi et Abdelkader El Fassi. Sa poésie chante et célèbre l'amour divin dans une langue très riche en images poétiques.

¹ Abdelwahab FILALI, *dirāsāt fī fanni al-malḥūn*, Fès, éd. info-brint, 2014, pp.67-68.

Conclusion

En définitive, le soufisme commence sous forme d'ascétisme qui vise à atteindre un idéal moral. L'élan de l'amour envers Dieu amène le soufi à s'adonner à un voyage initiatique qui consiste à se défaire de l'emprise du corps. Le soufisme savant s'est prolongé en un soufisme populaire en devenant un phénomène social qui participe de l'éducation du peuple. Les rituels auxquels s'adonnent les soufis dans les zaouïas sont souvent scandés par des séances de musique spirituelle. La musique soufie s'est par la suite immiscée dans des pratiques qui s'éloignent de son origine soufie. Le soufisme s'est également immiscé dans le domaine poétique dont l'expression la plus raffinée est le *melhoun*. Cet art original et ancestral se caractérise par sa grande richesse tant au niveau de la forme qu'au niveau des thèmes abordés. Nous avons montré l'origine de la dénomination « *lahn* » qui fait référence à la foi à l'écart par rapport à la norme grammaticale et à la mélodie musicale. L'ancrage historique de l'art du *melhoun* serait à l'origine de la profusion des thèmes abordés. Apparu au IX^e siècle de l'hégire, le *melhoun* aborde au fil de l'histoire diverses thématiques. Quant au *melhoun* soufi, il se rapproche au niveau thématique des louanges religieuses qui s'adressent au Prophète, aux saints et à Dieu. Nous examinerons, dans le chapitre suivant, les configurations des diverses thématiques soufies telles qu'elles figurent dans notre corpus.

Chapitre III-

Analyse lexicale

L'étude systématique de notre corpus nous a amené à constater que le lexique mystique évolue en une constellation de domaines lexicaux. De par sa nature gustative l'expérience soufie se dérober à toute description directe. Force alors est de recourir à la métaphorisation. Incapable à décrire une expérience de nature ineffable, le soufi puise sa source d'inspiration dans la richesse des images poétiques. Il en emprunte surtout à la topique de la poésie sentimentale. Cet emprunt donne lieu à un lexique hétéroclite où se côtoient divers domaines. La métaphore sentimentale sert de clé de voûte qui structure l'ensemble du lexique. De même, la métaphorisation de l'ivresse participe de la structuration de l'expression soufie. Afin d'étudier les diverses strates de la signification nous avons réparti les occurrences en champs lexicaux. La notion de l'amoureux s'est avérée la clé de voûte qui structure le lexique mystique. nous présentons dans le tableau ci-dessous les divers item qui y renvoient :

1. Le lexique de l'amour

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>l-qalb</i>	Cœur	85	13%
<i>l-ḥbīb</i>	Le bien-aimé	62	9%
<i>l-ḡrām</i>	Passion	57	8%
<i>l-hwa</i>	Passion	55	8%
<i>ḥubb-k</i>	Amour	42	6%
<i>l-ʿṣīq</i>	Le passionné	37	5%
<i>l-ḡfa</i>	Répulsion	26	4%
<i>r-rsām</i>	Ruines	26	4%

<i>həžr</i>	Rupture	23	3%
<i>r-rqīb</i>	Surveillant	16	2%
<i>žmār</i>	Braises	13	2%
<i>l-lāym</i>	Querelleur	13	2%
<i>marsūl</i>	Messenger	13	2%
<i>εišq</i>	Passion	12	2%
<i>wṣāl</i>	Union	11	2%
<i>l-mḥəbba</i>	L'amour	11	2%
<i>n-nār</i>	Feu	11	2%
<i>mlām</i>	Reproche	11	2%
<i>wəlfy</i>	Mon amour	11	2%
<i>šawq</i>	Ardeur	8	1%
<i>rasūl</i>	Messenger	8	1%
<i>nəkwīt</i>	Bruler	7	1%
<i>bġitu</i>	Aimer	7	1%
<i>ṣəd</i>	Refus	7	1%
<i>liṣtī</i>	Passion	6	1%
<i>yəhwa</i>	Aimer	6	1%
<i>wālε</i>	Passionné	6	1%
<i>hažər</i>	Rupture	6	1%
<i>yšəl</i>	Allumer	6	1%

<i>l-žāfy</i>	L'antipathique	6	1%
<i>məksūb</i>	Acquis	6	1%
<i>l-hāym</i>	Vagabond	5	1%
<i>l-lūm</i>	Reproche	4	1%
<i>yətfy</i>	Éteindre	4	1%
<i>l-waši</i>	Mouchard	4	1%
<i>l-xlil</i>	Ami	4	1%
<i>l-bayn</i>	Éloignement	3	0%
<i>welf</i>	Habitude	3	0%
<i>alhiba</i>	Embrasante	3	0%
<i>ihūm</i>	Errer	3	0%
<i>yehžər</i>	Rompre	3	0%
<i>εšəq-t</i>	Adorer	3	0%
<i>ḡrām</i>	Flammes	2	0%
<i>l-lḡā</i>	Flammes	2	0%
<i>lāmū-nī</i>	Blâmer	2	0%
<i>ḡriq</i>	Brûlure	2	0%
<i>šcil</i>	Allumé	2	0%
<i>žāfy</i>	Antipathique	2	0%
<i>yṣəd</i>	Refuser	2	0%

<i>gdāt</i>	S'embraser	1	0%
<i>ḥabbīt</i>	Aimer	1	0%
<i>l-wālh</i>	L'éperdu	1	0%
<i>xān</i>	Trahir	1	0%
<i>lawlaca</i>	Passion	1	0%
<i>l-kay</i>	Brûlure	1	0%
<i>šhūb</i>	Flemmes	1	0%
<i>mægdiya</i>	Embrasante	1	0%
<i>məkwi</i>	Brulé	1	0%
<i>ɛuddal</i>	réprobateur	1	0%
<i>fuad</i>	Cœur	1	0%
<i>ntxənt</i>	Attitude luxueuse	1	0%
Total		679	100%

Le lexique de l'amour se décline en diverses catégories lexicales à savoir les substantifs les verbes et les adjectifs. Nous présentons dans le tableau ci-dessous les divers items qui relèvent de la catégorie nominale. Nous constatons que cette catégorie se scinde en deux parties à savoir les substantifs concrets et les substantifs abstraits. Les substantifs concrets désignent les actants de la fiction lyrique à savoir l'amoureux et la bien-aimée. En empruntant son lexique à la poésie lyrique, la poésie soufie fait appel à un domaine de référence extralinguistique. En effet, les histoires d'amour qui se déroulent dans la réalité recourent à des actants concrets. Le lexique mystique

s'élabore à partir d'un ensemble d'items qui rejoignent le champ lexical de l'amour de par leurs traits inhérents. Ainsi l'item *l-ḥbīb* (le bien-aimé) renvoie à la personne qui éprouve de l'amour envers une autre. *l-ʿašq* (le passionné) et *l-ʿšīq* (le passionné) qui sont des substantifs formés à partir du verbe *ʿāšāqa* (aimer avec passion), désignent une inclination quise située dans un degré plus élevé que celle de l'amoureux (*al-muḥib*). Le substantif *l-ʿšīq* (le passionné) est l'aboutissement d'une conversion de l'adjectif *ʿašīq* (amant) tandis que *l-ʿāšq* (le passionné) est la forme substantive du participe présent *ʿašīqa* (aimer avec passion). Emprunté à l'arabe classique, *l-ʿšīq* (le passionné) s'inscrit dans une corrélation synonymique qui le met en rapport avec *l-wālḥ* (personne éperdue) et *l-hāym* (vagabond). Dérivé de la racine (*W.L.H*), l'item *l-wālḥ* (personne éperdue) sert à désigner une personne qui a perdu l'esprit à cause de l'amour, de la tristesse ou de la peur. Tirailé par les miroitements de la vie mondaine que cristallise le substantif *xaya* (illusion), le soufi est appelé à transcender le monde illusoire pour entrer en symbiose avec Dieu. L'illusion que désigne le substantif *xaya* (illusion) renvoie à la conception dualiste de l'être et du reflet. Tandis que Dieu est être le monde n'est que reflet et illusion. La quête soufie consiste dès lors à percer le voile du monde contingent pour entrer en communion avec l'être vrai. *l-wālḥ* (personne éperdue) renvoie à l'état d'une personne assujettie à l'emprise de l'amour. Cet assujettissement atteint son paroxysme par la perte totale de l'esprit qui est un trait inhérent à l'item *l-hāym* (vagabond). N'ayant plus de contrôle sur ses propres sentiments, l'amoureux erre au hasard par vallée et par monts jusqu'à la fin de ses jours.

Si la majorité de ces items désignent l'amoureux, d'autres items renvoient à la personne aimée. Ainsi *l-xlila* (compagne) à l'instar de *l-ḥbīb* (le bien-aimé), fait référence à la bien-aimée. À vrai dire, le sémème sentimental que recèle ce substantif relève de l'extension d'emploi puisque le substantif *l-xlila* signifie en langue amie. Il en est ainsi par la locution *xalil Allah* (ami

d'Allah) qui désigne Abraham. C'est par la récurrence d'emploi dans la poésie lyrique que ce substantif a pris le sens spécifique de bien-aimée. De même, l'item *wālf-y* (la bien-aimée) qui dénote, en langue, la sympathie émanant de la fréquentation d'un lieu ou d'une personne, sert à désigner la bien-aimée. Nous retrouvons cette signification particulière dans l'hémistiche suivant :

لاين روحي من ابهاك أولفي مسيبة

layn rūḥy mən bhā-k a wālf-y māsbiya

Mon âme est soumise à la captivité de ton charme oh bien-aimée

Cette signification à portée générale s'est restreinte, dans l'arabe marocain, pour désigner la bien-aimée. De par la corrélation des traits sentimentaux que recèle *ruḥi* (mon âme) , *bha-k* (ta splendeur) et *masbiya* (captive) l'item *wālf-y* (bien-aimée) s'imprègne du sémantisme sentimentale. L'évocation de la bien-aimée se réalise élégamment à travers les substantifs à base adjectivale *-hāžer* (rupture) et *-jafy* (l'antipathique). Le premier dénote une personne qui rompt une relation d'amour et le deuxième désigne la personne qui fait preuve d'apathie voire de antipathie.

La rupture sentimentale est lexicalisée par un ensemble d'item qui portent sur l'action des actants de la fiction sentimentale. *ṣeḍ* (répulsion) et *-žfa* (rupture) sont des actions de refus qui consternent le poète et qui lui insufflent par ricochet l'inspiration poétiques. Le refus se mue par la suite en une rupture sentimentale. En désignant à l'origine une rupture matrimoniale, l'emploi de *hažr* (rupture) *həžrān* (rupture) cet item s'est élargi pour englober la rupture affective et sentimentale. La distance affective se matérialise par le substantif *-bayn* (l'éloignement) qui renvoie à la fois à la rupture matrimoniale et sentimentale et à la distance que peut embrasser la perception visuelle

humaine. Cet éloignement se définit par relation antonymique avec le sens de le rencontre amoureuse que recèle l'item *wṣāl* (union). Il convient de signaler que *l-ʿṣīq* (passionné) peut désigner à la fois la personne qui aime et celle qui est aimée alors que *l-ḥbīb* (bien-aimé) et *l-məḥbūb* (bien-aimé) désignent la personne aimée.

La composition du champ lexical de l'amour s'enrichit par les items dont le sémantisme a été altéré. En désignant à l'origine des significations qui ne relèvent pas du domaine de l'amour, certains vocables finissent par rejoindre le champ lexical sentimental. Ainsi *l-laym* (réprobateur) et *lūm* (reproche) et *mlām* (reproche) désignent une parole intersubjective qui réprimande quelqu'un pour une faute. Par la suite, les remontrances qui s'adressaient aux amoureux, dans le contexte de la poésie lyrique, ont altéré le sens de ce vocable. Il en vient à désigner une personne qui essaie de dissuader l'amoureux de renoncer à sa quête. Il correspond dans l'arabe classique à *ʿādal* (réprobateur) dont le sémantisme porte sur les reproches adressés à l'amoureux. C'est donc par le trait afférent /dissuasion affective/ que ces items s'inscrivent dans le champ lexical de l'amour. Quant à *r-rqīb* (surveillant), il désigne une personne qui monte la garde ou qui interdit l'accès à quelque chose. Agent de dissension *l-waṣī* (mouchard) renvoie à une personne mal intentionnée qui essaie par la médisance de faire rompre le lien sentimental. Il représente à l'instar de *l-lāym* (réprobateur) un obstacle affectif. C'est ainsi qu'il figure dans la tradition de la poésie lyrique. Les sèmes afférents témoignent d'une translation sémantique. Par l'usage itératifs, dans certains contextes particuliers, ils intègrent le sémème des unités lexicales et en altèrent les significations. Contrairement à ces opposants, le *marsūl* (messenger) et *rasūl* (messenger) correspond à un adjuvant qui sert de

médiateur entre les amoureux. En désignant en langue tout messager qui établit un lien de communication, le substantif *mərsūl* (messager) dénote, dans la poésie lyrique, celui qui transmet les transports des amoureux. Le sens de cet item s'est donc restreint pour désigner une personne en particulier. Chose qui s'est cristallisée par la locution *mərsūl lhəb* (le messager de l'amour).

L'altération du sémantisme se réalise également par le truchement de la métonymie. Ainsi, *l-qəlb* (le cœur) et *l-fo'ad* (cœur) dénotent un organe du corps et ne s'inscrit dans le champ thématique de l'amour que par l'emploi figuratif où il désigne le tout par la partie. Il en va de même pour le substantif *rsām* (ruines) qui fait référence à une thématique ancestrale de la poésie lyrique. Synonyme de *aṭlal* (ruines) le substantif *rsəm* (ruines) désigne les ruines de la demeure où jadis fleurissait les splendeurs de la bien-aimée. Les ruines désignent par métonymie l'action de rupture et d'éloignement qui déchaîne les tourments du poète.

Par l'emploi figuratif, la poésie soufie emprunte au lyrisme le champ lexical du feu. Le champ lexical du feu est un micro-champ qui s'inscrit dans le macro-champ de l'amour. Le feu et ses corollaires y figurent en tant que métaphores de l'expérience amoureuse. C'est par les sèmes contextuels qu'ils rejoignent le champ lexical de l'amour. Ainsi, l'item *n-nār* (feu) appartient au champ lexical de l'amour en décrivant par analogie une brûlure sentimentale. La composante incinérante du feu est traduite par l'item *ḍrām* (flammes) qui désigne les flammes pures de toute fumée et *šhūb* (flammes) qui désigne des flammes flamboyantes. L'action du feu est lexicalisée par *l-ḥriq* (la brûlure) quand il porte sur un objet et par *l-kay* (brûler) quand elle porte sur un être humain. Une forte brûlure sentimentale est lexicalisée par l'item *l-lḍā* (flemme).

Quant *žmār* (braises), elles désignent une brûlure moins intense dans la vivacité, mais plus prolongée dans la durée. Dans le même sens, l'item *liēt-ī* (brûlure sentimentale) dénote une morsure sentimentale. Emprunté à l'arabe classique, l'item *liēt-ī* (brûlure sentimentale) est l'aboutissement d'une transformation du substantif *lawṣa* (passion brûlante) qui désigne à juste titre la sensation d'une brûlure au cœur. L'expérience amoureuse se décline ainsi en un lexique qui relève du domaine concret. Toutefois, certains items qui y figurent participent du domaine abstrait.

Les items qui dénotent l'amour en tant que sentiment relèvent de l'abstraction. Ainsi, *ḥubb* (amour) et *mḥabba* (sympathie) qui sont des synonymes désignent une affection de nature psychique et sentimentale. À force de s'adonner au commerce de l'amour, l'amoureux finit par s'habituer à la présence de la bien-aimée. Cette habitude est véhiculée par le substantif *l-waḥf* (bien-aimée). Un éloignement éventuel entre les deux actants se solde par l'ardeur nostalgique que traduit l'item *šawq* (ardeurs). Le lexique de l'amour se répartit en plusieurs catégories grammaticales. La catégorie verbale se compose d'un ensemble hétéroclite d'items qui relèvent à la fois de l'arabe classique et de l'arabe marocain. Nous présentons ci-dessous quelques exemples :

(a)

جاد عليا برضا***الحبيب اللي حيت

žād eliyya b rḍā-h l-ḥbīb l-ly ḥabbī-t

Il m'a gracié de sa bénédiction, le bien-aimé que j'ai aimé

Le verbe *ḥabbī-t* (aimer) est une transformation du verbe *aḥabba* (aimer) qui relève de l'arabe classique. Intégré au moule morphologique de l'arabe marocain le verbe *aḥabba* (aimer) suit la morphologie du verbe *bġa* (vouloir). Dès lors, *ḥabbī-t* (aimer) à la deuxième personne du singulier a la

même structure morphologique que celle de *bġit* (vouloir). Polysème, le verbe *bġa* qui relève de l'arabe marocain, recèle deux significations à savoir vouloir et aimer. Nous illustrons cette polysémie par les exemples suivants :

(b)

و بغيته و بغانى

u bġitu u bġani

Je l'ai aimé et il m'a aimé

Dans le vers (b), le verbe *bġa* dénote une inclination amoureuse. Il est en cela synonyme du verbe *aḥabba* (aimer) en arabe classique. Le contexte immédiat de ce verbe nous renseigne sur la nature de son sémantisme. L'emploi du substantif *mālky* (mon seigneur) qui renvoie à la bien-aimée restreint le champ de signification du verbe *bġa* (aimer) en l'imitant à la sphère sentimentale.

La composante sentimentale inhérente à *ḥabbī-t* (aimer) trouve ses échos dans le verbe *ʿṣāq-t* qui renvoie à un amour excessif et dans *təhwa* (s'incliner) qui désigne une inclination qui est motivée par les désirs charnels. Quant au verbe *ihūm* (errer), il décrit la situation de l'amoureux éperdu qui, ayant perdu tout contrôle sur ces facultés d'entendement, erre à l'aventure.

Les verbes *ʒfān-y* et *nethžər* désignent les actions menées par la bien-aimée. Le premier renvoie à l'expression de l'apathie et le deuxième à la rupture sentimentale. La rupture est souvent perçue comme étant une forme de trahison désignée par le verbe *xan* (trahir). Quant au verbe *ntxənt*, il décrit les manières voluptueuses de la femme. À vrai dire, ce verbe ne s'emploie, dans l'arabe classique, que pour désigner les actions d'un homme qui agit à

la manière des femmes. Pourtant, il désigne dans notre corpus une conduite luxueuse qui correspond, dans l'arabe classique, au verbe *tadallala* (charmer).

Les verbes *gdāt* (s'embraser) et *nəkwīt* (se brûler) illustrent les affects de la passion amoureuse. Le verbe *gdāt* (s'embraser) appartient à l'arabe marocain tandis que le verbe *nəkwīt* (se brûler) est une transformation du verbe *kawā* (brûler la peau) qui appartient au lexique de l'arabe classique. Le premier désigne l'action d'un feu qui s'intensifie et le deuxième désigne une brûlure appliquée à la peau. L'action de l'ignition est rendu par le verbe *šəʕ*, celle de l'embrasement par le verbe *təlhəb* (enflammer) et celle de l'extinction par le verbe *yentfa*. Quant au verbe *lāmū-nī* (reprocher), il fait écho à la notion de *ʿādal* à savoir la réprobation de l'attitude de l'amoureux par ses proches ou ses amis.

- La catégorie adjectivale

L'item *mwəlləh* (éperdu) est le participe passé du verbe *walaha* qui désigne en arabe classique un attachement excessif à l'égard de l'objet du désir. La passion amoureuse y frôle les frontières de la déraison. L'hémistiche suivant décrit en quelque sorte cet état particulier de l'amour :

يعدرني اللي يشوفني موله في احوالي

yəʕdərni ely yšufni mwalah fi ḥwali

Celui qui me voit éperdu me pardonnera

L'état de *walah* (perte de l'esprit) se déroge à la norme du comportement humain. Le *mwaləh* (éperdu) qui s'est adonné corps et âme à l'objet d'amour se détourne de la vie sociale et se soustrait par conséquent aux normes de la société. Quiconque en constate la déraison est appelé à en tolérer le comportement. L'aliénation de soi au service de la bien-aimée est lexicalisée par l'adjectif *meksūb* (acquis) qui charrie le sens de don inconditionnel de soi. Quant à *wālē* (passionné), il est formé sur le moule du participe présent du verbe *walaʿa* (se passionner) qui dénote, en arabe classique, à la fois l'expression de la passion à l'égard de quelqu'un ou de quelque chose et l'action d'allumer un feu. Le même verbe donne lieu au participe passé *mawlūʿ* (passionné) qui est employé comme un adjectif. La description de l'état du feu se réalise à travers les adjectifs *ašʿil* (enflammé) et *l-hiba* (embrasante) qui relèvent de l'emprunt à arabe classique et *məḡdiya* (embrasante) qui appartient à arabe marocain. L'adjectif *ašʿil* décrit un flamboiement lumineux, l'adjectif *l-hiba* renvoie une ignition flamboyante un *məḡdiya* à un embrasement ardent. Nous illustrons cet aspect par l'exemple suivant :

هذا الغيبة نارها في قلبي مكدية

had l-ḡiba narha fi qalb-l məḡdiya

Cette absence son feu m'embrase le cœur

Dans ce vers, l'adjectif *məḡdiya* (embrasante) modalise le substantif *nar* (feu) pour en décrire l'intensité. La métaphore de l'absence *l-ḡiba* établit une analogie entre l'effet de l'absence et celui du feu. Les ardeurs dues à l'absence de la bien-aimée sont comparées à un embrasement qui consume l'amoureux à petit feu. Dans le même sens *makwi* décrit la personne lacérée par une morsure de feu. La métaphorisation du feu est de fait une composante structurante du lexique de l'amour.

L'absence de la bien-aimée est une composante essentielle qui sous-tend la dichotomie de la dichotomie de l'absence/présence. La dynamique de la fiction sentimentale se prolonge par la tension que créent ces deux états. L'absence de la bien-aimée est à l'origine de la souffrance qui amène l'amoureux à s'adonner à la quête de son objet de désir tandis que la présence résout la tension de la fiction sentimentale. Nous illustrons ces deux états par les exemples suivants :

(a)

جاد الزمان واستبشر قلب الهايم***واتحلى بالسعد حين صاب مناه

žād z-zmān u stəbšər qəlb l-hāym u tħəlla b s-səəd ħīn šāb mnā-h

Les temps sont généreux et le cœur de l'amoureux reçoit enfin la bonne nouvelle. Quel est chanceux, cet amoureux, d'avoir acquis son objet de désir !

(b)

طاب السرور*** مع البدور*** بيض النحور

فاغنم كاس الراح هاحبيك زار

ṭāb s-srūr mēa ləbdūr bīḍ n-nħūr fa ġnam kās r-rāħ hā ħbīb-k zār

La joie s'est faite délices avec les femmes aux figures claires et aux poitrines blanches. Profite alors de la coupe du vin, voilà ton bien-aimé qui te visite.

(c)

زارني ونعم لي بالوصال*** حين اشرق نور ابهاه

zār-n-ī u nēam lī b l-wṣāl, ħīn šraq nūr bhā-h

Il m'a visité et m'a gracié par l'union quand Sa splendeur s'est illuminée.

(d)

طال هجر حبيك وليوم راه داني وتلاف كل ما مضى

ṭāl ħəžr ħbīb-k u l-yūm rāħ dānī u t-lāf kul mā mḍā

La rupture avec ton bien-aimé s'est longtemps entérinée et aujourd'hui tout le passé s'est dissipé.

(e)

وانت في الهجرا طريق بهالك سالي

u nta f lhəžra triḥ b hbālə-k sālī

De la rupture qui te rend malade tu dois en finir.

La rencontre est un état qui solde un processus. L'inchoatif que réalise le lexème *l-hāym* aboutit au terminatif que réalise le verbe *šāb* (a). La rencontre est conceptualisée en un don octroyé par le Destin (*z-zmān*) au soufi. La personnification de *z-zmān* en fait un humain susceptible d'octroyer des dons. De l'autre côté du schème analytique du don, le lexème *qalb* désigne par métonymie de la partie pour le tout le soufi. Ce don se réalise dans une atmosphère de jovialité. La métaphore de l'habit (*thəlla b s-səəd*) conceptualise *s-səəd* (la bonne chance) en bijouterie que porterait le soufi. Cette métaphorisation est corolaire de l'isotopie de la joie : *stəbšər, šāb mnā-h*.

La rencontre est structurée par les antonymes polaires *zār* et *həžr* (b). La visite se réalise dans un contexte de jovialité. La joie est actualisée en dénotation par *s-srūr* et en connotation par *ləbdūr* et *bīd n-nḥūr*. Ce lexème actualise les sèmes inhérents de /clarté/ et /lumière/. Quant à *bīd n-nḥūr*, il désigne par métonymie les belles femmes aux poitrines blanches. Chose qui fait écho à la célébration que charrie le vocabulaire bachique : *kās r-rāḥ*. La concomitance entre lumières et visite est rendue possible grâce au relateur *ḥīn* qui réalise une vision coïncidente. La visite du bien-aimé rime alors avec lumière et illumination. Le verbe *šraq* recèle une opposition implicite avec le substantif *ḡsəq* (c). La présence est lumière, l'absence est ténèbres. En sens métaphorique la rupture est manque d'illumination, la rencontre est illumination.

Le commerce de l'amour tel qu'il figure dans la poésie sentimentale s'articule autour de deux forces majeures qui interviennent de l'extérieur dans le développement de la fiction sentimentale. Le réprobateur qui essaie de dissuader l'amoureux appartiennent à la sphère des opposants qui contrarient l'engouement sentimental. Aux antipodes de cet actant qui va à l'encontre de l'enclin sentimental se situe la compagnie des amis et de proches qui soutiennent l'amoureux. L'opposition inhérente à cette dualité prend la forme de la dichotomie altérité/identité. La présence d'autrui est principalement médiatisé par la figure du réprobateur dont nous illustrons les agissements par les vers suivants :

(a)

xafiy ʿan ʿīn r-rqīb sakn b wṣāl-ī

خفي عن عين الرقيب ساكن بوصالي

Il est loin du regard du réprobateur, résident de me membres.

(b)

وات المليح والملح واعص في اللوم الايم واعمل في زمانك كل ماتهواه

wāti l-mlīḥ u ʿṣī f l-lūm l-lāym u ʿmāl fī zmān-k kul mā tāhwā-h

Cultive le Beau et résiste à tout reproche venu d'un querelleur ! Profite de ton temps et fais tout ce que tu adores !

(c)

لاموني فهواه ما كفا وتقوا عجيبي

lāmū-nī f hwā-h mā kfā u tqawwa ʿaḏb-ī

Ils m'ont assez reproché ma grande Passion, et mon étonnement va sans cesse grandissant !

Les opposants s'inscrivent dans une altérité dialectique. Le sémantisme du lexème *r-rqīb* instaure un rapport de distance (a). Il correspond à une instance d'observation et de sanction et crée un rapport de tension. Il représente le sens commun qui entrave les élans mystiques. Contrairement aux compagnons, il est en situation d'opposition à l'ascension mystique. Il actualise également le sème de la distance. Entre le moi et autrui s'instaure une distance nécessaire à l'observation. Le réprobateur *l-lāym* participe de cette distance (b). La dissuasion intervient en tant que moyen d'action. C'est une action qui cherche à infléchir la volonté du soufi. Ceux qui blâment appartiennent en conséquence à la sphère de l'altérité. La bonne compagnie sert au contraire à soutenir l'amoureux et figure par conséquent dans la zone de l'identité dans la mesure où l'amoureux s'y identifie. Nous illustrons cette composante par les vers suivants :

(a)

كل شيء بالقهر نسيتو*** يا هلي عقلي اذا شفتوه زال

kul šī b lqahr nsīt-ū yāhl-ī ʿaql-ī idā šəftūh zāl

Par la souffrance j'ai tout oublié, ô mes proches, si vous me voyez dépourvu de raison.

(b)

رشف الكواب*** مع الأحباب*** عين الصواب

ازهي في ايامك لو تعيش نهار

ršəf l-kwāb mʿa l-ḥbāb ʿīn ṣ-ṣwāb zhā f ay-yam-k law tʿiš nhār Déguste les coupes avec les bons compagnons. Accomplis une action juste.

(c)

والقوم من اهواه اسكارا

u l-qawm mən hwā-h skārā

Son amour les rendent tous (les soufis) ivres.

L'altérité s'inscrit dans le cercle de l'identité. Le lexème *ahl* désigne les parents (a). Le soufi se situe dans la sphère de l'identité familiale ou tribale. Cette appartenance est désignée par le sens premier du lexème *l-ḥbāb*(b) qui réfère aux membres de la famille. Par extension de la signification *l-ḥbāb* désigne les personnes de la bonne compagnie. En effet, l'emploi du lexème *l-kwāb* qui dénote les veillées bachiques suspend le sens de l'appartenance familiale. Dans la tradition islamique, on ne peut s'enivrer en présence de la famille. C'est seulement le sème /proche/ qui est retenu. Le contexte bachique attribue à ce lexème le sens de compagnons de l'ivresse soufie. Le soufi et ses compagnons appartiennent à la même sphère. Chose que réalise le cas conceptuel sociatif *mʿa l-ḥbāb*. Le lexème *l-qawm* désignerait alors le même référent (c). Puisque la référence se construit par le contexte, *l-qawm* désignerait ceux qui sont affectés par l'ivresse soufie. Si le soufi correspond à celui qui psalmodie les poèmes, ceux qu'enivre ce chant devraient être ses compagnons ou ses disciples.

2 Le lexique bachique :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>sqi</i>	Verser	19	10,67%
<i>r-rāḥ</i>	Vin	18	10,11%
<i>l-kās</i>	Verre	17	9,55%
<i>maḥya</i>	Eau de vie	17	9,55%

<i>l-kwāb</i>	Coupes	11	6,18%
<i>fnaḏel</i>	Coupes	11	6,18%
<i>zha</i>	Réjouis- toi	10	5,62%
<i>xəmr</i>	Vin	10	5,62%
<i>saqi</i>	Echanson	10	5,62%
<i>z-zhū</i>	Réjouissance	8	4,49%
<i>šūrbī</i>	Action de boire	8	4,49%
<i>š-šrāb</i>	Vin	7	3,93%
<i>ṭāṣāt</i>	Bols	6	3,37%
<i>skārā</i>	Ivres	5	2,81%
<i>rəšf</i>	Sirote	5	2,81%
<i>šərb</i>	Bois	5	2,81%
<i>zāhī</i>	Réjouis	3	1,69%
<i>mdām</i>	Vin	3	1,69%
<i>aṣhiba</i>	Vin	3	1,69%
<i>kubb</i>	Verse	1	0,56%
<i>adwali</i>	Vignes	1	0,56%
Total		178	100%

- La catégorie nominale

La catégorie nominale se décline en éléments concrets et en éléments abstraits. Les éléments concrets renvoient au vin, aux ustensiles et aux actions bachiques. Les items *r-rāḥ* et *xəmr* et *mdam* qui renvoient au vin ne se distinguent l'un de l'autre par aucun trait. Le vin est enfin désigné par des substantif à base adjectivale à savoir *aṣḥiba*, *l-ṣtiqa*. Le premier est formé à partir de l'adjectif *aṣahba*, en arabe classique, qui signifie vin. Nous illustrons cette composante par le vers suivant :

احنا زوج رفاقا***والصهبة دفاقا

aḥna žuj rfaqa u ṣahba dæffaqa

Nous sommes deux compagnons et le vin coule à flot

Le substantif *ṣahba* est emprunté à l'arabe classique *aṣahba*. Ce substantif sert à désigner tout ce qui est de couleur jaune. L'association de la couleur jaune à la couleur du vin serait à l'origine de cette extension d'emploi. Dans le vers, le vin *ṣahba* est décrit comme étant un cours d'eau qui déborde de son lit.

Quant à *š-šrāb*, il désigne dans l'arabe classique tout liquide buvable. Cette signification cède la place, dans l'arabe marocain, à celle de liquide buvable alcoolisé. Dans le même sens, le substantif *maḥya* désigne, dans arabe marocain, l'eau de vie d'où il tire sa dénomination. Le champ lexical bachique est mobilisé par la poésie soufie à des fins particulières. L'ivresse du soufi ne relève pas du sens littéral des items employés, mais d'une extase particulière due à la contemplation. Le sens des items s'en trouve dès lors altéré.

Les items *l-kās l-kwāb ṭāṣāt fnaḏal* items désignent les récipients possibles du vin. Ils indiquent un contenant qui sert de réceptacle à un liquide. L'item *adwal-i* est le pluriel du substantif *dalya* qui désigne la vigne d'où l'on extrait le vin. Quant au *saqī*, il dénote l'échanson qui accompagne les veillées bachiques. L'action de *šūrbī* rejoint le champ lexical bachique de par ses affinités dérivationnelles avec *š-šrāb*. Cet item peut désigner l'action de boire un liquide alcoolisé ou non alcoolisé. Enfin, l'ivresse se cristallise par le substantif *z-zhū* qui désigne une activité de jouissances illicites. dérivé du verbe *zha*, le substantif *z-zhū* s'est éloigné de son sens originel d'adoration de soi-même dans l'arabe classique pour désigner, dans l'arabe marocain, une action bachique.

- La catégorie adjectivale

La catégorie adjectivale se compose de *skārā* et de *zāhī*. Le premier item désigne une perte du discernement due à une boisson enivrante. Quant au deuxième, il décrit l'état de celui qui se trouve dans un état de jouissance. Nous retrouvons cette notion dans l'hémistiche suivant :

زاهي بوصولك

zahi b wsul-k

Enivré de ton commerce

Dans cet hémistiche, l'enivrement spirituel se corrobore à l'ivresse de l'amour. L'adjectif *zāhī* décrit l'état d'une ivresse spirituelle qui émane de la jubilation sentimentale que recèle le substantif *wsūl*.

3 Le lexique de la beauté :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>zin</i>	Le beau	57	29%
<i>bhā-h</i>	Splendeur	55	28%
<i>ġzlan</i>	Antilopes	34	17%
<i>mhasən</i>	Grâces	22	11%
<i>lamlīḥ</i>	Le gracieux	16	8%
<i>ryām</i>	Biches	11	6%
<i>žamāl-ū</i>	Beauté	2	1%
<i>lābdūr</i>	Pleines lunes	1	1%
<i>l-ḥusn</i>	Charme	1	1%
<i>bīḍ n-nḥūr</i>	Poitrines blanches	1	1%
Total		200	100%

- Les substantifs

L'attrait de la beauté qui suscite l'admiration et l'attirance et de cœur de l'expression mystique. Si le lexique de la beauté fonctionne en corrélation avec celui de l'amour. Les unités lexicales qui appartiennent à ce champ relèvent de l'harmonie et de l'illumination. Ainsi le substantif *žamāl* beauté renvoie à la

qualité des choses d'où émane la joie l'harmonie l'ordre et *l-ḥusn* (singulier *mḥasn*) à ce qui est jouissant et désiré. Dans arabe marocain *zin* est l'équivalent de *zamal* dans l'arabe classique.

حب الزين فناني

ḥub zin fnani

L'amour de la beauté m'a anéanti

La thématique de l'amour courtois rejoint, dans cet hémistiche, celle l'expérience soufie. L'expression de l'amour envers la femme se distingue par l'idéalisation de l'objet du désir. Étant ce qui cristallise au mieux le miroitement de la splendeur divine sur la terre, la femme est érigée en idéal de beauté qui correspond au premier palier de l'ascension vers le divin, vers l'ineffable. Ainsi, l'amour, beauté et anéantissement édifient la palette de cet ineffable. L'élan de l'amour est l'envolée qui propulse le soufi dans la quête de l'absolu. L'attrait de l'amour émane de la beauté divine dont les reflets se font voir en écho dans les créatures. En s'adonnant au commerce de l'ineffable, l'amoureux se retranche de sa présence subjective jusqu'à l'anéantissement total dans le divin.

Quand ces qualités se matérialisent en une personne elle donne forme à la grâce qui est lexicalisée par le substantif *lamlīḥ* garçon gracieux ou femme gracieuse. La mise en valeur de la beauté se consolide par la récurrence des occurrences qui porte sur la notion de la luminance. Il en est ainsi pour le substantif *bhā-h* qui dénote à la fois beauté, grâce, fraîcheur illumination. La personne dont émane cette illumination est décrite par le substantif *l-bāhi*. La splendeur éblouissante que charrie cet item participe de l'aura divine.

La magnificence pour la présence divine trouve ses échos dans le substantif *lʿabdūr* badr: les pleines lunes. Dans la culture arabe, les poètes comparent la beauté du visage à la lune. Le croissant de lune *h/lāl* sert également de comparé qui magnifie la beauté féminine. Nous retrouvons cette comparaison dans l'exemple suivant :

كا اهلل أو عسكر لنجوم بيك داير

kehlal u ʿasker nžum bih dayra

Tel un croissant de lune entourée d'une armée d'étoiles

La beauté de la femme est mise en relief de par le trait de luminance inhérent à *h/lāl*. Le croissant de lune qui appartient aux motifs poétiques de la beauté féminine magnifie encore plus les attraits de la bien-aimée. La mise en relief de la splendeur de la bien-aimée se traduit par le contraste qui découle de l'opposition entre la luminance forte du croissant de lune et la lumière faible et dispersée des étoiles.

Par ailleurs, la lune réfléchit, Chez Ibn Arabi, la lumière du soleil, à l'instar des êtres qui réfléchissent l'illumination d'Allah *moj*. La beauté qui émane de la luminance va de pair avec la blancheur que dénote la locution *bīḍ n-nḥūr*. Composé de l'adjectif et du substantif, la locution *bīḍ n-nḥūr* signifie littéralement poitrine blanche. De même *ǧzlan* (faons) et *ryam* (biches) qui s'érigent en symbole de la beauté figurent parmi les motifs ornementaux de la poésie lyrique.

4 Le lexique de la perception

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage

<i>yəndər</i>	Regarder	18	18%
<i>ɛīn</i>	Œil	18	18%
<i>nžāl-ī</i>	Mes yeux	17	17%
<i>bān</i>	Apparaître	11	11%
<i>nder</i>	Regard	9	9%
<i>šuf</i>	Regard	6	6%
<i>tšūf</i>	Voir	4	4%
<i>rīt</i>	Voir	4	4%
<i>abšar</i>	Regards	4	4%
<i>ləbšər</i>	visions	4	4%
<i>ydhər</i>	Apparaître	2	2%
<i>ḡāhr</i>	Visible	1	1%
<i>nrāqb</i>	Observe	1	1%
<i>bārz</i>	Saillant	1	1%
Total		100	100%

- La catégorie nominale

Le lexique de la perception se manifeste par les lexies de la vue. Les items *nžāl-ī* et *ɛīn* indiquent la même signification à savoir : organe de vision. Il s'agit de deux lexies qui relèvent de deux lexiques différents à savoir l'arabe marocain et l'arabe classique. Quant à l'item *nəḡrā*, il indique l'action par laquelle l'œil perçoit quelque chose ou quelqu'un. L'action de voir de travers

est exprimée par *laḥḍ*. *šuf* dans arabe marocain correspond à l'action de la saisie visuelle qui se lexicalise dans arabe classique par *naḍar* et *baṣar*. La perception visuelle s'emploie également dans le sens métaphorique pour décrit une lucidité de l'entendement. Ainsi *l-baṣira* renvoie à l'esprit qui jouit d'une perception claire du bien et du mal. Nous illustrons cet aspect par l'exemple suivant :

مثل الجاحد عامي البصيرا

mətl l-žahd ɛami l-bṣira

Comme l'ingrat dont la perspicacité est enfouie

L'ingrat ne manque de la faculté de la perception visuelle mais de la lucidité de l'entendement. En se laissant emporter par ses penchants égoïstes, l'ingrat sombre dans les ténèbres des passions mondaines. Cette comparaison d'ordre culturel est récupérée par le poète pour désigner celui qui n'apprécie pas l'art à sa juste valeur.

- La catégorie verbale

Les verbes *tšūf* et *rīt* ont le même sémantème parce qu'ils relèvent de deux lexiques différents. Le premier appartient à l'arabe marocain et le deuxième à l'arabe classique. Ils appartiennent au domaine de la perception et désignent l'action de la perception visuelle. Le verbe *rīt* est une forme modifiée du verbe *raʿā* qui signifie voir. il en de même pour les verbes *naḍar*, *təbṣar* dont le premier indique une saisie immédiates par la perception visuelle et le deuxième désigne une perception visuelle qui s'attarde sur l'objet observée. Le verbe *naḍar* relève de l'impératif par lequel le poète invite le destinataire à contempler les soleils resplendissants. Le soleil est en effet une métaphore de la bien-aimée. La perception fonctionne en corrélation avec la luminance que charrie le substantif soleil, *bahiya* et *šriqa*. Cette attitude scrutatrice atteint son degré le plus élevé par le verbe *nraqəb* qui dénote l'action de voir en

soumettant l'objet perçu à un examen de contrôle. Enfin *tšahd* implique en plus du trait de la perception le sens de l'attestation de quelque chose.

- La catégorie adjectivale

L'adjectif *bārz* désigne l'état d'une chose saillante qui se distingue de son entourage par le contraste qui se crée autour de sa forme. Quant à *ḍāhr*, il dénote une entité visible par elle-même. Le lexique de la perception se cristallise, dans la poésie soufie, autour de la notion de la visibilité. Nous examinons cette composante à travers les vers suivants :

(a)

بان حبيبي ليا *** ماذا لي وانا نراقب

*bān ḥbībī-lī *** māḍā lī wānā nrāqb*

Mon Bien-aimé s'est manifesté à moi en pleine méditation.

(b)

ماييا غير هواه بان فيا بعدما خفيت

mā biyya ġīr hwā-h bān fayyā bεādmā xfi-t

Ma Passion pour Lui est la chose qui me fait tant souffrir ! Elle s'est montrée en moi après l'avoir soigneusement cachée!

(c)

خفي عن عين الرقيب *** باوصاليساكن

xafiy εan εīn r-rqīb sakn b wṣāl-ī

Il est loin du regard du réprobateur, résident de me membres.

(d)

ها حبيبك تراه اذا انت تراني *** فاثياب الصون والحضا

hā ḥbīb-k trāh idā anta trā-nī f tyāb ṣ-ṣūn u l-ḥda

Le voila Ton Bien-aimé, si tu me vois tu Le verras dans l'habit de la pudeur et la retenue.

La visibilité va de pair avec la non-visibilité. Les antonymes polaires *bān/xfā* désignent des actions qui s'excluent mutuellement. Ils n'ont pas d'intermédiaire qui servirait d'étalon de gradation. Le procès imperfectif du verbe *nrāqb* se termine par le commencement du verbe *bān* qui réalise un procès perfectif (a). Au niveau du déroulement, le verbe *bān* marque un stade alors que le verbe *nrāqb* correspond à la relativité qui met en relation deux stades¹. Le stade du verbe *bān* coïncide dès lors avec le deuxième stade du verbe *nrāqb*.

Dans le vers (b), on assiste à un passage d'une visibilité externe à une visibilité interne. La préposition et le pronom personnel *fī-ya* indique une intériorisation de la visibilité. L'opposition se traduit également par les lexies *xafiy* et *ḥīn(c)*. Par métonymie de l'objet pour fonction, l'œil désigne la vue. Cette visibilité est suspendue par le sémantisme du verbe *xafiy*. La suspension porte sur toute la charge sémantique du lexème *r-rqīb*. Dérivé du verbe *rāqaba*, le lexème *r-rqīb* désigne celui qui jette un regard scrutateur d'où les sèmes /vision/, /relation/ et /intention/. Cette désirabilité de vision n'atteint pas son objectif à cause de la non-visibilité que charrient les lexies *sakn* et *wṣāʾ*. La première actualise le sème /espace fermé/ et la deuxième celui de l'opacité. Le vers (d) associe les contraires. La correspondance des pronoms identifie le soufi à Dieu, l'humain au divin, le visible à l'invisible. Cette fusion des contraires est corroborée par la métaphore que charrient les lexèmes *tyāb*, *ṣ-ṣūn* et *l-ḥda*. Alors que le substantif *tyāb* actualise le sème générique

¹ Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974, p. 175.

descriptif /matériel/, le lexème *ṣ-ṣūn* actualise un sème générique descriptif /abstrait/. Il s'agit dès lors d'une union de deux entités différentes : matière et essence, le soufi et Dieu. L'extase soufie arrive résoudre les antinomies en une fusion unificatrice.

5 Le lexique de la luminance :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>nwār-ū</i>	Lumières	17	18%
<i>ḍyā-h</i>	Lumière	17	18%
<i>šamε</i>	Chandelles	9	9%
<i>l-fəžr</i>	Aube	8	8%
<i>l-bərq</i>	Éclair	7	7%
<i>yəḍwa</i>	S'illuminer	3	3%
<i>tšərq</i>	S'élever (soleil)	3	3%
<i>tžəlla</i>	Se manifester	3	3%
<i>ḍāwya</i>	Lumineuse	3	3%
<i>yšəεl</i>	Allumer	2	2%
<i>mnārā</i>	Phare	2	2%
<i>išrāq</i>	Illumination	2	2%
<i>ašəā-h</i>	Faisceaux	2	2%
<i>ḡəsḡ</i>	Crépuscule	1	1%
<i>srūž</i>	Réverbères	1	1%

<i>šəšcāt</i>	Éclairer	1	1%
Total		81	100%

- La catégorie nominale

Le lexique de la luminance s'articule autour de la métaphore de la lumière. Celle-ci est le corollaire de la présence divine. Le champ sémantique de la lumière se répartit en deux types d'items. Le premier regroupe les items qui réfèrent à la lumière par leurs traits inhérents à savoir *nwār*, *ḍyā*, et *ḡesq*. L'item *nwār* est le pluriel du substantif *nūr* désigne un faisceau lumineux et *ḍyā* désigne la lumière par quoi se réalise la vue. Empruntés à l'arabe classique, ces deux items subissent pourtant une transformation qui leur fait perdre certaines voyelles. Ainsi, *anwār* en arabe classique devient *nwār* en arabe marocain et *ḍiyā* devient *ḍyā*. Ce processus de transformation aboutit à la formation du substantif *douu* qui désigne dans arabe marocain toute lumière. de la même racine que *ḍiyā* le nom propre *dawya* est le prolongement de la substantivation de l'adjectif *ḍāwin*. Le sens de faisceaux lumineux est rendu par le substantif *ašca*.

La thématique de la luminance est également médiatisée par la réflexion de la lumière que traduit le substantif, *lāmc* et par le trait de luminosité que recèle le substantif *l-bərq*. Nous retrouvons cet item dans le vers suivant :

لاح البرق ودار***نحسب مبسم ليلي ظهر

lah lberq u dar nəḥsb mabsem layli dher

l'éclair est apparu, j'en cru que ma nuit est midi

L'éclair est un topos de l'expression soufie. La rapidité et l'éclat qui en accompagne l'avènement font de l'éclair un symbole de la manifestation divine sur la terre. Dans ce sens, l'éclair est désigné par Ibn Arabi par l'expression *ašūhūd ad-dati* (la manifestation subjective). À vrai dire, l'éclair n'est qu'une des manifestations de la splendeur divine ; Dieu ne se manifeste pas en tant que tel dans le monde d'ici-bas. La description de la manifestation de l'éclair acquiert une dimension poétique dans la mesure où le poète associe l'éclair à la manifestation divine, la vie mondaine à la nuit et l'ascension spirituelle à l'illumination de midi.

La luminance se réalise lexicalement par la référence à certain moment du jour. Ainsi *l-fəžr*, *ṣubḥ* indiquent implicitement un moment où le rayonnement du soleil éclaire la pénombre terrestre. La charge connotative du substantif *išrāq* émane de la portée culturelle de ces moments. En effet, ce substantif sert à qualifier la fraîcheur d'un visage ou d'une peau. Quant à *ḡasq* il indique un moment où la lumière commence à disparaître. Il correspond en cela au crépuscule dont le sémantisme charrie le sens de la pénombre sans pourtant exclure une faible luminosité.

La luminance est également médiatisée par les supports de la lumière. Ainsi, *mnārā* et *srūž* indiquent non pas la lumière en tant que telle mais les supports qui sont à même d'en assurer le jaillissement. L'item *mnārā* renvoie à un édifice élevé dont le foyer lumineux sert à guider les navires et *srūž* désigne les lampes à usage domicile. Enfin *šamε* désigne à la fois un support et une source de la lumière.

- La catégorie verbale et la catégorie adjectivale

Les verbes qui indiquent la luminance se répartissent en deux groupes. Le premier englobe ceux qui désignent la lumière et le deuxième ceux qui désignent la chaleur. Ainsi, *yəḍwa* et *šəšəāt* désignent une diffusion d'un

faisceau lumineux. Le premier renvoie à une diffusion moyenne de la lumière tandis que le deuxième désigne une faible propagation de la lumière. Quant à *tšərq* et *yšəɛl*, ils indiquent une visibilité qui émane d'une source de chaleur. Le premier fait référence au soleil et le deuxième au feu. Le verbe *tnəwer* indique l'action par laquelle la lumière se propage dans l'espace. L'adjectif *ch3il* décrit l'état de quelque chose en combustion.

6 Le lexique cosmogonique :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>badr</i>	Pleine lune	24	32%
<i>hlāl</i>	Croissant de lune	16	21%
<i>s-smā</i>	Ciel	9	12%
<i>nəǧm</i>	Étoile	7	9%
<i>kwākb</i>	Planètes	6	8%
<i>l-kwān</i>	Les univers	2	3%
<i>l-faḍā</i>	L'espace	2	3%
<i>qmār-ū</i>	Lunes	1	1%
<i>šmūs-u</i>	Soleils	1	1%
Total		76	100%

- Les substantifs

Le champ lexical de la cosmogonie se répartit en deux groupes. Le premier englobe les items de nature compacte qui désignent l'espace. Ainsi, */-faḍā* dénote l'espace cosmique dans sa totalité. Il désigne ainsi un continuum compact qui peut être segmenté. De même, le substantif *s-smā* désigne la voûte céleste qui entoure la terre.

Pourtant la nature compacte de *kawn* ne se maintiendrait pas dans le pluriel */-kwān*. En effet, */-kawn* conçu comme étant un espace homogène relève de la catégorie des entités compactes tandis que le pluriel en fait des entités discrètes. Pris à part chaque univers est une entité discrète qui ne s'inscrit pas dans le prolongement d'une autre. Il en est de même pour *afāq* qui désigne les horizons. Nous retrouvons cet item dans le vers suivant :

شوف اهماام الضوء *** بانت اعلوم فالأفاقي

šuf ahmam ḍu bant aelumu fi afaqi

Regarde la lumière qui s'est apparu dans les horizons

La diffusion de la lumière se mue en illumination qui disperse les ténèbres de la perdition. L'emploi concomitant des verbes de la perception *šūf* et *bānt* avec les items qui renvoient à la luminance renforce la thématique de l'illumination. Quant au deuxième groupe, il se compose des corps célestes qui émettent, reçoivent ou réfléchissent la lumière. *nəǧm* désigne un astre solaire qui émet de la lumière par lui-même, et *šmūs* l'étoile la plus proche de la terre. L'item *qmār* désigne le satellite qui tourne autour de la terre et qui réfléchit la lumière solaire et *kwākb* les astres qui n'émettent pas de lumière. La distinction exacte de ces divers items provient de leur nature extralinguistique. En désignant des entités extralinguistiques le lexique s'apprête à une codification quasi rigide. Tandis que la classification des

éléments abstraits s'avère souvent problématique dans la mesure où les concepts abstraits ont les contours flous.

7 Le lexique de la béatitude :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>saɛd</i>	Bonne fortune	12	20%
<i>fərḥa</i>	Joie	10	16%
<i>ladda</i>	Jouissance	7	11%
<i>nəchwa</i>	Enivrement	5	8%
<i>saɛid</i>	Joyeux	2	3%
<i>təḥla</i>	Devenir délicieux	2	3%
<i>s-saɛd</i>	Bonne fortune	1	2%
<i>sɛūd</i>	Jovialité	1	2%
<i>s-srūr</i>	La gaieté	1	2%
<i>mnā-h</i>	Vœux	1	2%
<i>hnā-h</i>	Quiétude	1	2%
<i>ysaɛd</i>	Se réjouir	1	2%
<i>lād-dāt</i>	Jouissances	1	2%
<i>tlədad</i>	Se réjouir	1	2%
<i>nəš-ša-k</i>	S'enivrer	1	2%
<i>nəšwan</i>	Enivré	1	2%
Total		61	100%

- La catégorie nominale

Le champ sémantique de la béatitude se décline en micro-champ du plaisir.

La finalité de l'aspiration du plaisir est cristallisée par L'item *mnā-h* qui renvoie à un souhait difficile à réaliser. Dans le contexte mystique, la réalisation de la quête de l'absolu dépend plus de la bénédiction de Dieu que de l'effort du soufi. Atteindre la station de l'extase relève par conséquent de la bonne fortune dont les manifestation sont explicitées par les items *sæd*, et *sēūd*. Ceux-ci renvoient à la bonne chance qui déclenche une sensation de satisfaction. *sædat* correspond, dans arabe marocain, à la forme du féminin du substantif *sæd*. Cet item se calque sur le même moule morphologique de *ferhat* que nous retrouvons dans les expressions : *ferhat-k* (joie à toi) et *sædat-k* (bonne fortune à toi). La joie que charrie le substantif *ferhat* est concomitante de l'expression de la jovialité que recèle l'expression *sædati*. Cette jovialité s'inscrit dans une description métaphorique dans laquelle le poète compare son état d'âme, quand la bien-aimée lui rend des faveurs, à l'épanouissement d'un verger.

Dans l'arabe classique l'item *sæd* charrie le sens de joie et de présage de bon augure. Les deux items *sæd*, et *sēūd* figurent dans la locution *sæd as-sæūd* qui dénote dans le calendrier populaire cinquante jours de l'hiver qui commence par le 13 février et se termine le 22 mars. Cette période qui marque la fin de l'hiver et le début du printemps est assimilée à moment d'épanouissent, de chaleur et d'apaisement.

L'assouvissement du plaisir s'illustre par l'item *s-srūr* qui dénote un état de jovialité dû à la satisfaction d'une aspiration donnée. L'état de jouissance est encore explicité par *læd-dāt*, pluriel de *læd-da*, qui dénote une jouissance proprement corporelle. La sensation d'anéantissement que procure la joie intense se traduit par l'item *nešwa*.

À vrai dire, les jouissances que décrit le soufi ne relèvent pas de l'ordre concret mais de l'ordre gustatif. La référence aux plaisirs corporels ne sert pas à décrire une jouissance charnelle mais plutôt à décrire une expérience

gustative. Ainsi, le lexique soufi se distingue par une épaisseur qui l'inscrit aux lisières des autres discours dont la portée est souvent de nature descriptive. La quiétude qui découle de la satisfaction de la quête soufie est traduite par l'item *hnā-h* qui dénote une joie due à l'apaisement de l'esprit. La quête de l'union avec Dieu se solde pour le soufi par un apaisement dû à la cessation des tensions qui émanent des passions égoïstes. L'assouvissement des plaisirs se transmet également par des expressions corporelles. Ainsi *l-behža* désigne un état de, d'apaisement corporel et de délectation psychique. la manifestation de cette joie interne se traduit par l'item *fərḥa* qui désigne l'expression extérieure de l'allégresse intérieure.

- Catégorie verbale

Les verbes désignent un état de satisfaction dû à l'assouvissement des plaisirs. Le verbe *ntəḥla* renvoie à une délectation qui porte sur un goût sucré. nous illustrons cet aspect par le vers suivant :

يصفى بحر الرضى و تتحلّى موجاتو

yəṣfa baḥr l-hub u ntḥla mujatu

La mer de l'amour s'éclairera et ses ondes deviennent sucrées

Cet exemple se tisse autour d'une métaphore qui associe les faveurs de la bien-aimée à la mer. Le verbe *tenḥla* décrit le processus par lequel un élément acquiert un goût sucré. Cette transformation fait appel à la connaissance encyclopédique qui nous renseigne sur le goût salé de l'onde de la mer. Du salé au sucré, de la rupture à l'union, le poète décrit une transformation relationnelle de nature qualitative.

La jouissance soufie est pourtant de nature particulière. La délectation corporelle est érigée en état symbolique qui sert d'indice de la délectation

spirituelle. La jouissance soufie se solde par l'état d'extinction. Le verbe *afnit* illustre cet anéantissement spirituel qui consiste dans une libération cathartique des passions mondaines. le mysticisme musulman se distingue des autres mystiques par la station *al-baqā'* qui succède à celle de *al-fanaa*. ainsi le verbe *yābqa* charrie le sens de la permanence qui renvoie à la dernière station de l'élévation spirituelle.

L'adjectif *sacīd* désigne un état moyen de jouissance tandis que *našwan* réfère à un état intense de délectation. Quant à *mbāsem*, il décrit le sourire qui se dessine sur le visage de la personne qui éprouve de la joie. Le lexique de la béatitude relève de la délectation qui fait écho à la nature gustative de l'expérience soufie. Nous étudions la présence de cette composante à travers les vers suivants :

(a)

جاد الزمان واستبشر قلب الهائم***واتحلى بالسعد حين صاب مناه

žād z-zmān u stəbšər qəlb l-hāym u tħəlla b s-səəd ħīn šāb mnā-h

Les temps sont généreux et le cœur de l'amoureux reçoit enfin la bonne nouvelle. Quel est chanceux, cet amoureux, d'avoir acquis son objet de désir !

(b)

يسعد من اضحى يخلع فيه اعذارو***ويدور فسوايح الدارا

yəsəəd man yəxləc fī-h əɖdār-ū u ydūr f swāyħ d-dārā

Celui qui se débarrasse en Dieu des prétextes s'en réjouira et tournera dans les sphères de la cour.

(c)

طاب السرور*** مع البدور*** بيض النحور

ṭāb s-srūr mēa ləbdūr bīḍ n-nħūr

La joie s'est faite délices avec les femmes aux figures claires et aux poitrines blanches.

(d)

قم وارقص واغنم لذات

qum u rqəṣ u ǧnəm lad-dāt

Lève-toi et danse, profite des jouissances.

(e)

وابذل مجهودك***فالذكر وتلذذ باللي نشاك

u bdəl məžhūd-k f d-dəkr u tləḏ-d b l-lī nəš-šā-k

Efforce-toi à psalmodier et réjouis-toi par Celui qui t'a offert délices et jouissances.

Le bon chemin rime avec la joie. Le verbe *stəbšər* actualise le sème afférent socialement normé de /libération/. En effet, *al-bišārā* désigne la bonne nouvelle. Elle relève d'une dimension messianique qui porte sur le salut. Le soufi va être sauvé des passions mondaines qui le tiraillent dans toutes les directions. D'où l'adjectif *hāym* qui dénote l'errance sans directions (a). L'opposition entre le conglomérat *yəx/əṣ fī-h əḥdār* (se débarrasser des vains prétextes) et le verbe *yəsəəd* montre le rapport antinomique entre la vie mondaine et l'extase soufie (b). Le prétexte relève de la vie mondaine, les vaines illusions qui empêchent l'homme de chercher l'amour divin. Se débarrasser (*yəx/əṣ*) de ces attaches s'avère nécessaire pour accéder à l'extase divine. L'extase est jouissance et libération de l'emprise du corps¹. se libérer de l'emprise de l'ego et des passions mondaines revient à dire s'unir

¹ Jamal HAMD AOUI, *Mafhūm 's-sacāda fī lfikr as-sūfī*, Dūniā Iwatan, 11-12-2007, [en ligne], <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/114075.html>

avec le Divin en rejoignant l'unité qui sous-tend toute l'existence. La pluralité qui se mire dans l'ici-bas n'est, la conception soufie, que le reflet de la présence divine. En s'adonnant à la quête de Dieu, la quête soufie dissout la pluralité des êtres dans l'unité de l'Être. La dichotomie pluralité/unité s'avère donc une composante structurante du lexique mystique. Nous étudions la notion de l'unité à partir des exemples suivants :

(a)

مايلي فغرامك جهات***كلشي هو عين الدات

mā yl-ī f grām-k žihāt kul šī hawwa εīn d-dāt

L'Amour de Toi est un Tout indivisible ! Tout est Un, c'est l'Essence de tout l'Être.

(b)

ويسير لغيرالسوى*** ويلذ لو فيه منامو

u ysīr l-gəyr as-siwa wa ylad l-ū fī-h mnām-ū

Et il s'écartera des voies de la perdition, et il y trouvera un havre de paix. L'unité se réalise par la négation de la pluralité. La négation porte sur la forme du signifié à savoir le pluriel du lexème *žihāt* (a). À la suspension de la pluralité correspond l'assertion de l'unité. Celle-ci se réalise par le truchement du pronom *hawwa* qui établit un équatif entre la lexie variable *kul šī* et la locution *εīn d-dāt*. Le quantifieur *kul* porte sur entité discrète et opère une sélection exhaustive. Il charrie en conséquence le sens de la totalité. Émerge alors un rapport d'identité qui se réalise par la reprise anaphorique *hawwa* qui se substitue à cette totalité avec *εīn d-dāt* l'être lui-même. À valeur attributive, la locution *εīn d-dāt* se substitue à la totalité de l'existence. Plus encore, la locution opère une surdétermination par l'adverbe *εīn*. En effet, *εīn* est substantif mais en locution il change de catégorie en assumant le rôle d'adverbe. La locution peut être glosée comme suit : l'être même. À la

détermination par l'article défini /- s'ajoute la détermination par l'adverbe. L'unité est dès lors surdéterminée. On retrouve la même opposition dans le vers (b). L'unité du droit chemin se substitue à la diversité des voies qu'implique la notion d'*as-siwā*. En définitive, l'unité du monde divin supplante la pluralité du monde humain. Le paradigme pluralité/ unité se manifeste également à travers la notion d'élection que nous retrouvons dans les exemples suivants :

(a)

بها اتتال من بين الخلق اسرارٌ *** و تعود للنفوس اطهارا

bi-hā tnāl mən bīn l-xəlq srār-u u tēūd l n-nəfūs ṭhārā

Par ce signe tu seras le seul, d'entre les êtres, à toucher Son grand mystère et par Lui les âmes se purifieront.

(b)

يشرق بسعودك *** في سما عقل بالنظر ابهاك

yəšraq b sēūd-k f smā ʿql-ū b nḡar bhā-k

De Ta jovialité la raison s'illuminera en regardant le ciel et Ta splendeur.

(c)

من بين عبيدك فالمقام اللي كيرضيك

man bīn ʿbīd-k f l-mqām l-lī kayrdī-k

D'entre Tes fideles, dans le stade qui Te plaît.

L'élection est fortement ancrée dans la tradition monothéiste. Elle renvoie à la sélection de la personne digne d'assumer le rôle du messager de Dieu. Chose qui correspond dans la tradition soufie à la notion d'*al-hliy-ya* (prédisposition). Celui qui n'est pas prédisposé à la voie soufie ne peut pas

être accepté par le maître. L'opposition entre l'élus et le commun des mortels se traduit dans le vers (a) au niveau de l'actance. Alors que l'énoncé *tnāl* qui charrie le sens de la réception se trouve en actance, le conglomérat *mən bīn l-xəlq* qui désigne les autres est mis en dépendance. Cette différence est doublée d'une opposition au niveau de la forme du signifié et de l'énonciation. Le sème /pluriel/ qui est inhérent au lexème *l-xəlq* s'oppose au sème /singulier/ que réalise le pronom de la deuxième personne *t-* dans le verbe *tnāl*. Ce pronom désigne l'allocutif (soufi) alors que les autres (*l-xəlq*) occupent la position du délocutif. Plus encore, le sémantisme du verbe *tnāl* appartient au domaine notionnel de la révélation. *al-mūnāwala* (la réception) est l'une des voies de la réception de la lumière divine. D'où le sens de restriction que réalise la locution *mən bīn*. Seul le soufi est élu pour recevoir les mystères divins. De même, le lexème *srār* désigne un espace hermétique dont l'accès est restreint. Par son entrée dans le mystère, le soufi s'imprègne de la lumière divine qui rejaillit sur les autres hommes. Cette mission messianique se traduit par la notion purification que charrie le lexème *thārā*.

Dans les vers (b,c), la réception se mue en illumination. La signification du vers (b) est ambiguë. Pour essayer d'en restituer un sens potentiel, on commence par mettre à part le cas locatif *f smā* qui se trouve en dépendance. On remarque dès lors que le module casuel du verbe *yəšrəq* est limité à deux éléments à savoir l'ergatif *εql* et l'instrumental *seūd*. Pour y adosser le reste des substantifs, on pourrait restituer une coordination à valeur d'addition pour avoir le résultat suivant : *uyəšrəq l-εqlb ndər f bhā-k*. L'ajout de la préposition *f* s'avère nécessaire pour maintenir la structure grammaticale et sémantique. Le verbe *yəšrəq* s'inscrit dans le vocabulaire soufi. L'illumination (*'išrāq*) est ce qui correspond à la révélation dans la tradition monothéiste. Cette illumination est l'apanage du soufi. On retrouve la même structure de restriction qu'opère la préposition *mən* et l'adverbe *bīn* dans le conglomérat *mən bīn l-xəlq*. Somme toute, la réception de la lumière divine va de pair avec l'illumination. Le rapport

dialectique entre unité et pluralité se résout dans l'union. Nous illustrons cette composante par les vers suivants :

(a)

وانس بحبيك كل شي *** واجمع في داتو هواك

wā nsa b ḥbīb-k kul šī u žmæ fī dāt-ū hwā-k

Oublie tout, au profit de ton Bien-aimé ! Applique-toi à Lui consacrer toute ta
Passion !

(b)

حين رايت جمالك عن كل شي دهاني

ḥin rīt žmal-k εan kul šī dhā-ni

Quand j'ai vu ta Beauté, Elle m'a anéanti de toute chose.

(c)

ويلوح للعباد جمالو*** لو يكتم طول زمانو

u ylūḥ l-εbād žmal-ū law yəktəm ṭūl zmān-ū

Sa beauté se révélera aux hommes quoiqu'il fasse pour l'occulter.

(d)

غير سرك يظهر فقوالبالمعاني*** معروف باعلام الرضا

ġir sar-rə-k yədhər f qwālb lmεānī maεrūf b εlaym erḍ-ḍā

Ton secret se révèle dans les Formes des significations. Perceptible par les
indices de l'assentiment.

Les verbes *nsa* et *žmæ* réalisent deux types de coexistences opposées¹ (a). Le verbe *nsa* réalise une scission qui sépare la conscience de son contenu alors que le verbe *žmæ* réalise l'opération inverse à travers l'union. L'oubli porte sur la totalité de l'existence. Chose que charrie la lexie variable *kulšī*. L'union avec Dieu se fait par Dieu : le conglomérat *b ḥbīb-k* actualise un actant secondaire de type agentif. L'union divine requiert l'oubli de soi qui est une autre forme de la mort à soi-même. L'humilité est la condition nécessaire à la naissance en Dieu. Celle-ci se traduit par le passage de la pluralité que dénote la lexie *kulšī* à l'unité inhérente au lexème *dāt*. On retrouve la même opposition dans le vers (b). L'unité du lexème *žmal* s'oppose à la lexie variable *kulšī*. La beauté désigne, par métonymie de la partie pour le tout, Dieu qui assume le rôle de l'ergatif et qui régit le verbe *dhā-ni*. Le soufi en étant l'accusatif subit l'action en recevant l'illumination divine.

Cette expérience d'union est incorporée au soufi. Le pronom *-u* dans *žmal-ū* peut prêter à équivoque (c). Dans le soufisme, *žmal* réfère à Dieu, le bien-aimé. D'où une incompatibilitésémique avec *yəktəm* qui réalise les sèmes /matériel/, /humain/, /parole/. Il réfère donc au soufi qui est susceptible d'être visible et qui est doué de parole. Or la beauté n'appartient qu'à Dieu. Il y a donc lieu d'y voir une forme d'union référentielle. Le soufi en étant en Dieu, la référence ne désigne plus deux entités séparées. Le verbe *yədhər* met en relief la notion d'apparition *at-tažalli* (d). Le mystère divin se manifeste dans plusieurs formes. La même substance peut incorporer plusieurs formes et rejaillir en diverses significations. On est proche de la conception spinoziste du panthéisme. La pluralité se résout dans l'unité et dissout les contraires.

8 Le lexique des attributs de Dieu :

¹ Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, éd. HACHETTE supérieur, 1992, p. 90.

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>rəbbī</i>	Dieu	20	36%
<i>l-lāh</i>	Allah	17	31%
<i>l-xāləq</i>	Le créateur	5	9%
<i>l-ḥəq</i>	Le Vrai	3	5%
<i>r-rəḥmān</i>	Le Tout-Miséricordieux	2	4%
<i>l-krīm</i>	Généreux	2	4%
<i>almūla</i>	Le seigneur	2	4%
<i>ilah</i>	Dieu	2	4%
<i>məcbūd-k</i>	Idolâtré	1	2%
<i>ēīn d-dāt</i>	Essence	1	2%
Total		55	100%

Les attributs de Dieu se déclinent en trois groupes. Le premier englobe les noms propres à savoir Allah. Celui-ci désigne l'entité divine supérieure. « *Le nom synthétique de toutes les vérités. Le nom parfait. Allah prend diverses formes contre rubūbiya des autres noms dont chacun acquiert un attribut fixe* »¹ (nous traduisons). La prééminence du nom propre Allah se manifeste dans le vers suivant :

يا والاه زول شك الخيال*** ما ثم غير الله

¹ Soad ALHAKIM, *al-mūʿẓam aṣ-ṣūfī*, Bayrouth, éd. Dandara , 1981, p. 508.

yā l-wālh zūl šək l-xayāl mā ṭam-ma ġayr l-lāh

Oh toi l'égaré, élimine les soupçons de l'imagination. Il n'y rien qu'Allah

Dans la tradition islamique, Allah désigne la seule identité divine à qui les hommes doivent soumission et adoration. Elle s'oppose en cela à la pluralité des divinités païennes que charrie le substantif *ilah*, pluriel de l'item *ilah*. Ce dernier renvoie à une divinité de nature locale qui appartient à une communauté ou à un domaine spécifique (divinité de la lune, du soleil, etc.). quant à *rabbī*, Il signifie dans l'arabe classique maître ou Seigneur. C'est par une restriction d'emploi qu'il en vient à se limiter à la désignation de l'entité divine. Il en va de même pour l'item *al-mula* qui signifie, dans la culture arabe, maître et seigneur par rapport à l'esclave. Il correspond à la formule de respect par laquelle l'esclave s'adresse à son maître. Dieu est désigné par le substantif *mulana*. Il est en cela maître de l'univers et des hommes. Créateur de toutes choses, Dieu est la force qui préside à la prédestination de la vie des hommes. Ainsi, le sort de l'heureux saʿīd et du malheureux a été fixée là-haut.

Le deuxième groupe englobe les noms communs. Le substantif *l-ḥəq* sert dans ce sens à désigner Dieu. Dans l'arabe classique le sémantisme de l'item *l-ḥəq* porte sur trois significations différentes à savoir le droit, le bien et la vérité. Il désigne dans la législation coutumière ce qui revient de droit à chacun. En outre l'identification en étant identifié au bien cette notion s'inscrit dans une vision manichéenne où elle s'oppose au mal (*al-batəl*). Dans la tradition coranique cet item qui désigne une notion abstraite s'est doté d'un référent à savoir Dieu. Par ce processus de mutation le nom commun se transforme en un nom propre qui figure parmi les Attributs de Dieu.

Le troisième groupe se compose des noms propres et des noms communs à base adjectivale. Ainsi *l-xalq* est formée à partir de l'adjectif *xalq*

qui correspond au participe présent du verbe *xalaqa*. *l-krīm* est à l'origine un adjectif qui a subi le processus de la conversion avant devenir des substantifs. La thématique de la libéralité trouve ses échos dans le substantif *l-ğani*. Les attributs de Dieu s'inscrivent dans une dichotomie qui oppose la majesté de Dieu à la précarité des hommes. L'item *l-žalil* met en exergue ainsi l'ampleur de la puissance divine. De même *adaym* et *l-ḥay* qui recèlent le trait de la permanence créent un contraste par rapport à la contingence de la vie humaine. Dieu est une entité transcendante *l-ğali* qui dépasse de loin les aspirations humaines. Il est en cela surpuissant et indépendant de toute chose *almutaʿāli*. La puissance de Dieu n'occulte pas pourtant sa clémence et sa miséricorde. Ainsi *r-rəḥmān* renvoie à la clémence et à la miséricorde et, *l-fattāḥ*, désigne la bienveillance divine qui ouvre à ceux qui se trouvent en détresse les voies du salut. Dieu est encore désigné par l'item *məsbūd*, participe passé du verbe *ʿabada* (idolâtrer). L'adoration religieuse *ʿibada* s'adresse à Dieu en tant que créateur de toute chose. Dans le notre corpus la locution *ʿīn d-dāt* sert à désigner Dieu. Dieu correspond, dans la vision panthéiste soufie, à l'être et le monde au reflet. Cette conception est mise en relief par la locution *ʿīn d-dāt*. Substantif tel qui désigne la lettre est renforcé par l'adverbe tel. À vrai dire l'item *ʿīn* fonctionne en tant que substantif ou en tant qu'adverbe. Dans le premier cas il désigne l'organe de la vision dans le deuxième il sert à renforcer une mise en référence. Dans la locution *ʿīn d-dāt*, il acquiert une valeur adverbiale dans la mesure où il ne sert pas désigné un organe sensoriel mais à renforcer la désignation d'un référent. La pluralité des être est ramenée à l'unicité de l'être. Dieu est *dāt* (l'être) et le monde est reflet

9 Le lexique de la transe

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage

<i>mqām</i>	Station	18	34%
<i>l-ḥḍrā</i>	Fête soufie	13	25%
<i>fna</i>	Annihile-toi	9	17%
<i>ḡṣā-nī</i>	Engloutir	3	6%
<i>rəqṣ</i>	Danse	3	6%
<i>ḥāl-ū</i>	Transe	2	4%
<i>d-dārā</i>	Cour	1	2%
<i>žədb-ī</i>	Extase	1	2%
<i>ždāb-nī</i>	Attirer	1	2%
<i>ṣeūd</i>	Ascension	1	2%
<i>swāyḥ</i>	Excursions	1	2%
Total		53	100%

- Les substantifs

Les items *l-ḥḍrā*, *ḥāl-ū* et *žədb-ī* appartiennent au champ lexical de la transe de par le trait de la spiritualité qui leur est inhérent. L’item *l-ḥḍrā* désigne une activité soufie d’exaltation au même titre que *žədb-ī*. nous illustrons ces items par l’exemple suivant :

(a)

دور اعلیٰ الحضرا بفنجلک

dur aela l-ḥḍrā b fnžl-k

(b)

واظهر ليسرما خفا *** عني في جدبي

u dhər l-ī sər mā xfā ʕan-n-ī fī ẓədb-ī

Et Il m'a révélé le secret que ma transe cachait.

Le substantif *l-ḥḍrā* renvoie dans ce vers à un groupe qui s'adonne aux enchantements bachiques. Les thématiques bachiques sont explicitées par le substantif *fənẓel* qui renvoie à un récipient de vin et par le substantif *mūsīqa* qui s'inscrit de par ses connotations dans le domaine bachique. l'exaltation que charrie l'item *ẓədb* appartient aux stations de l'élévation spirituelles par lesquelles le soufi transcende le monde/illusion par contempler Le Vrai (Dieu). L'aspiration à ce dévoilement se traduit par les traits de dissimulation inhérente à *ser* (secret) et par les traits de révélation que recèle le verbe *ḍher*. Quant à *ḥāl*, il fait référence à un état de ravissement spirituel non sollicité par le soufi. L'état de la transe est le moment propice à l'élévation spirituelle dont nous retrouvons les échos dans les items *ṣeūd* et *swāyḥ*. La première lexie désigne un mouvement vertical par lequel le soufi traverserait les diverses stations pour atteindre Dieu. Ce déplacement est rendu par le sémème de *swāyḥ*. Le substantif *mqām* désigne les stations de l'élévation spirituelle.

La catégorie verbale s'articule autour de deux notions à savoir le mouvement et l'absence de visibilité. Ainsi le *yḍūr* indique un mouvement circulaire, *rəqṣ* un mouvement harmonieux et *ẓədb-nī* un mouvement rectiligne. Les mouvements circulaires renvoient aux fêtes soufies où les derviches dansent tournant autour d'un axe vertical. La danse qui s'inscrit dans une imitation du mouvement cosmique vise à entrer en symbiose avec l'absolu. En s'adonnant à la danse, le soufi entre dans un état spirituel particulier où il commence à perdre conscience de sa présence subjective. Le verbe *ḡṣā-nī* qui indique une action de couvrir quelqu'un nous renseigne sur la nature de cette perte de conscience. Dans le paroxysme dans la transe le soufi se résorber dans la présence divine. Le verbe *fna* décrit l'état où la présence subjective se dissout dans la méditation. Cet hémistiche rend

explicite la conception panthéiste du soufisme. Le soufi qui est un reflet contingent de la Présence divine est appelé à rejoindre le principe supérieur dont il émane. Le verbe *fna* porte sur l'annihilation de la présence subjective dans la présence absolue, l'être, Dieu.

Le lexique de la vertu s'articule sur la dichotomie maître/disciple dans la mesure où le maître sert de mentor au disciple aspirant à l'élévation spirituelle. Le maître est une figure centrale de la tradition soufie. Le cheikh qui s'est initié aux mystères du soufisme sert de guide au disciple qui est en quête de la voie divine. Le terme *imām* désigne également cette fonction. C'est le maître qui ayant vécu l'expérience soufie aide les disciples à s'affranchir de l'emprise de la vie mondaine. Nous examinerons la figure du maître à travers les exemples suivants :

(a)

اسق ودور***وانف الشرور***طول الدهور

ساعة السلوان فايدات الاعمار

sqi u dūr u nfi š-šrūr ṭūl d-dhūr sāʿat as-salwan faydāt lʿmār

Verse du vin, tourne et nie le Mal aussi longtemps que tu le pourras! Les heures-ci sont le nectar de la vie.

(b)

اخضع لسيدك بالصفاء***وتحدث باللي عطاك

axḍaʿ l-sīd-k b ṣ-ṣfā u thadaṭ b l-lī ʿṭā-k

Soumets-toi à Ton Seigneur et célèbre par paroles celui qui t'a donné.

L'exhortation à suivre le droit chemin se réalise par la construction jussive, *sqi, axðæ*. La modalité de mande¹ porte sur l'énonciataire. La directionnalité du mande dans ces exemples est de nature non réflexive². C'est dire que le mande porte sur l'énonciataire. Or l'énonciataire n'est pas clairement identifié par l'énonciation. L'acte énonciatif ne se réalise pas par un échange de deux instances identifiées. Certes l'acte d'énonciation s'adresse à un allocutif, mais ce dernier n'est pas pour autant identifié. La classe des énonciataires possibles reste dès lors ouverte. Le rôle de l'énonciataire peut être assumé par le soufi lui-même. Les exhortations peuvent être adressées au soufi qui en assume l'énonciation en guise de rappel à l'ordre. Étant lié à l'avenir, le mande sert de garde-fou aux déambulations soufies. Le TU devient alors JE et l'allocutif se transforme en élocutif.

Quant au disciple, il représente celui qui aspire aux vérités divines. Il choisit dès lors un maître qui l'aiderait à réaliser son éveil mystique. Nous examinerons cette figure à travers les exemples suivants :

(a)

يا من بغى وصال حبيبو *** افن تشوف نور الحضرا

yā mən bgā wṣāl ḥbīb-ū fna tšūf nūr l-ḥḍrā

Ô toi qui veux s'unir au Bien-aimé, annihile-toi, tu verras les lumières de Sa présence divine.

(b)

والرحمانكريم ياللي يرجاه

u r-rəḥmān krīm yā l-lī yəržā-h

¹ Miloud TAIFI, *SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE*, Référence, Prédication et Modalité, Fès, UFR : Sciences du Langage, 2000, p. 17.

² Miloud TAIFI, *SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE*, Référence, Prédication et Modalité, Fès, UFR : Sciences du Langage, 2000, p. 17.

Ô toi qui Le sollicite, le Miséricordieux est généreux.

(c)

يا للي والى بالفرجات ** كب خمرى واشرب طاصات

yā l-lī wālī b l-fržā-t kub xəmr-k u šrəb ṭāṣā-t

Ô toi qui aime tant la féerie, verse du vin et bois coupe après coupe !

(d)

يا الواله زول شك الخيال *** ما ثم غير الله

yā l-wālh zūl šək l-xayāl mā tam-ma ġayr l-lāh

Ô toi l'égaré, élimine les soupçons de l'imagination. Il n'y rien qu'Allah.

(e)

من هو ليب فاطن يا صاح اسعى فصلاح مقامو

mən həwwa lbīb fāṭn yā ṣāḥ yəseə f ṣlāḥ mqām-ū

L'homme sensé et perspicace, ô ami, est celui qui suit le chemin de la rectitude,

L'actualisation de l'énonciataire se réalise par la description. Celle-ci se compose d'apostrophe, de pronom et de verbe ou d'apostrophe et de nom. Dans le vers (a), la détermination de l'énonciataire se réalise par l'apostrophe, le pronom indéfini *mən* et par le verbe *bġā*. Cette construction ne sature pas pour autant la référence. La classe des personnes que désigne ce vers se restreint mais ne se limite pas à une personne en particulier. Il s'agit dès lors d'un spécifique virtualisé¹. Tout disciple peut alors assumer le rôle de l'énonciataire. La délimitation de l'énonciataire virtuel, se réalise également par

¹ Miloud TAIFI, *SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE*, Référence, Prédication et Modalité, Fès, UFR : Sciences du Langage, 2000, p. 126.

le contenu sémantique des verbes. La modalité de l'impulsion dans les verbes *bgā* et *yəržā-h* limite la sphère de l'énonciation à un public limité (b).

À vrai dire, adosser le rôle de l'énonciataire au disciple n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Le même acte énonciatif peut s'adresser au soufi lui-même. Le spécifique virtualisé du lexème *wāʿ* peut dès lors désigner le soufi qu'embrase la passion divine (c). Le contexte de ce lexème l'inscrit dans le réseau de la fiction amoureuse. De même, la substantif *-wāʿh* peut désigner le maître ou le disciple (d). La détermination par l'article *-* limite et actualise ce substantif sans pour autant saturer la référence. Participe à valeur d'adjectif qui passe à la catégorie nominale par la détermination, *-wāʿh* désigne une personne dans état d'errance sans identifier une personne en particulier. Il s'agit dès lors d'une classe virtuelle. Cette classe est également définie par le substantif *ṣāḥ* (ami) qui ne sature pas à son tour la référence. L'interpellation se déroule en structure hypothétique. De l'hypothèse à la thèse, le passage d'un état à un autre est tributaire de l'effort *al-Imuḣāhada*.

La transe est une voie pour vivre l'expérience soufie et s'annihiler dans l'extase. Libération du corps de l'emprise de la matière, la transe aide le soufi à s'émanciper de la pesanteur des passions mondaines. Elle se réalise par la danse corporelle qui aboutit au dévoilement avant de se terminer par l'annihilation. La jubilation soufie s'entame par la danse qui sert à délier le corps de l'emprise des passions mondaines. La notion de la transe se traduit par diverses manières dans les vers suivants :

(a)

قم وارقص واغنم لذات

qum u rqəṣ u ɣnəm lad-dāt

Lève-toi et danse, profite des jouissances.

(b)

ويدور فسوايح الدارا

u ydūr f swāyḥ d-dārā

Et il tournera dans les sphères de la cour.

(c)

اسق ودور***وانف الشرور***طول الدهور

sqi u dūr u nfi š-šrūr ṭūl d-dhūr

Verse du vin, tourne et nie le Mal aussi longtemps que tu le pourras!

L'extase se prépare par des actes qui en favorisent la réalisation. La danse va de pair avec la célébration bachique que charrie le verbe *sqi* (c). Il s'agit d'un premier pas vers la libération du corps. Par extension de la signification, le lexème *lad-dāt* désigne non pas les plaisirs mondains mais les jouissances soufies (a). Cet élan vers le haut est rendu par le sémème du verbe *qum* qui actualise la verticalité. L'absolu que symbolise la verticalité trouve son écho dans la circularité que charrient les verbes *rqas* et *dūr* (c). Le cercle est imitation des mouvements cosmogoniques. En symbiose avec le cosmos, le soufi cherche à entrer dans les sphères de l'ineffable de l'être. Il s'agit d'une libération que désigne à juste titre le lexème *swāyḥ*. L'errance (*al-ssiyāḥa*) relève, en effet, du vocabulaire soufi. Elle désigne les contemplations soufies qui se libèrent de l'emprise de la matière. Le pluriel évoque des sphères ouvertes à l'infini. L'errance mystique vise à entrer en symbiose avec le Divin. L'aspiration soufie aspire à transcender le monde qui n'est qu'illusion pour percevoir l'être vrai à savoir Dieu. à vrai les soufis s'expriment en langage métaphorique dans la mesure où le dévoilement est vécu en tant qu'expérience spirituelle. Nous retrouvons les composantes des cette notions dans les vers suivants :

(a)

وجذبني بالصدق والوفا □□□ واخلع عن حبي

u ždāb-nī b ṣ-ṣidq u lwfā u xləc ʿan ḥəžb-ī

Il m'a attiré par la sincérité et la fidélité et m'a enlevé le voile.

(b)

واظهر ليسرما خفا *** عني في جدي

u dhār l-ī sār mā xfā ʿan-n-ī fī žadb-ī

Et Il m'a révélé le secret que ma transe cachait.

(c)

يا من بغا وصال حبيو*** افنى تشوف نور الحضرا

yā mən bgā wṣāl ḥbīb-ū fna tšūf nūr l-ḥaḍrā

Ô toi qui veux s'unir au Bien-aimé, annihile-toi, tu verras les lumières de la
ḥadra (transe).

L'extase se réalise par *l-kašf* (dévoilement). La transe aboutit à la proximité *ždāb-nī* et au dévoilement *xləc ʿan ḥəžb-ī* (a). La métaphore conceptualise le mystère en tant qu'objet matériel susceptible d'être visible. Le dévoilement instaure une opposition dher khfa qui s'articule autour du sème de l'invisibilité. Ce dévoilement se réalise dans l'extase *žadb-ī* qui est préparée par le rituel et la transe. Le dévoilement (*l-kašf*) appartient au vocabulaire soufi. Il désigne un état de dévoilement des vérités qui ne sont pas accessibles à l'homme ordinaire. L'extase correspond alors à une annihilation de frontières entre l'humain et le divin. Le dévoilement qui se prolonge par l'illumination divine se solde par l'anéantissement que nous retrouvons dans les vers suivants :

(a)

وغشاني جودك *** والاحسانا ليلي ظاهر فيك

u ġšān-ī žūd-k u lḥsān l-lī dāhər fī-k

Ta libéralité m’a annihilé ainsi que la bienveillance visible en Ta présence

(b)

نار حبك في القلب كدات يا ليلي داتي فيه افنات

nār ḥubb-k f l-qalb gdā-t yā l-lī dāt-ī fī-h fnā-t

Du feu de Ton Amour mon cœur est embrasé, Ô Toi où tout mon être s’est
brisé !

(c)

كلي فالحق افناه *** قال لي غيرك ما ريت

kul-ī f lḥəq fnā-h qāl l-ī ġir-k mā rīt

Je me suis annihilé dans le Vrai. Il m’a dit : « je ne vois personne d’autre que
toi ».

(d)

لاين مقصودك بالذي يبقى فالحضرا معاك

layn məqṣūd-k b l-lāz yəbqā f lḥədrā mēā-k

Que désires-tu avec celui qui demeure dans la transe avec toi ?

L’annihilation se traduit tout d’abord par la métaphore du couvercle. Le verbe *ġšān-ī* sélectionne un élément matériel alors que *l-žūd* est de nature immatérielle (a). La générosité est donc conceptualisée en une matière qui englobe le soufi. Le sème /matériel/ qu’actualise le lexème *dāhər* entérine cette métaphorisation. La préposition dans *fī-* (b) participe à la conceptualisation du divin en tant que contenant et le soufi en tant que

contenu. L'annihilation *fanā'* se réalise en Dieu. Cette annihilation est d'ordre total. Le quantifieur *kul* (c) porte sur la totalité du soufi. Il s'agit d'une symbiose absolue. Après la station *fanā'*, *l-baqā'* s'avère l'ultime stade de l'ascension. Le cas conceptuel sociatif rendu par le pronom *l-lā* et la préposition *mēā* indiquent une présence avec Dieu et en Dieu.

10 Le lexique de la rédemption :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>r-rḍā</i>	Bénédiction	21	30%
<i>tḍəfr</i>	Acquérir	5	7%
<i>yrda</i>	Gracier	5	7%
<i>ḡənm</i>	Profiter	5	7%
<i>εṭā-k</i>	Donner	4	6%
<i>tnāl</i>	Recevoir	3	4%
<i>yəḡnī-k</i>	Rendre riche	2	3%
<i>thūz</i>	Obtenir	1	1%
<i>yfūz</i>	Gagner	1	1%
Total		47	100%

- Les verbes

Les verbes susmentionnés indiquent une action de possession qui se réalise selon le schéma du don et de la réception. La rédemption consiste dans la réception du don divin. Les verbes *εῖṭā-k* et *yəḡnī-k* désignent l'action de recevoir un don. Le sémantisme du verbe *yəḡnī-k* porte sur une transformation de nature pécuniaire. Dans le contexte de notre corpus l'enrichissement ne porte pas sur la valeur lucrative mais sur la dimension spirituelle ; le soufi serait enrichi spirituellement par la splendeur divine. dans la même lignée le verbe *krām* indique une action de générosité qui consiste à octroyer un don à quelqu'un. Nous illustrons ce sens par la vers suivant :

و کرمی و عطانی * حتی من بهاه یدیر معایا احسان

u krām-n-i u εῖṭāni hətta mən bhāh ydir mēaya l-ḥsan

*Il m'octroyé généreusement des dons et de sa splendeur il s'est montré
bienveillant à mon égard*

La conjonction de coordination juxtapose les verbes *krām* et *εῖṭāni* en renforçant ainsi la thématique du don. Le verbe *krām* qui renvoie à une libéralité sans contrepartie se fait entendre en écho dans le substantif *l-ḥsan* qui renvoie à la charité. La réception, est également médiatisée par plusieurs autres verbes. Ainsi, *tnāl* indique l'action obtenir quelque chose ou d'atteindre une finalité. L'acquisition d'une chose précieuse est encore mis en relief par le sémantisme du verbe *tḡḍfr* qui désigne un gain issu d'une compétition. De même le verbe *yfūz* indique l'acquisition de quelque chose dans un contexte de compétition.

Il en est de même pour le verbe *ḡānm* qui renvoie à une possession qui ne requiert pas d'effort. Le bien acquis renvoie à la protection dont l'écho se fait entendre par le verbe *thūz* qui désigne l'action d'acquérir quelque chose et d'en préserver l'intégrité. Enfin, le verbe *yrdā* qui désigne l'état d'être content

envers quelqu'un renvoie à l'aspiration de tout disciple soufi. Le lexique de la rédemption se structure autour de la notion de l'acquisition que nous développons dans les vers suivants :

(a)

نلت وصال بالمساعفا*** ما هو من كسبي

nəlt wṣāl b l-msāʿfa māhū man kəsb-ī

J'ai réussi à le rencontrer par complaisance et non pas par mon mérite.

(b)

إذا ما يرضى ما تنفع اعزائم*** لو باعمال الخير كلها تلقاه

idā mā yərḍā mā tənʿæc æzāym law b ʿmāl lxīr kulhā təlqā-h

S'Il ne t'accepte pas, vaines seraient tes invocations. Il ne te recevra dans sa bonté dusses-tu lui offrir toutes les bienfaitsances.

(c)

إذا يرضى بيا*** أنا لو مكسوب

ida yərḍa bəyyā anā lū məksūb

S'Il a daigné de m'accepter près de Lui, je Lui serai complètement dévoué !

L'ascension vers l'ineffable divin requiert la mort au moi. L'extase soufie se réalise par *al-lʿilm al-ladūni* (la connaissance par Inspiration) et non pas par *al-lʿilm al-l-kasbi* (la connaissance par acquisition). Le lexème *l-kasb* correspond à une acquisition (a). Le contenu sémantique de cette dernière est suspendu par la négation. Il s'agit dès lors d'un vœu qui cherche à s'exaucer en toute humilité (*l-msāʿfa*). C'est Dieu qui accorde sa bénédiction au soufi et non pas le soufi qui l'obtient à force de prières et de bienfaitsances. La bénédiction relève de l'ordre de la révélation et non pas de l'acquisition. Il

s'agit, en effet, d'un dénigrement de la vanité. La modestie, les actes de la bienfaisance ne servent pas à atteindre l'extase divine. Il faut faire preuve d'humilité et de pureté. Le rapport de verticalité est encore assuré par le participe passe *məksūb* qui désigne le sujet qui subit l'action (c). On retrouve dès lors ce rapport intime entre la soumission et la verticalité. L'effort que déploie le soufi pour atteindre le divin se solde par la récompense qui consiste dans la rémission divine. Le lexique de la rédemption se compose également d'items qui renvoient à la récompense. Nous illustrons cet aspect par les vers suivants :

(a)

فاغنم كاس الراح ها حبيك زار

fā ġnəṃ kās r-rāḥ, hā ḥbīb-k zār

Profite d'une coupe de vin, car voilà ton Bien-aimé qui arrive !

(b)

انكى الحسود واطفر بالعز الدايم

ankā lḥsūd u ḍḡar b lʿəz d-dāym

Repousse la mauvaise présence et profite de la splendeur éternelle.

(c)

واللي فيه النيا***يظفر بالمحبيب

u l-lī fīh nnəyā yḍḡr b l-məḥbūb

Mon Bien-aimé s'est manifesté à moi en pleine méditation. Seul un cœur sincère peut conquérir le Bien-aimé !

(d)

بها تنال من بين الخلق سرارو

bi-hā tnāl mən bīn l-xəlq srār-u

Par elle tu recevras ses Secrets d'entre les hommes.

La récompense se traduit au niveau des verbes *ġnəm*, *ḏfər* et *tnāl* par la transitivité. Leur module casuel se compose d'ergatif et d'accusatif. La transitivité étant «une propriété sémantique qui consiste à orienter une substance vers un au-delà, en le suggérant¹», porte sur le divin. L'« au-delà » vers lequel elle oriente la « substance » est à juste titre l'ineffable divin. Le lexique de la récompense se distingue par les nuances que charrie chaque item. Alors que le verbe *ġnəm* est ponctuel et temporaire le verbe *ḏfər* est ponctuel et duratif (a). La continuité est encore relayée par l'adjectif *d-dāym* qui est incident au substantif *lɛəz* (b). Le verbe *tnāl* s'inscrit dans le paradigme de la verticalité. Il rend compte de la représentation cosmologique de la tradition islamique qui met la terre en bas et le ciel en haut. Pour cueillir les dons divins, l'homme se doit donc de se hisser vers le haut, vers la Résidence divine. Chose qu'on retrouve dans le verset 37 de la sourate 22 quand Allah parle des sacrifices qui ne seront pas acceptés :

« Ne parviendront (en effet) à Dieu ni leur viande ni leur sang. Ce qui Lui parvient, c'est que vous vous prémunissiez. Ainsi les met-Il à votre disposition pour que vous glorifiiez Dieu de cette guidance. Fais-en l'annonce aux bel-agissants »².

Le rapport de verticalité est induit par l'espace qui sépare les hommes (en bas) de Dieu (en haut). L'ascension verticale est l'indice d'une élévation spirituelle dans la mesure où la légèreté de l'âme l'emporte sur la lourdeur du

¹ Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, éd. HACHETTE supérieur, 1992, p. 207.

² *Le Coran*, Paris, éd. Albin Michel, traduction Jacques Berque, 1995, p.356.

corps. Les désirs, les passions et les concupiscences attirent en effet l'homme vers le bas en l'avilissant dans le péché.

11 Le lexique belliqueux :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>sif</i>	Épée	9	19%
<i>swārm</i>	Epée	7	15%
<i>ləqtal</i>	Tuerie	6	13%
<i>rumḥ</i>	Javelot	6	13%
<i>n-nsāl</i>	Lames	5	11%
<i>nbāl</i>	Flèches	3	6%
<i>yəsbī</i>	Captiver	3	6%
<i>sūlāt-u</i>	Attaques	2	4%
<i>errāmi</i>	Archer	2	4%
<i>žaych</i>	Armée	2	4%
<i>rmāni</i>	Tirer (des flèches)	1	2%
<i>yqtal</i>	Tuer	1	2%
Total		47	100%

Le champ lexical de la guerre se tisse selon la trame de la métaphore de l'amour. L'amoureux et le bien-aimé sont assimilés à deux adversaires.. Ainsi *sif* et *šarm* sont des synonymes qui renvoient à l'épée. Le substantif *hərba* est polyseme dans la mesure où il peut désigner le refrain dans la poésie du

melhoun ou baïonnette de guerre. Nous illustrons son emploi par l'exemple suivant :

حتى يتجرحو اعضاءك ابهرباتو

hetta yetžrhu aedak b herbatu

Jusqu'à ce que tes membres se blessent par ses baïonnettes

Dans cet hémistiche l'item *herba* renvoie la baïonnette. L'émergence de cette signification particulière est due aux contextes immédiats de l'item en question. Le verbe *ytžərhu* renvoie à une action qui transperce les membres du corps *aedā-k*. En effet, la métaphore belliqueuse figure parmi les analogies qui structurent en long et en large la poésie du melhoun. La thématique de la guerre se construit également par les actants qui y participe à savoir *žaych* et *errami* et par les actions qui s'y déroulent à savoir *l-qtal* et *nasr*. *sūlāt* indique l'action collective agressive par laquelle un des actants essaie de l'emporter sur l'autre.

Les agissements belliqueux se traduisent par le verbe *yqtal* dénote la mise mort de l'adversaire. Le résultat de la victoire est développé par les verbes *ahzem* et *yəsbī*. Le premier désigne l'action de l'emporte sur l'adversaire et le deuxième l'action de le réduire à l'esclavage. Nous illustrons ceet aspect par l'exemple suivant :

لكن مقتول البها ما توجد له دية

lakən maqtul l-bha ma tužd lu diya

La victime de la splendeur n'a pas de prix de sens

L'adjectif *meqtul* renvoie à l'état d'une personne mise à mort. La thématique de la mort est reprise par le substantif *diya* qui signifie prix de

sang. Dans la culture arabe, l'injustice due à un meurtre peut être rétablie par un prix de sang que doit verser le meurtrier aux proches de la victime.

12 Le lexique poético-musical :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>l-ġa</i>	Rythme	13	29%
<i>šċār</i>	Poésies	6	13%
<i>mūsiqa</i>	Musique	6	13%
<i>yənšəd</i>	Chanter	5	11%
<i>ngāym</i>	Mélodies	4	9%
<i>chier</i>	Poésie	4	9%
<i>lewzan</i>	Metres	2	4%
<i>lċud</i>	Luth	2	4%
<i>sžāl-ū</i>	Recueils	1	2%
<i>muwāl</i>	Début de chanson	1	2%
<i>nāched</i>	Aède	1	2%
Total		45	100%

Le champ sémantique de la poésie s'inscrit dans les ornières de la métaphore de l'amour. L'amoureux est assimilé au poète qui chante ses malheurs. Les items *šċār* et *sžāl-ū* relèvent de la parole poétique orale ou

écrite. Le substantif *lga* peut désigner le chant ou le bavardage. Nous illustrons cette ambivalence par les vers suivants :

(a)

و الغاني ينشد في الغاه

u l-ġāni ynšəd fi l-ġā-h

Et le chanteur déclame ses chants

(b)

اولشجار الباسقا * او الطيار الناطقا

عمرت بالغاه اسواق

u lšžār l-bāsqa u l- tyār nātqa εəmərɪ b l-ġāha swāq

Et les grands arbres et les oiseaux qui parlent ont rempli de leurs bavardages
les sphères publiques

Dans le vers (a) le contexte limite la signification de ce substantif au chant. L'emploi de *ġani* chanteur détermine les sphères de signification de cet item. Tandis que dans le vers b le substantif *l-ġa* porte à la fois sur les arbres et sur les oiseaux. Certes le gazouillement des oiseaux peut être inscrit dans le domaine musical mais le bruit des arbres se soustrait à cette classification.

13 Le lexique médical :

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>dwā</i>	Remède	8	26%
<i>yəšfī-h</i>	Guérir	6	19%
<i>mrid</i>	Malade	3	10%
<i>yəbrā</i>	Guérir	2	6%
<i>εažfa</i>	Faible	2	6%
<i>anḥil</i>	amaigri	2	6%
<i>ṭeb</i>	Médecine	2	6%
<i>teriyaq</i>	Antidote	2	6%
<i>bās</i>	Mal	1	3%
<i>ṭrīḥ</i>	Alité	1	3%
<i>sqam</i>	Affres	1	3%
<i>εella</i>	Maladie	1	3%
Total		31	

- Substantifs et verbes

Les items qui renvoient au lexique médical s'articulent sur la dichotomie maladie/guérison. L'item *dwā* désigne une matière consommable censée guérir les maux du corps. Les maux peuvent provenir de la consommation du *sem* dont l'antidote est désigné par *teriyaq*.

Tandis que les items *bās* et *sqām* sont des synonymes qui décrivent un état de dégénérescence physique. En arabe classique *bās* signifie force et courage. Son sémantisme a pris également le sens de punition que nous retrouvons dans l'expression *bāsal-lah* qui désigne la colère divine. Ce trait de punition a évolué en arabe marocain pour désigner un préjudice qui porte atteinte à l'intégrité physique ou morale de l'homme. *sqām* qui relève de l'emprunt à arabe classique désigne une maladie de longue durée.

Le substantif *sqam* porte sur une longue maladie qui est à même d'affaiblir la vigueur du corps. Le verbe *εyeť* désigne en arabe marocain le processus de la fatigue qui alourdit les pas de la vie. Dans le même sens elle qui relève de l'emprunt à l'arabe classique dénote une défection de la santé. Le rétablissement de cette altération de la santé se manifeste par *teb*. Le premier indique un processus de rétablissement de la santé et le deuxième la connaissance médicale.

Les verbes du lexique médical portent sur l'action de la guérison. L'item *yəbrā* qui appartient à arabe marocain remonte au verbe *baroaa* qui signifie se rétablir d'une maladie. De même *yəšfī* relève de l'arabe classique et charrie la même signification. *ydawī* désigne l'action par lequel le guérisseur essaie de rétablir la santé du patient.

La thématique médicale se compose d'éléments qui relèvent de la catégorie adjectivale. Les adjectifs *mriđ* et *εlil* décrivent l'état de l'altération de la santé. La faiblesse qui se manifeste dans le corps du patient se traduit par les adjectifs *εažfa* et *anħil*.

Les effets morbides de la passion amoureuse se manifestent par la faiblesse du corps. Ainsi l'adjectif *nħil* qui porte sur le substantif *žismi* (corps) décrit une dégénérescence corporelle. La déficience du corps est encore renforcée par l'expression *maqsum* (divisé) en deux qui décrit la perte de la

vigueur corporelle. Le premier désigne la perte sur la perte de la graisse et le deuxième sur la maigreur du corps. L'état de la maladie chronique est véhiculé par l'adjectif *sāqma*. Enfin, *ṭrīḥ* est un adjectif qui décrit une altération de santé qui force le malade à s'aliter

La dichotomie maladie/guerrison relève de la structure binaire qui traverse le lexique mystique. Elle émane du tiraillement entre les passions mondaines et l'amour divin. Nous examinerons ses manifestations à travers les exemples suivants :

(a)

ذکر حقیق للقلب دوا *** یشغیه من سقام و هامو

dikr-u ḥqīq l-lqalb dwā yəšfī-h mən sqām whām-ū

Évoquer le Bien-aimé, en toute vérité, est un remède pour le cœur, le guérissant de ses maux et de ses chimères.

(b)

من کان ذا الحبيب نصیبو*** من کل باس حالو یرا

mən kān dā l-ḥbīb naṣīb-ū mən kul bās ḥāl-ū yaḥbrā

Celui qui a la chance de rencontrer le Bien-aimé, guérira de tous les calvaires.

(c)

من هو لیب فاطن یا صاح*** اسعی فصلاح مقامو

mən hūwa lbīb fāṭn yā ṣāḥ yəsca f ṣlāḥ mqām-ū

L'homme sensé et perspicace, ô ami, est celui qui suit le chemin de la rectitude.

(d)

یخشی تفوت فالهزل جمیع اعصار*** و یضیع العمر خسار

yaxša tfūt f l-hazl žmīc aṣṣār-u u ydīc l-ḥmār šsara

Il craint que la vie se perde dans les futilités folâtres et se gaspille pour rien.

La thématique médicale qui oppose *dwā* à *sqām* désigne la perte du droit chemin. Cette opposition se manifeste au niveau de la forme du signifié. Le pluriel de *sqāms* s'oppose au singulier de *dwā*. De même, on retrouve la même dichotomie, dans le deuxième hémistiche du vers (b). La pluralité implicite que charrie le quantifieur *kul* dans le conglomérat *kulbās* se situe aux antipodes de l'unité inhérente au singulier du lexème *ḥāl*. La morale reprend la métaphore médicale et reprend à son compte la dualité entre deux chemins : la perdition et la rectitude. Pour se maintenir dans le droit chemin, le soufi doit déployer un effort considérable. Les synonymes *lbīb* et *fāṭn* actualisent respectivement les sèmes /sérénité/, /intelligence/. Ils relèvent du pathos qui vise à aider le soufi à se maintenir dans le droit chemin. Le vers (c) prend une valeur aphoristique. De par sa structure générale, il s'applique à toute personne qui voudrait accéder à l'ineffable divin. Les antonymes *ṣlāḥ* et *hazl* rectitude et inconstance reprennent la structure antinomique.

14 Le lexique du péché

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>l-ḥassed</i>	Envieux	5	28%
<i>dnub</i>	Péchés	2	11%
<i>š-šrūr</i>	Maux	1	6%
<i>žrāym</i>	Crimes	1	6%

<i>as-siwa</i>	Tout ce qui n'est pas Dieu	1	6%
<i>ləwzar</i>	Péchés	1	6%
Total		18	100%

- Les substantifs

Le champ lexical du péché s'inscrit dans une vision manichéenne du monde. *š-šrūr* et *žrāym* désignent une infraction, dans l'ordre respectif, à l'ordre moral et légal. *l-ḥased* (fiel) désigne un sentiment d'antipathie, de convoitise et de répulsion à l'égard de quelqu'un. La thématique du mal puise également ces éléments dans le lexique religieux. Ainsi *dnub* renvoie au péché commis par le croyant. De même *ləwzar* désigne la culpabilité qu'endosse l'homme en commettant un péché ou en infligeant du mal à autrui. Quant à *whām* et, ils désignent des illusions qui peuvent entraver la quête du soufi.

Le chemin de la perdition est ce que désigne le terme soufi *as-siwa*. Celui-ci signifie dans la terminologie soufie tout ce qui n'est pas Dieu. Enfin, *l-xayāl* est le monde en tant qu'illusion qui cache l'être à savoir Dieu. Ces items s'organisent selon une vision manichéenne. *šrūr* et *žrāym* relève du mal qui s'oppose au bien tandis que *whām* relèvent de l'erreur qui s'oppose à la réalité. Quant à *as-siwa* et *l-xayāl*, ils appartiennent à la dichotomie vérité/non-vérité.

ويسير لغير السوي *** ويلذ لو فيه منامو a-

u ysīr l-gəyr as-siwā wa yləd l-ū fī-h mnām-ū

Et il s'écartera des voies de la perdition, et il Y trouvera un havre de paix

Dans le lexique soufi la préposition *siwa* qui signifie excepté s'est transformée en substantif *as-siwa* qui renvoie à tout ce qui n'est pas Dieu. Le soufi qui est à la quête de l'ineffable se doit de se détourner des voies de la perdition et de se réfugier en Dieu. Le premier est un terme proprement soufi tandis que le deuxième est une redéfinition d'un nom commun. Au sens commun de faculté d'imagination se substitue celui d'illusion qui empêche le soufi d'atteindre Dieu.

15 Le lexique du dévoilement

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>s-sərr</i>	Mystère	4	31%
<i>ḥəžb-ī</i>	Voile	1	8%
<i>ḡəyb</i>	L'au-delà	1	8%
<i>zāl</i>	Disparaître	2	15%
<i>ktem</i>	Garder en secret	3	23%
<i>xfāh</i>	Cacher	1	8%
<i>l-stār</i>	Rideaux	13	100%

- Les substantifs

Le champ lexical du dévoilement Se compose des items qui renvoient à l'occultation. Le sens de l'occultation est repris par les items *s-sərr* et *ḡəyb*. Le premier renvoie à une information qui se tient sous le sceau du silence et le

deuxième désigne un monde transcendant qui se soustrait à la connaissance de l'ici-bas. L'item *ḥažb* désigne l'état de quelque chose invisible et inaccessible. Il renvoie dans l'arabe classique au sens de l'interdiction. Dérivée de la racine trilitère *ḥajb*, il intègre la famille morphologique de voile qui sert à cacher à l'endroit ou une partie du corps et de ministres qui fait office de voile s'interposant entre le peuple et le roi. Dans la conception mystique le monde est une illusion (*xaya*) s'interpose entre le mystique et Dieu. Nous retrouvons cette opposition dans le vers suivant :

يا الواله زول شك الخيال*** ما ثم غير الله

yā l-wālḥ zūl šak l-xayāl mā tam-ma ġayr l-lāh

Ô toi l'égaré, élimine les soupçons de l'imagination. Il n'y rien qu'Allah.

Le poète fait appel à la lucidité qui est à même de transpercer le voile illusoire de la vie mondaine. La pluralité des êtres est récusée au service de la véracité de Dieu. Tout ce qui existe n'est que formes contingentes, provisoires, éphémères et fugaces de l'être, vrai, éternel et immuable.

La thématique du dévoilement implique la notion de l'occultation que charrient les verbes *xfā-h* et *ktam*. Le premier désigne une occultation dont l'objet peut être quelque chose, quelqu'un ou une information tandis que le deuxième est limité à l'occultation de l'information. En effet le dévoilement *at-ṭažally* figure parmi les stations de l'élévation spirituelle du soufisme la manifestation de la présence divine dans le monde est traduite par le verbe *tžella*. Appartenant au lexique soufi à proprement parler, le verbe *tažalla* dans arabe classique indique la manifestation de Dieu dans le monde sous forme de beau paysage, de belle femme, de belle action etc. Nous retrouvons dans ce vers les composantes du topos du dévoilement. Les rideaux qui représentent les monde/illusions s'élèvent pour donner lieu au spectacle de la

manifestation divine. Le verbe *tžella* renvoie dans le lexique soufi à la manifestation de Dieu dans les créatures. La beauté d'un paysage, d'une action ou d'une femme n'est que la réflexion de la splendeur Divin.

16 Le lexique de la vertu

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>ṭaʿa</i>	Obéissance	11	25%
<i>l-ḥsān</i>	Charité	7	16%
<i>ḥasanāt</i>	Bonnes œuvres	6	14%
<i>ṣ-ṣidq</i>	Sincérité	5	11%
<i>l-xīr</i>	Bien	5	11%
<i>l-bīb</i>	Sensé	3	7%
<i>īmān-ū</i>	Foi	2	5%
<i>ṭhārā</i>	Pureté	1	2%
<i>fāṭn</i>	Avisé	1	2%
<i>n-niyyā</i>	La bonne intention	1	2%
<i>l-wfā</i>	Fidélité	1	2%
<i>ləṭf</i>	Être bienveillant	1	2%
Total		44	100%

Le lexique de la vertu se répartit principalement en valeur religieuses et morales. Les items *imān*, *l-ḥsān*, et *ṭhārā* appartiennent au domaine religieux. L'item *imān* y participe par son sémème qui porte sur la croyance en Dieu. Quant à *l-ḥsān* et *ṭhārā*, ils désignent des lexies que le discours religieux a empruntées au lexique arabe. Ainsi, *l-ḥsān* désigne la générosité et *ṭhārā* la pureté. C'est par l'emploi en contexte religieux que ces items ont acquis les traits de don inconditionnel de soi à Dieu et de pureté morale ou religieuse. *ḥasanāt* qui est une lexie proprement religieuse désigne des unités de récompenses que collecte le croyant à chaque fois qu'il effectue une prière ou invocation, une aumône, etc. l'item *ta3a* réfère à l'obéissance due à Dieu. L'observation des prescriptions divines sert de paradigme au poète pour décliner le don inconditionnel de soi. Chose que nous constatons dans le vers suivant :

عل الكلمة والطاعة ما انخالف أمر

ʿla l-kəlma u ṭaʿa ma nxaḷəf amər

Pour tout ordre je ne désobéirai à rien

Le sémantisme de l'obéissance inhérent à *ṭaʿa* est renforcé par la négation qui porte sur la désobéissance. L'adverbe de négation *mā* neutralise la désobéissance que recèle le verbe *nxaḷəf*. Le poète s'inscrit dans une relation de soumission totale à l'égard de la bien-aimée. Cela dit, la bien-aimée n'est qu'un reflet de la présence divine. En s'inscrivant dans le discours religieux, le poète emprunte à l'arabe classique les items qui y renvoient. L'enseignement religieux fait écho aux prescriptions morales.

La pureté et la rectitude que prescrit la morale se manifeste par le sémantisme des items *ṣ-ṣidq* et *ṣlāḥ* qui renvoient dans l'ordre respectif à la rectitude de la parole et du comportement. Dans ce sens, Il convient de signaler que *ṣ-ṣidq* relèvent à la fois de la religion et de la morale. Il en est de

même pour l'item *-xīr* qui peut désigner une valeur favorable à la morale ou à la religion. À vrai dire, la distinction entre domaine religieux et sphère morale ne se réalise pas d'une manière catégorique. Les deux domaines s'inscrivent dans continuité où la signification est diffuse. Il serait difficile d'effectuer une distinction nette et tranchante entre les deux sphères. Quant à *-wfā* et au *jūd*, ils désignent le maintien de relation matrimoniale ou sentimentale et le don inconditionnel de soi à Dieu. Ces valeurs chevaleresques trouvent leur écho dans l'item *-ṭafa* qui porte sur la bienveillance. En effet, l'enseignement des confréries soufies portes avant tout sur l'éducation et le raffinement des manières. Quant à l'item *n-niyyā*, il acquiert dans l'arabe marocain un sens différent de celui d'intention dans l'arabe classique. En fait, la locution arabe *bi ḥusn anniya* (avec une bonne intention) serait à l'origine de la restriction de l'emploi de l'item *n-niyyā*. Le sens d'intention s'est restreint, dans l'arabe marocain, pour désigner une bonne intention. Ainsi, la personne qui agit par *n-niyyā* fait preuve de bonté voire d'ingénuité. Telle est la condition *sine qua none* pour entrer en symbiose avec Dieu. La rencontre du bien-aimé (Dieu) est tributaire de l'expression de la bonne volonté de s'y consacrer corps et âme.

- Les verbes

Les verbes *žād*, et *yṣādq* s'inscrivent dans la sphère des valeurs morales. La générosité qui est inhérente au premier participe du portrait moral de l'honnête homme. En effet, la générosité est une thématique centrale de la culture arabe. La sincérité que dénote le verbe *yṣādq* renvoie à la rectitude morale qui s'inscrit dans le bien par opposition à *ykdāb* qui relève du mal. Relevant de l'emprunt à l'arabe classique, ces deux verbes subissent néanmoins des transformations par lesquelles ils se rapprochent de l'arabe marocain. Ainsi l'omission de certaines voyelles dans *žād* et *yṣādq* les différencie de l'arabe classique où le premier se prononce *žāda* et le deuxième *yaṣduqu*. Quant au verbe *ləṭf*, il rejoint le champ thématique de la vertu par son sémantisme qui indique une action bienveillante. Les adjectifs *-bīb* et *fāṭn* désignent des qualités morales. Ils partagent en tant que synonymes une

signification qui désigne une attitude raisonnable dont le but est d'atteindre le bien et d'éviter le mal. Ces deux adjectifs figurent dans le vers suivant :

من هو لييب فاطن يا صاح*** يسعى ف صلاح مقامو

mən howa lbīb faṭn ya saḥ yasʿa f slaḥ mqamu

L'homme avisé cherche à s'élever spirituellement

L'adjectif *fāṭn* se distingue de son corollaire par son sémantisme qui porte sur l'intelligence et sur la vivacité de l'esprit. Ce vers acquiert une valeur aphoristique en formulant une règle de conduite. En effet, l'homme avisé qui fait preuve de discernement et d'intelligence se doit de s'adonner à la quête de l'élévation spirituelle. L'adjectif *l-ṭif* il porte sur une personne bienveillante.

La vertu est la condition requise pour pouvoir aspirer à l'union avec le divin. Un disciple dont le cœur est impur ne peut pas accéder à l'extase divine. La vertu est tout d'abord conceptualisée en clarté. Elle se décline ensuite en rapport entre Dieu et le soufi. Si celui-ci fait preuve de probité, il sera certainement récompensé. La rémission divine est médiatisée par la thématique de la clarté qui renvoie indirectement à une élévation morale et spirituelle. Nous examinons cette dimension à partir des vers suivants :

(a)

وتيقنت بخاطر صفا *** حين بغى قربي

u tyəqqən-t b-xāṭr-u šfā ḥīn bḡa qərb-ī

Je me suis assuré en plein gré qu'il a désiré ma proximité.

(b)

بها اتال من بين الخلق اسرار *** و تعود للنفوس اطهارا

bi-hā tnāl mən bīn l-xəlq srār-u u tɛūd l n-nəfūs ṭhārā

Par ce signe tu seras le seul, d'entre les êtres, à toucher son grand mystère et
par lui les âmes se purifieront.

(c)

من نال فالمحبة والصدق فكارو***اشعل من ضياه منارا

mən nāl f l-mḥabbā u ṣṣidq fkār-ū yšʿel mən dyā-h mnārā.

Celui dont le cœur est rempli d'amour et de sincérité peut devenir une lumière
pour les autres !

(d)

يصدق ف المحب حالو***يظهر في وصاف ايمانو

yəṣḍəq f l-mḥabbā ḥāl-ū yədhərt f wṣāf imān-ū

Il s'adonne en sincérité à l'amour qui se manifeste dans les apparences de sa
foi.

La thématique de la clarté s'enracine dans l'expérience quotidienne. En effet, la clarté est associée au calme, à la sérénité et à la bonne intention alors que le trouble est associé à l'agitation, au mécontentement et à la mauvaise intention. La métaphorisation découle de l'incompatibilité sémique qui émane de la détermination du substantif *xāṭr* par l'adjectif *ṣfā* (a). Alors que le premier actualise le sème /immatériel/, le deuxième désigne un état matériel. Le paradigme de la clarté met en opposition le péché salissant et la vertu purificatrice. La thématique implicite de l'eau qu'évoque la pureté est explicitement désignée par le lexème *ṭhārā* (b). Ce dernier actualise le sème /corps humain/. C'est par extension du sens qu'il désigne la purification de l'âme. La poétique de l'eau renvoie à tout le symbolisme de la pureté, la purification, la rédemption, la mort au péché et à la renaissance en Dieu. La notion de pureté est corroborée par celle de la clarté. Le champ lexical de la

visibilité : *yšəel, dyā-h, mnārā*; décrit le même rapport de clarté/non-clarté. la luminance qui est inhérente à ces items fait écho à l'illumination mystique dans la mesure où le soufi s'adonne à la quête de l'ineffable pour communier avec le Divin, source de toutes splendeurs. Ainsi la pureté est la voie qui est à même d'amener le soufi vers la station de l'illumination. Cette ascension spirituelle se cristallise au niveau lexical par la thématique de la verticalité.

(a)

جاد علي برضاه***الحبيب اللي حبيت

žād eliy-ya b rḍā-h l-ḥbīb l-lī ḥab-bīt

Il m'a gracié de sa complaisance le Bien-aimé que j'ai aimé.

(b)

وغشاني جودك *** والاحسانالي ظاهر فيك

u ġšān-ī žūd-k u lḥsān l-lī ḡāhər fī-k

Ta libéralité m'a annihilé ainsi que la bienveillance visible en Ta présence.

(c)

اخضع لسيدك بالصفاء***وتحدث باللي عطاك

axḍəε l-sīd-k b ṣ-ṣfā u tḥədəṭ b l-lī ɛṭā-k

Soumets-toi à ton Seigneur et célèbre par paroles Celui qui t'a donné.

(d)

وابذل مجهودك*** فالذكر وتلذذ باللي نشاك

u bdəl məžhūd-k f d-dəkr u tləḍ-d b l-lī nəš-šā-k

Efforce-toi à psalmodier et réjouis-toi par celui qui t'a offert délices et jouissances.

La vertu requiert un effort que le soufi doit déployer pour s'arracher aux passions mondaines. Cet effort instaure par la topique de l'humilité un rapport de verticalité. La construction jussive présuppose, en effet, un rapport de hiérarchie. L'énonciateur se trouve en position de supériorité par rapport à l'énonciataire. La supériorité se traduit au niveau conceptuel par le schème analytique du don où le seigneur (*sīd*) est celui qui donne (+) et le soufi (*ʿabd*) est celui qui reçoit (-). Le cas conceptuel ergatif correspond à Dieu et l'accusatif au soufi. La distance qui les sépare ne peut être comblée que par l'effort que dénote le conglomérat : *bdəl məžhūd-k* (d). La vertu ne manque pas de récompenses. En effet, l'effort qu'elle requiert est corollaire de la jouissance. Les verbes *nəš-šā-k* et *tləd-đ* désignent à des degrés différents la jouissance. Alors que *tləd-đ* désigne un état de jouissance consciente, *nəš-šā-k* réfère à un état de jouissance qui se situe aux frontières de l'inconscience. C'est par une extension du sémème que se réalise cette gradation : *ləđ-dā* /sensation/, /conscient/ ; *našwa* /sensation/ /puissance/, /intense/, /inconscience/.

17 Le lexique du rituel

Lexique	Traduction	Fréquence	Pourcentage
<i>ḍikr-u</i>	Invocation	3	27%
<i>tahlil</i>	Litanie	3	27%
<i>wrād-u</i>	Bréviaires	1	9%
<i>ʿzāym</i>	Incantations	1	9%
<i>ṭlāṣm</i>	Amulettes	1	9%
<i>katsbeh</i>	Psalmodie	1	9%

<i>tartil</i>	Litanie	1	9%
Total		11	100%

Le champ lexical du rituel se compose d'un ensemble d'éléments qui s'inscrivent dans englobe *dīkr-u* et *wrād*. Le *dīkr* renvoie à la psalmodie des invocations et des prières. Le *dīkr* qui est pratiqué d'une manière quotidienne est désigné par le substantif *wird* dont le pluriel est *wrād*. , la litanie qui consiste à psalmodier la formule de l'unicité est désigné par le substantif *tahlil*. La lecture coranique qui respecte les normes de la psalmodie se traduit par le substantif *tartil*. Contrairement à ces deux items qui s'inscrivent dans la sphère du sacré les items *ezāym* et *ṭlāṣm* relèvent du domaine profane :

وقريت حروف مؤلفا*** ف طلاسم غيبى

u qrit ḥruf mwalfa f ṭlāṣm ġibi

Et j'ai lu des lettres écrites dans les talsiman de mon au-delà

Le premier indique des paroles inintelligibles dont l'usage sert à exorciser les âmes et le deuxième indique un texte écrit de manière illisible et qui sert à se protéger des mauvais esprits. *ṭlāṣm aḥḍam* l'écriture inintelligible renvoie au double sens dans la mesure où elle illisible pour le commun des mortels et intelligible pour les initiés. Le verbe de lecture *qrit* et l'évocation de l'au-delà qui charrie le sens de l'occultation traduisent la prééminence de cette conception dualiste de l'herméneutique. Chez Ibn Arabi, l'homme est *aṭ-ṭalṣam al-aḥḍam* le grand mystère du monde. Sans l'homme l'univers s'effondrerait en apocalypse. Cette conception soufie pourrait se rapprocher de l'idéalisme de Berkeley pour qui l'être correspond à la perception. Ainsi, l'existence d'une chose dépend de la conscience qui en aperçoit les formes. Une chose

invisible, intouchable, inodore, inaudible et insipide n'a pas d'existence. Parce qu'il se soustrait à toute perception un arbre qui tombe dans la forêt, pour reprendre l'exemple de Berkeley, ne fait pas de bruit. Être c'est être perçu, telle est la formule qui résume la pensée de Berkeley. Il s'ensuit que l'absence de l'homme qui percevrait l'univers aboutirait à sa disparition. L'homme est dans les deux perspectives le support de l'être. Prendre conscience du monde, le contempler, s'étonner de l'être telles sont les actions qui font de l'homme un étant particulier.

Le verbe *kaysbəh* dénote la psalmodie de la formule de la gloire à savoir subhan Allah (glaire à Allah). Le lexique du rituel se structure autour de l'effort que le soufi se doit de déployer pour s'élever dans les stations spirituelles. Nous examinons cette notion à travers les vers suivants :

(a)

ذكرُ حقيق للقلب دوا *** يشفيه من سقامو و هامو

dikr-u ḥqīq l-lqəlb dwā yəšfī-h mən sqām whām-ū

évoquer le Bien-aimé, en toute vérité, est un remède pour le cœur, le guérissant de ses maux et de ses chimères.

(b)

وابذل مجهودك *** فالذكر وتلذذ باللي نشاك

u bdəl məžhūd-k f d-dəkr u tləḏ-d b l-lī nəš-šā-k

Efforce-toi à psalmodier et réjouis-toi par Celui qui t'a offert délices et jouissances.

ديم تراه بين ورا دو واذكارو *** عند فكل وقت عمارا

dīma trah bin wrad-ū u ḏkār-ū ʿand-ū f kul waqt ʿmara

Tu le verras à tout moment occupé par son chapelet et son bréviaire.

Le rituel sert de moyen qui aide le soufi à se hisser d'une station à l'autre. La métaphore médicale associe le *dikr* au remède qui est à même de guérir le cœur du soufi des passions mondaines (a). Pour y arriver, le soufi devient le destinataire de ses propres injonctions : *bd'el*, *tl'ed-d'*. La pratique du *dikr* s'inscrit dans le paradigme de la continuité (b). Dans le vers (c), la continuité est dénotée par l'adverbe *dīma*. De même, la locution *kulwaqt* désigne la totalité de la temporalité. Le quantifieur *kul* qui porte sur une entité compacte, opère une extraction exhaustive. Plus encore, le lexème *emara* désigne directement la plénitude et renforce la vision de la totalité.

Conclusion

Somme toute, le lexique mystique s'enrichit par l'emprunt à d'autres lexiques. Le lexique de l'amour sert de source principale qui inspire la poésie soufie. En s'adonnant à l'adoration du divin, le soufi se détourne des passions mondaines. L'opposition inhérente à ces deux tendances structure le lexique mystique selon le paradigme de la binarité. la binarité s'avère une configuration structurante du lexique soufi. Les dichotomies maître et disciple, absence et présence, pluralité et unité instaurent un rapport de dualité qui rend compte du tiraillement entre les passions mondaines et la passion soufie, le terrestre et le céleste, le haut et le bas. Ces oppositions se structurent en dichotomies qui mettent en parallèle deux sphères opposées. Toutefois ce rapport manichéen tend souvent à la fusion et à la confusion. Ainsi, le rapport énonciatif commence par distinguer deux instances différentes et se termine par une fusion totale de ces instances. Le TU devient alors JE et l'allocutif se transforme en élocutif. L'opposition binaire se résout souvent en une unité unificatrice. Ainsi en est-il de l'opposition entre unité et pluralité. La pluralité

que représente le concept d'*as-siwā* se dissout dans la présence divine. Le monde soufi relève du panthéisme où se résolvent tous les contraires. Le principe de la mort à son moi est très important pour saisir ce changement de structure. Pour espérer atteindre l'ineffable divin, le soufi aspirant doit se délester de la pesanteur de la vie mondaine. Toutes les vanités, les supercheries, les fatuités doivent être immolées sur l'autel de l'amour divin. L'élévation requiert un cœur pur qui s'adonne à bras ouverts à la vertu. Être vertueux revient à dire se libérer de toute aspiration mondaine et de tout caprice égoïste. Pour mourir à son moi, le soufi doit faire preuve d'humilité et de rejoindre sa place naturelle d'être fragile et d'infiniment petit. L'union avec l'Un ne peut pas se faire dans l'altérité. Autrui n'est qu'illusion, construction culturelle qui trace des frontières entre les entités. La culture fait alors l'économie de ce qui est humain, universel, inné. Elle construit autrui en entité de différence alors qu'il est similitude. Il nous est frère d'humanité. Les divisions créent des mondes clos dont les clôtures s'avèrent réticentes à la communion. Ces mondes clos instaurent une harmonie intérieure aux dépens d'une harmonie extérieure. C'est donc une harmonie provisoire, incertaine et équivoque qui sert de repère au commun des mortels. Ces harmonies établies à grand renfort se situent en opposition avec l'extérieur, la vie, l'existence, le monde, Dieu. Dans nous retrouvons, dans la poésie soufie, cet élan vers l'union et la fusion dans le divin. Le soufi se bat sans cesse contre les forces de la vie mondaine qui l'attirent vers la division et le conflit. La dissolution de ces dichotomies se réalise peu à peu dans le cheminement vers l'union avec le divin.

Chapitre IV

Approche sémantique

La particularité de l'expérience mystique réside dans l'ordre gustatif. Elle ne relève ni des sens ni des sentiments, ni de l'intellect. Elle s'adresse à l'intuition et relève d'une sphère qui échappe à l'intelligence humaine. L'intuition s'oppose en nature à l'intelligence, la qualité à la quantité¹. Le langage s'apprête à ce qui est scandé, carré et anguleux. Il taille des morceaux dans la réalité. Or l'intuition dont rend compte l'expression soufie est de nature qualitative. Elle est mouvement continuuel qui adhère à son propre élan. Le mystique ne rend pas compte d'une expérience vécue par les sens ni par les sentiments ni par l'intellect, mais d'une expérience d'outre-mer pour ainsi dire. Dès lors, il ne peut pas faire référence à une quelconque réalité vécue. Le langage ne s'est formé que pour l'utilité. Il ne jette de lumière que pour éclairer la marche de la vie. Le lexique ne recouvre pas dès lors toutes les données de la réalité :

«L'imperfection et le caractère partiel des taxinomies est peut-être un reflet de l'esprit humain ordinaire, mais, plus encore, c'est une conséquence de la fonction non seulement cognitive, mais aussi communicative du langage: pour nommer un objet donné de manière efficace, il est nécessaire de disposer d'un mot approprié, apte à distinguer l'objet en question d'autres objets présents dans la même situation ; il n'est pas nécessaire, par contre, que l'objet dont il s'agit soit situé, de manière univoque, dans un système logique des connaissances.»²

C'est dire que le langage ne sélectionne que ce requiert l'utilité. La signification se réalise en un mouvement approximatif. Tout effort herméneutique, ambiguïté, et quiproquo relèvent de la nature lacunaire du langage. Communiquer revient à dire ne sélectionner que l'essentiel. Du moment qu'une nomenclature exhaustive de la réalité s'avère fortuite pour les

¹ Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. GF Flammarion, 2014, p. 73.

² Christoph SCHWARZE, *Introduction à la sémantique lexicale*, Tübingen, éd. Gunter Narr Verlag, 2001, p. 22.

besoins de la communication, l'effort de la cognition se dirige vers d'autres sphères de l'utilité. À vrai dire, la communication est de nature réductrice. Le langage relève d'un système fini alors que la réalité est infinie. Le langage qui va de pair avec l'abstraction essaie de contourner cet obstacle en assemblant diverses données similaires sous l'égide d'un même signe¹. Or même cette abstraction n'arrive pas à reproduire l'infini.

« Ce caractère fondamentalement abstrait du lexique fait le désespoir de certains écrivains : ils ont toujours plus de choses particulières à dire qu'ils n'ont de mots à leur disposition pour les dire, souffrent d'être obligés de couler dans ce moule commun à tant d'objets divers et à tous les usagers de la même langue des expériences uniques et infiniment variées, ont le "sentiment vertigineux d'une inexactitude du langage" (Brice Parain) »².

L'expression soufie se heurte dès lors à un double obstacle. Elle doit remédier au caractère lacunaire de la langue et dire l'indicible. Elle cherche non pas à rendre compte d'une expérience vécue aux diverses colorations mais d'une expérience unique, originale et inconnue. L'homme ordinaire peut avoir vécu une sensation de joie ou une expérience d'amour mais il ne lui arrive presque jamais de vivre une extase mystique à la Saint-Augustin ou à la Pascal. L'expérience mystique est unique en son genre. Elle diffère radicalement des autres expériences humaines.

Cela dit, le soufisme ne rompt pas définitivement avec les symboles humains. Le recours au langage enracine l'expression soufie dans la condition humaine. La communication que requiert le commerce des hommes va de pair avec l'abstraction. La linguistique cognitive montre que le concept est

¹*Les nouvelles tendances de la linguistique*, p. 194 ; cité par Jacqueline Picoche, *Précis de lexicologie française*, s.l, éd. NATHAN, 1977, *UNIVERSITE INFORMATION FORMATION*, p. 31.

²*Ibidem*.

corollaire de la langue. Derrière les formulations syntaxiques et lexicales se dessinent des rapports d'ordre conceptuel. L'expression soufie ne déroge pas à cette loi. Il s'agit dès lors d'examiner la structuration conceptuelle de l'expérience mystique. Nous étudierons dans le présent chapitre les fondements conceptuels de l'expérience soufie. Nous articulerons l'étude de la dimension langagière de l'expérience soufie sur la dimension rhétorique et sur des sphères notionnelles propres au mysticisme. Pour saisir la portée de l'amour divin, dans la poésie soufie, il s'avère nécessaire d'étudier la structuration synonymique ainsi que le processus de la métaphorisation. Nous montrerons également que les strates de la signification qui structurent la poésie soufie d'expression marocaine évoluent dans quatre sphères essentielles à savoir : la sphère notionnelle, la sphère naturelle, la sphère corporelle et la sphère culturelle.

1 La synonymie

La synonymie relève de la dimension paradigmaticque de la langue dans la mesure où la substitution des synonymes n'a pas d'incidence sur le contenu sémantique. Les synonymes sont deux mots ou plus qui relèvent de la même partie du discours et dont la commutation dans un énoncé donné n'affecte pas le contenu sémantique. Ainsi les items *nžel* et *ɛin* dans le vers suivant peuvent être commutés sans que cela modifie le contenu sémantique.

وامدح ولفي غاسق النجل

u mdeḥ welfy ġasq anžel

Fais tes éloges de ta bien-aimée aux yeux sombres

La substitution de *ein* à la phrase : « *u mdaḥ walfy ġasq l-ein* » ne change pas totalement le contenu sémantique. Certes les deux synonymes ne recèlent pas les mêmes connotations mais il n'en demeure pas qu'ils dénotent le même organe de la perception visuelle. Le test de la commutation sert à dégager les traits pertinents qui sont à même de nous renseigner sur la nature de la relation sémantique qui lie les deux items. Toutefois l'altération au niveau du signifiant se répercute nécessairement sur le signifié. Dès lors une synonymie absolue en langue est fort improbable dans la mesure où chaque signifiant particulier recèle une signification qui le distingue ne serait-ce que de peu des autres signifiants. Ainsi les items *l-hwa* (envie) et *l-ġrām* (passion), *ḥubb* qui fonctionnent en tant que synonymes se distinguent par le contenu sémantique qu'ils recèlent. Tandis que l'item *ḥubb* dénote une inclination sentimentale, l'item *l-hwa* (envie) désigne une inclination portée par les désirs charnels et l'item *l-ġrām* (passion) un attachement indéfectible de nature sentimentale. Quant à l'excès d'amour, il se traduit par le substantif *išq* qui apporte une nuance différente à l'inclination sentimentale. Pour désigner l'attachement indéfectible à l'objet de désir, le substantif *lawea* cristallise l'engouement qui s'enracine jusqu'au fin fond de l'âme.

La majorité des synonymes partagent, dans diverses configurations, des zones d'intersection qui servent de point de repère pour l'assimilation de la part du récepteur. Les vocables qui relèvent de la synonymie tout en appartenant à des niveaux de langues différents sont dits parasynonymes. Cette synonymie approximative se manifeste dans notre corpus à travers les diverses lexies qui servent à désigner le vin. Ainsi *raḥ* et *xamr* et *maḥya* figurent dans trois sphères différentes dans la mesure où *raḥ* appartient au registre soutenu, *l-xamr* au registre neutre et *maḥya* au registre relâché.

L'item *mudam* relève du registre soutenu dans la mesure où il figure principalement dans le discours poétiques. L'item *xamr* renvoie au vin dans tous les contextes. La dévaluation de l'eau de vie *maḥya* par laquelle elle figure dans le registre relâché est due à sa consommation dans les milieux

populaires. En dénotant le même objet, ces trois items se distinguent pourtant par leurs appartenances respectives aux divers registres de langue.

L'affinité des signifiants se répercute sur la corrélation des signifiés. En effet, les rapports synonymiques relèvent également de l'affinité dérivationnelle. Dans ce sens Niklas-Salminen avance la notion de champ dérivationnel comme étant un mode opératoire de la classification des champs sémantiques. Le champ dérivationnel¹ se démarque par les affinités dérivationnelles que partagent les lexies du même champ. Il en est ainsi pour, *l-ḥbīb* et *l-məḥbūb* dans notre corpus. En effet, *l-məḥbūb* (le bien-aimé) et *l-ḥbīb* (le bien-aimé) sont dérivés de la même racine trilitère (*H.B.B.*).

Dérivés de la racine trilitère (*H.B.B.*), ces deux items présentent des affinités dérivationnelles. L'item *l-məḥbūb* (bien-aimé) est le participe passé du verbe *aḥabba*. Il fonctionne en tant qu'adjectif sauf que la détermination en change la catégorie grammaticale ; l'adjectif devient substantif. Ainsi, l'adjectif *məḥbūb* (bien-aimé) devient substantif *l-məḥbūb* (le bien-aimé). En étant éligible à la substitution dans tous les contextes ces deux items empruntés à l'arabe classique relèvent de la synonymie. Il en va ainsi pour les items *l-lūm* (reproche), *mlām* (réprobation), et *l-lāym* (réprobateur), qui sont des dérivés qui découlent de la racine trilitère (*L.W.M.*). *l-lūm* (reproche) et *mlām* (réprobation) sont des synonymes et *l-lāym* est le participe présent du verbe *lāma* (reprocher) qui relève de l'arabe classique. Ainsi, les diverses configurations des relations sémantiques constituent une constellation qui sert de trame pour l'édification de l'expérience soufie. Les ramifications de cette expérience de nature gustative se prolongent dans diverses sphères. La conceptualisation de l'expérience soufie s'élabore par le truchement des éléments qui renvoient au temps et à l'espace.

¹ Eric TRUDEL, Champ sémantique, champ sémantique lexical ou classe sémantique ?, 2009, Volume XIV - n°2. Coordonné par Céline Poudat. p. 01. [En ligne] : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2277>

2 La conceptualisation mystique

2.1 La sphère notionnelle

Le savoir encyclopédique est le postulat principal de la linguistique cognitive. Avant de parler, l'homme mobilise des concepts cognitifs pour subvenir à ses besoins. La cognition est dès lors antérieure au langage. Le haut et le bas, le lourd et le léger, le chaud et le froid, sont tout d'abord des concepts dérivés de l'expérience immédiate de la réalité. Cette réalité est proprement humaine. En effet, la formation des concepts tels la pesanteur, l'intensité, la verticalité dépendent de la nature du corps humain. Nos sens ne reflètent pas une réalité objective mais transmettent, tout en les transformant, les données extérieures.

- Le temps

La structuration temporelle se réalise par le biais de deux composantes essentielles à savoir les lexèmes et les relateurs¹. Au niveau sémantique la référence au temps se fait par le recours aux phénomènes cosmogoniques. « *Le référent d'un énoncé linguistique est un élément du monde que cet énoncé permet de désigner dans un contexte donné de parole* »². Le sens relève de la langue et le référent de la parole. Autrement dit, le sens est virtuel et ne peut désigner de référent que dans une situation d'énonciation. Ainsi le substantif *fažr* renvoie, en contexte, à la réalité extérieure. Contrairement à la référence, la dénotation ne relève pas de l'énonciation. Elle désigne « *la relation qui existe entre le lexème et les personnes, les choses, les lieux, les propriétés, les processus et les activités externes à la langue-système* »³

¹ Terme de Bernard POTTIER.

² Alain POLGUÈRE, *Lexicologie et sémantique lexicale, Notions fondamentales*, Montréal, éd. Les Presses de l'Université de Montréal, 2016. p. 154.

³ John LYONS, *Semantics: 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 207.

(nous traduisons). La dénotation du mot *fajr*, en langue, correspond à toutes les entités dans la réalité à qui correspond cette dénomination¹. Elle se distingue de la référence par son indépendance du contexte. La dénotation d'une expression fait partie de sa signification indépendamment de l'usage en contexte. La référence est variable et dépend du contexte. Les lexèmes n'ont pas de référence mais ils peuvent être employés comme des expressions référentielles². « *Les mots sont dotés de valeurs référentielles quand ils sont employés dans des contextes et des situations déterminées, autrement dit, lorsque la langue devient discours* »³. Cela dit la dénotation et la référence ne sont pas totalement dissociées. nous analysons les diverses configurations de la temporalité à travers les exemples suivants :

a- من غسق الهوى و ظلامو*** به الوجود كلو يضوى

bi-h l-wuḣūd kul-lū yaḍwa mən ġasq l-hwa u ḡlām-ū

Par Lui toute l'existence devient Lumière, chassant les ténèbres des idolâtries et les plaisirs éphémères.

Les lexies *ġasq*, *tšarq*, *līl* et *nhār* renvoient à la répartition conventionnelle du temps. Les quatre lexies se situent sur un axe d'opposition. De même que *līl* s'oppose à *nhār*, *ġasq* se situe aux antipodes de *tšarq*. La première opposition relève du modèle cyclique⁴. Celui-ci étant en lui-

¹ John LYONS, *Linguistic Semantics, An Introduction*, Cambridge, éd. Cambridge University Press, 1995, p.78.

² John LYONS, *Linguistic Semantics, An Introduction*, Cambridge, éd. Cambridge University Press, 1995 79

³ Miloud TAIFI, SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE, Référence, Prédication et Modalité, Fès, éd. Publications de l'UFR, 2002, p.92

⁴ Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, éd. HACHETTE

même « *[une] itération non finie du modèle binaire continu* »¹, se distingue par le retour du cycle au stade de départ. Dans notre corpus les quatre lexies s'inscrivent dès lors dans le modèle cyclique qui consiste à revenir au même stade. Notre corpus fonctionne selon « *une polarisation à une période, répétable* »². Le cycle commence au terme « + », passe par le terme « - » et revient au terme « + ». *nhār* étant le terme « + » et *līl* le terme « - ». Entre les deux moments s'inscrivent en transition les lexies *ḡasq* et *tšarq*. Cette analyse est valable dans le cadre de l'orthonymie qui stipule que :

« *Pour tous les référents usuels d'une culture, la langue dispose d'une appellation qui vient immédiatement à l'esprit de la communauté. Cette dénomination immédiate sera dite l'orthonyme* »³.

Autrement dit, elle rend compte du contenu sémantique des lexies indépendamment du contexte où elles s'inscrivent. Il s'agit d'une sémantique analytique dont l'objet est la lexie en dehors de tout contexte. Or le contexte modalise les significations temporelles. La linguistique cognitive montre que la signification est malléable⁴. Elle n'est pas une donnée construite *a priori* mais qui se construit *en ligne*⁵. L'examen du contexte des lexies s'avère dès lors nécessaire. Derrière l'opposition entre jour et nuit, dans le vers (a), se tisse en filigrane un autre rapport au temps.

¹ *Ibidem*.

² *Ibid*, p.41.

³ *Ibid*, p.47.

⁴ Evans VYVYAN, Melanie C. GREEN, *Cognitive Linguistics, An Introduction*, Edinburgh, éd. Edinburgh University Press, 2006 p. 112.

⁵ *Ibid*, p. 214

(a)

من غسق الهوى و ظلامو*** به الوجود كلو يضوى

bi-h l-wuḏūd kul-lū yaḏwa mən ġəsq l-hwa u dlām-ū

Par Lui toute l'existence devient Lumière, chassant les ténèbres des idolâtries et les plaisirs éphémères.

Il s'agit en effet d'un énoncé métaphorique où Dieu est associé au soleil et *l-hwa* (la débauche) est associée à la nuit. Le processus métaphorique consiste à établir une analogie entre Dieu et le soleil et entre *l-hwa* (la débauche et les ténèbres. Dieu devient alors soleil et la débauche ténèbres. Cette transformation s'applique à toute l'existence. L'adverbe *kul* (tout) qui est incident au verbe *yaḏwa* (s'illuminer) opère un parcours continu qui sature la référence. De par le contenu sémantique de Dieu, l'illumination s'avère irréversible. Dieu qui se manifeste dans la lumière ne peut pas sombrer à nouveau dans les ténèbres. Il n'y a que la ligne qui va de l'illumination (*išrāq*) à la permanence (*baqā*). La configuration temporelle passe de la circularité, en sens littéral, à la linéarité, en sens figuré. Le vers (b) reprend la même structure. La circularité est supplantée par la linéarité.

(b)

و تجه كل وقت بشارا*** تشرق فالقلوب شمس و اقمارو

tšərq f ləqlūb šmūs-u u qmār-ū u tžī-h kul wəqt bšārā

Les cœurs s'illumineront de Soleils et de Lunes, à chaque moment il recevra une Bonne Nouvelle.

La métaphore qui associe Dieu à une source de lumière est reprise par le verbe *tšərq* (éclairer). Celui-ci étant dérivé du lexème *šurūq* (lever du jour), il charrie le sens de la temporalité conventionnelle. La métaphore appartient aux « *figures par lesquelles on fait prendre à un mot une signification qui n'est*

pas précisément la signification propre de ce mot»¹. Elle fonctionne en établissant une analogie entre les signifiés de deux unités. Ainsi la luminance inhérente à l'item *chmusu* est associée au signifié de Dieu. La corrélation entre les deux entités sert à mettre en relief l'illumination divine par le truchement de l'attribution d'une qualité tangible à une entité abstraite. Ainsi, la lumière qui émane du soleil sert de point de repère cognitif pour l'assimilation de l'illumination divine. La métaphore se distingue de la métonymie par la restriction du sémantisme de l'item dont elle fait l'objet. La métonymie qui consiste à établir un rapport d'équivalence entre deux entités désigne toujours le même référent. Ainsi la métonymie du *qəlb* qui désigne la partie pour le tout change de contenu sémantique mais non pas de référence. Le cœur qui sert à désigner la personne réfère toujours à la même personne. La métaphore de la lumière, dans ce vers, est doublée d'une métonymie. En effet Dieu est associé à une source de lumière et le cœur *qəlb* à un espace qui reçoit cette lumière. Le soleil et la lune qui éclairent le cœur participent de la lumière divine. Il s'agit d'une réduction de la référence. Les soleils et les lunes désignent par métonymie Dieu. Le contenu sémantique de soleils et lunes ne change pas, c'est la référence qui est réduite du tout à la partie.

Les lexies *tšərq* (éclairer) *šmūs*, (soleils) et *qmār* (lunes) charrient toujours le sens conventionnel de la temporalité. C'est dire que la circularité est inhérente au sens virtuel de ces lexies. Or la signification en contexte modifie le sens de ces occurrences. La lexie variable *ku/ wəqt* modalise la portée des indications temporelles. Le quantifieur *ku/* tout porte sur une entité compacte à savoir *wəqt* temps. Puisque *l-wəqt* est sécable, le quantifieur *ku/* opère un parcours continu qui sature la référence. C'est toute la ligne de la temporalité qui est désignée et non pas la circularité inhérente aux sens virtuel de « *révolutions cosmogoniques* ». Le temps répétitif et circulaire pour l'homme

¹ Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973. p.55.

ordinaire devient alors une temporalité univoque et linéaire pour le soufi. Cette linéarité est reprise par le vers (c).

(c)

ليل فغرامو يغنى ونهارو***ومحبة الحبيب تجارا

līl-u fī ḡrām-u yaḡfn-ī u nhār-ū u mḥabbat l-ḥbīb tǧārā

Il passera ses jours et ses nuits à l'Adoration, l'Amour de Dieu sera désormais son seul commerce

En effet, les lexèmes nuit et jour ne relèvent pas du domaine orthonymique puisque le soufi ne peut pas se consacrer littéralement à tout moment à l'adoration divine. Dès lors c'est le sens de la temporalité qui est extrait des lexèmes nuit et jour pour désigner une continuité temporelle. Puisque *līl* et *nhār* sont des parties du temps, ils y font référence par le biais de la métonymie. La partie désigne alors le tout. L'hémistiche peut être glosé de la manière suivante : il annihile, dans la passion divine, tout son temps. La thématique de la continuité est encore reprise dans le vers suivant (d) :

(d)

واظهر لي في الأسمار***واظهر لي عند طلوع الفجر

u ḍher ly fi asmār u ḍher ly ʿend tluʿ lfǧer

Il m'est apparu pendant les crépuscules et à l'heure de l'avènement de l'aube

Le parallélisme que scande l'emploi du verbe *ḍher* dans le début de chaque hémistiche met en relief la permanence de la manifestation divine. Les crépuscules *asmār* et l'aube réfèrent à deux moments qui rythment la journée. Ces deux éléments s'articulent sur une métaphorisation de la lumière dans la mesure où la manifestation divine est assimilée à celle du soleil. Le topos soufi d'*a-ttaḏali* (manifestation) va de par avec celui de *ichraq* (illumination). En

effet, Dieu qui est splendeur absolue se manifeste par effet de miroitement dans les créatures. La manifestation divine est souvent associée à la luminance du soleil. Ainsi le verbe *dher* renvoie à la manifestation de la splendeur divine et le substantif *l-fžer* à l'illumination mystique.

La linéarité de la temporalité à base de lexèmes est corroborée par celle des relateurs. Ceux-ci figurent dans le modèle ternaire continue. Les relateurs se répartissent en trois visions ; la vision prospective, la vision coïncidente et la vision rétrospective. Ces trois visions s'inscrivent sous l'égide du modèle ternaire continu qui relève d'une des cinq catégorisations sémantiques établies par Bernard Pottier. Il consiste dans la modélisation des diverses structures de la langue naturelle où deux éléments différents partagent une zone d'intersection. Il en est ainsi pour la localisation temporelle : « avant [...] pendant [...] après » dans la mesure où le relateur « pendant » est le point d'intersection des deux autres relateurs. La modélisation de ces relations se manifeste, dans l'arabe marocain, par les relateurs *hetta* et *bæd mǎ*.

Le vers (a) est structuré autour du relateur *hetta*. La négation qui porte sur le verbe *ɛiyet* indique une action dont le procès se prolonge sans cesse. La finalité de ce procès consiste dans l'assouvissement de la quête que traduit le substantif *ḥažti*. La finalité escomptée s'inscrit dans la prospective dans la mesure où elle relève d'une réalisation ultérieure au processus de l'action. La vision prospective correspond à une perspective dont la temporalité s'aligne du présent vers le futur. Le même relateur s'immisce dans le vers (b) entre deux schèmes d'entendement :

(b)

جن الليل عليا*** حتى ظهوروا لي كواكب

žənn l-līl ɛləyya ḥetta dəhr-ū lī kwākb

Noire était ma Nuit, à tel point que des astres m'ont été révélés

Dans l'analyse de Bernard Pottier, le schème d'entendement s'articule sur le schème conceptuel. Celui-ci est l'expression de la relation logique entre le sujet et le prédicat. En s'inscrivant dans la lignée de la logique aristotélicienne, la grammaire classique ainsi que la linguistique moderne ont repris la notion de prédicat. Par ses dix catégories, Aristote présente les diverses manières à partir desquelles un sujet peut être modalisé par un attribut dans le sens où le prédicat attribue une qualité au sujet. Le schéma « S est P » où (S) renvoie au sujet et (P) au prédicat est l'expression logique de la notion de schème conceptuel. Dans celui-ci le sujet est assimilé à l'entité et l'attribut au comportement. Quant au schème d'entendement, il correspond à la réalisation linguistique de cette relation logique. Les deux schèmes correspondent aux deux hémistiches. Dans le premier, l'entité correspond au substantif *l-ʔ* et le comportement au verbe *žənn*. Dans le deuxième, l'entité renvoie au substantif *kərb* et le comportement au verbe *tbəd-dəd*. Dans ces deux cas de figure le verbe apporte un contenu sémantique au sujet dans la mesure où il en détermine la qualité.

Il est à noter que le passage à la langue naturelle change l'ordre l'entité et du comportement. En effet, l'arabe classique et l'arabe marocain commencent par le verbe et non pas par le sujet. Dans l'arabe marocain, l'ordre du sujet et du complément d'objet, ergatif et accusatif dans la terminologie de Pottier, est flexible. L'ergatif peut dès lors être postposé ou antéposé à l'accusatif sans nuire à la structure syntaxique ni au contenu sémantique. Cet énoncé progresse en une orientation directe qui va de la base au prédicat. La visée porte sur le verbe *žənn* (cacher) et la sélection retient tous les éléments du schème d'entendement. Le relateur *həttə* (jusqu'à) sert d'ancrage pour la temporalité. Il indique le parcours du temps avant l'avènement de l'action. Le deuxième hémistichie reprend la même structure conceptuelle. Il marque la fin du parcours temporel. La temporalité est alors limitée entre les deux verbes *žənn* et *dəhr-ū*. Le temps est alors conçu sous forme de ligne sur laquelle s'inscrivent les événements. La succession de deux

temporalités se réalise pp la vision retrospective que nous retrouvons dans le vers (c) :

(c)

زار حبيبي بعدما جفا □□□ وتبدد كربي

zār ḥbīb-ī bæd mā žfā u tbəd-dəd kərb-ī

Mon bien-aimé m'a visité et les ténèbres se sont éclaircies

Le point de visée de l'énonciateur est situé au-devant de l'axe de la temporalité. La vision se réalise selon une orientation directe qui va de la base au prédicat. La visée porte sur le verbe *zār* dans le premier schème d'entendement *ḥbīb-ī zār* en actance et sur le verbe *žfā* dans le deuxième schème d'entendement *ḥbīb-ī žfā-ni* en dépendance. Le relateur *bæd mā* se situe en chrono-logie entre *žfā* et *zār*. Chose qui s'oppose à « *l'ordre d'apparition dans la chaîne du discours performé* »¹. La représentation temporelle correspond à une ligne qui progresse du passé vers le futur. La linéarité réapparaît au niveau des relateurs à travers la vision coïncidente. La vision coïncidente correspond à la zone de partage entre la vision prospective et rétrospective. Dans la vision coïncidente, le point de visée de l'énonciateur se situe au-dessous de l'axe de la temporalité. Le point de visée de l'énonciateur est concomitant de la réalisation du procès. Il est contemporain de l'instant. Ainsi Le relateur *ḥin*, dans le vers(a), réalise une vision coïncidente dont l'orientation est directe :

(a)

حين رايت جمالك عن كل شي دهاني

ḥin rīt žmal-k ɛan kul šī dhā-ni

¹ Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974, p. 52.

Quand j'ai vu ta Beauté, Elle m'a anéanti de toute chose

La visée de la vision porte sur le verbe *rit*. Quant à la sélection, elle retient tous les éléments du module du verbe *yarā* (voir) à savoir : quelqu'un/voir/ quelqu'un ou quelque chose. Le relateur *hin* marque le moment de coïncidence entre les deux verbes *rit* et *dhāni*. Chose qui implique deux actants à savoir le soufi et la beauté divine. Dans le premier énoncé *ritžmal-k* le soufi est l'ergatif et la beauté divine est l'accusatif. Dans le deuxième, les rôles s'inversent la beauté divine devient l'ergatif et le soufi devient l'accusatif. Dans un chiasme stylistique, les deux actants changent de rôle. Comme si l'illumination soufie annulait toute altérité. La coïncidence entre la vision et l'annihilation suspend toute forme de changement. C'est l'instant présent qui prend une allure de l'infini. La concomitance que réalise le relateur *hin* dans le vers (c) met en parallèle trois verbes :

(b)

الخمير حين ينكب في بلاره بيان يشعل

lxamər hin yənkəb fi bəllaru ybān yšəəl dya-h

le vin quand il se diverse dans les coupes en verre émet de la lumière

Le procès des verbes *ynkeb*, *yban* et *ychaal* se réalisent à l'unisson. Le relateur *hin* désigne une temporalité où coïncident plusieurs actions concomitantes. Le topos de l'enivrement s'inscrit dans une corrélation avec celui de la luminance en reprenant ainsi deux composante de l'expérience soufie. L'ivresse mystique est de fait corollaire de l'illumination divine. Dans l'état extatique, le soufi qui s'adonne à la délectation de l'union avec le Divin se soustrait aux attractions de la vie mondaine. L'illumination qui répand la

splendeur divine participe de cet enivrement mystique. Dans le vers (c), le relateur *ḥin* met en parallèle les deux hémistiches :

(c)

وتيقنت بخاطر صفا *** حين بغى قريبي

u tyəqqən-t b-xāṭr-u šfā ḥīn bġa qərb-ī

Je me suis assuré en plein gré qu'IL a désiré ma proximité.

Le procès du verbe *tyəqqən-t* est concomitant de celui du verbe *bġa*. La visée porte toujours sur le deuxième élément du choix de base à savoir le verbe. Quant à la sélection, elle est réduite dans le premier hémistich : le module actanciel du verbe *tyəqqən-t* n'est pas totalement actualisé. Il y manque le complément du verbe qui est sous-jacent à l'énoncé. Chose qui peut être glosée par : je me suis assuré de son affection. C'est ce contenu qui est mis en parallèle avec le deuxième hémistich. En effet, le discernement ne se complète que par le parcours de l'ensemble de l'énoncé. Le verbe *bġa* qui est incident au substantif *qərb-ī* ne peut pas à lui seul assurer la correspondance. C'est donc l'ensemble des deux hémistiches qui est mis en coïncidence. Quant au relateur *ḥin* dans le vers (d), met en parallèle plusieurs énoncés :

(d)

جاد الزمان واستبشر قلب الهائم *** واتحلى بالسعد حين صاب مناه

žād z-zmān u stəbšər qəlb l-hāym u tḥəlla b s-səəd ḥīn šāb mnā-h

Les temps sont généreux et le cœur de l'amoureux reçoit enfin la bonne nouvelle. Quel est chanceux, cet amoureux, d'avoir acquis son objet de désir !

La conjonction de coordination *u* opère une addition entre trois énoncés. Le premier *žād z-zmān* qui se trouve en actance s'ouvre sur les deux autres énoncés qui se situent en dépendance. Quant au dernier énoncé, il est mis en parallèle avec ceux qui précèdent. C'est donc tout le contenu sémantique valorisant qui coïncide avec le réalisé (*šāb mnā-h*). L'ineffable qui est inhérent à l'expérience soufie se réalise au niveau sémantique par les sèmes des lexies : *žād, stəbšər, tħəlla, s-səcd, mnā-h*, et par l'effet de la coordination qui augmente progressivement la charge sémantique avant de la dissoudre dans l'illumination mystique. L'ascension culmine par l'annihilation, *'l-mužāhada* par *l-fanāa'*. La mort du moi dans l'amour divin, autre facette de l'annihilation, se traduit linguistiquement par la récurrence du sème de la continuité dans diverses unités. Nous en étudierons la configuration à travers les exemples suivants :

a- ديم تراه بين وراڊو واڌكارو*** عند فكل وقت عمارا

dīma trah bin wrad-ū u ḏkār-ū ʿand-ū f kul waqt ʿmara

Tu le verras à tout moment occupé par son chapelet et son bréviaire.

b- نور بهاك على الدوام بارز لنجالي

nūr bhā-k ʿla d-dwām bārz l-nžāl-ī

Ta Beauté illuminée, je la garde toujours devant mes yeux.

c- ليل فگرامو يڤنيونهارو***ومحبة الحبيب تجارا

līl-u fī grām-u yəfn-ī u nhār-ū u mħəbbət l-ħbīb tžārā

Il passera ses jours et ses nuits à l'Adoration, l'Amour de Dieu sera désormais son seul commerce.

La permanence est actualisée par le sémème du gramème *dīma*. Celui-ci charrie le sens de la continuité dans la mesure où il désigne le

prolongement ininterrompu d'un processus. L'isotopie de la permanence est relayée par la lexie variable *kul waqt* dont nous avons fait l'analyse *supra*. Nous rappelons que le quantifieur *kul* qui détermine une entité compacte à savoir *waqt* parcourt tout l'horizon de la temporalité jusqu'à la saturation de la référence. La continuité temporelle est reprise par le lexème *dwām*, dans le vers (b). L'illumination, une fois réalisée, ne sombre plus dans les ténèbres. La permanence relève de la *mušāhada* actualisée par le lexème *nžāl*. Le regard est corollaire de l'illumination divine dans la mesure où il est le moyen par lequel se réalise la perception visuelle. C'est la fonction de voir qui est mise en avant. C'est par le regard que se réalise l'illumination. Le soufisme s'inscrit dans le patrimoine islamique où la meilleure des récompenses aux fidèles après le Jugement dernier, est de voir la face divine. L'illumination se déroule en une continuité infinie. La coordination de *līl* et *nhār*, dans le vers (c), crée une forme de symbiose où les différences d'ici-bas se fondent les unes dans les autres pour ne former qu'une seule unité panthéiste. C'est dire que le temps chez le soufi diffère de la conception de l'homme ordinaire. Le temps chez le soufi est gustation de l'ineffable divin. On comprend dès lors les injonctions soufies à sucer l'os du temps jusqu'à la moelle. Le temps devient élément précieux similaire, mais de loin, au *carpe diem* antique.

- Temporalité et profondeur

Si dans ce qui précède, la conceptualisation du temps se réalise selon le paradigme de la linéarité, le temps ne manque pas de se construire dans la verticalité. À la continuité horizontale s'adjoint la profondeur verticale. Nous montrerons cette double dimensionnalité à travers les exemples suivants :

(a)

يخشى تفوت فالهزل جميع اعصار*** ويضيع العمر خسارا

yaxša tfūt f l-hazl žmīē aēṣār-u u yḏīē l-ēmər šsara

Il craint que la vie se perde dans les futilités folâtres et se gaspille pour
rien

La linéarité est exprimée par le sens du lexème *l-ēmər* (a) qui renvoie à la totalité de la durée de la vie humaine. En porte-à-faux de cette horizontalité se situe une autre dimensionnalité capitale pour la conception soufie à savoir la verticalité. La conceptualisation du temps s'opère à travers la métaphore conceptuelle qui l'associe à un objet périssable. Le verbe *yḏīē* sélectionne un élément précieux, tangible et périssable alors que *l-ēmər* n'est ni précieux, ni tangible, ni périssable. La transgression du sens est donc contournée par la métaphorisation conceptuelle. En effet, cette métaphore ressemble à l'exemple analysé par Lakoff et Johnson à savoir « *le temps c'est de l'argent* »¹. Le temps est assimilé à un objet précieux dont il faut profiter. Il peut avoir dès lors deux valeurs à savoir la vacuité et la plénitude. La vacuité correspond au temps *perdu* dans la quête des plaisirs vains et mondains et la plénitude au temps consacré à l'amour divin. Le premier n'est qu'une linéarité pauvre et squelettique alors que le deuxième est verticalité pleine et profonde. Cette double signification se répercute dans le vers (b) où *sāēṭ* s'oppose à *lēmār*:

سق ودور***وانف الشرور***طول الدهور

ساعة السلوان فايدات الاعمار

sqi u dūr u nfi š-šrūr ṭūl d-dhūr sāēṭ as-salwan faydāt lēmār

Verse du vin, tourne et nie le Mal aussi longtemps que tu le pourras! Les
heures-ci sont le nectar de la vie.

¹ George Lakoff and Mark Johnsen, *Metaphors we live by*, Chicago, éd. The University of Chicago Press, 2003, p. 11.

Ces deux lexies diffèrent l'une de l'autre à maints égards. Alors que la première est au singulier, la deuxième est au pluriel : « *un ajout sémantique correspond souvent un ajout formel* »¹. La première est inférieure en termes de quantité à la deuxième. Or l'expression soufie renverse cet ordre de l'homme ordinaire. C'est *sāʿt* qui est investie de toute la charge sémantique du vers alors que *lēmār* est reléguée au second plan. Ce renversement se fait sentir tout d'abord au niveau de la visée qui porte sur *sāʿt* et non pas *lēmār*. De même le substantif *as-salwan* acquiert une valeur attributive et porte sur le lexème *sāʿt*. Bien qu'il soit un substantif et partant n'ayant qu'une incidence interne², le substantif *as-salwan* « *ne peut être conceptualisé au niveau de la représentation linguistique que par rapport à un support dont il décrit justement une propriété* »³. Il est l'apport du support *sāʿt*. De même, l'énoncé « *ḥaydāt lēmār* » est attributif par rapport à l'énoncé « *sāʿtas-salwan* ». Somme toute *sāʿt* est le centre névralgique du vers. C'est dire que la verticalité qui symbolise la profondeur qualitative de l'expérience soufie est mise au-devant de la scène. Il en est de même pour le vers (c), où l'opposition *l-ḥmār* et *aaqab* met en valeur la qualité du temps consacré à l'adoration mystique.

(c)

ساعة على الرضا تكفي للمغروم*** لو يدوز فالهجر اعقاب

saʿa ʿla rḍa tekfy al-məghrum law iduz f lhežr aʿqab

Une heure suffit au passionné même s'il a passé des décades en separation

¹ Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, éd. HACHETTE supérieur, 1992, p. 51.

² Jacqueline Picoche, *Précis de lexicologie française*, s.l., éd. NATHAN, 1977, *UNIVERSITE INFORMATION FORMATION*, p. 56.

³ Miloud TAIFI, *SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE*, Référence, Prédication et Modalité, Fès, UFR : Sciences du Langage, 2000, p. 97.

L'opposition entre *sāa* et *āqab* se structure autour d'un chiasme sémantique qui met en contraste *rda* et *lhajr*. La structure ABBA se traduit par la juxtaposition des items dans la mesure où A correspond à la temporalité inhérente à *saa* et *aaqab* et B à la relation sentimentale que dénotent *rda* et *lhjer*. Ainsi la temporalité que charrie les substantifs *saa* et *aqab* s'inscrit aux extrémités du vers tandis que la relation sentimentale que désigne *rda* et *lhezr* se situe à l'intérieur du vers. Ce dyptique renchérit sur le contraste entre la brièveté de *sāa* et la longueur de *āqab* par une opposition de nature grammaticale dans la mesure où le singulier de *saa* l'emporte sur le pluriel de *aaqab*. Quant au vers (d), il reprend à son compte l'opposition paradigmatique entre singulier et pluriel :

(d)

ازهى في ايامك لو تعيش نهار

zhā f ay-yam-k law tēiṣ nhār

Enivre-toi, en tes jours, puisses-tu ne vivre qu'une journée.

L'injonction porte sur la valeur que le soufi devrait accorder au temps. Au lieu de le gaspiller dans la quête des plaisirs vains, le soufi transforme chaque moment squelettique en un instant d'éternité. Les vues des soufies et des philosophes ne sont pas parfois si éloignées.

La verticalité, au sens littéral, est reprise dans la conceptualisation de l'espace. L'expression soufie, de par son ancrage dans le langage humain, reprend la structuration conventionnelle de l'espace. Devenue classique, la thèse de Lakoff et Johnson montre que le langage ordinaire recourt à la métaphorisation sans cesse. La métaphore d'orientation associe le haut à ce qui est positif et le bas à ce qui est négatif : « *le bonheur est en haut, la*

tristesse est en bas, la santé et la vie sont en haut, la maladie et la mort sont en bas, le plus est en haut, le moins est en bas, etc. »¹. Nous retrouvons cette conceptualisation dans les exemples suivants :

(a)

نجمك صاح صار فصعود سماه

nažm-k šāḥ šār f šēūd smā-h

Ton étoile, ô ami, est en ascension dans son ciel.

La conceptualisation de l'espace se réalise principalement par des lexèmes et des relateurs. Le substantif *šēūd*, dans le vers (a), dénote une ascension verticale. Le processus de l'ascension se situe au niveau métaphorique. Le sens orthonymique en est exclu. L'énonciataire ne peut pas entrer en possession d'une étoile. De même, celle-ci ne monte pas dans la réalité d'un point A à un point B. il s'agit d'une métonymie doublée d'une métaphore. La désinence du possessif *-k* attribue l'appartenance de l'étoile à l'énonciataire. C'est donc une partie de ce que possède le l'énonciataire qui est désignée. La partie sert dès lors à désigner le tout. La commutation avec *ḥad-d-k* (ta chance) peut nous renseigner sur ce rapport métonymique. La chance en tant que partie désigne la personne en tant que totalité. La corrélation sémémique du sème de la verticalité dans *nažm* et *šēūd* est corroborée par l'entourage sémantique. Le verbe *šār* dénote un processus, une action et le substantif *smā* dénote un espace où se réalise cette action. L'ascension de l'étoile est assimilée à l'ascension du soufi dans les stations de l'illumination. La métaphore remet l'ascension au centre de la signification. La

¹ Pierre FASTREZ, Fiche de lecture : G. Lakoff & M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, [en ligne] https://sites.uclouvain.be/grems/pdf/reviews/fastrez_lakoff-johnson1980.pdf, p. 02.

verticalité est encore relayée par le verbe *rqā* qui est incident au substantif *l-kwān* dans le vers (b) :

(b)

وارق على الكوان تصيو

u rqā ʿla l-kwān tṣib-ū yaḡnī-k ʿannə-hum b nədrā

Soit au-delà des univers, tu Le trouveras et d'un seul regard tu te passeras de
tous les univers

Mis au pluriel, les univers correspondent aux stations *maqāmāt* (b) qui marquent les étapes de l'initiation à l'expérience soufie. L'espace est conçu en verticalité qui relie l'ici-bas mondain à l'au-delà divin. Cette conceptualisation est l'écho de la représentation traditionnelle du cosmos où le référentiel d'observation est la terre qui se trouve en bas alors que le ciel se trouve en haut ; avant que l'homme devienne, selon l'expression pascalienne, un habitant d'un canton perdu de l'univers sans haut ni bas. L'ascension se solde par la récompense qui consiste à entrer en présence divine. Le verbe *tṣib-ū* charrie le sens de rencontre divine *post mortem*. L'emploi du verbe en contexte suspend le sens littéral de rencontre après la mort pour ne garder que celui de la rencontre. L'élévation spirituelle est médiatisée par une conceptualisation topologique du cosmos dans la mesure où le monde est délimité par le lourd absolu et le léger absolu pour reprendre ainsi la distinction aristotélicienne¹. Dans ce sens, l'élévation spirituelle se traduit par une ascension spatiale. Nous retrouvons cette corrélation dans le vers suivant :

(d)

فيك الشاؤف اعشاقا*** بوصالك تتراقا

¹ La cosmologie aristotélicienne édifie le cosmos en un tout fini dont le lourd absolu et le léger absolu constituent les deux pôles fondamentaux. Le lourd absolu se situe au centre de la terre tandis que le léger absolu se situe au firmament du ciel.

fik šūf aεšaqa b w wṣal-k nətrāqā

Le regard est en toi une jubilation, de ton commerce je m'élève dans l'ineffable

Le regard qui déclenche la passion fait écho à l'union amoureuse que dénote le substantif *wṣal*. Le commerce de la bien-aimée est assimilé à un facteur d'ascension spirituelle dont l'expression est assurée par le verbe *netraqa*. La métaphore qui associe l'élévation spirituelle à l'ascension spatiale relève de catachrèse dans la mesure où le verbe *netraqa* appartient à la même racine que le substantif *reqīy*. Celui-ci désigne, dans l'arabe classique, un raffinement de goût et de mœurs. L'ascension spatiale sert de domaine source à l'élévation spirituelle qui correspond, dans ce sens, au domaine cible. Étant quasi inaccessibles, les choses qui se trouvent dans les lieux élevées acquièrent plus de valeur que celles qui se trouvent à la portée du commun des mortels. Un rang élevé, un comportement élevé ou une station élevée relèvent de la métaphore conceptuelle qui articule le concept sur le percept, l'abstrait sur le concret. La métaphorisation de la station élevée se manifeste dans le vers suivant :

(e)

ومقامك علاه حب غيره لا تستحلاه

u mqam-k εəllah ḥub ġiru la təstəḥlah

Il a élève ta station n'apprécie pas l'amour d'autre que lui

La station *mqamm* est l'objet de l'élévation que charrie le verbe *εəlla*. En s'adonnant à l'adoration de Dieu, le soufi se hisse dans l'élévation spirituelle. L'ascension se réalise à travers une conduite morale exemplaire qui élève le soufi au-dessus du commun des mortels. En se délestant des passions mondaines, le soufi favorise l'ascension de l'âme qui aspire à la rencontre du

Divin. La descente s'inscrit aux antipodes de l'ascension. En témoigne le vers (f), où le relateur *təḥt* renverse la direction de l'élévation.

(f)

مايلي تحت احكام القهر في هواني

māyl-i təḥt aḥkām lqahr fi hwān-i

Quelle souffrance est la mienne de Ses décrets impitoyables qui me
rabaissent.

Le relateur *təḥt* correspond au paradigme « *la tristesse en bas* »¹ dans la mesure où la métaphore d'orientation assimile et structure des concepts abstraits à partir d'éléments concrets. Le haut, le bas, le dessus et le dessous de la réalité servent de paradigme pour situer des concepts abstraits. Le concept abstrait *aḥkām lqahr* est dès lors assimilé à un espace tangible au-dessous duquel se situe l'homme. On pourrait, à titre d'exemple, penser à un objet lourd que porterait l'homme sur le dos à la manière d'Atlas.

La conceptualisation de l'espace se structure également selon le paradigme de la pluralité et l'unité. Chose qui se manifeste dans les exemples suivant :

(a)

ويسير لغير السوي *** ويلذ لو فيه منامو

u ysīr l-ġəyr as-siwā wa ylad l-ū fī-h mnām-ū

Et il s'écartera des voies de la perdition, et il Y trouvera un havre de paix.

(b)

¹ George Lakoff and Mark Johnsen, *Metaphors we live by*, Chicago, éd. The University of Chicago Press, 2003, p.17.

من هو ليب فاطن يا صاح*** اسعى فصلاح مقامو

mən həwwa lbīb fāṭn yā ṣāḥ yəṣṣa f ṣlāḥ mqām-ū

L'homme sensé et perspicace, ô ami, est celui qui suit le chemin de la rectitude.

Dans le vocabulaire soufi, le substantif *as-siwā* (a) dénote tout ce qui ne relève pas du domaine divin. Il est tout ce qui n'est pas Dieu. Le soufi se détourne dès lors des voies de la perdition pour se tourner vers celle de la rectitude. La pluralité inhérente à *as-siwā* est supplantée par le singulier du substantif *mqām* (b). La correspondance émane du sémantisme, dans l'arabe classique, du vocable *yəṣṣa*. Dans le verset 20 de la sourate 36, on lit : « *et du bout de la ville, un homme vînt en toute hâte et dit : 'Ô hommes suivez les messagers'* ». Ce verbe signifie alors marcher « en toute hâte ». C'est donc un homme décidé à ne suivre qu'un seul chemin. La figure des voies de la perdition et du chemin de la rectitude relève également du patrimoine islamique. En effet, dans le hadith, le prophète dessine plusieurs traits qui ne mènent pas à destination et une ligne qui mène au paradis. La pluralité est également signifiée par la négation de *žihāt* (c).

(c)

يا الواله زول شك الحيال*** ماثم غير الله

mā yl-ī f ḡrām-k žihāt kul šī həwwa εīn d-dāt

L'Amour de Toi est un Tout indivisible ! Tout est Un, c'est l'Essence de tout l'Être.

La négation qui porte sur le lexème *žihāt*, opère une suspension qui annule toute pluralité pour que l'assertion de l'unité soit faite. L'énoncé « *kul šī*

həwwa ʿīn d-dāt », remet l'unité au cœur de la signification. La lexie variable *kul šī* parcourt toute l'existence en opérant une extraction exhaustive. Le pronom *həwwa* sert de relais entre les deux parties. L'énoncé opère en une voix prédicative dont *kul šī* est le support et *ʿīn d-dāt* est l'apport. L'actant est de type équatif et descriptif. *ʿīn d-dāt* devient l'équivalent de *kul šī* et en fournit une information d'ordre descriptif. Toute l'existence correspond dès lors à *ʿīn d-dāt*, à l'être lui-même, à Dieu. Ce rapport symétrique est encore consolidé par la lexie variable *ʿīn d-dāt*. De la négation de la pluralité à la confirmation de l'unité, l'expression soufie progresse du multiple à l'Un. La quête de l'union se manifeste dans le vers (d) par la symbolique de la danse qui mime l'harmonie du cosmos, miroir du Divin :

(d)

ويدور فسوايح الدارا

u ydūr f swāyḥ d-dārā

Et il tournera dans les sphères de la cour.

À première vue, le vers (d) semble contredire cet enclin à la verticalité. La circularité inhérente au verbe *ydūr* et au substantif *d-dārā* ne s'inscrit pas dans le paradigme de la verticalité. Or le sémantisme de la danse nous renseigne sur la signification des cercles que dessine le mouvement soufi. Ils symbolisent, en fait, la symbiose avec le mouvement cosmique. Le soufi rejoint le mouvement des astres qui tournent en orbite, afin de s'unir à Dieu. Il cherche dès lors à dissoudre l'altérité dans l'unité. Au paradigme de la verticalité s'adjoint celui de l'unité. L'unité fait écho à la plénitude que nous retrouvons dans le vers suivant :

(e)

الصب دام*** به اركان الدات عامرة

ṣəb dam bih arkan dat ʿamra

La passion s'est perpétuée, elle a rempli les parties du corps

Le substantif *ṣəb* qui désigne l'amour est assimilé à un contenu tandis que *dat* qui renvoie au corps est associé à un contenant. Cette métaphorisation de nature spatiale conceptualise l'amour qui est un sentiment qualitatif en un élément quantitatif. La description des expériences abstraites par la langue recourt à la métaphore pour rendre accessible les éléments intangibles. L'analogie qui s'établit entre un contenu tangible et un sentiment abstrait facilite l'appréhension cognitive de l'énoncé. La plénitude que dénote l'adjectif *ʿamra* renvoie à l'emprise de l'amour. Détourné de toute occupation mondaine, l'amoureux s'adonne corps et âme au commerce de la passion. Les divisions qui émanent des passions égoïstes se dissolvent dans l'amour divin dans la mesure où l'amoureux, en entrant en contact avec le Divin, dépasse la multitude des êtres vers l'être unique.

Dans l'expérience soufie, l'union devient fusion. La binarité se dissout dans la fusion qui annule toute forme d'altérité. Nous en examinerons les modalités de réalisations à travers les exemples suivants :

(a)

وانس بحبيك لكل شي واجمع في داتو هواك

wā nsa b ḥbīb-k kul šī u žmæc fī dāt-ū hwā-k

Oublie tout, au profit de ton Bien-aimé ! Applique-toi à Lui consacrer toute ta
Passion !

Absent/présent tel le paradigme qui structure le vers (e). La fusion dans la présence divine est tributaire de l'oubli *nsa*. Le mande sert à amener le soufi

à se détacher de la vie mondaine pour rejoindre Dieu. Le verbe *žmæ* est représentatif de ce mouvement qui part de la pluralité à l'unité. La récurrence de la pluralité inhérente à la lexie variable *kul šī* et au verbe *žmæ* fusionne dans l'unité que dénote le substantif *dāt*. Nous retrouvons encore une fois la marche soufie du multiple à l'Un. La thématique de l'amour va de pair avec celle de la beauté. L'élan de l'amour est motivé par l'attrait de la beauté. L'adoration de la beauté amène le soufi à un état d'anéantissement spirituel que nous retrouvons dans le vers suivant :

(b)

منين يضحى فمحاسن صورت العاشق فاني

mnin yaḍḥa f mḥāsen šurt l-ʿašq fani

Quand [l'amoureux] s'anéantit dans les splendeurs de l'image

La thématique de la beauté est mise en exergue par le substantif *mḥāsen*. La contemplation de la beauté se solde par l'anéantissement de la présence subjective. L'adjectif *fani* (anéanti) en dit long sur l'effet de la splendeur. Devant le spectacle de la beauté l'amoureux se soustrait aux distractions de la vie mondaine. Le leitmotiv de l'image de la bien-aimée dans le *Diwan Al-Alami* en fait une icône dans la mesure où l'image fait figure d'objet d'adoration. En effet la bien-aimée est souvent occultée par sa propre image qui est érigé en icône d'adoration voire d'idolâtrie. À vrai dire le soufisme ne s'inscrit pas dans la filiation du paganisme mais il mobilise tous les éléments qui sont susceptibles de médiatiser l'expérience soufie. Dans ce sens la substitution par laquelle la femme est supplantée par l'image/icône participe de l'idéalisation de la bien-aimée. L'idéal féminin ne se révèle que par le truchement de la médiatisation iconique. Le culte de l'icône se traduit dans l'hémistiche suivant :

(c)

بندق قبالتی و تأدب لجمال صورتی

bəndəq qbalti u t'adab lžmal šurti

Prosterne-toi devant mon image et soit humiliée devant la beauté de mon
image

L'injonction qui porte sur l'attitude de l'amoureux envers l'image de la bien-aimée inscrit les deux actants dans une scène d'adoration. L'image de la bien-aimée est érigée en icône qui fait l'objet d'un culte. L'anéantissement dans le Divin découle à la fois de la beauté et de l'élan de l'amour. L'effet de l'ébullition de l'amour se dévoile dans le vers suivant ;

(d)

نار حبك في القلب كدات ياللي داتي فيه فئات

nār ḥubb-k f l-qalb gdā-t yā l-lī dāt-ī fī-h fnā-t

Du feu de Ton Amour mon cœur est embrasé, ô Toi où tout mon être s'est
brisé !

La symbiose avec la présence divine ne se fait pas seulement dans l'ordre descendant (Dieu se manifestant dans le soufi) mais aussi dans l'ordre ascendant (le soufi s'annihilant dans Dieu). La fusion se traduit au niveau linguistique par le relateur *fī-* et le verbe *fnā-t*. Dieu est assimilé métaphoriquement à un contenant où se réalise la fusion. Le soufi correspond à l'élément qui se fond *dans* la présence divine. L'annihilation *fanā'* fait écho à l'isotopie de l'embrasement. La présence du feu de l'amour est propice à la fusion du soufi dans la présence divine. De même, la communion avec le Divin est médiatisée pp la métaphore du recouvrement dans le vers suivant :

(e)

وشوب الرضا غطاءه الباهي

u btub rḍa ghtah l-bahi

Et de l'étoffe de la rémission le Beau l'a recouvert.

La métaphore du recouvrement qui structure cet hémistiché est l'écho de la notion de l'unicité de l'être. Dieu est et le monde est reflet. L'élan de l'amour qui est à l'origine de la création du monde se perpétue par l'amour de Dieu envers le croyant. Au fur et à mesure que le croyant s'applique à suivre le droit chemin en s'adonnant à l'adoration divine, Dieu s'en approche à grands pas. La rémission que désigne le substantif *rdaa* est assimilée à une étoffe qui couvre l'amoureux. Cette action affectueuse sert à médiatiser la sympathie, la miséricorde et l'indulgence de la bien-aimée. La métaphore du recouvrement n'est pas restreinte à la création poétique, elle relève également d'une métaphorisation qui appartient à la culture marocaine. Elle figure dans l'expression de vœux tels : *Allah ightik b rda* (que Dieu te couvre de bénédiction). Cette fusion est encore explicitée par le vers (f) :

. (f)

خفي عن عين الرقيب*** ساكن بوصالي

xafiy ʿan ʿīn r-rqīb sakn b wṣāl-ī

Il est loin du regard du réprobateur, résident de me membres

L'adjectif *sākn* qui est incident à Dieu fait partie de la métaphore conceptuelle qui structure la conceptualisation de la fusion divine. Les membres du corps *wṣāl* sont assimilés à un contenant, à une résidence ; et Dieu est assimilé à un résident. La structuration de la métaphore retient du

paradigme du contenant l'opacité. C'est pourquoi Dieu est invisible *xafiy*. Toutefois la présence divine, de par sa splendeur, ne peut pas être occultée par la présence subjective du soufi. À l'instar des roses qui embaument l'atmosphère, la splendeur divine suinte à travers le soufi. La fusion avec le Divin se traduit explicitement à travers le vers (g) :

(g)

ها حبيك تراه اذا انت تراني***فأثياب الصون والحضا

hā ḥbīb-k trāh idā anta trā-nī f tyāb ṣ-ṣūn u l-ḥḍa

Le voila Ton Bien-aimé, si tu me vois tu Le verras dans l'habit de la pudeur et
la retenue

La présence divine devient immanente dans le vers (g). À l'instar d'Elhallaj, Mohamed El-Herrag recourt au concept panthéiste de l'unicité de l'Être, *'l- ḥūlūl*. Devenue célèbre, la phrase d'Elhallaj « *il n'y dans la tunique qu'Allah* » nous renseigne sur la conception panthéiste du soufisme. Quant à notre corpus, la présence divine se situe dans le corps du soufi. Dieu est présent dans l'habit de la bienveillance. Le lexème *tyāb* est doublement significatif. Il acquiert une valeur métonymique en désignant la partie (habit) pour le tout (le soufi). La présence divine ne se situe donc pas dans l'habit mais dans le soufi. La métonymie est doublée d'une métaphore. En effet, le lexème *tyāb* sélectionne un complément matériel. Pour l'opération de discernement l'entité qui assure la prédication devrait contenir un élément matériel. Or *ṣ-ṣūn* et *l-ḥḍa* sont immatériels. Pour discerner la signification, le récepteur opte pour la matérialisation de *ṣ-ṣūn* et *l-ḥḍa*. Somme toute, le soufi se fond dans la présence divine et suspend toute forme d'altérité.

2.2 La sphère naturelle

En rejoignant le temps et l'espace, les éléments naturels participent à la structuration de l'expérience soufie. La nature se manifeste par la récurrence du feu. Élément fondamental de la civilisation humaine, le feu est gros de significations. Les deux autres formes de la présence de la nature à savoir la luminance et les éléments cosmogoniques s'inscrivent dans les ornières du feu. La lumière est partie intégrante du feu. Nous examinerons à présent le premier élément.

a- Le feu

La métaphore du feu s'enracine dans l'expérience humaine. Elle relève de l'expérimentation corporelle du chaud et du froid. Chose qui donne lieu aux diverses données préconceptuelles de l'intensité. Le feu s'érige alors un domaine source qui structure le domaine cible à savoir la passion amoureuse. Soit les exemples suivants :

(a)

هذا الهوى صعب وفضاح *** يشعل فالقلوب ضرامو

hadā l-hwa sēṭb u fḍḍāḥ yšəʕl f l-qlūb ḍrām-ū

Comme cette Passion est rude et tumultueuse ! Elle peut mettre les cœurs en flammes !

Le verbe *yšəʕl* (embraser) qui est incident au substantif *l-hwa* (passion) sélectionne un élément matériel alors que la passion est de nature sensorielle (a). La transgression du sens entre les deux composantes se résout par la

métaphore. Celle-ci met en rapport deux éléments différents à savoir le concret et l'abstrait. La conceptualisation métaphorique se poursuit en une structuration globale. *l-q/ūb* (les cœurs) désignent alors le lieu où s'embrase le feu et *ḍrām* (le bois) en désigne la matière de combustion. La métaphore du feu est encore reprise dans le vers (b) :

(b)

نار غرام ماتتطفى عمري من قلبي

nār ḡrām-u mā tnəṭfā ʿəmr-ī mən qəlb-ī

L'Amour que je lui témoigne est un feu qui ne s'éteindra jamais de mon cœur !

Dans le vers (b), la métaphore porte sur le substantif *nār* (feu) et sur le verbe *tnəṭfā* (s'éteindre.) La structuration de la métaphore se manifeste à travers les deux pôles de l'intensité à savoir le feu et le froid : *nār* et *tnəṭfā*. La passion amoureuse est associée à un feu qui s'embrase sans arrêt. La négation porte sur le verbe s'éteindre et en suspend la charge sémantique. L'amour divin s'inscrit alors dans une continuité infinie. La morsure de l'amour est de fait une métaphore par excellence de la passion amoureuse

Le domaine source de la métaphore du feu s'étend aux produits de la combustion et participe à l'édification métaphorique la passion amoureuse. La systématisme de la métaphore se réalise par le recours à des expériences sensorielles. Le verbe *kwani* relève du domaine du toucher en désignant une morsure de feu qui entame la peau. La passion amoureuse, symbole de l'expérience soufie, est à cet égard ambivalente. La détérioration de la peau que désigne le verbe *kwani* et la souffrance que charrie le verbe *adabdni* sont subverties par la comparaison qui assimile la souffrance à la délectation inhérente aux substantif *tmer* (dattes). La comparaison nuance ainsi l'expression de l'expérience soufie. Souffrance et délectation s'érigent en deux faces de la même médaille à savoir l'anéantissement dans la splendeur de

l'idéal. la thématique du feu s'edifie également par la catachrese que representent les items *liṣt-ī* et *wāl* dans les vers suivants :

(d)

تتقلب من ليعتي على نار هوالي

nəṭqəl-ləb mən liṣt-ī ʕla nār hwāl-ī

De me brûlure je me retourne sur le feu de mes affres

(e)

زاهي بوصولك***لا غنى دايم والى بيك

zāhī b wṣūl-k lā ġnā dāym wāl bi-k

Enivré de Ta rencontre, je m'en sépare jamais. Toujours brûlant de ton amour.

Les items *liṣt-ī* et *wāl* relèvent d'un usage particulier. Le sens de brûlure que charrie le lexème *lawṣa* est incorporé à son contenu sémantique. Par l'usage quotidien du lexème *lawṣa*, la métaphore du feu qui en est à l'origine commence à s'estomper. On assiste alors à une forme de catachrèse. La métaphore passe de l'écart à la norme. Elle intègre le lexique de la communauté. Il est à noter que dans le vers (e), grammème *dāym* opère une sélection de la temporalité jusqu'à la saturation de la référence. Le vers peut être glosé comme suit : le soufi s'embrasse toujours de l'amour divin. On retrouve alors la notion de la continuité qui semble sous-tendre la conception soufie. En définitive la conceptualisation de l'expérience soufie s'enracine dans la réalité. Nous verrons plus tard en quoi consistent les horizons vers lesquels aspire l'expression soufie.

b- La luminance

La luminance partage une zone étroite avec le feu. Il en est une caractéristique substantielle. L'adjectif *chaaila* dans le vers suivant relève de cette double appartenance au feu et à la luminance.

(a)

كيدر وقمرة نورها اكمل ولا نجمة في البهيم اشعيلة

ka badra u qamra nurha akmel u la nažma f l-bhim şcila

Comme une lune complètement illuminée ou comme une étoile scintillante dans les ténèbres

La comparaison porte sur une association de la splendeur de la bien-aimée avec celle de l'étoile. L'adjectif *şcila* désigne l'état d'un élément en combustion qui émet de la lumière. La corrélation entre le feu et la luminance provient du savoir encyclopédique qui nous renseigne via les perceptions sensorielles sur le phénomène de l'ignition.

La luminance dans notre corpus participe de la conceptualisation par la métaphorisation de l'expérience soufie. Lumière, ténèbres et illumination constituent la trame de l'expression mystique. La luminance émane des expériences préconceptuelles de la réalité. Dans la vie quotidienne, nous associons spontanément la lumière à la sérénité et la quiétude et l'obscurité à la peur et l'angoisse. À partir de ces expériences vécues, nous formulons notre concept de visibilité qui structure les métaphores de l'usage quotidien. Ainsi, une explication bien faite peut *éclairer* un propos *obscur*. La formulation métaphorique provient de la saisie cognitive. Dans le vers (b), Dieu est assimilé à une source de lumière qui dissipe les ténèbres des passions mondaines.

(b)

من غسق الهوى و ظلامو*** به الوجود كلو يضنو

bi-h l-wuḏūd kullū yaḏwa mən ġasq l-hwa u ḡlām-ū

Par Lui toute l'existence devient Lumière, chassant les ténèbres des idolâtries et les plaisirs éphémères.

Dieu correspond alors à la lumière alors que les passions mondaines, désirs et concupiscences correspondent à l'obscurité. Les lexèmes *ġasq* et *ḡlām* charrient le sens de l'obscurité. En effet, *ġasq* correspond à la fin de la journée où la lumière commence à se dissiper. Ce début d'obscurcissement est soldé par le dernier lexème du vers à savoir *ḡlām*. L'agencement de discours performé va de pair avec une gradation sémantique. Le sème de visibilité incomplète dans le lexème *ġasq*, trouve son corollaire dans le lexème *l-hwa* qui signifie perte du droit chemin. À vrai dire, *l-hwa* est synonyme de *ḡlām*. Dans l'arabe classique, ces deux lexèmes désignent celui qui s'écarte du droit chemin et qui se perd dans les voies du péché. Le lexème *ḡlām* solde enfin, cette gradation par son sème générique descriptif /absence de visibilité/. La coordination à valeur d'addition par la conjonction *u* renforce mouvement ascendant de la gradation. L'absence de Dieu est ténèbres, sa présence est lumière. Le concept de la visibilité et repris, dans le vers (c) :

جن الليل علي*** حتى ظهوروا لي كواكب

žənn l-līl ʿaləyya ḥəтта ḡəhr-ū lī kwākb

Noire était ma Nuit, à tel point que des astres m'ont été révélés

Le premier hémistichie correspond à la lumière alors que le deuxième correspond à l'obscurité. Le verbe *žənn* qui provient de l'arabe classique réalise le sème de l'invisibilité. Il est dérivé de la racine *žūnūn* qui signifie folie. On retrouve le sens de l'invisibilité, dans plusieurs dérivés. À commencer par *žūnūn* (la folie) qui occulte la raison, *'lžənn* (les esprits) qui sont invisibles et *l-žanīn* le fœtus qui est inaccessible au regard humain. Enfin, on retrouve dans le sémème de *'l-mižan* (le bouclier), l'indice de passage du visible à l'invisible. Le verbe *žənn* charrie cette dernière signification. L'hémistichie peut alors être glosé comme suit: La nuit m'a caché. Le lexème *///* renforce la topique de l'invisibilité. Dans le deuxième hémistichie, les lexies *dhər* et *kwākb* actualisent le sens de la luminance. Le verbe *dhər* implique indirectement le sème de la visibilité : La vision ne peut pas se faire sans la lumière. De même, *kwākb* ne sont lumineux que par la réflexion de la lumière. Somme toute, ces deux lexies charrient le sens de la lumière. On retrouve dans ce vers la même structure du vers précédent : La lumière est associée à la quiétude et les ténèbres à l'angoisse. La conceptualisation première et mise au service d'un deuxième degré. La lumière correspond alors à la présence de *l-ḥbīb* et les ténèbres à son absence. Ce vers reprend en intertexte coranique la structure du verset 76 de la sourate 06 qui relate les déambulations d'Abraham en la quête de la vérité divine. L'expression mystique fait alors écho au patrimoine islamique. Comme dans l'histoire d'Abraham, c'est pendant la nuit que le soufi recherche la vérité divine. La nuit du soufi est bien évidemment de nature métaphorique : elle correspond aux chemins de la perdition. Dès lors retrouver la bonne voie revient à dire éclairer les déambulations du soufi par la luminance telle qu'elle figure dans le vers (d) :

(d)

يا بدرې يا كوكبي يا شمسي واهلالي

ya bədri ya kawkb ya šamsi y hlali

O ma lune, mon astre mon soleil et mon croissant de lune

Les références cosmogoniques se manifestent dans les vers (d) et (e) par les lexies *bədr*, *šams*, *kawkeb* et *hlal*. La métaphore de la luminance se construit par juxtaposition des éléments cosmogonique susceptible d'émettre ou de réfléchir la lumière. La bien-aimée est ainsi assimilée à une source de lumière et partant de splendeur et de beauté. La lumière correspond à la présence du bien-aimé et les ténèbres à son absence. Cette métaphorisation d'ordre culturel est nuancée par l'expression soufie. La lumière est encore raffinée. Elle passe du stade de la luminance à celui de l'illumination. Chose qu'illustrent les vers suivants :

(e)

زارني ونعم لي بالوصال *** حين اشرق نور ابهاه

zārn-ī u nεəm lī b l-wṣāl, ḥīn šraq nūr bhā-h

Il m'a visité et m'a gracié par l'union, quand Sa splendeur s'est illuminée

Les lexies *šraq*, *nūr* et *bhā-h* (a) appartiennent au même domaine notionnel de la lumière. Elles se situent pourtant les unes par rapport aux autres selon un paradigme d'ascendance. On assiste à un effacement progressif des éléments tangibles. Le verbe *šraq* correspond à une action que réalise le soleil, en entité bien ancrée dans la réalité. Il s'agit en premier lieu de la lumière que perçoit l'œil humain. Ce ne que par métaphorisation que la charge sémantique de ce verbe est modifiée. L'analyse de Pottier montre que la métaphore s'opère par une réduction de son sémantisme. La réduction des propriétés sémantique vers l'immatériel est encore entérinée par le lexème *nūr*. Appartenant au même domaine notionnel de la lumière, le sens de ce lexème est réduit à la blancheur. La visibilité et la chaleur que charrie le lexème de la lumière sont suspendue. C'est la blancheur et la quiétude qui sont retenues. L'intensité de la lumière est fortement réduite. C'est par connotation que *nūr* désigne l'ineffable divin. L'ineffable est le dernier stade

vers l'illumination qu'évoque le lexème *bhā-h* qui est synonyme de beauté, de charme et d'illumination. L'intensité de la lumière est quasi imperceptible. Aux frontières de la valeur prédicative, *bhā-h* désignerait plutôt une propriété qu'une entité. Il est plus approprié à qualifier l'état où se trouve le soufi que l'état de l'illumination lui-même. La métaphorisation de la lumière s'imprègne des nuances soufies. Ainsi, dans le vers (b), l'illumination est conditionnée par l'annihilation.

(f)

افن تشوف نور الحضرا

fna tšūf nūr l-ḥḍrā

Annihile-toi, tu verras les lumières de Sa présence divine

Le verbe *fna* inscrit le discours soufi en dehors de la matérialité. Il indique le passage de la *mūžāhada* à la *mušāhada*. Le verbe *tšūf* est employé au sens figuré : le soufi ne cherche pas à voir la présence divine en tant que telle mais à entrer en symbiose avec le divin. Interprétation que consolide le lexème *l-ḥḍrā*. C'est dans la transe que le soufi entre en harmonie avec la présence divine. Le discours soufi reprend des éléments de la réalité pour les transcender. Il se situe, en l'occurrence, au-delà de la conceptualisation conventionnelle de la luminance. Cette ascension conceptuelle se répercute sur les pratiques quotidiennes du soufi. En emprise avec la réalité qui lui alourdit la marche, il se doit de se hisser pour en dépasser les contraintes. Le corps devient alors le fer de lance de la *mūžāhada* que déploie le soufi pour atteindre l'ineffable divin.

2.3 La sphère corporelle

La présence du corps se révèle principalement à travers la notion de la perception. Dans la métaphore filée de l'amour, le regard correspond au moment bienheureux de la rencontre. L'absence de visibilité rime dès lors avec la perte et la tristesse. La perception s'inscrit de prime abord sous l'égide de la tension. Chose que nous étudierons à travers ses exemples :

(a)

غرة اتبان و حدود أوراذه

ğura tbān u xdūd awradū

Sa liste est visible et ses joues empourprées

La luminance se tisse en corrélation avec le topos de la beauté. Le substantif *ğura* qui renvoie à liste du cheval est doublement significatif. Il renvoie par le trait de blancheur qui lui est inhérent indirectement à la luminance et s'érige en même temps en indice de beauté. Le verbe *tbān* renseigne sur la topique de l'apparition qui va de pair avec celle de la luminance. Celle-ci étant la condition sine qua none de l'apparition sert de toile de fond à la manifestation de la splendeur divine à travers l'effet du miroitement dont la femme est la quintessence. La corrélation entre ces deux éléments est encorne accentuée dans le vers suivant :

(b)

مثل البرق ايبان لي ضياه

mətl lberq iban li dya-h

comme l'eclair j'en aperçoit la lumière

La comparaison qui consiste à assimiler la bien-aimée à l'éclair (*berq*) met en avant la thématique de la luminance. Dans la tradition soufie l'éclair est souvent associé à la symbolique de la manifestation divine. Il est un indice de la manifestation *at-tažalli* de la splendeur divine dans l'ici-bas. La perception est encore médiatisée par le substantif *dya* qui renvoie à la lumière qui conditionne toute perception visuelle. La perception s'imprègne dans l'expression soufie de la notion de la manifestation divine que nous constatons dans le vers suivant :

(c)

وارتفعت الأستار*** بأن الحال، تجلى للنظر

u rtfeet astar ban l-ḥal tžæla li nḍer

Les rideaux se sont élevés l'atmosphère s'est éclaircie, Il est apparu au regard

Le dévoilement qui porte sur la disparition des *astar* (rideaux) structure la métaphore qui sous-tend la perception du Divin. Le substantif *l-ḥal* dénote, dans ce contexte, la lumière qui accompagne le lever du soleil ou l'apparition de la lune. L'apparition du Divin est médiatisée par le verbe *tžala* qui renvoie à l'illumination de la splendeur divine. La beauté que le soufi contemple dans le monde est un reflet lointain de la Beauté divine. L'aspiration de tout soufi consiste alors à dépasser le stade de la contemplation de la beauté fugitive et contingente vers la beauté en soi, Dieu. La métaphore du dévoilement sert à désigner cet état particulier où l'âme rejoint le principe supérieur en remontant les cataractes de l'émanation divine. Le vers (d) entérine cet élan qui s'efforce par la référence directe à l'ascension. La corrélation entre perception et *mūžāhada* se traduit par le paradigme de l'ascension. En témoignent les vers suivants :

(d)

وارق على الاكوان تصيبو *** يغنيك عنهم بنظرا

u rqā ʿla l-kwān tṣib-ū yaḡnī-k ʿənnə-hum b nəḡrā

Soit au-delà des univers, tu Le trouveras et d'un seul regard tu te passeras de tous les univers.

Il va sans dire que la poésie soufie s'imprègne des références du patrimoine islamique. L'ascension est une thématique majeure de la vie et gestes du prophète par laquelle il s'est fait hisser à la présence divine aux confins du Lotus de la Fin (*sidrat'l-mūntaha*). La coordination à valeur d'addition qui se réalise par la conjonction *u*, relie ces deux vers. L'ascension y est reprise par le sémème du verbe *rqā* qui renvoie au sens de l'élévation verticale. La verticalité est reprise, en une combinatoire classématique, par la préposition *ʿ/a* qui désigne une position verticalement supérieure à un espace donné. L'ascension se réalise en stations : le pluriel du lexème *l-kwān* symbolise ces étapes que franchit le soufi. Rappelons à cet égard que le parcours de l'ascension du prophète est scandé par des arrêts à chaque ciel. Ce parcours se solde par la vision de la présence divine. La perception correspond à la récompense qu'obtient le soufi en se libérant de son moi.

Cette récompense se mue en illumination. La vision de la présence divine s'avère synonyme de l'annihilation de toute l'existence. En témoignent les vers suivants :

(a)

حين رايت جمالك عن كل شي دهاني *** سكران خرجت للفضا

ḥin rīt ḡmal-k ʿan kul šī dhā-ni səkrān xrəž-t l-faḡā

Quand j'ai vu ta Beauté, Elle m'a anéanti de toute chose. Ivre, je me suis
poussé vers le firmament.

(b)

كلي فالحق افناه*** قال لي غيرك ما ريت

kul-ī f lḥəq fnā-h qāl l-ī ġir-k mā rīt

Je me suis annihilé dans le Vrai. Il m'a dit : « je ne vois personne d'autre que
toi ».

(c)

وغشاني جودك*** والاحسانالي ظاهر فيك

u ġšān-ī žūd-k u lḥsān l-lī dāhər fī-k

Ta libéralité m'a annihilé ainsi que la bienveillance visible en Ta présence.

La perception de la présence divine fait ombre à toute autre forme de présence (a). Le relateur *ḥin* qui réalise une vision coïncidente met en rapport deux actions à savoir la vision et l'annihilation. Cette double action se réalise dans sa plénitude. Le quantifieur *kul*, dans la lexie variable *kul/ šī*, porte sur une entité discrète et opère une extraction exhaustive. C'est donc la totalité de l'existence qui est sélectionnée. L'action qui se réalise après cette sélection est imprécise. En effet, le verbe *dhā-ni* signifie s'abattre. Il désigne une calamité qui s'abat sur les hommes. D'où l'incompatibilité sémique entre *žmal* qui positif et *dhā-ni* qui est négatif. La notion de totalité retrouve son écho dans le lexème *səkrān*. À valeur prédicative, il porte sur le soufi et en décrit l'état. Autrement dit, c'est la totalité du soufi qui est désignée par cet adjectif. La notion de la totalité est reprise par le grammème *kul* à valeur adverbiale dans le vers (b). La lexie *fnā-h* charrie le sens de l'annihilation sans détermination de la valeur anaphorique du pronom *-h*. Selon l'interprétation que l'on en fait, il

peut être aussi bien verbe que substantif. En tant que verbe, il est glosé comme suit : *'afna'uhu* (en arabe classique) ; alors qu'en tant que substantif, il sera glosé comme suit : *fana'uhu*. Cette ambiguïté d'ordre sémantique trouve son écho dans le système des pronoms. Le pronom personnel « il » dans *fnā-h* et *qāl* désigne Dieu, alors que le pronom *-lī* désigne le soufi. Le discours rapporté reprend l'énoncé censé être performé par l'entité divine. Or le verbe *rīt* dont le sujet est Dieu semble contredire la structuration de la vision. En effet, c'est le soufi qui voit et non pas Dieu. On pourrait remédier à cette contradiction en interprétant ce vers à la lumière de la notion d'annihilation *hūlūl*. Dieu et le soufi ne font qu'un. Cette union, on la retrouve dans le vers (c). La luminance inhérente à l'adjectif *dāher* acquiert par métaphorisation un aspect tangible. Le verbe *ġsān-ī*, de par son sème générique /matériel/, sélectionne un élément tangible. Or *zūd* et *lḥsān* relèvent du domaine des valeurs et partant de l'abstrait. C'est par la métaphore que la cohérence sémantique est retrouvée.

La perception aboutit, dans l'expérience soufie, à l'union avec Dieu. Les vers suivants montrent la corrélation entre ces deux composantes :

(d)

لو كتم وخفاه *** كالعطر يعبق طيب شداہ

law ktmu u xfah ka leitr yebsq ṭib šdāh

Même s'il le cache en son amour. Celui-ci ne manque d'embaumer
l'atmosphère à la manière du parfum

Étant une parcelle d'un monde fugitif et contingent, le soufi aspire à la communion avec le Divin. L'élan de l'amour s'imprègne jusqu'au fin fond de l'âme du mystique. L'amour courtois n'est qu'un palier vers l'amour divin. Ainsi l'analogie qui associe les deux types d'amour sert d'indice allusif à l'expérience soufie. À l'instar de l'amoureux qui ne peut pas cacher l'élan de

l'amour qui le traverse le soufi ne peut pas occulter la passion de l'amour divin. Les verbes *ktəm* et *xfah* indique une action qui porte sur l'occultation d'une information ou d'un objet. Cette tentative n'arrive pas pourtant à cacher la splendeur divine qui se reflète dans le soufi. La comparaison qui associe la splendeur divine au parfum en dit long sur rayonnement du divin. À l'instar du parfum qui embaume l'atmosphère l'émanation de la splendeur divine perle à travers le soufi.

L'union avec Dieu se réalise au niveau métaphorique. La métaphore filée de l'amour assimile le soufi à l'amoureux et Dieu à l'objet de désir. D'où l'apparition du lexème *r-rqīb* qui réfère au jaloux observateur. L'union se réalise tout d'abord dans l'invisibilité eu égard au regard scrutateur du jaloux. Le corps du soufi devient alors la résidence du bien-aimé. Cette union se réalise, dans le vers (b), au niveau des cas conceptuels.

(e)

ها حبیبك تراہ اذا انت ترانی*** فایاب الصون والحضا

hā ḥbīb-k trāh idā anta trā-nī f tyāb ṣ-ṣūn u l-ḥḍa

Le voila Ton Bien-aimé, si tu me vois tu Le verras dans l'habit de la pudeur et la retenue.

Dieu assume le rôle de l'ergatif qui réalise l'action et le soufi celui de l'accusatif qui subit l'action. L'ergatif est doté de puissance alors que l'accusatif est doté de non- puissance. Schéma qui correspond à la notion de *hūlūl*. C'est Dieu qui incorpore le soufi. La phrase célèbre d'Elhallaj « il n'y a dans la tunique qu'Allah » témoigne de cette vision verticale du rapport au divin. La fusion avec le divin atteint son paroxysme à travers les pronoms. L'interpellation *hā ḥbīb-k* suppose un énonciateur et un énonciataire. Le contexte nous renseigne sur le référent du lexème *ḥbīb* à savoir Dieu.

L'énonciataire est désigné par le pronom *-k*. Or l'énonciataire est le soufi lui-même, autrement dit l'énonciateur. De même, l'énoncé *trāh idā anta trā-nī* renforce cette confusion référentielle. Comme si le soufi se dédoublait pour devenir énonciateur et énonciataire. La confusion témoigne de la fusion entre le soufi et Dieu. Il n'y a plus que l'unité : toute forme d'altérité n'est que miroirs d'illusions.

On aura vu à présent que la conceptualisation du temps met en relief le rapport entre la circularité et la linéarité continue et que l'espace est de nature foncièrement verticale. Quant au feu, il se structure selon le paradigme de l'intensité et de la visibilité. Celle-ci se décline en blanc et noir, lumière et ténèbres. La conceptualisation des éléments naturels progresse en parallèle avec la conceptualisation des éléments culturels. On part dès lors du vécu préconceptuel à la métaphorisation conventionnelle et non conventionnelle. La sphère culturelle mobilise ce deuxième type de métaphore que nous appellerons poétique. La métaphore filée de l'amour, de la maladie et de l'ivresse relèvent des codes culturels auxquels recourt le soufi pour rendre perceptible son expérience.

.

2.4 Sphère culturelle

Afin de tenter de rendre compte de l'expérience soufie, le soufi recourt aux références culturelles. La tradition poétique lui offre alors des repères qui peuvent lui servir d'appui pour pouvoir dire l'indicible. La conceptualisation de l'expérience soufie recourt dès lors au répertoire littéraire pour essayer de transmettre l'extase mystique. La poésie lyrique représente le modèle paradigmatique qui sert au soufi de guide pour pouvoir appréhender l'extase mystique. Le soufi mobilise la poésie lyrique qui à son tour mobilise d'autres structures. Les références belliqueuses, médicales et bachiques représentent autant de tours et de détours pour saisir l'insaisissable, dire l'indicible et

exprimer l'intuitif. Le lexique sentimental est au cœur du *Diwan*. La métaphore amoureuse structure plusieurs champs sémantiques. La conceptualisation de l'amour divin se construit à partir du modèle de l'expérience amoureuse. C'est par l'analogie que se tissent les rapports de ressemblance. Le soufi ne désigne pas directement son expérience mais il la transmet par le truchement de l'expérience amoureuse. Cette dernière se décline en deux composantes à savoir les rapports et les états. Les rapports désignent les relations qu'entretiennent l'amoureux et le bien-aimé, le soufi et Dieu. Quant aux états, ils réfèrent aux sentiments et sensations qu'éprouve le soufi dans chaque situation.

La métaphore sentimentale

La métaphore sentimentale se tisse autour de la fiction amoureuse dans la mesure où les péripéties du récit galant. Le premier rapport entre l'amoureux et le bien-aimé consiste à courtiser. Nous examinerons ce rapport à partir des exemples suivants :

a- صافي الحبيب تظفر بديع انوار *** و تحوز من بهاه ايما را

sāfī l-ḥbīb tḡḍfr b bdīʿ nwār-ū u tḥūz mən bhā-h īmārā

Sois pur envers le Bien-aimé, tu seras comblé de Sa Lumière exquise et de
Sa grande Beauté, tu recevras un signe.

b- ينشد فالحيب سجالو وشعارو***والقوم من اهواه اسكارا

ynəšd f l-ḥbīb szāl-ū u šḡār-ū u l-qawm mən hwā-h skārā

Il compose en l'honneur du Bien-aimé des recueils de poésie. Son amour les
rend tous (les soufis) ivres.

ينفق على حبيب ماله *** ويزيد مهجتو ويدانو c-

yanfəq ɛla ḥbīb-ū māl-ū u yzīd mūhžt-ū u bdān-ū

Il dépensera pour le Bien-aimé ses biens et y ajoutera son âme et son corps.

Comme l'amoureux doit se rapprocher de son objet de désir, le soufi doit se tourner vers Dieu. La métaphore qui porte sur le lexème *l-ḥbīb* (le bien-aimé) se réalise par la sélection de l'attribut dominant¹ (amour) (a). L'amour est l'intersection où se croisent Dieu et *l-ḥbīb*. Cette métaphorisation poétique entre en corrélation avec d'autres métaphores conventionnelles. Le verbe *sāfī* qui dénote la pureté sélectionne un élément matériel alors que le rapport entre l'amoureux et le bien-aimé est de nature relationnelle et partant abstraite. Le rapport entre personnes (domaine cible) est en effet compris en fonction de la pureté des entités matérielles (domaine source). Cette conceptualisation s'enracine dans la vie quotidienne. La pureté est souvent observée dans des situations de calme et de sérénité alors que le trouble se fait dans des cas d'agitation. D'où la métaphore conventionnelle de la pureté qu'on retrouve dans l'arabe marocain. *nniy-ya aṣ-ṣāfya* (l'intention pure), nous renseigne sur cette métaphorisation. La quête du bien-aimé se réalise par l'effort que doit déployer le soufi pour se libérer des passions mondaines. La pureté que requiert ce rapport trouve son écho dans la combinatoire classématique qui associe *sāfī* à *nwār* et *bhā-h*. Ces deux derniers qui dénotent la clarté et la visibilité ne peuvent se réaliser que dans un espace de transparence. La vision ne peut pas se réaliser dans un lieu qui manque de clarté. La métaphorisation se poursuit par le lexème *īmārā*. Le signe du bien-aimé est assimilé à la bénédiction divine. À vrai dire, ce lexème prête à équivoque parce qu'il relève également du vocabulaire religieux dans l'arabe marocain. L'expression *bānt fi-h limāra* (le signe divin s'est manifesté en lui) désigne une intervention divine

¹ Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973, p. 41.

dans la vie d'ici-bas. Il peut dès lors fonctionner en tant qu'élément de la métaphorisation ou en tant qu'élément récupéré du vocabulaire religieux.

Le rapprochement avec le bien-aimé se réalise également dans les couleurs de la célébration. En témoigne l'exemple (b) dont les lexies charrient le sens du chant et de la poésie. Le soufi est assimilé à un amoureux qui célèbre par chants et par poèmes son amour ineffable. Les lexies employées sont imprégnées par les connotations soufies. Ainsi en est-il pour le lexème *sžāl* qui désigne en dénotation un recueil de poésie et en connotation l'univers coranique. En effet, le lexème *siž-žil* figure dans le verset 104 de la sourate 21 :

« Le jour où Nous plierons le ciel comme on plie le rouleau des livres. Tout comme Nous avons commencé la première création, ainsi Nous la répéterons; c'est une promesse qui Nous incombe et Nous l'accomplirons! »¹.

Le mot *siž-žil* correspond dans ce verset au mot livre alors que le mot *kitāb* correspond à la feuille. Le sème afférent socialement normé de /sacré/ rejoint dès lors les nuances de la signification. La métaphorisation de la scène de la cour se poursuit dans le vers (c). L'action de la dépense sert alors de médiation pour comprendre l'effort que déploient l'amoureux et le soufi pour atteindre le stade de l'union avec le bien-aimé. La métaphorisation progresse en une gradation *crescendo* qui part du secondaire au principal, du contingent au nécessaire. La dépense que fait l'amoureux se décline en *māl*, *muhža* et *badan*. L'argent relève du domaine de la matérialité extérieure dont la présence est contingente. Il peut dès lors être facilement dépensé pour satisfaire le bien-aimé. Les lexèmes *muhža* et *badan* désignent des éléments bien plus importants. Étant le sang du cœur, *muhža* réfère au centre

¹ *Translation of the Meanings of THE NOBLE QURAN in the French Language*, s.l.n.d., complexe du roi FAHD pour l'impression du Coran, disponible en ligne <http://thechoice.one/noble-quran-french-language-ebook-pdf/> .

névralgique de la vie de l'homme. De même, *badan* que voue l'amoureux à son bien-aimé est l'ultime sacrifice. La faiblesse du corps, les maladies et toutes les affres que subit le corps sont toutes les bienvenues. Chose qui rappelle les tourments de Qays Ibn Lmolawwah qui, ne pouvant pas rejoindre sa bien-aimée, erre dans les landes désertes jusqu'au jour où l'on a retrouvé sa dépouille exposée aux rapaces. C'est à ce parcours que correspond l'ascension soufie. Le disciple doit faire preuve d'abstinence et d'abnégation en ne prenant pour nourriture que l'essentiel. Ce parcours de sacrifices amènerait le soufi aux confins de l'illumination où le moi, le corps, l'être tangible se dissipent dans l'ineffable divin.

La métaphorisation nous permet alors de comprendre le domaine de l'expérience soufie à travers le domaine de l'expérience amoureuse. À vrai dire, l'analogie dépasse le cadre d'une simple métaphore. Les analogies entre les deux domaines se structurent autour d'une image associée¹. C'est par l'image associée de l'expérience amoureuse qu'on peut comprendre l'expérience soufie. L'expérience amoureuse se décline en divers rapports et évolue selon une intrigue. Elle implique des états changeants, déclenche des tensions et les résout. Les deux expériences sont compréhensibles en vertu d'un schéma actantiel pour emprunter ainsi un concept à la narratologie. C'est ce schéma qui nous permet de comprendre la portée de l'expérience soufie. Il correspond à la notion de symbole développée par Michel Le Guern². L'expérience amoureuse fait office de symbole pour l'expérience soufie. L'une reprend la structure de l'autre par le truchement de l'image associée. Contrairement à l'image tangible de l'arbre que reprend Le Guern, l'expérience amoureuse s'avère intangible. C'est donc le schéma qui la structure que nous désignons par symbole. En définitive le symbole est l'ensemble de rapport, d'entités et de personnages que regroupe le schéma actantiel. On passe dès

¹Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973., p. 42.

²*Ibid*, p.39.

lors « de la métaphore au symbole, par une intellectualisation de l'image associée »¹.

L'expérience amoureuse progresse par péripéties. Si la scène de la cour correspond à la situation initiale, la séparation fait figure d'élément perturbateur. Nous étudierons à présent la nature de la séparation à travers les vers suivants :

(a)

طال هجر حبيك واليوم راه اداني وتلاف كل ما امضى

ṭāl hažr ḥbīb-k u l-yūm rāh dānī u t-lāf kul mā mḍa

La rupture avec ton Bien-aimé s'est longtemps entérinée et aujourd'hui tout le passé s'est dissipé.

La séparation est dénotée par le lexème *hažr* qui désigne directement la séparation amoureuse (a). La topique de la séparation s'inscrit, en noémique, dans le cadre de la « coexistence des entités »² que nous reprenons ci-dessous :

La séparation correspond à la figure de la scission où les deux personnages cessent de progresser en parallèle à la manière de la figure de la coexistence. En analyse noémique, le contenu sémantique progresse du terminatif au continuatif. L'expression *kul mā mḍa* réalise un possible existentiel terminatif. Le processus passe de l'existence à la non-existence. Il marque la fin du processus de la coexistence. À la fin de ce processus correspond le début d'un autre à savoir *l-hažr*. La séparation actualise un possible existentiel de type inchoatif. L'état de la séparation passe de la non-existence à l'existence.

¹ *Ibid*, p. 45.

² Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974, p. 90.

Cet état se prolonge dans la durée en réalisant un possible existentiel de type continuatif dont le processus se maintient dans l'existence. Le sème spécifique /souffrance/ du lexème *həžr* est mis en exergue par le sème /long/ du verbe *tāl*. À la souffrance se rajoute la longueur de la durée de la séparation.

En définitive, les deux amoureux étaient unis dans le passé, sont séparés dans le présent et se retrouveront peut-être dans le futur. C'est toute cette scène qui est mise au service de l'expression soufie. Dieu est assimilé au bien-aimé, le soufi à l'amoureux et l'absence de l'illumination à la séparation. La péripétie de la séparation est alors mise au service de l'expression soufie. Le mystique ne désigne pas directement l'état de manque d'illumination mais il recourt à la topique amoureuse pour rendre perceptible un état plutôt intuitif. Chose qui ressemble aux paraboles de Jésus dont la signification ne se révèle qu'au second degré. Certaines expériences échappent aux formulations humaines. C'est pourquoi les mystiques recourent souvent à la monstration plutôt qu'à la signification. La tension que génère la séparation tend à se libérer à partir de la scène des retrouvailles. Nous étudierons la scène des retrouvailles à travers les exemples suivants :

a- زار حبيبي بعدما جفا □□□ وتبدد كربى

zār ḥbīb-ī bəʕd mā žfā u tbəd-dəd kərb-ī

Mon Bien-aimé m'a visité et les ténèbres se sont éclaircies.

b- بان حبيبي ليا *** ماذا لى وانا نراقب

bān ḥbīb-ī ləyyā mādā l-ī wānā nrāqb

Mon Bien-aimé s'est manifesté à moi en pleine méditation.

c- فاغنم كاس الراح ها حبيك زار

fā ḡnəm kās r-rāḥ hā ḥbīb-k zār

Profite de la coupe, voilà ton Bien-aimé qui te visite.

Les retrouvailles correspondent à la péripétie qui prépare le dénouement. La tension se résout par la rencontre avec le bien-aimé. La visite se situe à deux niveaux : elle désigne une proximité spatiale et affective (a). En renvoyant à la rencontre entre deux personnes, le verbe *zār* désigne une proximité spatiale qui est d'ordre matériel. Le verbe *žfā*, quant à lui, désigne une distance affective : il réfère à une froideur affective. L'éloignement se mue alors en proximité. De même, le paradigme de la visibilité nous renseigne sur l'état de l'amoureux. En effet, l'énoncé *tbəd-dəd kərb-ī* est de nature métaphorique. Le verbe *tbəd-dəd* porte sur un élément matériel alors que *kərb* est immatériel. Cette métaphorisation s'inscrit dans les ornières du paradigme de la visibilité. La dissipation de l'angoisse est corollaire d'une clarté rassurante. Dans le vers (b), la situation d'attente que réalise le possible existentiel continuatif du verbe *nrāqb*, se solde par le possible existentiel terminatif du verbe *bān*. La tension de l'attente se résout par les retrouvailles. Dans les trois exemples, les pronoms personnels *-ī* et *-k* s'adjoignent au lexème *l-ḥbīb*. La proximité affective se décline en proximité grammaticale. Enfin, les retrouvailles se réalisent dans une atmosphère de célébration. L'enivrement des retrouvailles se traduit dans le vers suivant :

وإذا عطف وزار***تتمایل کنی شربت الخمر

ida etef u zar netmayl kani šrebt l-xamər

Si il fait preuve de rémission et me rend visite, je vacille comme si j'avais bu du
vin

Les retrouvailles s'inscrivent dans un climat d'enivrement. La comparaison qui sert à assimiler la jubilation de l'amoureux à l'enivrement bachique. Cette comparaison est doublement significative dans la mesure où

elle sert à décrire un état particulier et à renvoyer topos bachique inhérent au soufisme. L'enivrement soufi relève d'une ivresse spirituelle où l'âme se délecte du commerce de la splendeur du Divin.

La célébration des retrouvailles s'ouvre sur la félicité de l'union. L'union avec le bien-aimé dépasse les limites de la rencontre et se transmue en fusion illuminative. Nous examinerons ces deux étapes à partir des exemples suivants :

زارني ونعم لي بالوصال *** حين اشرق نور ابهاه a-

zārn-ī u nεam lī b l-wṣāl, ḥīn šraq nūr bhā-h

Il m'a visité et m'a gracié par l'union quand sa splendeur s'est illuminée.

La scène de l'union a pour axe central le lexème *wṣāl* (a). Relevant du vocabulaire amoureux, ce lexème désigne l'entrevue que consacre la bien-aimée à l'amoureux et l'union qui se réalise après une attente qui frise le désespoir. Le verbe *nεam* rend compte de ce rapport vertical entre l'amoureux et l'objet de désir. Dans la tradition arabe, la poésie lyrique représente souvent un amoureux qui ne vit que rarement avec sa bien-aimée. Celle-ci fait preuve de libéralité en octroyant *l-wṣāl* à l'amoureux. L'union est conceptualisée en tant etc.'objet tangible qui peut être donné. L'union avec le bien-aimé s'inscrit dans un rapport dichotomique par rapport à l'existence. L'énonciataire est appelé, dans le vers (b), à oublier toute chose :

وانس بحبيك كلشي واجمع في داتو هواك

wā nsa b ḥbīb-k kul šī u žmεc fī dāt-ū hwā-k

Oublie tout, au profit de ton Bien-aimé ! Applique-toi à Lui consacrer toute ta
Passion !

Le verbe *nsa* en formulation locutive porte sur le TU et réalise une action négative. L'oubli correspond à la négation de l'existence qui cède la place à la présence divine. Les deux opérations de négation et d'affirmation portent sur la totalité. La lexie variable *kul/ šī* opère une extraction exhaustive des entités discrètes pour en suspendre l'existence alors que le verbe *žmæ* opère un parcours allant de la diversité à l'unité pour se réaliser enfin dans la présence divine. L'être divin, *dāt-ū*, représente l'aboutissement de ce cheminement. L'annihilation est l'étape nécessaire pour accéder à la présence divine.

a- يا من بغى وصال حبيو *** افن تشوف نور الحضرا

yā etc.ən bgā wṣāl ḥbīb-ū fna tšūf nūr l-ḥḍrā

Ô toi qui veux s'unir au Bien-aimé, annihile-toi, tu verras les lumières de Sa présence divine.

L'énoncé *fna tšūf nūr l-ḥḍrā* est structuré selon un rapport modal etc. On peut dès lors reconstituer les liens modaux sous-jacents. L'énoncé peut être glosé comme suit : *faš təfna, ġadi tšūf nūr l-ḥḍrā*. Le paradigme pluralité / unité est repris dans le vers (d).

مايلي فغرامك جهات كلشي هو عين الدات

mā yl-ī f ġrām-k žihāt kul šī hawwa ēīn d-dāt

L'Amour de Toi est un Tout indivisible ! Tout est Un, est l'Essence de tout l'Être.

Au pluriel du lexème *žihāt* s'oppose le singulier de la locution *ēīn d-dāt*. La négation porte sur le pluriel alors que l'assertion porte sur le singulier. Le soufi devrait ne faire qu'un avec la présence divine. Chose qui se réalise dans l'illumination.

ها حبيك تراه اذا انت تراني -a

hā ḥbīb-k trāh idā anta trā-nī

Le voila Ton Bien-aimé, si tu me vois tu Le verras.

Cette illumination se mue encore en identification etc. La désinence casuelle *-h* et la désinence personnelle *-nī* réfèrent respectivement à la troisième personne du singulier et à la première personne du singulier. Le bien-aimé qui est en position de délocutif rejoint par identification la position de l'allocutif. Chose qui fait référence à la notion panthéiste de *hūlūl* symbiose. La tension se résout en une union qui fait figure de dénouement. La différence devient alors identité.

La structuration conceptuelle de l'expérience amoureuse en une expérience soufie reprend la structure triangulaire de la relation amoureuse. Dans les histoires d'amour en orient et en occident, apparaît quasi systématiquement une tierce personne. La troisième personne assume le rôle de l'opposant, dans le schéma actantiel. Il s'agit souvent d'une personne qui entre en relation avec les deux amoureux. Un mari ou un parent peut assumer ce rôle. Dans la tradition arabe, la tierce personne se situe souvent du côté de l'amoureux. *-lāym* (le réprobateur) est une personne qui essaie de ramener l'amoureux éperdu au droit chemin. Elle tente de le dissuader et de l'amener à se rendre à la raison. Etc.'est au nom du principe de la réalité etc.'elle agit. Sa

finalité étant le salut de l'amoureux. *r-rqīb* (le jaloux scrutateur) se situe aux antipodes de cette bienveillance. Il agit non pas en fonction des intérêts de l'amoureux mais en fonction de ses propres intérêts. Il peut dès lors fomenter des complots pour mettre un terme à l'idylle amoureuse. Nous examinerons à présent la nature de cette relation à partir des exemples suivants :

وات المليح واعص في اللوم اللايم***واعمل في ايامك كل ما تهواه

wāti l-mlīḥ u ʿṣi f l-lūm l-lāym u ʿmāl fī zmān-k kul mā təhwā-h

Cultive le Beau et résiste à tout reproche venu d'un querelleur ! Profite de ton temps et fais tout ce que tu adores !

L'exhortation de s'adonner au commerce du bien-aimé se réalise selon deux directions : la jonction et la disjonction. Le verbe *wāti* (s'adonner) (a) qui est mis à l'impératif est un prédicat à trois arguments dans la mesure où l'agent correspond à celui qui s'adonne, le thème correspond au don et le patient correspond à celui qui reçoit le don. Nous remarquons que l'agent devient lui-même le thème. Dès lors le changement porte sur l'agent lui-même. De la possession de soi-même (état1) on passe à la possession par l'autre (état2). Le patient qui devrait recevoir le don devient alors le possesseur et du thème et de l'agent. Le don de soi correspond alors dans la conception soufie à la mort au moi, à l'ego, au particulier. Cette union à valeur de jonction s'oppose à la disjonction opère le verbe *ʿṣi*. La désobéissance s'avère un prédicat à deux arguments. L'agent étant le soufi et le patient *l-lāym*. Le rapport entre les deux est de nature disjonctive. Le soufi ne devient plus le patient du procès de l'obéissance mais se maintient en situation d'agent. La rupture avec *l-lāym* va de pair avec l'union divine. La négation de l'une correspond à la réalisation de l'autre. Cette aversion envers la réprobation se traduit stylistiquement par la reprise concomitante de deux dérivés à savoir *l-*

/lūm et */-lāym*. La juxtaposition génère un effet d'accumulation qui relève d'une affinité de parophonie, paragraphie et parasémie. de cet encombrement symbolique de la vie mondaine que le soufi se doit de se libérer. La dissuasion semble produire l'effet inverse dans le vers (b).

(b)

لاموني في هواه ماكفي وتقوى عجيبي

lāmū-nī f hwā-h mā kfā u tqəwwa ʿəžb-ī

Ils etc.'ont assez reproché ma grande Passion, et mon étonnement va sans
cesse grandissant

L'analyse de la noémique nous montre que le processus part du continuatif au terminatif. Le verbe *lāmū-nī* réalise un possible existentiel de type continuatif. C'est le procès du verbe qui se déroule tout au long de la durée. Le verbe *kfā* en réalisant un possible existentiel terminatif, met un terme à ce processus. Plus encore, la passion ne cesse de croître. Le verbe *tqəwwa* conceptualise l'étonnement *ʿəžb* en objet matériel qui est susceptible de s'accroître et de se renforcer. L'étonnement en dénotation ne désigne pas directement l'attraction envers le bien-aimé. Ce n'est qu'au niveau connotatif que cette attraction est réalisée. Le discernement récupère le sème de /grandeur inhabituelle/ inhérent au lexème *ʿəžb* pour comprendre le rapport entre le soufi et Etc. À l'inverse de l'effet escompté par la réprobation à savoir la diminution de l'amour, le résultat se réalise dans l'augmentation. La réprobation est conceptualisée dans le vers etc. en fardeau.

ويؤح بالغرام ويرتاح من كيد الرقيب وملامو

u ybūḥ b l-ġrām u yartāḥ etc.ən kəyd r-rqīb u mlām-ū

Il confessera son Amour et retrouvera la paix, il s'affranchira des reproches de
l'envieux.

Le verbe *yartāh* renvoie à un processus qui relève de la matérialité. Or les lexèmes *kayd* et *mlām* relèvent respectivement d'un ordre verbal, abstrait et immatériel. Même si la réprobation se réalise par la voix, le sens retenu est l'effet qu'elle génère. Les concepts *a priori* immatériels sont alors conceptualisés en un concept matériel qui est susceptible de fatiguer le corps. La libération de ce fardeau ne se réalise que par l'aveu. Celui-ci résout toutes les tensions et les contradictions. Il permet également de se soustraire aux complots que peut fomenter le réprobateur. En avouant sa passion, le soufi se déleste du fardeau de la réprobation et peut dès lors rejoindre l'ineffable divin. C'est toute cette structure qui relève de la fiction amoureuse qui est mise au service de l'expérience soufie. Le parallèle entre les deux histoires permet au récepteur de comprendre les déambulations du soufi.

L'événement amour se structure en deux actants à savoir l'amant et l'aimé. L'échange se réalise lorsque la quête est assouvie par l'octroi du don. C'est à partir de ce cadre qu'on peut comprendre les lexies : *l-ḥbib*, *l-maḥbūb*, *zār*, *ḡfa*, *qalb*, etc. Dans cette structure, figurent les actants du schéma actantiel le sujet étant l'amant et l'objet l'aimé. Cette structure actantielle progresse en péripétie que motivent les états par lesquels passe le personnage principal à savoir le soufi.

a- Les états

L'expérience amoureuse se décline en un récit qui évolue en péripéties. Cette évolution va de pair avec des changements d'état vécus par le soufi. On y trouve principalement l'agitation et l'apaisement. L'agitation se manifeste par les intermittences de la passion amoureuse. Nous illustrons cette composante par les exemples suivants :

(a)

ساكن الضرام*** من نار الهجرة الزافرة

sakni dram mn nar lhežra zaffra

Les flemmes consomment mon être par les morures du feu de la rupture

L'agitation se traduit par le souffle du feu. La métaphorisation de l'ébullition de la séparation consiste à établir une analogie entre l'irruption de l'ignition et les affres de la passion amoureuse. L'adjectif *zaffra* (respirant) qui porte sur le substantif *narr* (feu) est ambivalente dans la mesure où il est un attribut humain qui qualifie par métaphorisation un objet. En effet, l'adjectif *zaffra* est dérivé du verbe *zafar* qui signifie, dans l'arabe classique, soupirer. La première strate de la métaphorisation consiste à associer un attribut humain à savoir l'action de soupirer à un objet non humain, le feu. La deuxième strate consiste à employer l'ensemble de l'image du feu respirant pour établir une analogie avec les affres de la passion amoureuse. L'agitation du feu se reflète également dans la réaction de l'amoureux tel qu'il est décrit dans le vers suivant :

(b)

تقلب كايني في الجمر

netqləb kayni fi žmər

Comme si je me retournais sur la braise

L'intensité du feu progresse en concomitance avec l'agitation. La passion amoureuse se manifeste par une comparaison qui assimile les souffrances de la séparation à celles du feu. En témoigne le procès itératif du verbe *netqəlləb*. L'itération se déroule dans la durée. Il est à la fois itératif et duratif. La souffrance que désignent les actions itératives se prolonge dans la

durée. L'intensité de l'ébullition de la passion amoureuse se manifeste par le vers suivant :

(d)

هأدا الهوى صعب وفضاح*** يشعل فالقلوب ضرامو

hadā l-hwa sēṭb u fḍḍāḥ yšʿəl f l-qlūb ḍrām-ū

Comme cette Passion est rude et tumultueuse ! Elle peut mettre les cœurs en flammes !

De même, les lexèmes *sēṭb* et *fḍḍāḥ* participent à ce paradigme d'intensité (b). L'adjectif *sēṭb* renvoie à l'ampleur de la passion amoureuse. Quant à *fḍḍāḥ*, il réfère doublement à l'intensité. De par son sémantisme, il désigne un acte itératif. Il relève de la motivation moyenne puisqu'il porte sur la fonction de dénonciation. Au niveau du signifiant, la double consonne *ḍḍ* génère un accent de hauteur qui met en proéminence la deuxième syllabe. Il y a donc un rapport de concomitance entre le signifié et le signifiant. L'intensité se manifeste également par le pluriel dans *l-qlūb* et *ḍrām*. l'agitation est médiatisée dans le vers suivant par la métaphore du feu :

(e)

نطلب ربي اللي ابلاني يليك بليعت الغرام

neṭleb mən rebbi li blani iblik b liēt lgram

Je demande à Dieu qu'il te fasse éprouver les morsures de la passion

L'évocation de la souffrance ne se fait pas seulement par les métaphores poétiques mais aussi par les catachrèses. Ainsi en est-il pour les lexèmes *liēt-ī* et *wāḷε*. À l'origine, le verbe *wallaεa* désigne l'acte d'allumer le feu. Ce sens de brûlure a été employé dans les métaphores poétiques. Par

l'usage répétitif, le substantif *lawea* en vient à une restriction de la signification. Il ne désigne directement qu'un fort enclin envers quelqu'un ou quelque chose. Ce sens d'intensité est réactivé par l'isotopie du feu.

L'agitation due à la passion amoureuse ne manque pour tout de se résoudre par la rémission du bien-aimé. À l'état de l'agitation succède celui de l'apaisement. Nous illustrons cet état par les vers suivants :

(a)

نظرا ف الحبيب تمحي كل جرايم

nədra f l-ḥbīb təmḥī kul žrāym

Un seul regard du bien-aimé efface tous les péchés.

L'apaisement est dû à la rencontre divine. Le verbe *təmḥī* est un prédicat à deux augments : l'agent *nədra* et le patient *žrāym* (a). L'action du verbe porte à la fois sur la substance et la forme du signifié¹. Le contenu sémantique de péché et partant bloqué. De même le pluriel qui relève de la forme du signifié est suspendu. L'action de rédemption que réalise le verbe *təmḥī* porte sur la totalité. Le quantifieur *kul* porte sur une entité discrète et opère une sélection exhaustive. C'est dire que tous les crimes sont pardonnés. Il s'agit dès lors d'un apaisement total. L'apaisement se réalise également dans une atmosphère lumineuse :

(b)

من نال فالمحبة والصدق فكارو***اشعل من ضياه منارا

mən nāl f l-mḥəbba u ṣṣidq fkār-ū yšəʕl mən dyā-h mnārā.

¹ Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974, p. 26.

Celui dont le cœur est rempli d'amour et de sincérité peut devenir une lumière
pour les autres !

Toutefois cette lumière ne correspond pas à l'intensité du feu. Le lexème *dyā-h* désigne la lumière sans dénoter l'intensité (b). Son sémème est réduit à la luminosité. On passe alors de l'intensité à la clarté. Cet apaisement est relayé par le virtuème du lexème *mnārā* dont les connotations portent essentiellement sur la rectitude et le bon chemin.

En définitive, le chaud et le froid, l'intense et le doux, servent de points de repères pour la conceptualisation des expériences sentimentale. Le paradigme de l'intensité permet alors aux usagers d'exprimer des expériences qui ne relèvent pas de la réalité tangible. La métaphore conventionnelle du feu permet aux usagers de désigner plusieurs expériences différentes. C'est ce en quoi elle participe au principe d'économie du langage. Un état intense peut être conceptualisé en désir *ardent* et un état d'indifférence en sang *froid*. La métaphore conventionnelle sert de paradigme pour la métaphore poétique. La poésie lyrique recourt à ce deuxième type pour peindre les divers états d'âme. À son tour, l'expression soufie recourt à l'expérience amoureuse en entier pour désigner les déambulations du soufi. La fiction de l'amour sert alors d'image associée qui nous permet de comprendre l'expérience soufie. C'est par les schémas actantiel et narratif de la fiction amoureuse que le soufi essaie de nous transmettre son expérience. La fiction amoureuse sert alors de symbole à la compréhension de l'expérience soufie,

1- Le lexique belliqueux

On retrouve le rapport binaire dans le lexique belliqueux. Pour conceptualiser son expérience, le soufi recourt à l'expérience amoureuse. Celle-ci, à son tour, est un paradigme qui structure l'image de la bataille. Chose que nous étudierons à travers les exemples suivants :

(a)

الغرام اذا تقوى وصال *** ما يقدر من يلقاه

l-ġrām 'idā hawwa tqawwa u ṣāl mā yqadr mən yəlqā-h

Si l'Amour était plus fort et plus intense, il devient un joug très lourd à porter !

(b)

صون سري فالحب سكات *** والهوى صولاتو صولات

ṣūn serr-ī f l-ḥubb skāt u l-hwa ṣawlāt-ū ṣawlāt-t

Garde mon amour en secret et enterre-le dans le plus grand silence ! Car la Passion n'est faite que d'oppressions et d'endurances !

La métaphore conceptualise *l-ġrām* en être animé. En effet, la passion est de nature sentimentale et ne peut pas être alors se renforcer (*tqawwa*) (a). Ce verbe renvoie au sens de la surpuissance. Le verbe *ṣāl* (attaquer) indique un être animé doué de puissance. Il est à l'origine de l'expression *aṣ-ṣawalāt wa l-ḡawalāt* qui désignent les manœuvres de la bataille. L'élément belliqueux est le critère discriminatoire qui renvoie à une action humaine. La structure guerrière est relayée par l'identification de l'attaquant et de l'attaqué. Le pronom *mən* dans l'expression *mən yəlqā-h* désigne un spécifique virtualisé. La classe de celui qui s'oppose à *l-ġrām* reste donc ouverte. Le sens de la force qui est inhérent au verbe *tqawwa* est repris par la locution *ṣawlāt-ū*

ṣawlā-t. Il s'agit, en effet, d'une personnification de *l-hwa* (la passion) qui en fait un guerrier capable de mener des raids et des razzias. Le premier item *ṣawlāt-ū* sature la signification et le deuxième *ṣawlā-t* reprend la même signification. La répétition du même lexème ne génère pas par l'effet de l'addition le sens de la force. C'est la globalité de la locution qui connote la force amplifiée de la passion.

(c)

شوف حالي حين القيت *** حاط بي واقهرني بالنصال

šūf ḥāl-ī ḥin lqīt-ū ḥāt biya u qhər-nī b nṣāl

Regarde en quel état je me suis trouvé quand je L'ai trouvé. Il m'a entouré de toute part et m'a accablé de lances.

La structuration de l'expérience soufie selon le modèle du schéma belliqueux se transmet par la configuration spatiale. Le verbe *ḥāt* qui dénote l'encerclement indique une présence omnisciente (c). Il n'y a d'échappatoire de Dieu qu'en Dieu. Cette emprise est encore renforcée par l'évocation des armes *nṣāl* et *nbāl*. Les lances et les flèches symbolisent les effets de l'amour qui transpercent le corps et forcent le combattant à la reddition. Nous retrouvons dans cette scène les mêmes éléments constitutifs de la fiction amoureuse.

Le soufi mobilise la métaphore de l'amour qui, à son tour, structure la métaphore de la bataille. C'est le schéma de cette fiction que retient le discours soufi. L'image associée de la fiction belliqueuse nous permet d'appréhender l'expérience soufie. Elle fait alors figure de symbole dont l'arborescence schématique est l'indice des déambulations soufies.

2- Le lexique médical

Le lexique médical reprend cette structure binaire. On y retrouve deux actants (guérisseur/malade) et deux situations (bonne santé/maladie). Cette structuration s'inscrit dans le cadre de la fiction amoureuse. Il s'agit d'une double métaphorisation. La poésie lyrique mobilise le domaine notionnel de la maladie pour conceptualiser l'expérience amoureuse. La poésie soufie reprend la structure de la poésie lyrique pour conceptualiser l'expérience soufie. Les effets de la passion amoureuse se manifestent à travers l'altération de la santé que nous constatons dans l'hémistiche suivant :

(a)

وانا نحيل مسقوم

u ana nḥil masqum

Je suis amaigri et malade

La séparation est, de prime abord, assimilée à la maladie. L'adjectif *nḥil* (maigre) réfère à la maladie par la métonymie de l'effet pour la cause. Étant une conséquence des effets de la passion amoureuse, la faiblesse du corps est un indice révélateur de l'amour. La métaphore de la maladie s'inscrit en corrélation avec celle de la guérison que recèle le vers suivant :

(b)

ذكرُ حقيق للقلب دوا *** يشفيه من سقامو وهامو

dikr-u ḥqīq l-lqəlb dwā yašfī-h mən sqām whām-ū

Évoquer le Bien-aimé, en toute vérité, est un remède pour le cœur, le guérissant de ses maux et de ses chimères.

À cette situation d'accablement s'oppose la vitalité que recèle le sémème du lexème *dwā* (b). La vitalité sert à l'épanouissement du cœur qui désigne, par métonymie de la partie pour le tout, le malade. Les deux états s'opposent alors l'un à l'autre. Les lexèmes *dwā* et *sqām* entretiennent un rapport d'opposition. Alors que *dwā* désigne par métonymie la bonne santé, *sqām* désigne directement la maladie. La maladie et la bonne santé appartiennent à la sphère des antonymes contradictoires qui s'excluent mutuellement. Les deux partagent le même point de vue à savoir la santé. Le conglomérat *sqām whām-ū* associe par métaphorisation un élément matériel (*sqām*) à un autre élément immatériel (*whām*). La part de l'abstrait relève de l'intenté du soufi. En effet, le lexique médical s'inscrit dans le cadre de la poésie lyrique. Or la métaphorisation de la guérison mobilise le lexème *dikr* comme moyen d'action. Le vocabulaire soufi s'immisce alors dans la métaphorisation.

(c)

من كان ذا الحبيب نصيبو*** من كل باس حالو يبرا

mən kān dā l-ḥbīb naṣīb-ū mən kul bās ḥāl-ū yaḥbrā

Celui qui a la chance de rencontrer le Bien-aimé, guérira de tous les calvaires

L'aspect abstrait des illusions fait écho au vocabulaire soufi. Dans le vers (c), nous retrouvons la notion de la totalité. Le quantifieur *kul* qui porte sur une entité discrète à savoir *bās*, opère une extraction exhaustive. C'est dire que tous les maux s'évaporent quand le soufi rencontre le bien-aimé. Ces

deux derniers constituent les actants de la fiction médicale qui progresse en péripétie. Nous pouvons dès lors la représenter par le schéma ci-dessous :

Cette double schématisation à la fois narratologique et linguistique, nous renseigne sur l'intenté du discours soufi. La superposition des fictions de nature métaphorique se met au service de la monstration de l'expérience soufie. À vrai dire, elles ne sont que des paliers de la signification. La fiction médicale, en l'occurrence, sert de symbole pour appréhender l'expérience soufie. C'est par l'image associée que forment les actants et la structure narrative que nous pouvons appréhender l'expérience soufie.

3- La métaphore bachique

La binarité apparaît également dans le lexique bachique à travers les deux états d'ivresse et de sobriété. Ce lexique se répartit en trois thématiques essentielles à savoir l'invitation à l'ivresse, l'union et la permanence. Nous les examinerons à travers les exemples suivants :

(a)

يا لى والى بالفرجات ** كب خمرى واشرب طاصات

*yā l-lī wālī bāl-frǧāt ** kub xamr-k u šrāb ṭāṣāt*

Ô toi qui aimes tant la féerie, verse du vin et bois coupe après coupe !

(b)

رشف الكواب*** مع الأحباب*** عين الصواب

ršaf l-kwāb mēa l-ḥbāb ēīn ṣ-ṣwāb

Déguste les coupes avec les bons compagnons. Accomplis une action juste.

L'invitation à l'ivresse se réalise par la construction jussive dans les verbes *kub*, *ršəf*, *zhā*. Cette formulation locutive qui porte sur l'allocutif se déroule en une voix active dont l'ergatif est l'énonciataire. Cette invitation à l'ivresse se manifeste par la métonymie du contenant pour contenu. Les coupes (*tāṣāt*) désignent la boisson. L'invitation s'adresse à un énonciataire qui répond au principe de désirabilité. Le passionné (*wāḷ*) répond à ce critère (a). L'interpellation *yā l-lī* porte sur une classe ouverte. Étant équatif et descriptif par rapport au pronom *l-lī*, l'adjectif *wāḷ* restreint la sphère de la référence. Il est à noter que le lexique bachique reprend, en écho, les thématiques du feu et de la lumière à travers les items : *wāḷ* , et *l-fržā*. L'invitation s'inscrit dans une atmosphère de jubilation. L'évocation des compagnons (*l-ḥbāb*), instaure le décor des veillées bachiques *žalsa xamrya*. La joie vive que cherche le soufi provient de la densité de la temporalité. L'injonction *zhā* charrie le sens de l'enivrement de vin, de poésie et d'amour divin. C'est une invitation aux voyages dans les sphères divines. L'ivresse est un indice de communion avec le Divin.

L'union avec le Divin prend la forme de l'enivrement mystique. La métaphore de l'ivresse sert à caractériser la jubilation de l'amour courtois qui fonctionne en tant que symbole de l'amour divin. Nous retrouvons ces épanchements lyriques à teneur bachique dans le vers suivant :

(a)

من حبك سكران بالوصل

mən ḥubb-k səkrān b lwṣal

De ton amour je suis ivre de ton commerce

L'association de l'amour à l'ivresse s'inscrit dans les lisières de la doxa et des dogmes orthodoxes. L'enivrement extatique émane de l'aperception du divin. L'union avec l'absolu se mue en une ivresse spirituelle qui correspond à

une sorte de communion des âmes. L'enivrement découle également de la perception de la magnificence divine que nous retrouvons dans le vers suivant :

(b)

حين رايت جمالك عن كل شي دهاني *** سكران خرجت للفضا

hin rīt žmal-k ʿan kul šī dhā-ni səkrān xrəž-t l-faḍā

Quand j'ai vu ta Beauté, Elle m'a anéanti de toute chose. Ivre, je me suis
poussé vers le firmament.

Le relateur *hin* qui réalise une vision coïncidente met en parallèle deux actions celle de voir et d'annihiler (b). Au verbe *rīt* correspond le verbe *dhā-ni*. La vision de Dieu coïncide dès lors avec l'annihilation. Chose dont les échos se trouvent dans l'histoire de Moïse. Quand Dieu exauce son vœu de le voir, Moïse sombre sur-le-champ dans l'inconscience. L'action est réalisée par le lexème *žmal* en ergatif. Quant au soufi, il est l'accusatif qui en subit l'impact. De cet impact résulte l'ivresse que dénote le lexème *səkrān*. L'aspect résultatif de *səkrān* en dit long sur l'effet de la vision divine. L'ivresse, en effet, appartient au domaine de l'inconscience. Chose qui fait écho à l'histoire de Moïse. Le soufi n'est pourtant pas tout à fait inconscient. Il cherche toujours l'union divine en contemplant le firmament (*l-faḍā*). Il s'agit d'une quête de l'union. L'union se prolonge en permanence de la béatitude mystique. Nous illustrons cette permanence par les vers suivants :

(a)

صل الشراب***النكد غاب***والزهو طاب

ṣil š-šrāb n-nəkd gāb u z-zhū ṭāb

Fais tourner le vin pour effacer les soucis, quelle félicité !

(b)

اسق ودور***وانف الشرور***طول الدهور

فاغنم كاس الراح ها حبيك زار

sqi u dūr u nfi š-šrūr ṭūl d-dhūr fā ġnəm kās r-rāḥ, hā ḥbīb-k zār

Profite de la coupe, voilà ton bien-aimé qui te visite.

Verse du vin, tourne et nie le Mal aussi longtemps que tu le pourras!

(c)

وانا حالي ما يتتفا***راسخ في شربي

wānā ḥāl-ī mā ynətfā rāsx fī šurb-ī

Je garde toujours le même diapason, toujours fidèle à la boisson.

(d)

زاهي بوصولك***لا غنى دايم والى بيك

zāhī b wṣūl-k lā ġnā dāym wāl bi-k

Enivré de Ta rencontre, je m'en sépare jamais. Toujours brûlant de ton amour.

L'annihilation ne correspond pas, dans le soufisme islamique, à une absence totale. Elle est la station qui précède la permanence. Après *l-fanā'*, *l-baqā'* est l'état final de l'extase soufie. La notion de permanence se traduit par le paradigme de la continuité. La continuité résout la dichotomie des oppositions. Les lexies *ġāb / ṭāb*, *n-nəkd / z-zhū* s'inscrivent en effet dans des structures d'opposition. En noémique, le verbe *ġāb* réalise un possible existentiel terminatif qui met fin au processus de la perte. À cette fin correspond un autre commencement à savoir celui de la jouissance que réalise le verbe *ṭāb* dont le possible existentiel est de type inchoatif (a). La

continuité de cet état nouveau est assumée par le verbe *šil* dont le possible existentiel est justement continuatif. Dans le vers (b), le rapport antinomique oppose les verbes *sqi / nfi*. L'opposition porte sur les deux états du soufi à savoir l'ivresse et la sobriété. Chose qui correspond à l'extase divine et aux passions mondaines. Cette opposition est pourtant suspendue par la notion de continuité. L'adverbe *ṭūl* qui détermine le substantif *d-dhūr* désigne une temporalité linéaire et partant non-circulaire (b). Le sémantisme du lexème *d-dhūr* et la forme plurielle participent également à cette totalité temporelle. Étant une référence au temps transcendant, le lexème *d-dahr* désigne une temporalité qui dépasse la limite humaine. C'est cette temporalité qui est saturée par l'adverbe *ṭūl*. De même, on retrouve l'écho de la continuité dans l'adjectif *rāsx* qui réalise le sème de la stabilité (c). L'ivresse relève d'une situation de stabilité inébranlable. Sens que confirme la négation *mā ynətfā*. Quant au vers (c), il reprend la même notion de continuité. L'aspect du participe *zāhī* appartient à la deuxième catégorie de l'aspectivation¹. Il désigne un procès « en cours » de réalisation. Cette continuité est étayée par la permanence que dénote l'adverbe *dāym* (d). En définitive, la continuité est le paradigme constant qui structure le discours soufi. Le lexique bachique ne manque pas aussi de reprendre la structure binaire. Le passage de la sobriété de la vie mondaine à l'ivresse de l'extase soufie constitue une image métaphorique qui nous permet d'appréhender l'expérience soufie. C'est par l'image associée de l'ivresse que nous pouvons comprendre les états du soufi. La fiction bachique relève dès lors du symbole dont la structure est l'indice qui nous rapproche de l'expérience soufie.

L'analyse des diverses métaphores nous a permis de déceler les constantes qui les structurent l'expérience soufie. Fiction amoureuse, belliqueuse, médicale ou bachique, chacune mobilise des actants et se développe en péripéties. Le point de visée de la métaphorisation soufie réside

¹ Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974, p. 152.

dans la structure qui sous-tend ces diverses fictions. En tissant la métaphorisation de l'amour, le soufi ne vise à développer une analogie entre deux états mais en entre deux structure. C'est l'intermittence qui sous-tend la fiction amoureuse qui est visée par le processus de la métaphorisation. Dans ce sens la métaphore relève du symbole tel qu'il est développé par Michel Le Guern¹. Le rapport entre l'expérience soufie et les figures de la métaphorisation s'inscrit au niveau de la ressemblance entre les structures qui leurs sont sous-jacentes.

L'expérience directe de la réalité est à l'origine des concepts primordiaux tels le haut et le bas, le chaud et le froid. Cette expérience préconceptuelle sert de plateforme pour la métaphore conventionnelle que nous employons dans la vie quotidienne. L'écart métaphorique que crée la poésie lyrique s'inscrit dans la même ligne. Cette dernière métaphorisation est reprise par le discours soufi pour conceptualiser l'expérience soufie. Ne pouvant la désigner directement, le soufi recourt au symbole qui se forme à partir de la trame narrative de ces fictions. À vrai dire, l'expérience soufie relève de l'ordre intuitif qui échappe à l'emprise du langage. N'appartenant ni aux sens, ni aux sentiments, ni à l'intellect, l'expérience soufie n'arrive à frayer son cheminement vers la signification que par la monstration. L'intenté soufi se situe à l'orée du langage et à l'horizon de la signification.

Conclusion

En définitive, la structuration conceptuelle de l'expérience soufie se réalise à travers plusieurs domaines. Aux domaines de la vie quotidienne représentés

¹ Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973, p. 39

par les sphères notionnelles, naturelles et corporelles succède le domaine culturel. L'expression du caractère unique, original et singulier de l'expérience soufie se décline en diverses tentatives de dire l'indicible. La métaphore permet au poète d'essayer de cerner le contenu de son expérience. La métaphorisation nous permet alors de comprendre le domaine de l'expérience soufie à travers le domaine de l'expérience amoureuse. Les actions et le déroulement de la fiction amoureuse servent de trame à l'expérience soufie. Rencontre, séparation, retrouvailles autant de situations qui permettent au soufi d'essayer d'appréhender une expérience unique en son genre. Si la fiction amoureuse n'arrive pas à rendre compte de l'originalité de l'expérience soufie, le poète recourt à d'autres paradigmes. La bataille, la maladie et les veillées bachiques sont autant de structures qui reprennent le relais pour symboliser la nature de l'expérience soufie. Chacune de ces structures représente un schéma qui se compose d'actants et qui se déroule en action. C'est la structure de ce schéma qui nous permet d'appréhender l'expérience soufie. Par image associée nous arrivons à discerner la nature de l'expérience soufie. La conceptualisation de l'expérience soufie se réalise à travers des paliers de significations. Allant de l'expérience préconceptuelle à la métaphore poétique, la conceptualisation se décline, en dernier lieu, en symbole. À vrai dire, le soufi ne désigne pas directement l'extase vécue puisqu'elle est insaisissable mais il en montre, la trace quasi imperceptible, la volée fugitive, l'ombre fuyante. L'expérience soufie ne se retrouve pas dans le dit mais dans le non-dit. Elle se soustrait aux codes du langage et aux bornes de la culture. À l'orée du langage et à l'horizon de la signification, l'expression soufie épouse le symbole et se fait par geste et monstration

Conclusion générale

Notre travail se proposait d'examiner le lexique mystique à partir d'un corpus limité. Un corpus de de poésie soufie d'expression marocaine nous a servi de support pour étudier dix poèmes composés en arabe marocain. Nous avons ancré notre corpus dans le contexte culturel, historique et littéraire du mysticisme. Celui-ci concerne presque toutes les cultures du monde et se manifeste par là même sous plusieurs formes. Mais dans la mesure où notre intérêt majeur focalise sur le soufisme, nous nous sommes attardés à le définir et interroger les enjeux liés à sa doctrine. Nous avons aussi évoqué les grands piliers du soufisme ainsi que les différentes confréries soufies fondées au Maroc. Cette contextualisation nous a permis de situer le poètes soufis dans le mysticisme musulman. Nous nous sommes dès lors penchés sur la poétique du melhoun ainsi que sur ses composantes et ses enjeux.

Cette mise en perspective du mysticisme nous a servie de plateforme pour aborder l'expression de l'expérience soufie. La nature gustative du soufisme déroge aux attentes traditionnelles de lecture. En effet, l'expérience soufie, de par sa nature intuitive, se dérobe à la codification linguistique. Le plan de l'expression ne coïncide pas avec le plan du contenu. En outre, l'intenté du soufi relève plus du symbole que du concept. La monstration, le symbole, l'indice, « *al-ʾiṣāra* » se substituent à l'expression, « *al-ʿibāra* ». Cette tension entre le plan du contenu et le plan de l'expression se double de l'opposition entre l'intelligence et l'intuition. Alors que l'intelligence s'apprête à la nature articulée de la langue, l'intuition, soubassement de l'expérience soufie, est irréductible. Une expérience intuitive ne peut pas être articulée en signifiés qui se transmettraient par des signifiants. D' où le recours à la monstration et à la symbolisation.

Nous nous sommes penchés enfin sur deux notions qui participent de la structuration de notre corpus à savoir la binarité et l'unicité. Les dichotomies

maître et disciple, pluralité et unité, absence et présence s'érigent selon une configuration dualiste où s'oppose l'élan soufi aux passions mondaines. Pourtant, cette opposition manichéenne tend souvent à la fusion des contraires. Ainsi en est-il de l'opposition entre unité et pluralité qui se résout dans l'union. Le parcours initiatique par lequel le soufi se hisse dans les stations mystiques, se solde par l'union des contraires. L'union avec l'Un ne peut pas se faire dans l'altérité. Autrui n'est qu'illusion, construction culturelle qui trace des frontières entre les entités. La culture construit autrui en entité de différence alors qu'il est similitude. Dès lors, l'expérience soufie tend à réconcilier le particulier avec le tout, le relatif avec l'absolu. La transe qui rend possible cette ascension se réalise par négation du moi et par la fusion de l'être dans l'Être.

La tension entre l'intenté et l'expression ne s'inscrit pas non seulement au niveau orthonymique mais également au niveau figuratif. Dès lors, nous nous sommes assignés comme deuxième objectif l'étude des processus de la métaphorisation. Les métaphores qui structurent notre corpus rendent compte du rapport complexe entre le plan du contenu et le plan de l'expression. En effet, la métaphorisation nous permet alors de comprendre le domaine de l'expérience soufie à travers le domaine de l'expérience amoureuse. Les fluctuations de l'histoire d'amour servent de trame à l'expérience soufie. Rencontre, rupture et retrouvailles autant d'action et de situations dont se sert le soufi pour essayer de peindre une expérience unique, particulière, originale. Si la fiction amoureuse n'arrive pas à rendre compte de l'originalité de l'expérience soufie, le poète recourt à d'autres paradigmes. La bataille, la maladie et les veillées bachiques sont autant de métaphores structurantes qui reprennent le relais pour symboliser la nature de l'expérience soufie. Ces métaphores structurantes, qui s'accumulent les unes sur les autres, représentent des schémas dont l'épaisseur est un indice qui témoigne de l'originalité de l'expérience soufie. En effet, ce n'est pas le contenu de la métaphore structurante qui sert de domaine source pour l'expérience soufie

mais plutôt son schéma. C'est la structure de ce schéma qui nous permet d'appréhender l'expérience soufie. À vrai dire, la métaphore acquiert la nature du symbole tel qu'il est défini par Le Guern. Le rapport d'identité ne s'établit pas entre contenus sémantiques, mais entre schémas similaires. Par image associée nous arrivons à discerner la nature de l'expérience soufie. Allant de l'expérience préconceptuelle à la métaphore poétique, la conceptualisation se décline, en dernier lieu, en symbole. La conceptualisation de l'expérience soufie se réalise à travers des paliers de significations. À vrai dire, le soufi ne désigne pas directement l'extase vécue puisqu'elle est insaisissable mais il en montre, la trace quasi imperceptible, la volée fugitive, l'ombre fuyante. L'expérience soufie ne se retrouve pas dans le dit mais dans le non-dit. Elle se soustrait aux codes du langage et aux bornes de la culture. À l'orée du langage et à l'horizon de la signification, l'expression soufie épouse le symbole et se fait par geste et monstration. Le symbole se substitue à la parole, «*al-išāra*» à «*al-ʿibāra*».

Bibliographie

- Ouvrages généraux

Abd Allah KHADER MOHAMMED, *attaṣawwuf wa atta'wil* (*Le soufisme et l'herméneutique*), s.l. éd. Dar Al Akadimyon, s.d.,

Abdelhak MONCIF, *'abεād t-tažriba ssufiyya, l-ḥubb l-'inṣāt, l- ḥikāya*, Casablanca, Afriqia Acharq, 2007.

Abdelwahab FILALI, *dirasat fī fanni l-malḥūn*, Fès, éd. info-brin.

Alexandre ASTIER, *Comprendre l'hindouisme*, Paris, éd.Eyrolles.

André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, éd. Quadrige/PUF, Volume I, p. 662.

Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam [al-'abεād s-sūfiyya fī l-'islām wa tārīx t-tasawwuf]* traduit en arabe par Mohammed Ismail Assayed et Rida Hamed Qotb, Bagdad, éd. Manchourat Al-Jmal, 2006.

Ben Rochd ER RACHID, *Soufisme*, Casablanca, éd. Déchra, 2001.

Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, éd. Guillaume Desperz, 1671.

Claude-Henry DU BORD, *Le Christianisme : Histoire, courants, cultures*, Paris, éd. Eyrolles, 2005.

Comte Henry De CASTRIES, *Les Gnomes de Sidi Abd Er-Rahman El-MEDJEDOUB*, éd. Paris : Marrakech, Ernest Leroux : Abdelhaï Sadiq, 1896 : 2013.

Éric GEOFFROY, *Le Soufisme : Voie intérieure de l'islam*, Paris, éd. Fayard, 2003.

Éric GEOFFROY, *LeSoufisme, histoire, fondements, pratique*, Paris, éd. Eyrolles, 2015.

Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome II, éd. Gallimard, 1974.

François RABELAIS, *Pentagruel*, Lyon, Claude Nourry, 1532.

Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd. Plon, 2008.

Hazrat INAYAT KHAN, *taṣālīm l-mutaṣawwifīn*, traduit par Ibrahim ISTANBOULI, Damas, éd. Dar Al Farqad, 2008.

Henri BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. GF Flammarion, 2014.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, s.l., Édition électronique Les Échos du Maquis, 2013

Henri SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris, éd. Presse universitaire, 1967, « QUE SAIS-JE ? ».

Hermann HESSE, *Siddhârta*, traduit de l'allemand par Joseph DELAGE, Paris, éd. Grasset, 1950.

Jean-Marc FONT, *L'Ésotérisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012.

Jiddu KRISHNAMURTI, *De La Vérité*, Paris, éd. Stock, 2006.

Joseph DAN, *KABBALAH*, New York, éd. Oxford University Press, 2006.

La Sainte Bible, traduit par Louis SEGOND, Paris, La Maison de la Bible, 1979.

Le Coran, [en ligne]. Traduction d'Albert Félix Ignace Kazimirski ou Albin de Biberstein, s.l.n.d, éd. Kazimirski.

Le Coran, Paris, éd. Albin Michel, traduction Jacques Berque, 1995.

Ludwig QUENTIN, *Le Judaïsme*, Paris, éd. Eyrolles, 2010.

Ludwig QUENTIN, *Le Grand livre du bouddhisme*, Paris, éd. Eyrolles, 2012.

Martin LINGS, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier, Paris, éd. Éditions du Seuil, 1977.

Mohammed AÏT HAMMOU, *Ibn Khaldoun bayna naqd l-falsafa wa l-infitāḥu ʿala t-tasawwuf*, Bayrout, éd. Dar Taliâa, 2010.

Mohammed EL-FASSI, *maʿlamatu l-malḥūn*, Tome II, partie 01 Rabat, éd. Imprimés de l'Académie du Royaume du Maroc, 1986.

Nadir MAROUF, *Les Identités régionales et la dialectique sud-sud en question*, Dakar, éd. CODESRIA, 2007.

Omar ESSAYED, *klām l-ġīwān*, Casablanca, éd. Ithad Koutab Al-Maghreb, 2002.

Oscar BRENIFIER, Élisabeth MILLON, *Sagesse des contes soufis*, Paris, Eyrolles, 2013.

Platon, *Gorgias*, s.l., éd. La Bibliothèque électronique du Québec, Traduction par Émile Chambry, s.d.

Plotin, *Ennéades*, s.l., s.d, traduction Marie-Nicolas Bouillet (1857-1861), [En ligne] :

[https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Enn%C3%A9ades_(trad._Bouillet))

Robert-Jacques THIBAUD, *Dictionnaire des religions*, s.l., éd. Maxi-Livres, 2002.

Sidi Abd ER-Rahman EL-MEDJDOUB, *Diwan*, Casablanca, s.d., éd. Dar Ihya El Ouloum.

Sidi Ali HARAZEM BERRADA, *Perles des significations et Exaucement des Souhaits au sein de l'Afflux d'Abbes Tijani*, t.l, Varennes-sur-Seine,

authentification Mohamed ERRADI GUENOUNE, traduit par Ahmed SKIREDJ, Varennes-sur-Seine, éd. Patrimoine Tidjani, 2013.

Souad EL AYACHI, *LA FEMME - IDEE DANS LA POÉSIE DU MELHOUN*, Thèse, N° 479/96, p. 17.

Translation of the Meanings of THE NOBLE QURAN in the French Language, s.l.n.d, complexe du roi FAHD pour l'impression du Coran, disponible en ligne: <http://thechoice.one/noble-quran-french-language-ebook-pdf/> .

The Babylonian Talmud, Boston, éd. The Talmud Society, traduction Michael L. RODKINSON, 1918.

Youssef ZAYDAN, *al-fikr s-sūfi*, Dubaï, éd. Madarek, 2013.

- Ouvrages spécifiques

Adrienne LEHRER, *semantic fields and lexical structure*, Amsterdam, éd. NORTH-HOLLAND, 1974.

Alain POLGUÈRE, *Notions de base en lexicologie*, Montréal, éd. Observatoire de Linguistique Sens-Texte, 2002.

Alain POLGUÈRE, *Lexicologie et sémantique lexicale, Notions fondamentales*, Montréal, éd. Les Presses de l'Université de Montréal, 2016.

Anca MAGUREANU, *La sémantique lexicale*, éd. București Editura Universității din București, s.l.d.

Bernard POTTIER, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris, éd. KLINCKSIECK, 1974.

Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, éd. HACHETTE supérieur, 1992.

Christian TOURATIER, *La sémantique*, Paris, éd. Armand Colin, 2010.

Christina HERZOG, *À propos de la théorie des champs sémantiques de Jost Trier* [en ligne], Seminar paper, Université du Mirail, Toulouse, éd. GRIN, 2010.

Christoph SCHWARZE, *Introduction à la sémantique lexicale*, Tübingen, éd. Gunter Narr Verlag, 2001.

Claude GERMAN, *La sémantique fonctionnelle*, Vendôme, éd. PUF le linguiste, 1981.

Dirk GEERAERTS, *Theories of Lexical Semantics*, Oxford, éd. Oxford University press, 2010.

Eugene A. NIDA, *Componential Analysis of Meaning*, Paris ,éd. MOUTON, 1975.

Evans VYVYAN, Melanie C. GREEN, *Cognitive Linguistics, An Introduction*, Edinburgh, éd. Edinburgh University Press, 2006.

George LAKOFF and Mark JOHNSON, *Metaphors we live by*, Chicago, éd. The University of Chicago Press, 2003.

Jacqueline PICOCHÉ, *Précis de lexicologie française*, s.l , éd. NATHAN, 1977, UNIVERSITE INFORMATION FORMATION.

John LYONS, *Semantics: 1*, Cambridge, éd. Cambridge University Press, 1977.

John LYONS, *Linguistic Semantics, An Introduction*, Cambridge, éd. Cambridge University Press, 1995.

Michel Le GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, éd. Librairie Larousse, 1973.

Miloud TAIFI, *SÉMANTIQUE LINGUISTIQUE, Référence, Prédication et Modalité*, Fès, éd. Publications de l'UFR, 2002.

- **Articles**

Bendix Edward HERMAN, Analyse componentielle du vocabulaire général, In: *Langages*, 5^e année, n°20, 1970. Analyse distributionnelle et structurale. pp. 101-125.

Ekaterina VELMEZOVA, « Les recherches sémantiques en Allemagne et en URSS dans les années 1930 : influence ou air du temps ? », *revue germanique internationale* [En ligne], 3 | 2006, mis en ligne le 28 avril 2009, consulté le 08 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/124> ; DOI : 10.4000/rgi.124

Eric TRUDEL, Champ sémantique, champ sémantique lexical ou classe sémantique ?, 2009, Volume XIV - n°2. Coordonné par Céline Poudat. [En ligne] :

<http://www.revue-texto.net/index.php?id=2277>

Eugene COSERIU, VERS UNE TYPOLOGIE DES CHAMPS LEXICAUX, in *cahiers de lexicologie*, pp. 31-51.

Fethi BENSLAMA, LUI PAS LUI, in *Champ lacanien* 2008/1 (N° 6), pages 111 à 122, [en ligne] : <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2008-1-page-111.htm>

Georges MOUNIN, UN CHAMP SÉMANTIQUE : LA DÉNOMINATION DES ANIMAUX DOMESTIQUES, in *La Linguistique*, 1965, Vol. 1, Fasc. 1, pp. 31-54.

Jamal HAMDAOUI, *Maḥūm 's-saeāda fi Ifikr as-sūfī*, Dūniā Iwatan, 11-12-2007, [en ligne]

<https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/114075.html>

Michel, BALLABRIGA, Sémantique textuelle 2. *Texte* ! mars 2005. [En ligne]

<http://www.revue-texto.net/Reperes/Cours/Ballabriga2/index.html> [Consultée le 07/010/2019].

Monica ROȘU, LE CHAMP LEXICO-SEMANTIQUE DES VERBES DE BRUIT EN FRANÇAIS. PRELIMINAIRES THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES, éd. Mirton, 2014.

Pierre FASTREZ, Fiche de *lecture* : *G. Lakoff & M. Johnson, Les métaphores dans la vie quotidienne*, [en ligne] https://sites.uclouvain.be/grems/pdf/reviews/fastrez_lakoff-johnson1980.pdf .

Sami ALI, *Le chant de l'ardent désir, choix de poèmes traduits de l'arabe et présentés par Sami-Ali*, Paris, éd. Sindbad, 1989), [en ligne] <http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/saint.asp?mc=26> ; https://www.doctrine-malikite.fr/forum/Poemes-soufis-d-Amour-avec-beaucoup-de-metaphore_m48169.html

Ūrij Derenikovič APRESÂN, Analyse distributionnelle des significations et champs sémantiques structurés, In: *Langages*, 1^{ère} année, n°1, 1966. Recherches sémantiques. pp. 44-74.

Table des matières

Introduction générale.....	1
Chapitre I-	8
Le mysticisme : Formes et origines.....	8
1. Le mysticisme : étymologie et dénomination	10
2. Les formes du mysticisme	15
2.1 Le mysticisme de l'Extrême-Orient	15
2.2 Le mysticisme judéo-chrétien.....	19
3. Mysticisme et philosophie.....	27
3.1 Le mysticisme dans la philosophie grecque	27
3.2 Mysticisme et philosophie arabe.....	36
Chapitre II-	44
Le soufisme.....	44
1. Le soufisme	45
1.1 Origines du soufisme	45
1.2 Aspects soufis	47
1.3 La doctrine du soufisme	49
2. Les thématiques du soufisme.....	50
2.1 Le voyage initiatique.....	50
2.2 Le soufisme : une religion de l'amour	55
3. Le lexique soufi	60
4. Les confréries soufies	62
5. Le soufisme dans la poésie populaire.....	71
6. Les thèmes du melhoun :	78
Chapitre III-	85
Analyse lexicale	85
1. Le lexique de l'amour	86
- La catégorie adjectivale	96
2. Le lexique bachique :	102
3. Le lexique de la beauté :	106

4	Le lexique de la perception	108
5	Le lexique de la luminance :	113
6	Le lexique cosmogonique :	116
7	Le lexique de la béatitude :	118
8	Le lexique des attributs de Dieu :	127
9	Le lexique de la transe	130
10	Le lexique de la rédemption :	140
11	Le lexique belliqueux :	145
12	Le lexique poético-musical :	147
13	Le lexique médical :	148
14	Le lexique du péché	152
15	Le lexique du dévoilement	154
16	Le lexique de la vertu.....	156
17	Le lexique du rituel	162
Chapitre IV		167
Approche sémantique.....		167
1	La synonymie	170
2	La conceptualisation mystique	173
2.1	La sphère notionnelle	173
2.2	La sphère naturelle	200
2.3	La sphère corporelle	208
2.4	Sphère culturelle	214
Conclusion générale		243
Bibliographie.....		246

ANNEXE

16-إِلَيْكَ انْتَهَيْتُ وَلَيْسَ ثَمَّ غَيْرُكَ

17-وَبِكَ بَقَيْتُ

[55]

- 1- صَافِي الْحَبِيبِ تَظْفَرُ بِأَبْدِيعِ نَوَارُو
- 2- بِهَا تَنَالُ مَنْ بَيْنَ الْخَلْقِ سَرَارُو
- 3- ذَكُرُ حَقِيقِ لِقَاءِ الْقَلْبِ ادْوَا
- 4- وَيَسِيرُ لَغَيْرِ السُّوَى
- 5- بِهِ الْوُجُودُ كُلُّهُ يُضْوَى

- 6- يَسْعَدُ مَنْ اضْحَى يُخْلَعُ فِيهِ اعْذَارُو
- 7- يَنْشُدُ فِي الْحَبِيبِ سَجَالُو وَشَعَارُو

- 8- يَأْمَنُ بِنَا وَصَالِ حَبِيبُو
- 9- وَأَرْقُ عَلَى الْأَكْوَانِ تُصِيبُو
- 10- مَنْ كَانَ ذَا الْحَبِيبِ نَصِيبُو

- 11- تَشْرِقُ فِي الْقُلُوبِ شُمُوسُ وَأَقْمَارُو
- 12- مَنْ نَالَ فِي الْمَحَبِّ وَالصَّدْقِ افْكَارُو

- 13- يُصَدِّقُ فِي الْمَحَبِّ حَالُو
- 14- وَيُلَوِّحُ لِلْعَبَادِ جَمَالُو
- 15- يُنْفِقُ عَلَى حَبِيبِ مَالُو

- 16- دِيمَ تَرَاهُ بَيْنَ أَوْرَادُ وَأَذْكَارُ

عِنْدُ فِكْلِ وَقْتُ عَمَارُ

- 17- يَخْشَى تَفُوتَ فَالْهَزْلُ جَمِيعَ اعْصَارُ
وَتَضِيعَ الْفَمَرُ خُسَارَا
- 18- مَنْ هُوَ لَبِيبٌ فَاطِنٌ يَا صَاحُ
19- وَتُبُوحٌ بِالْفَرَامِ وَتِرْتَاخُ
20- هَذَا الْهَوَى ضَعِيبٌ وَقَضَاخُ
- 21- بِهِ الْعَشِيقُ يَتَقَلَّبُ فُوقَ جَمَارُ
22- لَيْلٌ فِي غَرَامٍ يَفْنِي وَنَهَارُ
- وَلَا تُفِيدُ فِيهِ خُمَارَا
وَمَحَبَّتُ الْخَبِيبِ تَجَارَا

[56]

- 1- جَنِّ اللَّيْلِ غَلِيًّا
2- وَالطُّفْ رُبِّي بِيًّا
3- بَانَ خَبِيبِي لِيًّا
4- وَاللِّي فِيهِ النَّيَّا
5- رُوحِي لِيهِ اهْدِيَّا
6- إِذَا يَكْرَضِي بِئِيَّا
- حَتَّى ظَهَرُوا لِي كَوَاكِبُ
وَأَقَى لِي الْمَرْغُوبُ
مَاذَا لِي وَأَنَا نَرَاكُمُ
يَظْفَرُ بِالْمَحْبُوبِ
عُنْزِي فِيهَا مَا نَطَالِبُ
أَنَا لَوْ مَكْسُوبُ

[57]

- 1- رَجَادُ الزَّمَانِ وَاسْتَبْشَرَ قَلْبُ الْهَائِمِ
2- اُنْكَى الْخُسُودَ وَظَفَرَ بِالْعِزِّ الدَّائِمِ
- وَاتَحَلَّى بِالسَّعْدِ حِينَ صَابَ مَنَاءُ
وَاصْبَحَ يَتَبَخَّرُ فِي ثِيَابِ هَنَاءُ

- 3- طَابَ السَّرُورُ * مَعَ الْبُدُورِ * بَيْضُ النُّحُورِ
 4- فَاغْنِمِ كَاسَ الرِّاحِ هَا حَبِيبُكَ زَارَ
 5- أَسْبَقِ وَدُورَ * وَأَنْفِ الشَّرُورِ * طُولَ الدُّهُورِ
 6- سَاعَةَ السَّلْوَانِ فَايْدَاتِ الْأَعْمَارِ
 7- وَأَتِ الْمَلِيعَ وَأَعْصِ فَالْلَّوْمِ اللَّائِمَ وَأَعْمَلْ فِي زَمَانِكَ كُلِّ مَا تَهْوَاهُ
 8- وَأَنْشِدْ مَنْ أَشْعَارَكَ فَالْحَسَنُ نَفَائِمِ نَجْمِكَ صَاحِ صَارَ فِي مَعْبُودِ سَمَاءِ
 9- حِلَّ الشَّرَابِ * النُّكْدُ غَابَ * وَالزُّهُو طَابَ
 10- وَسُرُوجُ الْفُرَجَاتِ شَعَشَعَتْ الْأَنْوَارُ
 11- رَشَفَ الْأَكْوَابُ * مَعَ الْأَحْبَابِ * عَيْنُ الصُّوَابِ
 12- أَزْهَى فِي أَيَّامِكَ لَوْ تَعِيشَ نَهَارُ
 13- نَظَرَا فِي الْحَبِيبِ تَمَحَّى كُلُّ جَرَائِمِ وَالرَّحْمَانُ كَرِيمٌ يَا لَيْلِي يَرْجَاهُ
 14- إِذَا مَا أَرْضَى مَا تَنْفَعُ عَزَائِمِ لَوْ بِأَعْمَالِ الْخَيْرِ كُلِّهَا تَلْقَاهُ

[58]

- 1- أَتَارِكِي سَاهِرَ اللَّيَالِي وَقَاتِلِي وَهُوَ لَا يُبَالِي
 2- بِاللَّهِ يَا نَعَمَ الْحَبِيبِ وَمَنْ لَهُ الْحُسْنُ الْعَجِيبُ
 3- حِلَّ الْمُتَيِّمِ الْكُتَيْبِ رَغْمًا عَلَى أَنْفِ الرُّقِيبِ
 4- وَكُلَّ قَالِي

5- لَزِمْتُ قَلْبِي فَمَا حَلَا لِي
6- أَيْسَلُو عَبْدُكَ الذَّلِيلُ
7- يَا مَنْ بَوَاضِحِ الدَّلِيلُ
سَوَاكَ بَلْ لَيْسَ بِالْحَلَالِ
عَنْ ذَلِكَ الْوَجْهَ الْجَمِيلُ
يَفُوقُ طَرَفَهُ الْكَحِيلُ

8- سَمَرَ الْعَوَالِي

9- عَلِمْتُ أَنِّي بِالْعَشْقِ صَالِي
10- لَمَّا رَأَيْتُ ذَا الْحَوْرُ
11- وَجَسَ بِالْكَفِّ الْوَتَرُ
وَأَنْ قَتَلِي مِنَ النَّبَالِ
سَدَّدَ لِلرَّمْيِ النُّظْرُ
وَقَالَ مِنِّي لَأَمْفَرُ

12- بَدَرُ الْكَمَالِ

13- رَعَاكَ رَبِّي رُوحِي وَمَالِي
14- أُحْرِقْتَ بِالْهَجْرِ الْبَدَنُ
15- قَدْ حُلْتَ بِالْوَجْهِ الْحَسَنُ
فِدَاكَ يَا بَاهِرَ الْجَمَالِ
وَيَسِّنَ طَرْفِي وَالْوَسَنُ
فَفُكَّ أُسْرِي وَارْحَمَنْ

16- وَأَنْظُرْ لِحَالِي

17- بَنَاسُ صُدُغَيْكَ وَاحْتِفَالِي
18- أَنْسَ غَرِيباً طَالَمَا
19- وَكَادَ يَقْضِي سَقَمًا
بِحُسْنِكَ الْفَاقِدِ الْمَثَالِ
بِالِدَمْعِ جَفْنُهُ هَمًّا
حَتَّى تَرْفِي وَسَمًا

20- عَنِ الْخَيَالِ

[59]

1- نَارُ حُبِّكَ فَالْقَلْبُ كُدَاتُ
2- مَا يَلِي تَحْتَ حُكَامِ الْقَهْرِ فِي هَوَانِي
3- يَعْذِرْنِي إِلَيَّ يَشُوفُنِي مُوَلَّهُ فِي أَحْوَالِي
يَا إِلَهِي ذَاتِي فِيهِ فَنَاتُ
نُكْوِتُ بِجَمْرِ اللَّظَا

4- صُونُ سَرِّي فَالْحُبُّ سَكَاتُ
5- كَمْ سَاعَ بَنَابِلٍ مَحِينُ رُمَانِي
6- نَشَقَلِبُ مِنْ لِعْتِي عَلَى نَارِ هَوَالِي
وَالْهُوَى صَوْلَاتُ وَصَوْلَاتُ
وَأَنَا زَاهِي بِمَا قُضَا

- 7- زَالَ عَقْلِي وَمَشَيْتُ اشْتَاتَ لَا خَبِيرَ نَعْرِفُو هَيْهَاتَ
 8- حِينَ رَيْتُ جَمَالَكَ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ دَهَانِي سَكْرَانُ خُرَجْتَ لِلْفَضَا
 9- نُورُ بَهَاكَ عَلَيَّ الدَّوَامُ بَارِزٌ لَتَجَالِي
 10- مَا يَلِي فَأَغْرَامَكَ جِهَاتٍ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ
 11- غَيْرُ سِرِّكَ يَظْهَرُ فَقَرَالِبُ الْمَعَانِي مَعْرُوفٌ بِأَعْلَانِ الرُّضَا
 12- يَا أَلِي قَلْبُ عَنْ مَا بَرَى وَهُمْ خَالِي
- 13- يَا أَلِي وَالْعُ بِالْفُرْجَاتِ كِبَ خُمْرِكَ وَأَشْرَبَ طَاصَاتِ
 14- مَا خَبِيرُكَ تَرَاهُ إِذَا أَنْتَ تَرَانِي فَأَثَابَ الصُّونَ وَالْحَضَا
 15- خَفِي عَنْ عَيْنِ الرَّقِيبِ سَاكِنٌ بِأَوْصَالِي
- 16- قُمْ وَأَرْقُصْ وَأَغْنِمْ لَذَاتِ فَأَيُّدَاتِ عُمْرِكَ ذَا السَّاعَاتِ
 17- طَالَ هَجْرُ خَبِيرِكَ وَالْيَوْمَ رَاهُ دَانِي وَتَلَاقَ كُلِّ مَا مَضَا
 18- وَنَتَ فَالْهَجْرَ طَرِيعَ بَهْبَالِكَ سَالِي

[60]

- 1- زَارَ خَبِيرِي بَعْدَ مَا خَفَا وَتَبَدَّدَ كَرِيمِي
 2- وَتَبَقَّتْ بِخَاطِرُ صَفَا حِينَ بَقِيَ قَرِيبِي
 3- وَجَذَبَنِي بِالصَّدْقِ وَالْوَقَا وَأَخْلَعَ عَنْ خَبِيرِي
 4- وَأَظْهَرَ لِي سِرَّ مَا خَفَا عَنِّي نِي جَذِيرِي
 5- نَارُ غَرَامٍ مَا تَنْطَفَأُ عُمْرِي مِنْ قَلْبِي
 6- مَا مَنِي لَيْلٌ مُخَالَفَا يَفْتُلُ أَوْ يَسْبِي
 7- لَأُمُورِي فَأَهْوَاهُ مَا كَفَا وَتَقَوَى عَجِيرِي

- 8- وَأَنَا حَالِي مَا يَشْفَا
9- نَلْتِ وَصَالُ بِالْمَسَاعِفَا
10- غَيْرُ ثَلَاثِيَتْ مُصَادَقَا
11- أَسَاقُ مَنْ رَبِّي عَلَى الصَّفَا
12- وَقَرِيتُ خَرُوفُو مُؤَلَّفَا
رَاسَخُ فِيسِي شَرِيسِي
مَا هُوَ مَنْ كَسْبِي
سَابِقُ مَنْ رَبِّي
وَقَالَ لِي قُرْيسِي
فَاطْلَاسُ غَيْبِي

[61]

- جَسَادُ عَلِيٍّ بِرَضَاهَا
- زَارَنِي وَتَعَمُّ لِي بِالرَّضَا
- كُلُّ شَيْءٍ بِالْقَهْرِ نَسَبَتُو
- مَا بَسِي غَيْرُ هَوَا
- الْفَرَامُ إِذَا هُوَ تَقْوَى وَصَالُ
- شَفَّ حَالِي حِينَ الْقَبِيَتْ
- كُتْلِي فَالْحَقُّ أَفْنَاهَا
- يَا الْوَالِدُ زَوْلُ شَكِّ الْخِيَانِ
الْخَبِيبُ الْكَلِي حَبِيبُ
حِينَ أَشْرَقَ نُورُ ابْنِهَا
يَا هَلِي عَقْلِي إِذَا شَفَّوهُ زَالُ
بَانَ فِي بَعْدَمَا خَفِيَتْ
مَا يَكْدُرُ مَنْ يَلْقَاهَا
حَاطَ بِي وَأَقْبَرَنِي بِالنَّصَالِ
قَالَ لِي غَيْرُكَ مَا رَيْتُ
مَا تَمُّ غَيْرُ الْكَلَفِ

[62]

- 1- كُتْلِي فَوَجُودُكَ
2- وَغَشَّائِي جُودُكَ
3- لَا يَنْبَنُ مَقْصُودُكَ
4- زَاهِي بِرُضْوَلِكَ
غَيْبُ عَنِّي يَا سَيِّدِي رَضَاكَ
وَالْإِحْسَانُ الْكَلِي ظَاهِرُ فَيْكَ
بِالَّذِي يَبْقَى فَالْحَضْرَا مَعَاكَ
لَا غَنَى دَائِمُ وَالْعُ بِسَيْكَ

زيادة من السيد محمد الهنزي، لم ترد في الأصول.

فِي سَمَاءٍ عَقْلُهَا بِالنَّظَرِ ابْتِهَاجُ
فَالْمَقَامُ الَّذِي كَيْفَ رَضِيكَ

5- يَشْتَبِرُ بِسَعْدِ عُدُوكِ
6- مَنْ بَيْنَ عِبِيدِكَ

بِالصَّفَا وَتَحَدَّثَ بِاللَّيْلِ عَطَاكَ
بِالْفَضْلِ يَا صَاحِبَ يُغْنِيكَ

7- اخْضَعْ لِسَيِّدِكَ
8- الْكَرِيمِ يُزِيدُكَ

فَالذِّكْرُ وَخِلْدُهَا بِاللَّيْلِ نَشَاكَ
بِالَّذِي فِي الدُّنْيَا يُلْهِيكُ

9- وَأَبْذُلْ مَجْهُدُوكِ
10- تَنْحَلْ قُيُودُكَ

كُلُّ شَيْءٍ وَاجْتَمَعَ فِي ذَاتِهَا هَوَاكَ
مَنْ أَضْحَى بِالْقَدَرِ يَهْدِيكَ

11- وَأَنْسَ بِأَحْبَابِيكَ
12- وَأَشْكُرْ مَعْبُودُكَ

انتهى

قصيدة «البُستان»

- 01 سَعْدَ الْقَلْبِ الْهَانِي
حُبُّ الزَّيْنِ أَفْنَانِي
سَعْدَاتٍ مِنْ أَخْلَاغِهِ مَرْتَاخَةٌ مِنَ الْمُحَانِ
رَهْفٌ مُهْجَتِي وَاضْحِيَّتُ ارْقِيْقِ الْأَبْدَانِ
- 02 مَنْ يَسْمَعُ قَوْلَ لِسَانِي
نَسْتَفْخَرُ بِالْغَانِي
يَحْسِبُنِي أُمْسَلِّي وَ أَحْبِيبِي فِي الْمَكَانِ
و نَبَارِزَ الْعَدَى وَ انْسِيْبَ حَمْلِ الْمُحَانِ
- 03 أَمَنْتُ فِي رُقْبَانِي
وَ اسْخِيتُ بُعْشَرَانِي
مِنْ قَلَّةِ الْعُقَلِ وَ عَمَلَتْ أَعْدَايَا إِخْوَانِ
فِي أَغْرَاضِ الْحُسُودِ إِلَّا عَرَفُوا لِي بُشَّانِ
- 04 عَشَّقِي مَا هَنَانِي
وَ يَغْدَرُ كَيْسَانِي
وَأَلَفْتُ بِالْمُلِيحِ يَوَاصِلِنِي لِلْمَكَانِ
وَ يَحْزُنِي عَلَى صَدْرِهِ تَتَفَاجَى الْمُحَانِ
- 05 كَانَ أَخْلَاقِي هَانِي
وَ جَا مَا نَسَّانِي
قَبْلَ أَيُّرُوفِ لَوُكَارِي عَمَهُوجِ الْأَوْطَانِ
بِفَنَاجِلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَانِ
- 06 مِنْ عَظْفِهِ سَلَانِي
بَوْصُولِهِ زَهَّانِي
وَ ارْضَاهُ زَادُنِي هَمَّةً وَ اغْنَايَةً وَ شَانِ
وَ مُحَبَّتَهُ فِي قَلْبِي سَكَنْتُ أَمِيرَ الْكُنَانِ

07

و بُغِيَّتْهُ وَ ابْغَانِي

08

مَا حَدَّهَ يَهُوَانِي

09

فِي هَيْبَةِ رُفْقَانِي

10

كَانَ اخْلَاجِي هَانِي

11

لَيْلِ الْبَارِحِ جَانِي

12

نَسَمَعَ مِنْ نَادَانِي

13

فِي اِيْزَارِهِ رُوَانِي

14

حَضَّرَتِ الْاَوَانِي

و اَحْلَفَ مَالِكِي لِيَّ بِجَمِيعِ الْاِيْمَانِ

و اَقْسَمَ عَمَّرُ اخْلَاجِهِ عَنِّي لِاشْيَانِ

و اَنَا فِي عَهْدِهِ قَابِطُ نِيْشَانِ الدِّمَانِ

غَيْرِ اِلَّا اَنْسَانِي وَ غُدْرُ فَيِّ وَ خَانَ

فِيهِ الْاَحْبَابُ وَ الْاَهْلُ وَ الْعَزْوَةُ وَ الْاُخْوَانُ

هُوَ الصَّدِيقُ عِنْدِي بِهِ اِكْتَفَايَ اسْخَانَ

قَبْلَ اِيْرُوفِ لَوُكَارِي عَمَّهَوْجِ الْاَوْطَانِ

بِفُنَاجِلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَانِ

اِيْهِيْلُ وَ يَتَمَاحِ كَقُصْنِ الْخِزْرَانِ

فِي اِيْمِيْنِ لَيْثِ تَايِكَ خَارِجِ يَوْمِ الْفِتَانِ

وَ اَدْوَى وَ دَقَّ فِي الْبَابِ وَ عَيَّطَ يَا اَفْلَانَ

وَاجِي اَنْغَدُّوْا وَ اَنْغَنُّوْا مَا فَاتَ كَانَ

وَ قَمِيصٍ مِنْ حَرِيْرٍ اُخْصَرَ شُغْلُ اسْكَنْدَرَانَ

اَرْهِيْفِ صَنْعَةَ الْهِنْدِيِّ تَحْتَ الْبَدْرَانَ

بُسْفَرَةٍ وَ تَاجِدُوْرَتِ وَ الْحَسَّانِي اَمْلَانَ

خَمْرَةَ اَمْوَجَبَةِ لِّلْسَاقِي سُوْدُ الْعِيَانِ

قَبْلَ اِيْرُوفَ لَوْكَارِي عَمْهُوجِ الْاَوْطَانِ
بَفَنَاجَلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَانِ

يَرْتِي عَلَى اِحْسُوكِ الْفَضَّةَ دَمْعُهُ اهْتَانِ
بَلْغَاهُ كَيْهَيَّجَ هَلْ الْعُقُولِ الْفُطَانِ

وَ اَصْفَى خَاطِرُهُ عَنِّي وَ خُلَاكُهُ الْيَانِ
وَ اَمَرَ عَلَى ابْهَاهِ اَيْدِيرِ اَمْعَايَا الْحُسَانِ

وَ ارْخِيتَ لِلْجَوَادِ السَّابِقِ سَرْعَ الْعُنَانِ
سَمَحُوجِ خَاطَفُ الْعَرْكُوبِ اسْلِيسِ الْاَبْدَانِ

وَ السَّرْجُ مُوبِرُهُ مَثَرُكِّمِ بِالْبَلْسَايَانِ
حُلَّةٌ مِنَ الشُّكْرَنْطِ لَابَسَ بِهَا اَزْيَانِ

قَبْلَ اِيْرُوفَ لَوْكَارِي عَمْهُوجِ الْاَوْطَانِ
بَفَنَاجَلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَانِ

اَغْشَاهُ فَرَنْدِي وَ الْقَبْظَةَ مِنْ كُرْكُدَانِ
مِنْ خَالِصِ الثَّقَاتِ السَّاطِعِ كَالْمَرْهُقَانِ

لِلصَّيْدِ مِنْ اَسْمَاهَا تَسْبِقُ رِيحَ الْمَزَانِ
وَ اتُحَوِّفُ مِنَ الْجَوِّ اسْرَعَ مِنْ رَمَشِ الْعِيَانِ

15 كَانَ اخْلَاكِي هَانِي
وَ جَا مَا نَسَّانِي

16 وَ الشُّمَعَ النُّورَانِي
وَ النَّاشِدَ الْمُعَانِي

17 وَ اَعْطَفُ لِي سُلْطَانِي
وَ كَرَمْنِي وَ اَعْطَانِي

18 وَ ارْكَبْتَ الشَّيْهَانِي
اشْكَرَ سَلِيمَانِي

19 وَ الدَّيْرَ ثَلَمَسَانِي
وَ رِكَابَهُ سُوسَانِي

20 كَانَ اخْلَاكِي هَانِي
وَ جَا مَا نَسَّانِي

21 وَ السَّيْفَ الْعُثْمَانِي
خَاتَمُهَا عُقْيَانِي

22 وَ اَطْيَارَ الْبِيزَانِي
تَخَفَّقَ بِالْجَنَحَانِي

- 23 أَلَقَّحْ لِي بُسْتَانِي
و اظْفَحْ تَمَرِ اجْنَانِي
و فُرِحْتُ قُلْتُ سَعْدَاتِي رُوضِي اُزْيَان
قَيَّسْتُ غَلَّتْهُ تَكْفِينِي طُول الزُّمَان
- 24 عَلَّيْتُ البُنْيَانِي
و افْتَحْتُ البِيبَانِي
مَنْعْتُ لَهُ اسْوَار و اِبْرَاجُهُ بَاش صَان
و عَمَلْتُ بِحَفِيرِ مُدُورِ شُغْلِ الثَّقَان
- 25 كَانَ اخْلَاجِي هَانِي
و جَا مَا نَسَّانِي
قَبْلَ اِيْرُوفِ لَوُكَارِي عَمْهُوجِ الْاَوْطَان
بَفَنَاجِلِ الضَّهْبِيَّةِ و الدَّرْعِيْنِ الْمُتَان
- 26 دَرْتُ أَلْفَ سُودَانِي
و أَلْفَيْنِ حَرْطَانِي
بِالْوَنْدِ و اصْوَارِمَ مَكْرُودَةِ الْفُتَان
و أَلْفَ احْرَارِ و أَلْفَيْنِ اعْفَارَتِ مِنَ الْجَان
- 27 مَيِّمُونِ و بَرْقَانِي
مَذْهَبِ تَايَكِ عَانِي
الْاَبْيَضِ و الْحَمَرِ و شَمْمَهْرُوشِ لِيهِ شَان
و ابْنُهُ الْحَارِثِي و مِنْ ضَدَّهِ بِالْعِيَان
- 28 و دَمْرِيَاضِ الصِّيدَانِي
بَلْيُوسِ الرُّوحَانِي
و الْكَرْضُمِي و ضَيَّضَمِ سَاكِنِ اجْبَلِ الدُّخَان
هُوَ و رَاكِبِ الْفِيلِ السَّاجِعِ بَرْهَقَان
- 29 دَرْتُ الْوَرْدِ الْقَانِي
و الْحُكْمِ الْفَتَانِي
بَيْنَ الْغُصَّانِ و عَمَلْتُ اَنْوَارَ الْقِيْقْلَانِ
عَكْرِي وَاَلَمِ الدِّيْدِي و جَمِيعِ الْاَلْوَانِ
- 30 كَانَ اخْلَاجِي هَانِي
و جَا مَا نَسَّانِي
قَبْلَ اِيْرُوفِ لَوُكَارِي عَمْهُوجِ الْاَوْطَان
بَفَنَاجِلِ الضَّهْبِيَّةِ و الدَّرْعِيْنِ الْمُتَان

- 31 و اشْقِيق النُّعْمَانِي
و انْوَازُ الاكْحُوَانِي
حَلَّةٌ مِنْ اشْكُرْنَط لَابَسَ بِهَا اُزْبَان
اَقْمِيسَ بَنْدُقِي خَبُورِي لُونُهُ اَيْبَان
- 32 الرَّنْدُ الِيْمَانِي
و اَعْرَاشُ السُّوسَانِي
و البَبْنُوجُ فَاتِحٌ فِي احْدَايِقٍ مِنَ الْبَان
و الْيَاسْمِينُ لَبَسَتْ كَسُوَّةَ ذَا الزَّرْدَخَان
- 33 فِيهِ اُبْيَضُ جُمَانِي
تُوصَافُ اِبْرَهْمَانِي
و حَمَرٌ عَلْدُمِي فِي تَمَثِيلِ الْبَرْهَقَان
سُبْحَانَ خَالِقِ الْاَشْيَاءِ اعْظِيمِ الْاَكْوَان
- 34 و اشْجَارُ الرِّيحَانِي
و الْيَاسُ الرُّومَانِي
و بُلَنْزٌ مُخْتَضِرٌ عَلِي زَهْوَةٍ لِلْعِيَان
و اجْدَاوِلُ الْمِيَاهِ اتْنَهَمَرُ بَيْنَ الْغُصَان
- 35 كَانَ اخْلَاقِي هَانِي
و جَا مَا نَسَّانِي
قَبْلَ اِيْرُوفِ لَوُكَارِي عَمَهُوجِ الْاَوْطَان
بَفَنَاجِلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَان
- 36 فِيهِ اُمُّ الْحَسَانِي
و الْفَخْتُ الْهَيْمَانِي
و اهْيَازَرُ الْهِيَاجَةِ وَ انْغَامِ الزَّرْدِيَان
و اَطْيَارُ كَيْغَنْيَوَا بِالْاَصْوَاتِ الْحَنَان
- 37 لَقَطَا وَ الْوَرْشَانِي
و اُمُّ اَقْنِينِ الْفَانِي
و التُّوتَرِي مَعَ الْبُلْبُلِ قَامُوا مَرَهْجَان
يَدْوِي اِبْقَصِيحُ سَبْعِ السُّونِ كَمَا التُّرْجُمَان
- 38 عَقَبَ اللَّيْلِ الثَّانِي
عِنْدَ الْفَجْرِ السَّانِي
تُوصَلُ نُوبَةِ الْعَصْفُورِ اَغْلَامَ اجْنَان
حَضْرَةَ اَيْنُوعُوا تَسْحَرُ بِالْغَاهاِ الْاُدْهَان

- 39 تَوَشَّيْحِ اصْبِيْهِانِي
مُوَالٍ وَ زِيْدَانِي
اِحْكَازِي وَ عَرَقِ اعْجَمٍ فِي ابْدِيعِ الْاَوْزَانِ
تَسْمَعُ انْغَايِمَ غَرْنَاطَةِ مَا بَيْنِ الْاَغْصَانِ
- 40 كَانَ اخْلَاجِي هَانِي
وَ جَا مَا نَسَّانِي
قَبْلَ اَيُّوْفٍ لَوُكَارِي عَمْهُوجِ الْاَوْطَانِ
بَفَنَاجِلِ الصُّهَيْبَةِ وَ الدَّرْعَيْنِ الْمُتَانِ
- 41 اَحَافِظُ الْمُعَانِي
مُوَلَانَا رَحْمَانِي
سَلِّي اجْوَارْحَكَ قَبْلَ اِيْعْمُوكِ الْكُفَانِ
وَ اَشْفَاعَةِ النَّبِيِّ مَهْيُوبَةِ اَهْلِ الْاِيْمَانِ
- 42 كُوْنِ اِبْرَتَكَ عَانِي
سَيِّدِي عَنَّا غَانِي
وَ عُرْفِ بَايْنِ الْمَوْتِ اَحْنَا فِيهَا اَكْرَانِ
إِلَّا اَيُّوْنِ تَكُلَّكَ فِي اللّٰهِ الْخَيْرُ ضَانِ
- 43 اَحْرَزْ الصَّمْتَ احْضَانِي
عَلَى الْجُحُودِ اخْفَانِي
عَنْدِي احْجَابِ لَامَانِ وَ الْهَنَا وَ الظُّمَانِ
وَ اخْرَجْتَ مِنْ اسْوَاقِ اَهْلِ الْغَتْبَةِ وَ الْغُنَانِ
- 44 يَا حَافِظَ قَصْدَانِي
وَ خُضَعَ لِلْعَرْفَانِي
لِلْاَهْلِ الْلُغَا اِتَادَبَ وَ تَوَاضَعَ بِالْحُسَانِ
وَ اَلِّي اجْحِيدَ دِيْرَهُ تَحْتَ اَقْدَامِ الْبُنَانِ
- 45 رَاهِ شَيْخِي وَصَّانِي
اَتَهَلَّى فِي اَوْزَانِي
وَ اَنَا اُنْحَدْتُكَ يَا حَفَّاضِي بِالْبَيَانِ
وَ اَكْتَمَ اُبْيَاتُهَا عَنْ هَلِ الْعُقُولِ الْخُشَانِ
- 46 لَا تَخْشَى عَذْبَانِي
وَ مَخْتَبَرِ مِيزَانِي
غَنِّي وَ صُورِ وَ افْتَخَرِ بِي بَيْنَ الْكُرَّانِ
نَدْرِي اَهْلَ الْخُدَيْعَةِ لَوْ ضَحَكُوا بِاللُّسَانِ

قصيدة «الغيبة»

- 01 ولا ابْحَالُ الْهَجْرُ اُمُصِيبَةَ و اللّٰي كَنَّهُوَاهُ دَاقُ قَلْبِي كَيْسَانُ اجْفَاهُ
- 02 تُرِكَ دَاتِي و الرُّوحُ انْكِيبَةَ قَلْبِي كَنَرُضَاهُ مَا اَنْعَمَ لِي رَاقِي بَدَوَاهُ
- 03 اِيَّامُ هَجْرِي بِالْعَدِّ احْقِيبَةَ نَتَمَتِّي مَلَقَاهُ وَيَهْدِيهِ اَعْلِيَّ مُوَلَاهُ
- 04 طَالَتْ بِسَيْدِي هَذَا الْغِيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ اِبْهَاهُ وَلَا اَقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ اَمْعَاهُ
- 05 و هو يا سيدي اَنْدَهَلْتُ حَيْنَ عَوَّلَ وَلَفِي وَنَوَى اِيْغِيْبُ
- 06 وَالْفَتْ كُلُّ يَوْمٍ اَنْشُوفُهُ وَنَمَتَّعَ النَّظْرُ فِي اَحْرُوفُهُ وَجَوَارِحِي عَلَيْهِ اِيْرُوفُوا
- 07 طَبَعُ لَغَزَلٍ اَظْرِيْفُ وَ عَلَى الْخَوَاطِرُ اُخْفِيْفُ قَدْ اَلْهَفِيْفُ
- 08 حَازَ الْاَدَبُ وَ طِيْبَةَ يَرْحَمُ مَنْ رَّاهُ عَوْضُ سَيْدِي مُحَالُ اَنْرَاهُ
- 09 طَالَتْ بِسَيْدِي هَذَا الْغِيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ اِبْهَاهُ وَلَا اَقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ اَمْعَاهُ
- 10 و هو يا سيدي وَدَّعْتُ قَامَةَ الْغُصْنِ الْمَيَّاسِ الرُّطِيْبُ
- 11 اسْتَحْيَا وَ اَنْعَصَرَتْ اَخْدُوْدُهُ وَ فَتَحَ مِنَ الْغُلَاسِ اُوْرُوْدُهُ وَ تَنِيْمُوا اَشْفَارُ اَتْمُوْدُهُ
- 12 لَوْنُهُ اَتَقُولُ عَسْجَادُ بَاهِي شَرِيْقُ وَقَّادُ يَفْجِي اَنْكَادُ
- 13 مَنْ يَشْرَبُ كَاسَ الصُّهَيْبَةِ وَيَنْظُرُ فِي بُهَاهُ مَالِكِي سُبْحَانَ مَنْ اَنْشَاهُ

14 طالتُ بسِدي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا أَقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

15 وَهُوَ يَا سِيدِي مَا زِلْتُ نَرْتَجَى وَلَفِي يَرْجَعُ فِي أَقْرَبِ

16 فِي اللَّهِ الْكَرِيمِ انْطَمَعُوا إِيْلَمْ شَمَلْنَا انْجَتَمَعُوا وَسَوَاعِجُ السُّرُورِ إِيْرَجَعُوا

17 لَأَنْتِي أَعْشِيقُ مُوَلَّوعَ مَا نَا اَدْهِيْشُ مَفْزُوعَ عَاطِي الطُّوْعَ

18 مَا نَهَرْتُ مَنِ الْكُسْبَةِ تَابِعْ غَيْرِ ارْضَاهُ كَمَا يُطِيعُ الْعَبْدُ لِمَوْلَاهُ

19 طالتُ بسِدي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا أَقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

20 وَهُوَ يَا سِيدِي لَا كُتِبَ لَا أَرْسُولُ إِيْجِي مَنِ عِنْدَ الْحَبِيبِ

21 وَاجْمِيعُ مَنْ الْقَيْتُ أَنْسَأَلُهُ وَانْقُولُ لَهُ حُبِّي مَالَهُ مَا بَانَ مَا أَظْهَرَ بِخَيَالِهِ

22 بَعْدَ مَا أَطْرَحْتُ الْأَشْكَالَ وَاقْرَبْتُ صُورَةَ الْفَالِ الْخَطُّ قَالِ

24 الْبُشَارَةَ لِيكَ أَقْرَبَةَ مَحْبُوبِكَ تَلْقَاهُ بَعْدَ سَبْعِ أَيَّامٍ تَرْجَاهُ

25 طالتُ بسِدي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا أَقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

26 وَهُوَ يَا سِيدِي نَصَبَرُ كَمَا أَصْبَرَ قَلْبِي الْعُشِيقُ النُّحِيبُ

27 قَيْسُ الْغَرِيمِ بِهِوَ لَيْلَةٍ وَاشْوَاقُ عَنَتَرَةٍ مِنْ عَبْلَةٍ وَالصَّبْرُ طَبِ مَنْ يَتَبَلَّى

28 سَيْفُ الْمَلِيحِ مَسْئُولُ مَا ضِيْ اَرْهِيْفِ مَسْئُولُ بَعْدَ الْوُصُولِ

29 يُوْرِيكَ أَصْدُودُ اعْجِبَةِ وَبِمَكَّنْ بَجْفَاهُ حِينَ قَلْبِكَ كَيْتَمَنَّا

30 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

31 وَهُوَ يَا سَيِّدِي يَصْبِرُ لِعُلَّتِهِ مِنْ لَا يَسْخَى لِطَبِيبٍ

32 يَصْبِرُ لِلْجَفَى وَالْهَجْرَةَ مِنْ لَا اسْخَى بَدَهَبٍ وَفَجْرَةَ دَغْيَا اتَّخِيبُ فِيهِ النَّظْرَةَ

33 طَبَعَ الْمَلِيحُ غَدَارُ لَا تَأْمَنُهُ إِلَّا زَارُ خُدَّ الْأَخْبَارُ

34 مِنْ عِنْدِي بِالتَّجْرِئَةِ مَلَحُ الزَّيْنِ أَجْفَاهُ وَ الْبُهَا تِيهَانُهُ وَتَاهُ

35 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

36 وَهُوَ يَا سَيِّدِي دِيمَا الزَّيْنِ مَتَّبِعُ بِالْعَدَى وَالرُّقِيبِ

37 كَجَبْحِ عَامِرٍ بِشَهْدِ احْلُو مِنْ لَا يُطِيقُ يَلْقَى نَحْلَهُ بَاشٍ مِنْ أَحْيَالٍ يُوْصَلُ عَسْلُهُ

38 كَكَنْزٍ بَيْنِ الْأَجْبَالِ عَنْهُ اعْفَارَتْ أَغْوَالِ آشٍ مِنْ أَحْيَالِ

39 تَنْفَعُ وَاشٍ مِنْ اخْزِيبَةِ يَوْصُلُوا مِنْ جَاهِ هَكَذَاكَ الزَّيْنِ فِي مَعْنَاهِ

40 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفِرَاقِ امْعَاهُ

41 وَهُوَ يَا سَيِّدِي لَوْ كَانَ الْجَبَالُ اسْكَنْهَا الْهُوَى اتَّزِيبُ

42 لَوْ كَانَ الْحُجَارُ يُدَوُّوْا وَالْقَفَرُ اِيْنَحَطُّمُ بَعْشُوبُهُ مِنْ لَيْعَةِ الْهُوَى وَ اكْرُوبُهُ

43 لَوْ كَانَ وَادٌ مَزْرُوبٌ وَلَا ارْيَاضٌ مَخْصُوبٌ هَادُوا اَعْجُوبُ

44 الْهُوَى وَالْعِشْقُ اَمْصِيبَةُ فِي أَوَّلِ مَبْدَاهِ هَكَذَاكَ اَتْمَامُهُ شَوَاهِ

45 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفَرَاقِ امْعَاهُ

46 وَهُوَ يَا سَيْدِي قَوْلُ الْحُسُودِ شَيْدِيرُوا بِالْوُنَيْسِ الْغَرِيبِ

47 ظَنُّ الْجُحُودِ جِيبِي خَاطِي لَا مَالَ لَا أَزْهُو فِي ابْسَاطِي الْكَرِيمُ قُلْتُ هُوَ الْعَاطِي

48 قَلْبِي اسْلِيمٌ مَبْسُوطٌ عَقْلِي ارْجِيحْ مَنْشُوطٌ حَاضِي اشْرُوطٌ

49 وَالْحَقُّ عَلَيْهِ الْهِبَةُ وَ الْمَقْصُودُ اللَّهُ حَدْ جَهْدِي مَا نَتَّعَدَاهُ

50 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفَرَاقِ امْعَاهُ

51 هُوَ يَا سَيْدِي الْعَشِيقُ بَيْنَ ثَلْجٍ وَ بَيْنَ أَجْمَارِ اللَّهَبِ

52 مَا دَابُّ لَهُ الثَّلْجُ الْبَارِدُ وَ لَا اطْفَأَ الْجَمْرُ الْوَاقِدُ وَابْقَى عَلَى السَّهْرِ مَتَوَابِدُ

53 امْثَلُ الْحَمَامِ مُفْرَادُ فَوْقَ الْأَبْرَاجِ غَرَادُ صَابِ الْبُلَادُ

54 مِنْ فَرَكِ الطَّيْرِ اغْرِبَةُ وَ اتَقَوَّى فِي ابْكَاهُ لَا أُولِيفَةُ لَا أُولِيفُ امْعَاهُ

55 طَالَتْ بُسَيْدِي هَذَا الْغَيْبَةَ وَتَوَحَّشْتُ ابْنَهَا وَلَا اقْدَرْتُ لِلْفَرَاقِ امْعَاهُ

56 وَهُوَ يَا سَيْدِي وَلَّى عِنْدَ قَوْمَانِ الْيَوْمِ الْجُودُ عَيْبُ

57 مِنْ جَادٍ كَيْقُولُوا فَاسَدُ وَ يُتَوَبُّ عُمْرُهُ لَا عَاوِدُ مِنْ سَاعَةِ يَوْلَى رَاشِدُ

58 بَاقِي الْخَيْرِ مُوجُودُ بِوَجُودِ نَاسِ الْجُودِ نَعْمُ الْوُدُودُ

59 يَحْسَنُ لِي الْعُقَيْبَةُ لَا غَيْرُهُ نَرْجَاهُ لَا يَنْ الْجَيْدُ هُوَ اللَّهُ

60 طالتُ بسِيدي هَذَا الْغَيْبَةَ وتوحشت ابهاه ولا اقدرت للفراق امعاه

61 و هو يا سيدي ظنّيتُ مَا بَقَا سَاخِي يَسْخَى بِالنَّصِيبِ

62 وَيَنْ السُّخَا وَيَنْ أَجْوَادُهُ سَكُنُوا فِي اللُّحُودِ وَبَادُوا وَمَضَى أَخْبَارُهُمْ وَفَقَادُوا

63 مَنْ اَتَمَّجِدُوا فِي تَمَجِيدٍ إِيصِغْ لِيكَ النُّشِيدُ لِمَنْ اَتَعِيد

64 الْأَبْيَاتُ وَ يَقُولُ اعْجِيبَةَ مُؤَلَّاهَا عَفَّاه حُلْ عَيْنِكَ وَ نُظِرْ مَعْطَاه

انتهت القصيدة

42 : يقال كذلك : "و القفر ينحطب بعشوبه".

43 : يقال كذلك : "هل دوا اعيوب".

ملاحظة : إن الأبيات الثلاثة الأولى ليست موجودة في نصوص أخرى.

قصيدة «الجافي I»

أَتَوَكَّهَ الْهُلَالَ أَعْرَاضَ السَّائِكُنَ الْفِيَّافِي 01
صَلَّتِي يَا السَّالِبَ عَقْلِي بِالسَّرِّ وَاللُّطَافَةِ

سُبْحَانَ مَنْ أَنْشَأَكَ وَخَلَقَكَ نَعْمَ الْغَنِيِّ الْكَافِي 02
وَدَّكَ بِالْمُحَاسِنِ لَا كِنِي مَا أَعْطَاكَ رَافَةَ

لَا عَطْفَةَ لَا أُمُودَ وَلَا عَاهِدَ لَا كَلَامَ وَافِي 03
دِيمَا اشْرُودُ نَافِرَ مَنْ قُرْبِي قَارِي الْمُخَافَةِ

مَا دُرَى لِمَرَّاسِمِي بِكَ السَّعْدُ أَمَالِكِي إِوْافِي 04
وَأَنْقُولُ يَا غَزَالِي بَوْصُولَكَ خَاطِرِي اتْعَافَا

قَصَّرَ مِنَ الْجَفَا رَاهِ الصُّغَرِ يُفُوتُ يَا الْجَافِي 05
زَيْنَ اطْبِيعَتِكَ وَنَقَى مِنْ يَهُوَكَ بِلُطَافَةِ

أَجَافِي لِلَّهِ عَيْدُ لِي كَيْفَ اجْرَى 06
وَأَشْ أَنْهُ أَسْبَابَ هَذَا الْهَجْرَةِ
وَعُلَّاشْ يَا الْجَافِي رَسْمِي مَهْجُور

بَعْدَ أَلَّا كُنْتِي فِي الْوَاحِي تَفَرَّى 07
وَمُلَازِمَ الْأَوْقَاتِ الْحَضْرَةِ
وَلَيْتَ لِلْهُوَى بِحُكَاؤِكَ مَيْسُور

08 وَعِدِي وَالْمُكَاتَّبَ وَالْقَضَى وَالْقُدْرَةَ وَ اسْبَابَ لِيُعْتِي بالنَّظَرَةَ
في جَمَالِ صُورَتِكَ يَا زَيْنُ الْغَنُجُورِ

09 دَاوِينِي بِرِضَاكَ يَا سَمِيحَ الْبَشَرَةِ وَ اعْطَفْ يَا ابْهِيحَ الْغُرَّةِ
وَ انْعَمَ بِالسَّمَاحَةِ مِنْ بَعْدِ الْجُورِ

10 مَا دَرَى انْلُوحَ نَكْدِي وَ يُبِيدِ امَالِكِي اشْغَاغِي
وَ انْقُولَ بَعْدَ صَبْرِي وَاْفَانِي مَالِكِي وَ كَافَا

11 اَنْتَ احْقُودَ قَلْبِكَ وَ اَنَا قَلْبِي عَلَيْكَ صَافِي
وَمُعَاكَ يَا غَزَالِي قَصْدِي مَا زَالَ مَا اتَوَافَى

12 اِلا اَعْمَلْتُ شَيْ عَاتَبَنِي يَا مَالِكِي وَ حَافِي
وَ احْكَمْ بُمَا اَظْهَرَ لَكَ فِيَّ مِنْ بَعْدِ نَتَعَاَفَا

13 بَعْدُ اَكْتَمْتُ حُبَّكَ وَ جُعَلْتُ اَهْوَاكَ سَرَّ خَافِي
سَاعَةً اَنْصِيبُ طَبْعَكَ يَا جَافِي سَاكِنَ الْكَيَافَا

14 قَصَّرَ مِنَ الْجَفَا رَاهُ الصُّغُرِ اِيْفُوتُ يَا الْجَافِي
زَيْنُ اطْبِيعَتِكَ وَ لَقَى مِنْ يَهْوَاكَ بِلُطَافَةِ

15 مَتَّعْنِي فِي ابْهَاكَ يَا طُلُوعَ الْكَمَرَةِ اَعْلَى اَكْمَالِ لَيْلَةِ عَشْرَةِ
حُسْنِكَ فَاَقْ حُسْنُ الْبَدْرِ الْمَشْهُورُ

- 16 يَوْمَ انْظَرْتُكَ مَا وَجَدْتُ عَنْكَ صَبْرًا مَا دَارَ لِي اَغْرَامَكَ فَتْرَةً
اشْتَكَيْتُ مِنْ اَهْوَاكَ لِلَّهِ الْغَفُورِ
- 17 تَعَطَّفَ لِي حَتَّى يُعَوِّدَ ضَرْيَ يَبْرَأَ وَ انْقُولِ انْتَهَاتِ الْكَشْرَةَ
دَغِيَا اتْعَوِّدْ ثَانِي جَافِي مَحْصُورِ
- 18 الْجَوَارِحَ وَ الدَّاتَ فِي احْكَامِكَ يُسْرًا الرُّوحَ وَ الْخُلَاكَ فِي حَضْرَةِ
الْقَلْبِ وَ الْعُقْلِ وَ السَّاكِنِ مَعْدُورِ
- 19 نَشَّابُ الْقَيْتِ مِنْ اجْفَاكَ اَمَالِكِي اَصْدَافِي
اَطْعَنَ مُهْجَتِي وَ جَرَّحَ لِي قَلْبِي بِلَا اَعْفَافَةٍ
- 20 وَاَنَا اَغْرِبُ مَفْرُوقٌ عَلَى نَاسِي مَعَ اَوْلَافِي
وَ اَهْلِي اَحْضَاؤًا جُوبَةً وَعَلَيَّ بَعْدُوا اُمْسَافَةً
- 21 لَوْ صَبَّتْ شَيْنٌ نَهْدِي لَكَ مِنَ الْقَمَاشِ فِي اَنْصَافِي
سُورٌ مِنَ التَّبَرِّ وَمِنْ خَالِصِ الدَّمَقْسِ الْفَافَةِ
- 22 لَكِنْ الْاَفْضَالِ اتْكَافِي بِهَدِيَّةِ الْقَوَافِي
مَثَلِ اللَّيِّ اِيْكَوْنَ اَغْرِبُ وَلَا اِيْلَهُ لَافَةٍ
- 23 قَصَّرَ مِنَ الْجَفَا رَاهِ الصُّغَرِ اِيْفُوتُ يَا الْجَافِي
زَيْنُ اطْبِيعَتِكَ وَ لَقَى مِنْ يَهْوَاكَ بَلْطَافَةٍ

24 لَوَصَّبْتُ أَنْكَافِيكَ بِالذَّهَبِ وَالْفَجْرَةِ اتَّحَلَّ عَلَى أُمِّجِيكَ الْبَشْرَةَ
فَرَحَةً أَبْصُورَتَكَ يَا غَايَةَ الْبُدُورِ

25 اَتَمَّنَّيْتُ أَنْقِيْمَ عَلَى أَوْصَالِكَ حَضْرَةَ وَ أَنْزَرَعُ أَكْيُوسَ الْخَمْرَةَ
فِي أَبْسَاطِ مَحْتَفَلِ بَشْمَائِلِ وَ سُرُورِ

26 وَ الْغَانِي بِشُعَارِ رَائِقَةٍ مَعْتَبَرَةٍ وَ ابْيَاتِ وَازْنَةِ مَخْتَبَرَةٍ
أَشْدِيدُ عَائِقِ فَائِقِ حَافِظِ الْبُحُورِ

----- 27

28 مَهْمَا ابْنَعُصِرَ ذَاكَ الْخَدَّ الْمَبْتَهَى الصَّافِي
وَ جُبِينِكَ الْمُوَهَّجِ فَوْقَ الْحَاجِبِينَ الْعُطَافَا

29 يَنْكَمَى زَيْنُ حُسْنِكَ وَ يُفِيْقُ عَنْ أَوْصَافِي
وَدَّكَ بِالْكَرَائِمِ سُبْحَانَهُ عَالَمِ الْمُخَافَا

30 يَسْقَامُ بِكَ سَعْدِي وَ عَلَيْكَ إِسْنَدُوكَا اِكْتَفَايِ
وَ ابْغَيْتَ حَاسِدَكَ وَ رُقِيْبَكَ يَرْثَمِي فِي حَافَةِ

31 وَ الْجَاخِدِ النُّحَيْسِ أَحْسَامُهُ يَوْمَ اللَّطَامِ حَافِي
مَرْكَاحُهُ الْجَهْلِ وَ الْبُخْلِ مَعَ الطَّمْسِ وَ الدَّنَافَةِ

انتهت القصيدة

قصيدة «الخد الذهبي»

يا شَرِيقَ الخَدِّ الذَّهَبِيِّ
يا بُهَيْجَ الغُرَّةِ يَا نَايِرَ الجُبِينِ السَّانِي
زُورْنِي يا بُو تَغْر شَنِيب

01

يا النَّافِرَ سَاحَةِ قُرْبِي
من أَجْفَاكَ أَتَوَكَّهَ الْمُهَا أَجْفَى النُّومِ أَجْفَانِي
و عادَ نَجْمَكَ يَحْضُرُ و يُغِيبُ

02

اَتُرُوفَ حَتَّى يَفْجَى كُرْبِي
اَتَفَرَّ حَتَّى تَشْعَلَ بِجَمَارِ فَرْقَتِكَ نِيرَانِي
ما يَلِي دُونَ ابْهَاكَ أَطْيِيبُ

03

لَوْ اسْتَعَفَّ لِسَانِي قَلْبِي
لَا زُمَهُ يَنْسَى مِنَ الْبَالِيَةِ وَالْجَفَى كَفَانِي
و زَادَ بُعْدُهُ بَعْدَ التَّقَرُّبِ

04

إِلَّا اهْدَاكَ اَعْلَى رَّبِّي
فَاشْ جَاكَ اَكْلَامَ الْحُسَّادِ يَا سَرَاجَ اَعْيَانِي
زُورْنِي ضِدَّ فِي كُلِّ ارْقِيبِ

05

06
الْبَدْرَ بَطْلُوْعُهُ يَسْبِي
حِينَ يَغْبَى يَتْرَكَ بُعْدَهُ ادْحَامَسُ الدِّجَانِي
و صَارَ الْمُؤَنَّسُ بِهِ اَغْرِبَ

07
اَمْتِيلَ حُسْنُهُ بَدْرَ اَمْرِئِي
اَمْنِيْنَ يَضْحَى فِي اُمْحَاسَنَ صُوْرَةَ الْعَاشِقِ فَاِنِي
اِغْرُبُهُ وَ يُخَلِّيهِ اُنْكِيْبُ

08
سَرُّ الْبُهَا الزَّيْنُ الْعَرَبِي
الْجِيْدُ الْمَقْرَهَبُ وَ الْوَجَنَاتُ كُنْ وَرْدُ الْقَانِي
وَ قَدْ يَتَمَآيَسُ كُنْ اَرْطِيْبُ

09
مَالِكِي بُو مَرْشَفَ عَدْبِي
وَ النِّجَالُ الْقَتَالَةَ مَرْقُوا اَصْمِيْمَ اُكْنَانِي
وَ الشُّفَارَ اُسْيُوفَ التَّعْطِيْبُ

10
إِلَّا أَهْدَاكَ اَعْلِيَّ رَيِّي
فَاشْ جَاكَ اَكْلَامُ الْحُسَّادِ يَا سَرَاجَ اَعْيَانِي
زُوْزْنِي ضَدَّ فِي كُلِّ اَرْقِيْبِ

11
يَا جَمِيْلَ السَّرِّ الْوَهْبِي
يَا نَهَايَةَ الْمُحَاسَنِ يَا اقْوَامَ رُمَحِ اَتْمَانِي
لِيكَ سُورَةُ طَه تَحْجِيْبُ

- 12 دَاكَ الْعُدَارِ اسْلَبْ لُبِّي
طَرَزَ بَحْرِيرِ اسْوَدَ فِي اَبْيَاضِ رَصْعِهِ دُهْقَانِي
أَوْ شَطْرَيْنِ ابْخَطِ اعْجِيبْ
- 13 اَنْسَلَبْتُ وَ هَنْتَ بِسَلْبِي
مَنْ اَصْدَاغُ اعْطَافُ غَنْجُورٍ بِالشُّعَاعِ اُرْمَانِي
فَاقِ عَلَى دَهَبِ التَّدْهِيْبِ
- 14 اِلَّا اَنْرَاكَ اَنْقُولُ اَعْجِبِي
كُنْ قَمَرٌ فِي دَاجِ اَغْسِيْقِ اَوْ بَرْقُ اَغْشَانِي
أَوْ صُورَةٌ مِنْ فَجَرٍ لَهِيْبِ
- 15 اِلَّا اَهْدَاكَ اَعْلِيَّ رَّيِّي
فَاشْ جَاكَ اَكْلَامُ الْحُسَّادِ يَا سُرَاجُ اَعْيَانِي
زُوْنِي ضِدَّ فِي كُلِّ اَرْقِيبِ
- 16 اُنْصَادَعُ الشَّرْقِي وَ الْغَرْبِي
وَ النُّسِيْمُ الْقَبْلِي يَهْتَزُّ هُوْجَتُهُ بَغْصَانِي
وَرِيْحُ الْجُنُوبِ اهُوَاكَ اُجِيبْ
- 17 رَاْحَتِي وَ دَوَايَا وَ طَبِّي
وَ فَرَحَتِي وَ سُرُورِي فِي اِبْهَاكَ يَا اَهْلَالَ اُدْهَانِي
اَمْحَقَّقَهُ عِنْدِي بِالتَّجْرِيبِ

- 18 رَقْ وَ افْنَى الْقَلْبَ اللّٰهِي
حَاجِبِينَ تَرَصَّدُوا بِمُدَادٍ مِنْ أَقْلَمِ سَرِيَانِي
سَرُّهُمْ حَكْمَةٌ لِلتَّجْلِيلِ
- 19 وَ الْأَلْحَاضُ أَحْيَاؤًا لِي تَغْبِي
لَوْنُ عَاشِقٍ يَعْشَقُ مَعْشُوقٍ مِنْ أَعْجَمِ نَصْرَانِي
أَوْ مَطْلُوبٍ اسْئَعَاهُ أَطْلِيلِ
- 20 إِلَّا أَهْدَاكَ أَغْلِيَّ رَّيِّي
فَاشْ جَاكَ أَكْلَامُ الْحَسَّادِ يَا سَرَّاجَ أَعْيَانِي
زُورْنِي ضِدَّ فِي كُلِّ ارْقِيبِ
- 21 لَوْ فَهَمَّتِي مَعْنَةٌ حُبِّي
مَا تَجَازَيْنِي بِالْهَجْرِ الطَّوِيلِ يَا وَسْطَانِي
بَعْدُ مَا قَابَلْتُكَ بِالْتَّرْجِيلِ
- 22 يَوْمَ الْوُعَى تَدْرِي حَرِّي
أَصْبَاحِي مَتَقَلَّدَ صُمُصَامٍ فَوْقَ مِنْ شِيْهَانِي
إِلَّا نَشْتَهَى نَطْلَبَ وَ انْصِيبَ
- 23 يَخْشَى الْأَسَدَ مِنْ ضَرِّي
وَ السَّقَرُ الزَّهْلُولُ فِي هُوجَةِ الْبُطَانِ الْجَانِي
عَلَى الدَّوَاهِي نَقُطَعَ وَ انْسِيبَ

بَعْدَمَا يَصْفَى لِي شُرِّي
وَيَكْمَل فَرْجِي وَ يَنَادِيُوا بِالزَّهْوِ كَيْسَانِي
إِيفِيقَ هَجْرَكَ وَ يُعُودِ أَرْقِيبَ

انتهت القصيدة

05 : يقال كذلك : "... روف يا غاية كل احبيب" أو "روف عني و انكي الرقيب".

23 : يقال كذلك : "في هيبتي إيفر الجاني".

قصيدة «أرفق أمالكي بعبدك» أو «تاج الرّيام»

- 01 أرْفَقْ أَمَالِكِي بِعَبْدِكَ وَاعْطَفْ يَا صَابِغَ النِّيَامِ
02 يَا بَدْرَ أَنْبَا مِنْ الْغَتَامِ
03 يَهْدِيكَ اللَّهُ لَا اتَّعَدَّ قَلْبِي قَاصِيَتِ مَاكْفَى
04 أَنْتَ الْمَوْصُوفُ بِالْمُحَاسَنِ وَأَنَا الْمَلْسُوعُ بِالْغَرَامِ
05 وَغِيَّيْتُ أَنْكَايَدَ السُّقَامِ
06 أَمَّا بَرَدَتِ مِنْ أَجْمَارٍ فِي قَلْبِي مُحَالٌ تَنْطَفَى
07 أَنْبَاتُ أَنْسَاهِرِ اللَّيَالِي وَدُمُوعِي حَائِفَةٌ اسْجَامِ
08 نَبْكِِي وَنُوحٌ فِي الرُّسَامِ
09 عَلَى مَحْبُوبٍ خَاطِرِي مِنْ جَارٍ أَعْلَى وَلَا أَعْفَى
10 إِمْتَا يَا مَالِكِي أَنْشَاهِدْ خَدَّكَ يَضْوِي عَلَى الرُّسَامِ
11 مَا بَيْنَ مُحَاسَنِ الرِّيَامِ
12 وَانْقُولِ ابْرِيَتِ مِنْ أَعْلَالِي وَنُسِيْتُ مُحَايِنَ الْجَفَى
13 رَغَبُوا تَاجَ الْمَلَاخِ فِي إِحْيِيئِنِّي غَيْرَ بِالسَّلَامِ
14 وَابْتَاعِي سِيرَةَ الْكِرَامِ
15 لَا خَيْرَ فِي اللَّيِّ الْجَفَى أَحْبَبُهُ بَعْدَ أَيَّامِ الْمَوَالِفَةِ

- 16 بَهْوَكَ أَمَالِكِي أَفْنَيْتُ لَا حَالَةَ كَيْفَ حَالَتِي
17 صَابِرُ لَجْفَاكَ مَا شَكَيْتُ شَاكِي بَضْرَارِ عَلْتِي
18 فِي أَطْرِيقِ أَهْوَكَ مَا عَيَّيْتُ حَتَّى تَقْضَى حَاجَتِي
19 وَ إِلَّا أَنَا نَلْتُ مَا أَنْوَيْتُ مَنَّكَ يَا رُوحَ رَاحَتِي

- 20 نَسْعَدُ وَ أَنْقُولُ مَا مُشَى لِي تَمْجَادِي فِي الْبُهَا أَحْرَامِ
21 وَ أَنَا مَا ضَاعَ لِي أَنْظَامِ
22 نَسْمَعُ قَوْلَ الْحُسُودِ فِيَّ وَ يُزِيدُ الصَّدَّ وَ الْجَفَى
23 وَ بَيْنَ الْعُهُودِ وَ الْمَوَاتِقِ وَ أَحْنَا خَاوَةَ بُلَا أَخْصَامِ
24 لَا تَسْمَعُ لِلْعُدَا أَكْلَامِ
25 وَ الْيَوْمَ أَنَا أَضْحَيْتُ الْعُدُو وَ أَعْدَايَا لِيكَ رَأَيْفَةَ
26 وَ أَنْتَ عِنْدِي أَمْثِيلُ رُوحِي وَ أَنِّيَا لِيكَ كَغْلَامِ
27 نَخْدَمُ وَ انْقَبَلُ الْقَدَامِ
28 وَ انْبَايَعُ لِيكَ غَيْرُ نَنْظَرِ وَجْهَكَ يَا شَارِدَ الْعَفَا
29 مَاذَا صَبَّرْتُ خَاطِرِي كَانَ أَيْدُوزَكَ مَا أَرْضَى أَحْكَامِ
30 وَ حَلَفُ السَّعْدِ لَا اسْقَامِ
31 مَا بِيَدِي مَا أَنْدِيرُ نَطْلَبُ أَيْجُودَ بَالشَّفَا

- 32 رَغَبُوا تَاجَ الْمَلَاخِ فِي إِحْيَائِي غَيْرَ بِالسَّلَامِ
33 وَ إِيرَاعِي سِيرَةَ الْكَرَامِ
34 لَا خَيْرَ فِي اللَّيِّ الْجَفَى أَحْبَبَهُ بَعْدَ أَيَّامِ الْمَوَالِفَةِ

- 35 أَمَا دُوِّزْتُ مِنْ أَوْقَاتٍ كُنْتُ أَمُغِّطِي بُتُوبَهَا
- 36 تَسْوَى الْيَاقُوتَ وَالتَّقَاتِ وَ السَّعْدَ اسْغَامَ مِنْهَا
- 37 وَ الْكَاسَ أَمْدَامَعَهُ أَجْرَاتِ بَيْنَ الشَّمْعَةِ وَ ضِيْهَا
- 38 مَا تَسْمَعُ غَيْرُكَبِّ هَاتِ وَ الْخَمْرَةَ لَدَ شُرْبِهَا
- 39 وَبَيْنَ أَيَّامِ الزُّهُوِّ الْبَيْضَةِ وَ أَنْتَ نَشْوَانُ بِلَا أَمْدَامِ
- 40 سَاقِي فِي ابْسَاطِنَا أَهْمَامِ
- 41 مَصِيُونٌ عَلَى أَعْيُونِ الْعَدَى وَ عَلَيْكَ التَّاجُ مَا خَفَى
- 42 صَدَّقُوا مِنْ جَرَبُوا وَ قَالُوا مَا دَامَتْ لِلزُّهُوِّ أَيَّامُ
- 43 لَوْ كَانَ اتَّدُومُ لِلْقَدَامِ
- 44 لَوْ كَانَ الشَّمْسُ فِي أَسْمَاهَا تَبْقَى دِيمَا مُشْرِفَةً
- 45 شَتَقْتَنِي فِي دَاكُ الْبُهَا وَ هَجَرْتَنِي عَلَى الدَّوَامِ
- 46 اللَّهُ أَصَابَغُ الْأَنْيَامِ
- 47 أَنْشُرْ تُوبَ الرِّضَا أَعْلَى وَ طُويْ تُوبَ الْمُخَالَفَةِ
- 48 نَعْتَادُكَ صَاحِبَ لَوْلَاعَةٍ فِي إِبْيَاتِ الشَّعْرِ وَ النُّظَامِ
- 49 وَ تَوَاشَحَ مَالِهَا اسْوَامِ
- 50 وَ نَعْرِفَكَ صَاحِبَ اللَّطَافَةِ وَ الرَّافَا وَ الْمُسَاعَفَةِ
- 51 رَغَبُوا تَاجَ الْمَلَاخِ فِي إِحْيَائِي غَيْرَ بِالسَّلَامِ
- 52 وَ ابْرَاعِي سِيرَةَ الْكَرَامِ
- 53 لَا خَيْرَ فِي اللَّيِّ أَجْفَى أَحَبِّبُهُ بَعْدَ أَيَّامِ الْمُوَالَفَةِ

- 54 هَدِي مُدَّةً بُلَا أَحْسَابَ وَ أَنَا كَامِي اَعْلَائِي
- 55 نَتَسَنَّى سَاعَةَ الصُّوَابِ فِيهَا نَقْضِي امْسَائِي
- 56 كَنَطَلَبُ عَاتِقِ الرُّقَابِ يَجْمَعُ بِيَّ اُغْزِيلِي
- 57 سُلْطَانِي رَاشَفُ الْاَهْدَابِ نَايِرِ الْخُدُودُ قَاتِلِي
- 58 صَرَصَرُ عَنِّي اَوْسَادُ فَيَّ وَ بُهْضُنِي مَالِكِي وَ زَام
- 59 كَبَّازُ اَهْوَى عَلَى اِحْمَامِ
- 60 وَ تَرَكَ جَسْمِي اُنْحِيلُ فَانِي مَقْصُومٌ عَلَى الْمُنَاصِفَةِ
- 61 لَوْ صَبْتُ اَنْهَيْبُ لَهُ مَالِي وَ كُدَّالِكَ الرُّوحُ وَ الْجَسَامِ
- 62 نَرْقُصُ وَ اُنْشِيرُ بِالْكَمَامِ
- 63 عَسَى يَرْطَابُ خَاطِرُكَ يَا مُوْلُ الْغُرَّةِ الْمُشْرِفَةِ
- 64 مَالِكَ مَا فَادُ فِيكَ تَمْجَادُ وَ لَا رَغْبَةَ وَلَا اِدْمَامِ
- 65 اَتَابَعُ سِيرَةَ الْغُشَامِ
- 66 قَادِرُ رَبِّي مِنَ الْبُهَا يَسْلُبُكَ يَا نَاقِصُ الْوَفَى
- 67 نَطْلَبُ رَبِّي اللَّيْ اِبْلَانِي يَبْلِيكَ بِلِيَعَةِ الْغَرَامِ
- 68 حَتَّى تَكْرَهُ الطُّعَامِ
- 69 وَ اَجْمَارُ الْبَيْنِ فِي اُمْهَاجِكَ تَلْهَبُ وَ الدَّاتُ عَاجِفَةِ

انتهت القصيدة

قصيدة «البتول I»

- 01 كَفْ لَوْمَكَ أَلَّا يَمَ لَا أَتْلُومَ حَالِي
و اللُّومَةَ مَا تُفِيدُ فِي الْوَعْدِ الْمَفْعُولِ
- 02 حَارَتْ الطُّبَا وَ الطُّلُبَةُ وَ كُلُّ وَالِي
فِي الْوَعْدِ اللَّيِّ اقْضَاهُ مُؤَلَّيِّ الْمَسْئُولِ
- 03 أُمْنِينَ يَأْمُرُ بِسُرَاجِي رَبَّنَا الْعَالِي
دَغْيَا تَهْنَأُ أَجْوَارُحِي وَ النَّكَدُ يُزُولُ
- 04 اعْقُوبَتَكَ يَجْرَى لَكَ فِي الْحُبِّ مَا اجْرَى لِي
حَتَّى تَبْقَى بِلَا اعْقَلٍ تَأْيَهُ مَهْبُولُ
- 05 نُورُ عَقْلِي وَ اضْيَا عَيْنِي وَ زَهُو بَالِي
فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُولِ
- 06 عَوِضْ حُسْنُ ابْهَاهَا مَا شَافْتَهُ انْجَالِي
وَ النَّظَرَةَ فِي أَجْمَالِهَا كَتَفَجِي الْهَوْلِ
- 07 امْثِيلِ قَامَةِ شَيْ رَايَةَ قَدَّهَا الْمَالِي
أَوْ بُلْنَزَةَ احْكِيَتْ فِي الرُّوْضِ الْمَكْدُولِ
- 08 زَلَعْتَنِي بِشُفَارِ امْضَى مِنَ الْغَوَالِي
وَ الْحَاجِبِينَ الْعُطَافِ وَ الشُّفَرَ الْمَسْقُولِ
- 09 طَالَ عَشْشَقِي وَ اهُوَايَا فِي ابْهَا اغْزَالِي
دَاتُ الْحُسْنِ الرُّفِيعِ وَ الزَّيْنُ الْمَكْمُولِ
- 10 نُورُ عَقْلِي وَ اضْيَا عَيْنِي وَ زَهُو بَالِي
فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُولِ

- 11 زِينُهَا وَقَتَ مَا كَتَنَظَرُهُ أَنْجَالِي
 12 عَشَقْتُهَا يَسَّرَنِي وَأَنْوَى عَلَى اقْتَالِي
 13 حُبُّهَا وَأَهْوَاهَا خَاذَنِي وَحَاصُ مَالِي
 14 هَكَذَاكَ أَجْرِي لِي يَا فَاهَمَ لِقَوَالِي
- يَشْطَنَ لِي خَاطِرِي وَ يَتْرَكْنِي مَدْهُول
 وَ غُلُقَ بَابَ الرِّضَا وَ تَرَكْنِي مَوْحُول
 مَا ظَنَّنِي يَا اللَّائِمَ تَنْظَفَرُ بَوُصُول
 مَعَ سُودِ الْأَشْفَارِ بُوَ صَارَمَ مَسْئُول

- 15 نُورُ عَقْلِي وَ اضْيَا عَيْنِي وَ زَهُو بَالِي
 فِي أُمَحَاسَنَ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُول

- 16 أَسْبَابَ حُمُقِي وَ تَمَحَانِي مَعَ أَهْبَالِي
 17 اسْقَاتْنِي مِنْ أَخْمَرِهَا بِكَاسِ مَالِي
 18 قَالَتْ الْمَسْرَارَةُ عَنْهَا ابْطَى أَوْصَالِي
 19 سَاهِرَةٌ مِنْ فَكْدَةِ الْأَيَّامِ وَ اللَّيَالِي
- دَاتُ الشُّفَرِ الْغُلِيْسِ وَ الْخَدُ الْمَشْعُول
 وَ سَكَّرَتْ بِحُبِّهَا وَ سَلَبَتْنِي لَا حَوْل
 يَوْمًا سَيَفَطَّتْ لَهَا بَكْتَابِي مَعَ الْمَرْسُول
 قَالَتْ لِي أَشْبِيهَةَ الْبَدْرِ الْمَكْمُول

- 20 نُورُ عَقْلِي وَ اضْيَا عَيْنِي وَ زَهُو بَالِي
 فِي أُمَحَاسَنَ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُول

- 21 أَحْمَلْتُ سَيْفِي وَ قَسَمْتُ بِأَسْمِ الْجَلَالِي
 22 أَقْسَمْتُ بِأَعْزَائِمِي يَحْدَرُ كُلُّ سُورِ عَالِي
 23 جَاؤَا خُدَّامَ الْأَسْمِ الْغُوالِ وَ الْأَشْبَالِي
 24 مَرْحَبًا قَالَتْ لِي كَوَكَبِ الْمُعَالِي
- وَ اجْعَلْ رَبِّي سُحُورَ عَدْيَانِي مَبْطُول
 وَ اتَّحِيطْ كُلَّ جُرْفٍ وَ تُرِيبِ الشُّكُول
 رَفَعُونِي صَرْتُ فَوْقَ قُبَّتِهَا مَحْمُول
 مَا عِنْدِي مَا أَنْقُولُ يَا رَايَسَ الْفُحُول

- 25 نُورُ عَقْلِي وَاضِيَا عَيْنِي وَزَهُو بَالِي
فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُولِ
- 26 انْظَرْتُ عَنْ اَيْمِينِي وَانْظَرْتُ عَنْ اَشْمَالِي
نَوَجَدَ بَابُ الْاَوْكَارِ بَزُكَارَمَ مَقْفُولِ
- 27 اُنُوَيْتَ لِمَنْ رَادَ اُمْعَايَا اِشْثَالِي
يَوْمَ الْحَرْبِ الشَّدِيدِ قَتَّالِ وَ مَقْتُولِ
- 28 اَوْصَلْتُ دَارَ الْخُودَةِ بَدْرَ الدُّجَا الْعَالِي
لَا وَاشِي لَا اَرْقِيبُ وَ الْحَرَّازُ اَغْمُولِ
- 29 صَبْتُ وَلَفِي مَحْتَالَةٍ تَرْتَجَّى اَوْصَالِي
دَاتُ الْحُسْنِ الْبُهَيْجِ سَلَابَةِ الْعُقُولِ
- 30 نُورُ عَقْلِي وَاضِيَا عَيْنِي وَزَهُو بَالِي
فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُولِ
- 31 قُلْتُ ضَيْفُ اللَّهِ اَسْلُطَانَةُ الْعُوَالِي
قَالَتُ لِي الضَّيْفُ مَحْمُولِ وَ مَقْبُولِ
- 32 اُنْظَرْتُ ضِيَّ الشَّمْعَةِ الْوَضَّاحِ كَيْلَالِي
وَ الْقُبَّةِ الصَّائِلَةِ اِبْرَهُوَةِ كُلِّ اَشْمُولِ
- 33 هَنْتُ بَجَمِيعِ اَهْلِي وَ قَبِيلَتِي وَ مَالِي
دَيْكُ اللَّيْلَةِ اُبْرَاتِ مِنْ قَلْبِي الْعُلُولِ
- 34 اَبْلَغْتُ قَصْدِي وَ اُنْسَيْتُ اَنَا مَا اَجْرَى لِي
وَ الْعَاطِي حَيَّ بَابِ غُفْرَانِهِ مَحْلُولِ
- 35 نُورُ عَقْلِي وَاضِيَا عَيْنِي وَزَهُو بَالِي
فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُولِ
- 36 اُمْنِينَ طَابَتْ الْخُلَاعَةُ شَرَبُهَا اَحْلَالِي
قُلْتُ لَهَا رَادْفِي مِنْ الْخَمْرِ الْمَهْطُولِ
- 37 مَنْ اِيْحَبَّكَ قَالَتْ لِي هَكَذَا اِبْحَالِي
وَ يُهَيْبُ عَلَيْكَ صُورَتُهُ اِجَابَةِ وَ اَقْبُولِ

- 38 قُلْتُ لَهَا يَا بَدْرِي يَا ضِيَا أَهْلَالِي جَاذَاكَ اللَّهُ خَيْرَ يَا دَامِي الطُّلُول
- 39 لَا بُهًا دُونَ ابْهَاكَ أَلَا لَّةَ أَزْهَى لِي لَا زَلْتُ وَلَا أَنْزُولَ بَغْرَامَكَ مَشْغُول
- 40 نُورَ عَقْلِي وَاضِيَا عَيْنِي وَزَهْوِي بَالِي فِي امْحَاسَنُ بُودَلَالِ الْغَزَالِ الْبَتُول
- 41 الْيَوْمَ ضَنِّي قَالَتْ يَا مَالِكِي أَوْفَى لِي اكْمَلْ لِي بِالْوُصَالِ مَرْكَاحَكَ مَحْفُول
- 42 قُلْتُ لَهَا أَنْتِ يَا مُوَلَّتِي اتَّعَالِي لَوْكَارِي بِكَ نَفْتُخُرْ دِيمَا وَانْصُول
- 43 قَالَتْ لِي مَحْكُومَةٌ وَخُوفٌ مِنْ أَرْجَالِي الْأَبُ مَعَ الْخُوتِ وَالتَّرَاجَلِ زَهْلُول
- 44 لَا اتَّقُولِ اغْدِرْتِكَ يَا كَنْزُ رَأْسِ مَالِي لَوْ صَبْتُ فِي صُورَتِي انْبَرَّكَ بِالْعُدُول

انتهت القصيدة

قصيدة «فضيلة»

- 01 كَفَ الْمَلَامُ وَ اَعْدِرْ يَا اللَّائِمَ حَالِي
فِي اَمْلَامِي بِكَفَاكَ مَشْتُغَلٌ سَلَّمَ يَا مَنْ لَمْ لَا تَتَّبَلِي
- 02 لَوْ كَانَ عَرَفْتُ الْهُوَى بِمَلَامِكَ بَرْتَالِي
مَا نَقَنْطُ عُمْرِي وَلَا اَنْمَلُ عَنْ قَوْلِكَ هَيْهَاتُ مَا نَتَخَلِي
- 03 بَحْرُ الْغُرَامِ غَارِقٌ وَ غَمِيقٌ وَ مَالِي
كُلُّ اَنْهَارٍ اِيْفِيضُ وَ يَحْمَلُ كَمَنْ رَايَسُ فِي اتْخُومِهِ اَنْجَلِي
- 04 نَوْرِيكَ طَبَعُ الْهُوَى يَا مَنْ يَصْغِي لِي
رِيحُ اَهْوَاهُ اِيَشْوَشُ الْعَقْلُ وَ يَفِيْقُ ضَرْ السُّهُوِ وَ الْعَفْلَةِ
- 05 فِي الْحُبِّ وَ الْهُوَى لَامُونِي عُذَالِي
وَ حَكَامُ الْمَوْلَى اِلَى اَنْزَلُ مَا تَنْفَعُ فِي اِمْقَادِ اللّٰهِ حِيَلَةِ
- 06 مِنْ يَوْمٍ غَابَ مَرْسُولُكَ مَا وَلَّى لِي
وَ اَشْ اَكْتَابِي لِيكَ مَا اَوْصَلُ غَابَ اُخْيَالُكَ يَا الرَّيْمُ فَضِيلَةِ
- 07 صِيْفَطْتُ بِالْكِتَابِ اَرْسُولِي وَ اَجْهَرْتُ لِيهِ الْاَقْوَالَ
بَاقِي اَنْعَابِنُ اَشْ اَتَقُولِي فِي اَجْوَابِكَ اُمُّ الدُّلَالُ
- 08

- 09 نبغيك في الحديث اتجولي و تجاؤبي بالفصال
- 10 ولا تامني ولا تامري بوصولي ناتيک دون تمهال
- 11 اشتھيت نلتقي من يدک قمصالي
- فوق ابساط ارفع محفل خمر اضهية في الكيوس اهطيلة
- 12 في ارياض مبهج بين اصفوف ادوالي
- ياس و خيلي و قرنفل و زهر البهجة في الغراس انحيلة
- 13 و الزهر ضاحك امبسم في تگدالي
- کن ايزار و بالندا اتبل و اصبح دارک عز في تبجيلة
- 14 و الورد امير صابح في الروض ايشالي
- في اتياب اشكرنط محفل سكران اصبح مايل في تميلة
- 15 و اطياف كتسبح للحی العالي
- قاموا حصرة ما لها امثل صبح و عشوي و يوم و ليلة
- 16 من يوم غاب مرسولک ما ولى لي
- واش اکتابي ليک ما اوصل غاب اخیالک يا الریم فضيلة
- 17 اصغى وصيغ لصوت الحريل
- 18 و يجاؤبه اسريع الببل
- حين ايفرب الليل بفصاحة و ترتيل

- 19 و يَزِيدُ فِي اللُّغَا وَ يَبَدِّلُ تَسْمَعُ لِيهِ تَهْلِيلُ
- 20 يَرْقُصُ فَوْقَ غُصْنِ الصَّنَدَلِ يَهْتَزُّ بِهِ وَ يَمِيلُ
- 21 أُعْطِيَ وَ خُودُ وَ أَرَى مِنَ الْكَاسِ الْمَالِي
- بَاقِي جَنْدُ اللَّيْلِ مَا أَرْحَلُ بَادِرُ بِالنُّوبَةِ ابْلَا تَعْطِيلَةَ
- 22 خَلَّى الرُّحَيْقُ وَ أَرَى كَاسُ الْجَرِيَالِي
- أَذْكَى مِنْ مَسْكُ وَ لَدُ مِنْ أَعْسَلُ يَشْفِي الدَّاءَ السَّاقِمَةَ الْعَلِيلَةَ
- 23 ذَكَّرُ ابْسَاطُ الْخُلَاعَةِ يَا شَمْلَالِي
- وَ أَمْدَحُ وَلَفِي غَاسِقُ النُّجَلِ سُودُ السَّالَفِ زِينَةُ التَّخْلِيلَةِ
- 24 أَبْمَايَةِ وَ شَعْرُ وَ ابْرَاوُلُ وَ الزُّنْدَالِي
- وَ اطْبُوعُ التَّوْشِيخِ وَ السَّجَلُ وَ الْكُبَّاحِي صَائِلُ فِي تَرْثِيلَةِ
- 25 طَبَعُ الْحُكَازُ وَ الْمُشْرِقِي وَ الْمُوَالِي
- وَ أذْكَرُ عَرْقُ أَعْجَمُ بِالْمُهَلُ بَصِيْهَانُ اتْجَاوَبَكَ الْخُلِيلَةَ
- 26 مِنْ يَوْمٍ غَابَ مَرْسُولُكَ مَا وَلَّى لِي
- وَاشْ أَكْتَابِي لِيكَ مَا أَوْصَلَ غَابَ أَخْيَالُكَ يَا الرَّيْمُ فَضِيلَةَ
- 27 شُوفُ الضِّيَا أَمْنِيْنُ يُطَلِّلُ وَ يَتُوْكَ مِنْ الْقَبْلَةِ
- 28 وَ يَبَانُ فِي أَسْمَاهُ إِيُولُولُ وَ عَلَى النُّجُومِ يَغْلَى

29 نَحْكِي أَهْمَامَ وَقْتِ إِيْغَبَلْ كُودَامُ شَيْ أُمَحَلَة

30 وَالدَّاجُ سَارَ جَنْدُهُ يَرْحَلْ شُورُ الْغُرُوبِ وَلَا

31 زهوي و قوت روي و اسرور انجالي

أَخْيَالُكَ عَنْدِي إِلَّا أَكْبَلْ يَدْهَلُكَ فِي شَيْ أَثَابَ أَرْفِيلَة

32 أَنْتِ جُوهَرِي وَأَنْتِ خَزَنَة مَالِي

و أَنْتِ رَأْسُ الْمَالِ وَ الْفَضْلُ تَكْفِينِي فِي أُمْرَاشُفَكَ تَقْبِيلَة

33 ثَغْرُكَ يَا أَغْزَالِي نَحْكِيهِ أَحْلَالِي

و رَطْبُ وَ مَمْزُوجُ بِالْعَسَلْ دُورُ الْمَبْسَمِ خَاتَمُ فِي تَهْلِيلَة

34 وَ اضْيَا أَجْبِينُكَ إِيْضَوِي فِي تَمْتَالِي

كَبْدَرُ وَ قَمَرَة نُورُهَا أَكْمَلْ وَلَا نَجْمَة فِي الْبُهِيمِ أَشْعِيلَة

35 وَ الْجِيْدُ جِيْدُ عَفْرَة فِي وَهَادُ الْفَالِي

دَاكُ السَّالَفُ حِينَ يَنْسَبَلْ وَ رَقْمَتُهُ مَفْرَصْدَة فِي تَجْوِيلَة

36 مِنْ يَوْمِ غَابَ مَرْسُولُكَ مَا وَلَّى لِي

وَاشْ أَكْتَابِي لِيكَ مَا أَوْصَلْ غَابَ أَخْيَالُكَ يَا الرَّيْمُ فَضِيلَة

37 فَرُجَة أَنْقِيْمُهَا مَكْمُولَة فَرُحَة بِيَوْمِ الْوُصُولِ

38 وَ كَلِمَة الْبُهَا مَقْبُولَة عَبْدُ الزَّيْنِ شَيْكُ الْوُجُولِ

39 وَ حَكْمَتُهُ أَبْدَا مَوْصُولَة وَ الْغُلْبُ لِيهِ مَقْبُولِ

40 عَشَقِي فِي صُورَتِكَ لَا حَوْلَة إِلَّا فِي مَا أَقْضَى الْحَوْلِ

- 41 خَلَجَلْ خَالَكَ الْبَاهِي أَمِيرِ ادْخَالِي
مثل اَغْلَامْ اَمَقَلْدُ النُّصَلْ مارينا شي صولته في اقبيلة
- 42 اَنْتِ كوكبي و اَنْتِ ضَيِّ اَهْلَالِي
لَيْلَة عَشْرَة بَعْدُ يَسْتَهْلُ و اَنْتِ طُبْ اَجْوَارِحِي الْعَلِيلَة
- 43 بَدَلْتُ بِالْغُرَامْ اَمْرَامِي و اَشْغَالِي
و اللَّيِّ فِي احكام الهوى ادخل يَظْهَرُ سَرُّه فِي ايام اَقْلِيلَة
- 44 سَاعَة اَنْكُونُ بَسْرُورُ الفرحه سَالِي
سَاعَة تَوَجَّدُ سَاكِنِي اَدْهَلُ و سَاعَة تَلْقَاهُ فِي تَخْبِيلَة
- 45 الرِّبَامُ و الْخَمَرُ و السَّاقِي و الْاَلِي
كُلْ اَنْهَارُ اَجْدِيدُ يَتَصَلُ بِمَابِت و اَفْرَايْجُ و تَقْبِيلَة
- 46 مِنْ يَوْمٍ غَابَ مَرْسُولُكَ مَا وَلَّى لِي
وَاشْ اَكْتَابِي لِيكَ مَا اَوْصَلُ غَابَ اُخْيَالُكَ يَا الرِّيمُ فَضِيلَة
- 47 كَمَلْتُ و اَنْتَهَتْ الْحَلَة
بِقُمَاشُ فَرُنْجِي مَشْتَمَلَة
- 48 مَتْرَضَعَة مِنْ الْآلِ
وَرْدَة مِنْ الْخَصْرَوَالُ
- 49 رَصَعْتُهَا بِحَلَة شَامِلَة
تَسْوَى اُخْزَايْنُ و اَمْوَالُ
- 50 مِنْ شَافُ زِينُهَا يَتَسَلَى
بَبُهَا و سَرُ و جَمَالُ
- 51 غَنِّي و صَوْلُ و فَخْرُ بَبِيَاتُ اسْجَالِي
تَرِيَاقُ عَلَى كُلِّ مَنْ اَجْهَلُ فِي يَدِي حَرِيَة مَاضِيَة و سَقِيلَة

- 52 أحَافِظُ اللُّغَا لَا تَجْهَرُ بِأَقْوَالِي
مَا بَيْنَ أَهْلِ الْغُلِّ وَ الْبَحْلِ لَا تَرْضَى بَنَفُوسَهُمُ الْبُخِيلَةَ
- 53 وَ الْآدُعَاكَ حَالَكُ جَالِسُ الْمَوَالِي
وَ خَضَعُ لِأَهْلِ الْعِلْمِ وَ الْفَضْلِ وَ أَرْحَمَنِي فِي أَنْهَايَةِ التَّهْلِيلَةِ
- 54 حَامِلُ لَلْعَدَا مَزْرَاكِي وَ أَنْصَالِي
نَاصِبُ قُوسِي فِي أَحْشَا أَنْبَلُ سَمُّهُ فِي دَاتِ الْجُحُودِ أَقْتِيلَةَ
- 55 عَلَّمَ الْكَلَامَ مَوْهُوبٌ مِنَ الْمُتَعَالِي
سَرُّ بِلَا كَتَبَةٍ أَوْ لَا أَنْقَلُ شَلًّا يُدْرَاكَ فِي أَيَّامِ اطْوِيلَةِ

انتهت القصيدة

14 : يقال كذلك : "في كوب اشكرنط مشتمل".

33 : يقال كذلك : و ارضاه ممزوج بالمصل و المبسم كخاتم في تشليلة أوفي تشغيلة

ملاحظة : هناك روايات أخرى نجد فيها الأقسام و الابيات مرتبة بترتيب مخالف.

قصيدة «الطَّاهِرَة»

01	امِيرُ الْغَرَامِ رَادُ لِلطَّامِ	جَرَّدَ سَيْفُ صُقَيْلٍ لِلْحُكَامِ و ابْغَى الْفَتْنَةَ وَ الْمُسَاقَرَةَ	و اُخْرِجْ حَقْدَانِ لِلْخَصَامِ
02	بَكَمٍ مِنْ سُهَامِ و كَمٍ مِنْ عَلَامِ	و كَمٍ مِنْ رَمَحٍ وَ كَمٍ مِنْ حُسَامِ فِي اكْتَاْفِهِ وَ صُفُوفِ جَارَّةِ	و كَمٍ مِنْ قَوْسٍ لِلْمَقَامِ
03	كُسَاتُ الْأَوْهَامِ غَيْرُ الزُّعَامِ	اجْيُوشُ يَا فَاهِمِ النُّظَامِ مَحْتَالِيْنُ عَلَى الْمُسَاقَرَةِ	تُعَدِّي الْوُحُوشُ وَ الْوُهَامِ
04	كَمٍ مِنْ هُمَامِ كَمٍ مِنْ اقْوَامِ	يَلْعَبُ لَهُ وَ اعْطَاهُ الدُّمَامِ عَادَتِ فِي اسْجَانِهِ مَيْسَرَةَ	و اضْحَى فِي جِيرَتِهِ اَغْلَامِ
05	كَفُ الْمَلَامِ تَاجُ الزُّيَامِ	سَلَّمَ يَا مِنْ لَامٍ فِي الْغَرَامِ مِيْلَافِي الْغَزَالِ طَاهِرَةِ	لَوْ رِيَتْ صَابِغُ النِّيَامِ
06	اَسْبَابُ السَّقَامِ قَبْلُ الصِّيَامِ	لِعُضَايَا مِنْ شُوفِ النِّيَامِ طَعْنَتْنِي بِسُيُوفِ نَاحِرَةِ	نَلْقَى مَرْخُوفَةَ الْحَزَامِ

- 07 بَيْنَ اللُّتَامِ وَ الشَّفَرَيْنِ وَ اصْبِغَةَ النِّيَامِ شَاهَدْتُ الْمَوْتَ يَا أَنَامِ
بَيْنَ الْأَقْدَامِ طَحْتُ لِلأَرْضِ مُقَبَّلَ التُّرَى
- 08 قُلْتُ الذُّمَامِ عَلَى الرُّوحِ رَاخِي الْكُمَامِ عَبْدَكَ يَا زِينَةَ الْحَزَامِ
رَدُّ الْكُلَامِ حَرَمَةَ رَبِّي خَالِقَ الْوَرَى
- 09 خَفَّتْ الْأَقْدَامِ وَ دَرَجَتْ كَدَرَجِ الْهُمَامِ وَ ارْخَاتِ السَّيْرَةَ ادْوَامِ
قَدَّهَا أَتْوَامِ رَايَةَ لِلهُوشَةِ مُسَقَّرَةَ
- 10 كَفَّ الْمَلَامِ سَلَّمْ يَا مَنْ لَامَ فِي الْغَرَامِ لَوْ رِيتُ صَابِغَ النِّيَامِ
تَاجَ الزَّرَامِ مِيلَافِي الْغَزَالِ طَاهِرَةَ
- 11 الْعَقِيلُ هَامِ وَ الْخَاطِرُ يَا سَائِلِي أَنْظَامِ وَالْقَلْبُ اضْحَى كَمَا الظَّلَامِ
وَ أَحْرَامِ الْمَنَامِ وَ انْتَمَتَ لِي الْمَكَابِرَةَ
- 12 ضَعُفُ الْعُظَامِ وَ لَوْنُ الدَّاتِ كُسَاهِ الْغِيَامِ وَ الْعَيْنُ دُمُوعُهَا اسْجَامِ
حَالِي أَعْدَامِ وَ ادْوَايَا عِنْدَ الْمُخَنْتَرَةِ
- 13 يَفْجَى الْغِيَامِ إِلَّا تَغَطَّفَ بِدُرِّ التُّمَامِ بِوُصُولِ الزَّيْنِ نَرْتَحَامِ
أَنْبَغِي اللَّئَامِ بِوُصُولِ الْعَدْرَةِ الْقَاصِرَةِ
- 14 تَحْيِي الرُّسَامِ بِالسَّفَرَةِ وَ اكْيُوسُ الْمُدَامِ فِي ابْسَاطِ مَهِيئِ لِلْمُقَامِ
فُوقَ الدُّغَامِ بَيْنَ الْقَاحِ الْأَغْصَانِ زَاهِرَةِ

- 15 كَفَّ الْمَلَامَ سَلَّمَ يَا مَنْ لَامَ فِي الْغَرَامِ
تَاجُ الزَّيَامِ مِيلَافِي الْغَزَالِ طَاهِرَةٌ
لَوْ رِيتُ صَابِغُ النِّيَامِ
- 16 مَا هُوَ حَرَامَ عَشَقُ الزَّيْنِ فِي مَلَّةِ الْفُهَامِ
سَالُ الْفُهَامِ يَعْطِيُوكَ صَحَّ الْمُخَابَرَةِ
وَلَا كَنْتِي مِنَ الْغُشَامِ
- 17 طَالَتْ أَيَّامَ طَالُ الشُّوقِ وَ طَالُ الْمَقَامِ
الصُّبُّ دَامَ بِهِ أَرْكَانُ الدَّاتِ عَامَرَةٍ
بَطَلَتْ اسْوَايَعُ الْمُرَامِ
- 18 قَلْبِي أَشْهَامَ وَ اغْنَيْتُ عَلَى الْمَا وَ الطُّعَامِ
سَاكَنُ الضَّرَامِ مَنْ نَارُ الْهَجَرَةِ الرَّافِرَةِ
و اضْحَيْتُ أَمْلَازِمَ الصِّيَامِ
- 19 مِثْلُ الدِّيَامِ اذْمَعَّتِي يَا شَاقُ الْوُهَامِ
و الْمَقْدُ رَامَ اخْلَاجِي بِسَيُوفِ بَاتِرَةِ
مِنْ حُبِّكَ هَاجُ الْغَرَامِ
- 20 كَفَّ الْمَلَامَ سَلَّمَ يَا مَنْ لَامَ فِي الْغَرَامِ
تَاجُ الزَّيَامِ مِيلَافِي الْغَزَالِ طَاهِرَةٌ
لَوْ رِيتُ صَابِغُ النِّيَامِ
- 21 فَاحُوا الْإِنْسَامَ الْعَابِقُ فِي اخْدُودِ الْوُشَامِ
كَنْجَمِ سَامِ فِي الْعُلُوِّ اسْرَاجُهُ نَائِرَةٌ
كَالْوَرْدِ الْفَاتِحِ الْأَكْمَامِ
- 22 مِثْلُ الظُّلَامِ سَالَفَ زَنْجِي حَافٍ لِلْحَزَامِ
مِثْلُ الرُّقَامِ فِي جِيدِ الرَّقَبَةِ السَّاحِرَةِ
يَسْلُبُ الْأَنْجَابُ وَ الْعُوَامِ

- 23 فَاَقِ الرُّقَامَ وَاجْنَاوِخُ الْغَرَابُ وَ النُّعَامَ فِي دَاجِ اكْسَاهِ الْغُمَامَ
كَوَلْدِ حَامٍ عَبْدُ اُكْنَاوِي نَسْلُ بِامْبَرَةٍ
- 24 عَطَفَتْ اَقْوَامَ حَجَبِيْنُ يَتِيْهُوْ اَلْاَنَامَ اُكْوَابِسُ حَادَةِ اَرْوَامَ
فُوقُ النِّيَامِ نُونِيْنَ فِي طُرَةِ مُسَطْرَةِ
- 25 اَرْخِي اللِّجَامَ اُوْجُوْدَكَ يَنْطِقُ الْبُكَامَ وَ تَصْغِي لَتَوَاشِحِ النُّظَامِ
اَتْرَكَ الْمَلَامَ يَا دَاتُ الْوَجْنَةِ الْبَاهِرَةِ
- 26 دَيِّ الْفَّامَ لَا يَغْوِيوكُ لَا مَةَ الْفُخَامَ قُومِ الْهَزْلِ وَ السُّخَامِ
----- لَا قُومًا خَانُوا مِنْ بَعْدِ الْمُعَاشِرَةِ

انتهت القصيدة

قصيدة «فاطمة»

- 01 الحُسْنُ أَمِيرُ حَاكَمَ فِي الْعُشَّاقِ بِالْقَهَرِ
لَا بَطْلَ اسْتَقِيرَ حَازَ الْقَلْبَ وَ هَيْبَةَ النَّصْرِ
يَلْقَاهُ فِي يَوْمِ الْمَلَاظِمَةِ
- 02 ابْمِيزُ اكْبِيرُ بَارَزَ يَوْمَ الْحَرْبِ وَ اسْتَهَرَ
مَنْ شَافَهُ يَحِيرُ وَ اخْرَجَ لِلْمِدَانِ مَشْتَمِرُ
وَ اتَرَوْحَ اخْلَاكُهُ امْعَدَمَةِ
- 03 ابْجِيشَ اكْثِيرُ فِي اكْتَاْفِهِ وَ طَبُولُ تَنْتَكِرُ
وَ اخْيُولُ اتَغِيرُ وَ عَلُومُ وَ رَايَاتُ تَنْتَظِرُ
وَ الشُّجْعَانُ اتْسِيْلُ الدُّمَا
- 04 خَانَ التَّدْبِيرُ هَانِي غَيْرُ انْسَاعَفَ الْقَدَرُ
يَفْجِي التَّغْسِيرُ وَ انْرَاجِي الْوُصُولُ بِالْصَّبْرِ
وَ اتَعُودُ اَيَّامِي امْسَقَمَةِ
- 05 افْدِي الْأَسِيرُ بُوْصُولُكَ يَا طَلْعَةَ الْبَدْرِ
الْوُكُورُ الْعُشِيرُ يَزَاكَ مِنَ التِّيهِ وَ النَّفَرُ
رُوفِي يَا الْغَزَالَ فَاطْمَةِ
- 06 كَيْفَاشْ اُنْدِيرُ قَوْلِي لِي يَا صَابِغُ الشُّفْرِ
عَمَقْدُ التَّحْرِيرُ وَاشْ يَمَنْعَنِي مِنَ الْيُسْرِ
عَنْدَكَ يَا طَرَادَةَ الرُّمَا

- 07 أَجْفَاكَ أَشْرِيرُ لَازَمْنِي بِهِوَكَ نَعْتَدِرُ
و النُّومُ أَهْجِيرُ وَ الدَّاتُ عَلَى الْقُوْتِ سَاقِمَةٌ
جَفْنِي عَادُ أُمَوَابْدُ السُّهَرُ
- 08 لَوْ كَانَ الْغَيْرُ جَاكَ أَمَقَلَّدُ سَيْفِ الْغَدَرُ
قَوْلِي لِي سِيرُ وَ قَلْبُ لَكَ عَيْنُكَ بِالسُّحَرُ
لَوْ كَانَ الْغَيْرُ
- 09 مَا دَرَّتِي خَيْرُ فِي أَغْلَامِكَ يَا زِينَةَ الصُّدَرُ
عَزُ وَ تَوْقِيرُ وَاشْ أَلِّي مَكْسُوبُ يَنْهَجَرُ
مَا دَرَّتِي خَيْرُ
- 10 أَفِي الْأَسِيرُ بِوُصُولِكَ يَا طَلْعَةَ الْبَدَرُ
الْوَكْرُ الْعُشِيرُ يَزَّاكَ مِنَ التِّيهِ وَ النَّفَرُ
أَفِي الْأَسِيرُ
- 11 مَا بَانَ أَبْشِيرُ يَشْرَحُ لِي بَرُضَاكَ نَبْتَشَرُ
زَهْوَوِ التَّيْسِيرُ تَبْرَى مِنَ الْمُحَانُ وَ الْكَدَرُ
مَا بَانَ أَبْشِيرُ
- 12 مَا لِيكَ أَنْظِيرُ يَا وَلَفِي فِي أَعْوَانَسُ الْحَضَرُ
حَزَّتِي التَّنْوِيرُ فِي جَوِ اسْمَاكَ الْمَغِيمَةِ
مَا لِيكَ أَنْظِيرُ
- 13 الْبَدَرُ الْمُنِيرُ فَوْقُ أَجْبِينِكَ تَاكَ بِالْجَهَرُ
كَبَرُقُ إِشِيرُ أَنْتِ حَقُّ أَفْرِيدَةِ الْعَصَرُ
الْبَدَرُ الْمُنِيرُ
- 14 فَاقُ ابْتَحْمِيرُ دَاكَ الْخَدُّ مَنِئُ يَنْعَصَرُ
و أَنْسَايَمُ الْعَبِيرُ وَدَّتِي الصُّوْلَةَ الْمَكْلُظَمَةِ
فَاقُ ابْتَحْمِيرُ
- حُسْنُكَ يَخْطَفُ كَوَكَبُ الْبَصَرُ
أَبْسِيفُهُ حِينَ أَنْعَيْمُ السَّمَاءِ
فَايَتُ لُونُ الْوَرْدُ وَ الْعَكْرُ
فَاخُ مِنَ الشَّقَّةِ الْمَدْرَغَمَةِ

- 15 أَفْدِي الْأَسِيرُ بُوْصُولُكَ يَا طَلْعَةَ الْبَدْرِ يَزَّاكَ مِنَ التِّيهِ وَ النَّفْرِ
الْوُكُزُ الْغُشِيرُ رُوْفِي يَا الْغَزَالَ فَاطْمَةَ
- 16 طَبَعَكَ الْحَدِيرُ زَادُ لَزِينِكَ يَا الرِّيمُ سَرُّ وَ اضْفَرْتِي بِالْعَزِّ وَ الْوُقْرِ
الرُّبَامُ اتَّغَيَّرُ مِنْ دِيكَ الْمَقْلَةُ النَّايِمَةُ
- 17 الْجَسْمُ أَحْرَبُ وَ الْوَجْهُ الضَّاوِي كَمَا الْبَدْرُ وَالْقَدَامُثِيلُ غُصْنُ مِنَ الشَّجَرِ
زَيْنُ فِي تَحْضِيرُ لَاقِحُ بَازُهَا رُهِ النَّاسِمَةُ
- 18 حُسْنُ فِي تَجْوِهِرُ أَمْنَطُّمُ فِي اسْلُوكُ مِنَ التَّبَرِّ يُسَلِّي وَ يَزِيدُ فِي النُّظَرِ
تَغْفِرُكَ الْعُطَيْرُ بِالْمَسْكَ ادْرَارُهُ أَمَخْتَمَةُ
- 19 الْانْجَالُ اتَّحِيرُ وَ يَكَلُّوا الْأَلْسَنُ بِالْقَهَرِ الْمُهَاجُ وَ الْقُلُوبُ تَنْزَرُ
الْعُقُولُ اتَّطِيرُ وَ الْجَوَارِحُ تَبْقَى أَمْفَاكَمَةُ
- 20 أَفْدِي الْأَسِيرُ بُوْصُولُكَ يَا طَلْعَةَ الْبَدْرِ يَزَّاكَ مِنَ التِّيهِ وَ النَّفْرِ
الْوُكُزُ الْغُشِيرُ رُوْفِي يَا الْغَزَالَ فَاطْمَةَ
- 21 بَعْدُ التَّغْيِيرُ تَسْعَدُنَا الْإِيَّامُ بِالنَّصْرِ فَوْقُ ابْسَاطُ أَرْفِيعُ مُحْتَضَرُ
فِي عُلُوسِ السَّرِيرِ فِي أَرِيَاضِ أَغْصَانِهِ أَمْنَعَمَةُ
- 22 أَرْوَحُ التَّقْطِيرُ وَ السَّفَرَةُ وَ اخْصَصْ تَنْهَمَرُ وَ الْكِيسَانُ اتْفَيْضُ بِالْخَمَرِ
وَ الْحُزْنُ يُطِيرُ وَ الْحَرَّازُ أَمْرِيضُ بِالْعَمَا

- 23 يَفْجَى الضَّمِيرُ وَ أَجْمِيعُ الحُسَّادُ تَنْدَمَرُ وَ جِيُوشُ الرُّقْبَانُ تَنْكَسِرُ
يَحْلَى التَّنْفِيدُ تَلْقَحُ أَغْصَانُهُ المَحِيطُمةَ
- 24 الحُبُّ نَدِيرُ وَ البَاهِي سُلْطَانُ مَفْتَحَرُ فِي أَجْمِيعِ الْأُمُورِ مَخْتَبَرُ
وَ مَعَاهُ أَخْبِيرُ أَمْرَسِي بَجْدَاوَلِ الْأُسْمَا
- 25 أَفْدِي الْأَسِيرُ بِوُصُولِكَ يَا طَلْعَةَ البَدْرِ يَزَاكَ مِنَ التِّيهِ وَ النَفْرِ
الْوَكْرُ العَشِيرُ رُوْفِي يَا الْغَزَالَ فَاطْمَمةَ
- 26 مَالِي فِي أَضْمِيرُ عَشْرَةَ غَيْرِكَ طُولُ الْعَمَرُ أَبْدَا يَا قُرَّةَ الْبُصْرِ
بِهَوَاكَ أَنْسِيرُ سِيرُ الْبَارِ الرَّافِدُ الدُّمَا
- 27 مَالِي تَخِيرُ قَدَّامَكَ يَا دَارَةَ الْقَمَرُ مَغْلُوبَكَ يَا صَارِمَ السَّقَرِ
شَبُغِيْتُ أَنْدِيرُ وَ أَنْتِ فِي الْعُشَّاقِ حَاكْمَمةَ
- 28 الْجَنَاحُ اكْسِيرُ صَرْتُ فِي أَغْرَاضِكَ عَاجِزُ الْقَدَرُ مَغْلُوبُ وَ مَهْزُومُ دُونِ شَرِ
نَرْعَى التَّحْرِيرُ بَدْوَامُ الطَّاعَةِ الْمُدَاوِمَةَ
- 29 نَعَمَ النَّصِيرُ يَغْفِرْ لِي وَ يَخَفِّفْ الْوُزْرُ وَ يَعَافِنِي خَالِقُ الْبَشَرِ
جَلَّ الْبَصِيرُ يَدْفَعُ عَنَّا كُلَّ نَاقِمَةَ

انتهت القصيدة

11 : يقال كذلك : "في صحو أسماك المغيمة".

26 : يقال كذلك : "ليك الروح اهديت و الدما".

ملاحظة : نلاحظ اختلاف في ترتيب الأبيات في الأقسام ما قبل الأخير و الأخير.

قصيدة «حُجُوبَة»

01 كَيْفُ اِيْدِيْرِ اللّٰي عَدْبُهُ اَغْرَامُ اَحْبِيْبُهُ وَ سَلَبُ هِيْبَتُهُ بَعْدَ التُّوْبَةِ
كُلُّ اسْقَامٍ بِطُبُّهِ وَ ضَرُّ الْهُوَى مَالِيهِ اَطْيَبُ

02 عَبْدُ الزَّيْنِ اَخْلَاكُهُ اَمَّحَنَةٌ وَ جُوَارِحُ دَاتِهِ بِحُبِّ سَيِّدِهِ مَتَّعُوْبَةٌ
الْعُشِيْقُ اِيْشَارَةٌ وَ الْمَلِيْحُ رَامِي قِيَّاسٍ وَجِيْبُ

03 كُلُّ مَا دَارَ الزَّيْنُ لِلْعُشِيْقِ اِيْقْبَلُهُ وَ يُصَافِحُ عَنْ اَفْعَالِهِ الْمَعْيُوْبَةِ
وَ كَلَمَتُهُ مَقْبُوْلَةٌ وَ نَافِدَةٌ مَا فِيْهَا تَكْدِيْبُ

04 يَحْسَنُ عَوْنُ اللّٰي صَادَفَ الْقُضَا وَ اضْحَاتْ اَخْلَاقُهُ بِحُبِّ سَيِّدِهِ مَشْغُوْبَةٌ
كَيْفَ اللّٰي هُوَ عَطُشَانٌ لَاهِفٌ وَ مَا هُ اَحْدَاهُ قَرِيْبُ

05 شَفَقِيْ مَنْ حَالُ اللّٰي اَهْوَاكَ اَتَحِيْطُ لُوْنِهِ وَ اَصْفَارَتْ وَرَقَّتُهُ يَا حَجُّوبَةُ
تُعْلِمِيْ وَ تُحَقِّقِيْ دُوْنَ عَوْضِكَ مَا كَانَ اَحْبِيْبُ

06 كَمْ مِنْ عَامٍ وَ كَمْ مِنْ شَهْرٍ وَ كَمْ مِنْ يَوْمٍ وَ كَمْ مِنْ اَوْقَاتٍ عِنْدِيْ مَحْسُوْبَةٌ
وَ اَنَا كَنْتَرَجِّيْ اَطْلُوْعُ بَدْرُ اُخْيَالِكَ الْوُجِيْبُ

- 07 ما صَبْتُ أُنْدُوزَ أَهْوَآكَ مَا أَجْبَرْتُ أَنْمَتَّعَ فِي أَبْهَاكَ ذَا الْأَحْسَاسِ الْمَرْهُوبَةِ
ما بَعَّدَتِي عَنِّي أَرْضَاكَ مَا رَمَّتِي لِي تَقْرِبُ
- 08 أَنْتِ يَا مُوَلَّاتِي أُمَهْنِيَّةً وَأَنَا دَاتِي مِنْ أَهْوَآكَ سَارَتْ مَتْعُوبَةٌ
وَيْحَ اللَّيِّ يَعْشَقُ فِي الْمَلِيحِ مِنْ لَا فَازَ بِتَأْدِيبِ
- 09 أَتَمَنِّينِي حَتَّى أَنْقُولَ يَا سَعْدَاتِي عَنِّي ارْطَابُ قَلْبِ الْمَحْبُوبَةِ
و تُولِّي لِلتَّهَانِ وَالْجُفَا مِنْ بَعْدِ التَّقْرِيبِ
- 10 شَفَقِي مَنْ حَالِ اللَّيِّ أَهْوَآكَ اتَّحَيَّطُمْ لُونَهُ وَاصْفَارَتْ وَرَقَّتُهُ يَا حَجُّوبَةَ
تُعْلِمِي وَتُحَقِّي دُونَ عَوْضِكَ مَا كَانَ أَحْبِيبُ
- 11 أَلَوْ صَبْتُ الزُّورَةَ نَقَدَ تَكْفِينِي يَاوَلْفِي أَمْعَاكَ كُلَّ شَهْرِ نُوبَةِ
مَا يَفْطَنُ لَكَ وَاشِي وَ لَا يُكُودَكَ حَرَّازُ ارْقِيبُ
- 12 مَا لِي عَنَّاكَ صَبْرَةٌ دُونَ غَرَضِي يَا قُوتَ الرُّوحِ لَكَ دَاتِي مَكْسُوبَةِ
الْمُحَبَّةِ مَا فِيهَا انْفَاقَ رَبِّي شَاهِدَ وَ ارْقِيبُ
- 13 مَا مَثَلُكَ عَدْرَةٌ بَاهِيَّةٌ أَوْجِيْبَةٌ فِيكَ أَشْجِيَّةٌ مِنَ الْمُحَاسِنِ مَوْهُوبَةِ
بِالزَّيْنِ الصَّافِي وَ الْجَمَالِ وَدَّكَ عَلَامُ الْغَيْبِ

- 14 دَاكُ اللَّوْنُ إِلَّا أَنْشَاهُ كَيْتُرَكَ لِي مُهْجَتِي أَرْهِيْفَةً مَوْصُوبَةً
كَيْفُوتَهُ حُرَّةً أَمْحَصْنَةً مَحْضِيَّةً فِي جِيبٍ
- 15 شَفَقِي مَنْ حَالِ اللَّيِّ اهْوَاكَ اتْحَيِّطْ لُونَهُ وَاصْفَارَتْ وَرَقَّتَهُ يَا حَجُّوبَةً
تُعَلِّمِي وَتُحَقِّقِي دُونَ عَوْضِكَ مَا كَانَ أَحْيَبُ
- 16 مِنْ وَحْشِكَ يَا مَسْرَارَةَ الْبُهَا لُونُ الْوَجْهِ اصْفَارُ وَالدَّوَاحِلُ مَنُكُوبَةً
مَا يَعْدُرْنِي مَنْ لَا كُؤَى وَلَا فَايْتُ لَهُ تَجْرِبُ
- 17 لَوْ كَانَ أَحْكِيْتُ أَقْصِيَّتِي لِصَلْدِ الْجَلْمُودِ ائِدُوبُ تَنْزَعُ فِيهِ ارْطُوبَةً
لَوْ كَانَ أَحْكِيْتُ قُصِيَّتِي لَشَامَخِ الْجَبَالِ ائِرِيبُ
- 18 لَوْ كَانَ أَحْكِيْتُ أَقْصِيَّتِي لِلْبَحْرِ مُهَوَّلُ بَفَرَاتِنِ امْوَاجِهِ مَزْرُوبَةً
يَتَسَكَّنُ فِي السَّاعَةِ أَقْسَاوَتُهُ تَرْجَعُ بِالتَّرْطِيبِ
- 19 لَوْ كَانَ أَحْكِيْتُ أَقْصِيَّتِي لَرَوْضِ امْزَخَرْفِ بَجْدَاوَلِ ادَّوَا حِهِ مَخْصُوبَةً
يَسْقُطُ وَرَقُ اغْصَانِهِ وَتُرْبَتُهُ تَظْفَرُ بِالتَّجْدِيدِ
- 20 شَفَقِي مَنْ حَالِ اللَّيِّ اهْوَاكَ اتْحَيِّطْ لُونَهُ وَاصْفَارَتْ وَرَقَّتَهُ يَا حَجُّوبَةً
تُعَلِّمِي وَتُحَقِّقِي دُونَ عَوْضِكَ مَا كَانَ أَحْيَبُ

- 21 غَنَمِي زَهُو أَيَّامَكَ يَا الْعَدْرَةَ قَبْلًا تَضَحَى شُمُوسُ حُسْنِكَ مَغْرُوبَةً
رَحْمِي تَرْحَامِي قَالَتْ الْعَرَبُ يَا بُو تَغْرَاشْنِيْبُ
- 22 لَوْلَا حُسْنُكَ وَابْهَاكَ مَا تُعَوِّدِي لِأَهْلِ الْغِيَوَانِ يَا الْعَدْرَةَ مَطْلُوبَةً
مَازَالَ تَظْفِرِي بِالتُّبَاتِ وَ الْمَعْنَا وَ التَّرْتِيبِ
- 23 كُلْ أَوْجِيبَةً فِي بُنَاتِ جِيلِنَا قَدَّامَكَ يَا بَاشَّةَ الْعَوَارِمِ مَغْلُوبَةً
شَمْسُ الْحُسْنِ ابْهَاهَا فِي نُورِ وَجْهِكَ تَخَجَّلْ وَ اتَّغَيَّبْ
- 24 اسْلُبْتِي لِي عَقْلِي وَ خَاطِرِي وَ جَرَحْتِي دَاتِي بِالشُّفَارِ الْمَهْدُوبَةِ
وَ اتَّعَگَّرَ جَرَحِي مِنْ أَشْفِيقُ خَدِّكَ وَ أَضْحَيْتِ أَشْغِيْبُ
- 25 شَفَقِي مَنْ حَالِ اللَّيِّ اهْوَاكَ اتَّحِيْطَمْ لُونُهُ وَ أَصْفَارَتْ وَرَقْتُهُ يَا حَجُوبَةَ
تَعْلَمِي وَ تَحَقِّي دُونِ عَوْضُكَ مَا كَانَ أَحْبِيْبُ
- 26 بَعْدَ أَحْسَانِكَ يَا دُرَّةَ الْبُهَا ضَهَرَتْ لِي مِنْ أَجْفَاكَ الْكَثِيرُ اعْجُوبَةَ
عَمْرِي مَا نَحْسَابُ الْحَبِيْبُ يَرْجَعُ مَكْرُوهُ أَطْلِيْبُ
- 27 اَزْمَانُ أَمْنَايْنِ كَانَ خَاطِرُكَ يَبْغِيْنِي كُنْتِي أَمْعَايَا دِيْمَا مَدُوبَةَ
وَ الْيَوْمُ أَضْحَيْتِي تَشْتَهَايِ وَ تَرَاْجِي وَقْتُ انْغِيْبِ

28 هادي هي الدنيا و هكدا هو حال الدهر ما اخاف من اعقوبة

واش من صولة يدرك من يكون في الاوطان اغرب

29 المقدر كل اشيات لاي امسطر في جيبيني و المقادر مكتوبة

لاكن لطف الله الكريم لمن يرجاه اقرب

انتهت القصيدة

04 : يقال كذلك : "بحب ولفة منشوبة...".

14 : يقال كذلك : "مرهوبة" عوض "موصوبة".

29 : يقال كذلك : "من يمحي الاشيات اللي فوق اجبينه بقلم المقادر مكتوبة".

قصيدة «كلثوم و طامو»

- 001 امِيرُ الْغَرَامِ طَعَنَ قَلْبِي بِسِيفِ مَسْمُومٍ
002 و أَنَا اُنْحِيلُ مَسْقُومٍ
003 و الْهُوَى لَوْحٌ لِي فِي مُهْجَتِي سَهَامُهُ
004 تَاهَتْ عَلَى الْجَفْنِ النُّوَّاحُ لَدَّةُ النَّوْمِ
005 و أَبْقَيْتُ هَايَمَ اِنْهُومٍ
006 و الْأَخْلَاقُ فِي بَحْرِ الْعُمِيقِ هَامُوا
007 بِالْهُوَى مَتَوَلَّعٌ و الْقَلْبُ صَارَ مَهْمُومٍ
008 لَا رَاحَةَ مَعْدُومٍ
009 و الْجَوَارِحُ يَسْعَاؤُنَا لِمَالِكِي اَدْمَامُهُ
010 ضَرَّ دَاتِي مَا لِيهِ عُلَاجُ دُونِ الْقُدُومِ
011 يَمْتَنِي اِنْعُودَ مَلُومٍ
012 إِلَّا اِطْلَعَ نَجْمِي يَصْفَى الْقَلْبُ مِنْ غَتَامِهِ
013 مِنْ اِدْرَى دَاتِ التُّغْرِ الْجَوْهَرِي الْمَبْسُومِ
014 و اَرْحِيقُ فِيهِ مَخْتُومٍ
015 تُزَوِّرُنِي نَعْتُ قُطَيْبِ الْبَانُ فِي اقْوَامِهِ

016 لَا هُنَا لَا رَاحَةَ حَتَّى اتَّزُورَ كُلُّثُومَ

017 بُوسَالْفَ مَبْرُومَ

018 وَ مِنْ سُبَاتِ الْخَاطِرِ بُوسَالْفَيْنِ طَامُو

019 طَلَّقِي السَّرَاحَ

020 وَ اسْقِيهِ الرَّاحَ

021 جَفْنُهُ نُوَّاحَ

022

023

024

025

026

027

028

029

030

031

032

033

034

035

036

037

038

039

040

041

042

043

044

045

046

047

048

049

050

051

052

053

054

055

056

057

058

059

060

061

062

063

064

065

066

067

068

069

070

071

072

073

074

075

076

077

078

079

080

081

082

083

084

085

086

087

088

089

090

091

092

093

094

095

096

097

098

099

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

- 032 يا رَسُولَ غَزَالِي خُذْ الْخَبَارُ مَلْمُوم
- 033 مِنْ عَبْدُهَا الْمَغْرُوم
- 034 قُلْ لَهَا عَاشَقٌ يَرْجَاكَ فِي أَرْسَامِهِ
- 035 عَالِجِيهِ وَ عَجَلِي بِدَوَاهِ رَأَهُ مَضِيُوم
- 036 يَزِّي مَثِيلَ مَفْطُوم
- 037 عَاشَقَكَ يَا الدَّامِي رَدِّي لَهُ أَسْلَامُهُ
- 038 لَا هُنَا لَا رَاحَةَ حَتَّى اتَّزُورَ كُلْثُوم
- 039 بُوَسَالَفَ مَبْرُوم
- 040 وَ مِنْ سُبَاتِ الْخَاطِرِ بُوَسَالَفِينَ طَامُو
- 041 أَنَا الْمَغْرُومُ يَا هَلِي حَرَمْتُ النَّوْمُ
- 042 صَالَتْ بِالزَّيْنِ وَ الْبَهَا قَدْ الْمَشْهُوم
- 043 وَ اشْفَارَ مَهْدِبِينَ يَطْعَنُو بَسْهُوم
- 044 وَ حُرُوفَ الزَّيْنِ فِي أُمِّ كُلْثُوم وَ طَامُو
- 045 قَدْهَا طَرَادَةَ نَحْكِي اتِّبَانِ فِي أَوْهَام
- 046 فِي يَدِ بَطَلِ زَهْرُوم
- 047 وَ الْجَبِينِ أَهْلَالِ اتَّجَلَّى فِي أَغْيَامِهِ

- و السَّوَالِفُ زَنْجِيَّةٌ يَا الْفَاهِمُ اذْهَبْ 048
- عَامُوا فِي الْمَطَرِ عَوْمٌ 049
- و الْأَنْفُ بَارِزٌ مُقَرَّنٌ بَرْنِي فِي أَقْوَامِهِ 050
- و الْحَوَاجِبُ نُونِيْنٌ مُعْرِقِيْنٌ بِقُلُومِ 051
- صُنْعِ الْغَنِيِّ الْقَيُّومِ 052
- أَنْجَالُهَا يَا سَايِلُنِي بِالرَّحِيْقِ نَامُوا 053
- أَطَوَّقَهَا بِشُفَايِفٍ مَرْجَانُهُ حُرٌّ مَغْنُومِ 054
- جَوْهَرٍ فِيهِ مَنَظُومِ 055
- فِيهِ رِيْقٌ يُدَاوِي الْعُشِيْقُ مِنْ أَسْقَامِهِ 056
- جِيْدَهَا رَكْبَةٌ طَاوُسٌ فِي جُزُورٍ مَنُوعِ 057
- دَرْعِيْنٌ مَالَهَا سُومٌ 058
- إِلَّا أَيْرَاهُمْ الْعُشِيْقُ يَحْرُمُوا أَمْنَامِهِ 059
- لَا هُنَا لَا رَاحَةٌ حَتَّى أَتَزُورَ كَلْثُومِ 060
- بُوسَالِفٌ مَبْرُومٌ 061
- و مِنْ سُبَاتِ الْخَاطِرِ بُوسَالِفِيْنٌ طَامُو 062

- 063 رَدِّي الْجَوَابَ أَلْمَزِيَانَةَ بِصَوَابٍ شَفَرَكُ غَلَابٍ لِلْوَعَى سَلْ أَحْسَامُهُ
- 064 كَحَلَّةِ الْأَهْدَابِ عَدَبْتُ قَلْبِي تَعْدَابٍ وَ الْعَاشِقُ ذَابَ طَالَ ضَرُّهُ وَ أَسْقَامُهُ

- 065 مابا يَرْطَاب خَاطِرُ الْهَيْفَةِ بِجَوَابِ تَبَعْتُ فِي كِتَابٍ وَ تَوْصَلُ لِمُقَامِهِ
- 066 وَ اَنْزُورُ اللَّيْ اُھَوِيْتُ كَلْثُومَ وَ طَامُو
- 067 أَشْ رَا مِنْ لَا رَا جَمْعُ الْبُنَاتِ مَلْمُومَ
- 068 وَ مَغْلَعَيْنِ لِلْثُومِ
- 069 لَا عَدُوَ لَا وَاشِي وَ الْحَاسِدِينَ نَامُوا
- 070 وَاشْ رَا مِنْ لَا رَاهُمْ نَاقُشِينَ فِي حُزُومِ
- 071 وَ يَسْأَلُمُوا عَلَى الْقُومِ
- 072 إِلَّا يَرَاهُمْ الْعُشَيْقُ يَهِيْجُ لَهُ اغْرَامُهُ
- 073 وَاشْ رَا مِنْ لَا رَاهُمْ وَ الْبُسَاطِ مَقْيُومِ
- 074 وَ لَا لَّةِ اُمْعَاهُمْ
- 075 كُنْ اغْزَالُ فِي قَفْرَةٍ وَ الْمَهَى اَعْلَامُهُ
- 076 مَايْلِي وَ اَنْرَاجِي يَا عَانِسِي لِلْقُدُومِ
- 077 نَرْجَاكَ يَوْمَ عَنْ يَوْمِ
- 078 اَنْهَارَ وَصَلَكِ عَيْدُ لِلْغُرَيْمِ فِي اَيَّامِهِ
- 079 يَا اللَّائِمَ حَالِي كَفِ الْمُلَامِ وَ اللُّومِ
- 080 هَانِي اَنْحِيلَ مَتِيُومِ
- 081 لَوْ اَنْظَرْتُ مَاذَا مِنْ لَايَمِينُ لَاْمُوا

لا هُنا لا رَاحةَ حتّى اتزور كلثوم

082

بوسالف مبروم

083

و من سبات الخاطر بوسالفين طامو

084

085 الغرام يشوش العقل و يزيد امرام و المبلي به ما اعرف وين امرامه

086 لا اهنا لا راحة و القلب به اسقام و يبات كما الهيل يحرمه امنامه

087 هل يا مادري تزورني قامة الغلام تعطف لخليلها الفاني بغرامه

الهايم من افراق كلثوم و طامو

088

خذ لك اراوي حلة ما لها سوم

089

في طرزها المرگوم

090

من الياقوت و جوهر باهي انظامه

091

فاقت اصبهان و طبع البها المرگوم

092

و احجازي المنغوم

093

من شغال صاحب المعنى حاضي اقوامه

094

في مدح قامة الغلام اعلاج كل مسقوم

095

اللي اهويت كلثوم

096

و الوجيبة نعت الكادة الهيفا طامو

097

قصيدة «كيف إيواسي» أو «المحبوب»

- 01 و هو يا سيدي ما صَبْتُ حِينَ وَدَّعْنِي وَلَفِي مَا انْقُولُ
- 02 دَهْلُوا اجْوَارِحِي وَ اتَقَالَ لِسَانِي
- 03 وَ ارْتَخَاؤَا اغْرُوقُ ابْدَانِي وَ انْهَمَرُوا بِالذَّمْعِ اَعْيَانِي
- 04 وَلَا اسْتَبَانِي حَتَّى جَانِي فِي لَوْنُ قَانِي
- 05 حَيَّانِي بِالسَّلَامِ وَ اجْلَسْ وَ اسْطَابَتْ اُكْعَادُهُ
- 06 وَ اَمْنِيْنَ شَافْنِي اَمْسَلِي نَيْمَ شَفْرُهُ وَ قَالَ لِي وَ دَعَّتْكَ يَا سَيِّدُ
- 07 قَبْلُ بَعْدُ الْوَدَاعِ رَاسِي بَاشْ اَمْلَكْنِي وَخَادَ عَقْلِي وَمُشَى فِي حَالِهِ
- 08 كَيْفَ اِيُوَاسِي اللَّيْ اَفَرَقَ مَحْبُوبُهُ وَ بَقِيَ بَلَاعِقْلُ فِي الْاَرْسَامِ اَفْرِيدُ
- 09 اَنَا كَيْفَ اجْفَانِي اَخْبِيْبُ قَلْبِي
- 10 مَا خَلَّى غَيْرَ صُوْرَتِهِ وَ انْعُوْتَهُ وَ اَخْيَالَهُ
- 11 مِنْ لَا عَمْرِي اَنْظَرْتُ زَيْنَ فِي الْبُدُوْرِ اَبْحَالَهُ
- 12 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي مَا بَانَ مَالِكِي مَا سَيَفِطُ لِيْ اَرْسُوْلُ

- 13 نَرَجَاهُ كَيْفَ يَرْجَى الرَّاحَةَ الْمُرِيضُ
- 14 أَوْ عَطَشَانُ إِيْرَاجِي الْفَيْضُ إِلَى اشْرَبُ وَاَرْوَى يَشْفِي الْغِيْضُ
- 15 بَلَا غَرَاِضِي جَا فِي اَعْرَاضِي وَ سَرْتُ رَاضِي
- 16 شَهْوَةٌ عَقْلِي فِي شَهْوَتِهِ وَ مُرَادِي فِي مُرَادِهِ
- 17 يَعْرِفُ رُوحَهُ اَعَزِيزُ عِنْدِي وَ جُفِيْتُ عَلَى امْحَبَّتِهِ الْقَرِيبُ وَ الْبَعِيدُ
- 18 وَ الزَّيْنُ اَمْنِيْنُ كَيْحَقَّقُ بَايْنَ الْقُلُوبُ كَتَحْبُّهُ يَكْثُرُ تَجْفَالُهُ
- 19 كَيْفَ إِيْوَاسِي اللَّيْ اَفْرَقَ مَحْبُوْبُهُ وَ بَقِيَ بَلَا عَقْلُ فِي الْاَرْسَامُ اَفْرِدُ
- 20 اَنَا كَيْفَ اَجْضَانِي اَخْبِيْبُ قَلْبِي
- 21 مَا خَلَّى غَيْرَ صُوْرَتِهِ وَ اَنْعُوْتِهِ وَ اَخْيَالُهُ
- 22 مِنْ لَا عَمْرِي اَنْظَرْتُ زَيْنُ فِي الْبُدُوْرُ اِبْحَالُهُ
- 24 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي مَابَا غَرَامُ مَحْبُوْبِي مِنْ قَلْبِي اِيْزُولُ
- 25 وَ اَنْقُولُ غَيْرُ بِالْمَا الْقَاطِعُ مَرْصُوْدُ
- 26 فَوْقَ مِنْ صَفَوَاتُ الْجَلْمُوْدُ مَا اِيْدُوْبَهَا حَرَاِصُهُوْدُ
- 27 بُلْحُضُ سَرْدِي وَ اَشْفَرُ هَنْدِي وَ خَدُ وَرْدِي
- 28 سُلْطَانُ فِي حُوْمَةِ السُّقَاْرَةِ رَاكِبُ فَوْقُ اَجْوَادُهُ
- 29 بَسِيُوْفُ الطَّعْنُ وَ الْمَزَارِقُ وَ اَمْعَاهُ اِبْطَالُ غَاطِسَةِ فِي الزَّرْدُ وَ الْحَدِيْدُ
- 30 وَ قَلِيْلُ الْجَهْدُ كَيْفَ يَعْْمَلُ حَتَّى يَاتِي لِمَرْسُمِهِ وَ يُبَاهِي بِوَصَالِهِ

31 كَيْفُ إِيوَاسِي اللَّيْ أَفَرَّقَ مَحْبُوبَهُ وَبَقِيَ بَلَا عَقْلٍ فِي الْإِرْسَامِ أَفْرِيدُ

32 أَنَا كَيْفُ أَجْفَانِي أَحْبِيبُ قَلْبِي

33 مَا خَلَّى غَيْرَ صُورَتِهِ وَانْعُوتِهِ وَأَخْيَالِهِ

34 مِنْ لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنَ فِي الْبُدُورِ أَبْحَالِهِ

35 وَهُوَ يَا سَيِّدِي أَمَّا مَنْ أَمْلِيحُ أَعْشَقْتُهُ نَلْتُ الْوُصُولِ

36 وَمَا مِنْ أَهْمَامٍ أَخْدَمْتُ ارْكَابَهُ

37 كُنْتُ عِنْدَهُ عَزْ أَحْبَابِهِ سَرَّ جَلَّاسُهُ وَصَحَابِهِ

38 أَفْصِيحُ عَرِّي زِدْتُ مَرِّي بِفَضْلِ رِّي

39 وَالْمَالَكْنِي أَصْغِيرُ بَاقِي فِي أَيَّامِ اعْنَادِهِ

40 سَكْرَانُ بِخَمْرَةِ الْمَلَائِكَةِ وَالْغَايِبُ مَا عَلَيْهِ لَا حُكْمٌ وَلَا تَقْيِيدُ

41 سَوَى عِنْدَهُ اللَّيْ أَمْسَلِي وَاللَّيْ مَتَعُوبُ فِي أَخْلَاقِهِ مَا شَفَّهَ حَالَهُ

42 كَيْفُ إِيوَاسِي اللَّيْ أَفَرَّقَ مَحْبُوبَهُ وَبَقِيَ بَلَا عَقْلٍ فِي الْإِرْسَامِ أَفْرِيدُ

43 أَنَا كَيْفُ أَجْفَانِي أَحْبِيبُ قَلْبِي

44 مَا خَلَّى غَيْرَ صُورَتِهِ وَانْعُوتِهِ وَأَخْيَالِهِ

45 مِنْ لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنَ فِي الْبُدُورِ أَبْحَالِهِ

46 وَهُوَ يَا سَيِّدِي مَا قُلْتُ جَوْلَةَ الْغَيْبَةِ بِحَبِيبِي اتَّطَوَّلُ

- هَذَا أَمَقَامُ سَعْدِي سُبْحَانَ اللَّهِ 47
- مَنْ أَهْوَيْتُهُ وَاعْشَقْتُ أَبْهَاءَهُ لَا غِنَى نَتَكْوَى بِجَفَاهُ 48
- عَقْلُ الْبَاهِي بَاقِي سَاهِي مَعَ الْمَلَاهِي 49
- مَا يَفْرُقُ فِي الْأَشْيَاءِ بَيْنَ اضْلَاحِهِ وَافْسَادِهِ 50
- وَيْنَ أَمَّا مَالٌ بِهِ رِيحُهُ يَتَرَطَّبُ كَنْ غُصْنٍ مِنْ دَوْحَةٍ فِي تَجْرِيدٍ 51
- تَارَةً يَسْقُمُهُ انْسِيَمُهُ تَارَةً يَغْوَا جُ مَائِلُهُ اخْتِيَارٌ عَلَى حَالِهِ 52
- كَيْفَ إِيْوَاسِي اللَّيِّ افْرَقَ مَحْبُوبُهُ وَبَقِيَ بَلَا عَقْلٍ فِي الْأَرْسَامِ افْرِيدُ 53
- أَنَا كَيْفَ اجْفَانِي اخْبِيْبُ قَلْبِي 54
- مَا خَلَّى غَيْرَ صُورَتِهِ وَانْعَوْتُهُ وَاخْيَالَهُ 55
- مَنْ لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنٌ فِي الْبُدُورِ ابْحَالَهُ 56
- وَهُوَ يَا سَيِّدِي نَحْكِي اغْرَائِبِي وَاعْجُوبِي لِأَهْلِ الْعُقُولِ 57
- دُوكُ اللَّيِّ اتَّصَرَفَ فِيهِمُ الْغَرَامُ 58
- بِالْفَهْرِ وَالضَّبْطِ وَالْحُكَامِ لَا يَنْ عَرَفُونِي مَا نُسْلَامُ 59
- اشْتَدَّ حَزْمِي وَاقْوَى عَزْمِي اعْبَيْتُ نَكْمِي 60
- تَمَثَّلَ اللَّيِّ دَاخِلُهُ السَّحَرِ عَلَى قَلْبٍ فُؤَادُهُ 61
- وَاللِّي سَحَرَهُ ارْهَيْبُ رُومِي مُحَالٍ إِحْنٌ لَهُ قَلْبٌ أَقْصَى مِنَ الْحَدِيدِ 62
- مَا نَعْرِفُ لَذَا السَّحُورُ طَلْسَمٌ أَوْ عَزِيمَةٌ ابْخَطُ عَجْمِي نَزَلُ جِدْوَالِهِ 63

كَيْفُ إِيوَاسِي اللَّيْ اْفَرَقْ مَحْبُوبَهُ وَبَقِيَ بَلَا عَقْلُ فِي الْاَرْسَامُ اَفْرِيدُ 64

أَنَا كَيْفُ اجْضَانِي احْبِيبُ قَلْبِي 65

مَا خَلَّى غَيْرُ صُورَتِهِ وَانْعُوتِهِ وَ اُخْيَالَهُ 66

مَنْ لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنُ فِي الْبُدُورُ اِبْحَالَهُ 67

و هُوَ يَا سَيِّدِي سَافَرْتُ فِي اطْرِيقُ الْاَ سَلْكُوهَا اَكْفُولُ 68

مَرَّتَاحُ قُلْتُ زَعَمًا نَمْشِي وَحْدِي 69

عَلَى اَقْدَرُ مَا يَحْمَلُ جَهْدِي مَرْتَوَانَنَا عَنْ جَسَّي 70

اَفْرِيدُ غَايِي بِتَفْرِيدُ عَلَى اِبْلَادِي 71

نَلْحَقُ دَامِي اَشْرُودُ يَضِيلُ مِنْ صِيَّادُهُ 72

مَدَّيْتُ عَلَيْهِ مُدَّةَ الْقِتَالُ اللَّيْ سَاكَفُ الدِّمَا قَلْبُهُ صَلْدُ اُحْغِيدُ 73

وَتَرْنُ السَّحَرُ فِي اَنْيَامُهُ وَ الرَّامِي اللَّيْ يَصِيدُهُ كَيْخَصَلُ فِي اُكْبَالَهُ 74

كَيْفُ إِيوَاسِي اللَّيْ اْفَرَقْ مَحْبُوبَهُ وَبَقِيَ بَلَا عَقْلُ فِي الْاَرْسَامُ اَفْرِيدُ 75

أَنَا كَيْفُ اجْضَانِي احْبِيبُ قَلْبِي 76

مَا خَلَّى غَيْرُ صُورَتِهِ وَانْعُوتِهِ وَ اُخْيَالَهُ 77

مَنْ لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنُ فِي الْبُدُورُ اِبْحَالَهُ 78

و هُوَ يَا سَيِّدِي مَا زَالَهُ اُتَطْلُو اُحْكَايَةَ دَامِي اُطْلُو 79

- 80 الّلي فوق وجنّاته سَاحِرْلي
- 81 خَدُفي اللّون اقْرَنْمُلي و التُّغر و المَرْشَف عَسْلي
- 82 جَبِين عَلا فُوق المُمْلَة بَدْر اُتْجَلّلي
- 83 و الغرّة تَبَان من اضيّاها تَبَمّت اتماده
- 84 حَجَبِين امْعَرَقِين نُونِين امْشَرْقِيَة بَقْلَم خَطّاط اَفْقِيَة اشْدِيد
- 85 و الجيد امْثيل جيد شادي و القَد اقْوَام سَمْهَرِي يَنْرَطِبُ في اكْماله
- 86 كَيْفُ إيوَاسِي اللّي افْرَق مَحْبُوبَه و بَقِيَ بَلَا عَقْلُ في الارْسَامُ افْرِيد
- 87 اَنَا كَيْفُ اجْفَانِي احْبِيبْ قَلْبِي
- 88 مَا خَلّى غَيْرُ صُورَتَه و انْعُوتَه و اُخْيَالَه
- 89 من لَا عَمْرِي انْظَرْتُ زَيْنُ في البُدُورُ اِنْحَالَه
- 90 و هو يا سيدي تارة اُتْصِيبْنِي مَتَوَكَّضُ تَارِي اُنْجُول
- 91 تَمَثِيلُ من اُخْرَجْ يا وَيْحَه عَقْلَه
- 92 في يَد مَنْ يَتَمَنّئِي قَتْلَه وَلَا احْضَرْ لَه حَدْ مَنْ اَهْلَه
- 93 لَا وُصُولَه لَا مَرْسُولَه اُجِيبْ قَوْلَه
- 94 امْثِلُ المَمْلُوكُ دُون سَبّه هَجْرُوه اسْبَادَه

يَهْرَبُ يَخْشَى مِنَ الْعُقُوبَةِ وَيَجْلِسُ مَا صَابَ حَدٌّ فِي اكْتَأَفِهِ لِيَهُ اسْنِيدُ 95

مَا إِلُهُ إِلَّا إِيْعِين سَعْدُهُ بِالطَّاعَةِ وَ الْمُسَاعَفَةِ وَ الضَّرِّ بِمِجَالِهِ 96

انتهت القصيدة

03 : يقال كذلك : " و هطلوا بالدمع اعياني ولا اكواني حتى جاني في لون ثاني".

ملاحظة : يختلف ترتيب الأقسام مع نصوص أخرى.

قصيدة «ماسعدها ليلة اوصلت لرسام الدامي»

- 01 و لِلَّهِ الْحَمْدُ وَ الشُّكْرُ زَالَ اغْتَامِي
02 عَافَانِي رَبِّي اُبْرِيْتُ مِنْ ضُرِّ اسْقَامِي
03 وَ اعْطَفَ لِي وَقْتُ السُّرُورِ وَ اَزْهَاتُ اَيَّامِي
04 وَ اتَوَقَّدَ بَدْرِي وَ تَاكَ مَسْرَاجُ اَهْمَامِي
- 05 مَاسَعَدَهَا لَيْلَةٌ اَوْصَلَتْ لِرَسَامِ الدَّامِي وَ نَزَاهَةٌ فِي غِيَاهَبِ الدُّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالُ
- 06 رَسَلْتُ لِي مَرْسُولَهَا الزَّاعِمَ لِرَسَامِي
07 دَقَّ فِي فَمِ الْبَابِ فَفَتَّ مِنْ غَرَقِ اَمْنَامِي
08 اَرْقَدْتُ الرَّمْحَ الرَّقِيقَ وَ حَمَلْتُ احْسَامِي
09 نَوَجَدُ غَيْرَ اَرْسُولٍ عَارِمِي ضَيَّ اِنْيَامِي
- 10 مَاسَعَدَهَا لَيْلَةٌ اَوْصَلَتْ لِرَسَامِ الدَّامِي وَ نَزَاهَةٌ فِي غِيَاهَبِ الدُّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالُ
- 11 اتَّصَنَّتْ قَالُ الرُّسُولُ الْفُصِيحُ اَكْلَامِي
12 بَرَدَتْ عَنْ قَلْبِي اَمْشَاهَبُ الْجَمْرِ الْحَامِي
- بَعْدُ اَمَّا نَامُ الرَّقِيبُ وَ الْحَاسِدُ وَ الْخِتَالُ
وَ اسْتَغْفَرْتُ وَقُلْتُ يَا لِلَّهِ اسْعَدْ هَذَا الْفَالُ
وَ اخْرَجْتُ بَدِيوَانُ حَاكِدُ اَمْعَوَّلٍ عَلَى الْقِتَالُ
مُتَادَّبُ دُوقِي اَفْلَاسُفِي لِلْقَايَا مُحْتَالُ
- قُمْ اَتَقَبَّلُ يَا حَبِيبُ قَلْبِي سَاعَةَ الْوُصَالُ
حِينَ اَمَرْنِي بِالْوُصُولُ وَ اَنْصَرَفْتُ كُلُّ اَهْوَالُ

- 13 مَهْمَا بَشَّرَنِي الرُّسُولُ وَفَرَحَ بِسَلَامِي
14 وَدَعَتِ الرُّسُولُ سَارَ يَدْرَجُ قُدَّامِي
- 15 مَاسَعْدَهَا لَيْلَةَ اَوْصَلْتُ لِرُسَامِ الدَّامِي
وَنَزَاهَةِ فِي غِيَاهِبِ الدُّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالُ
- 16 فِي مَسْرَعِ سَاعَةِ اسْمَكْتُ لِلجَّوِ السَّامِي
17 ارْمَيْتُ السَّلْبَةَ ابْسَرُ مِيزَانُ احْكَامِي
18 وَاقْلَبْتُ السَّلْبَةَ ابْحَرُ شَوْقِي وَاغْرَامِي
19 صَبْتُ اَهْلَالَ الزَّيْنِ كُتْرَاجِي لَقْدَامِي
- 20 مَاسَعْدَهَا لَيْلَةَ اَوْصَلْتُ لِرُسَامِ الدَّامِي
وَنَزَاهَةِ فِي غِيَاهِبِ الدُّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالُ
- 21 اَقْبَلْتُنِي وَرَضَاتِنِي وَفَجَاتُ اغْيَامِي
22 فَوْقُ ابْسَاطِ ارْفِيعِ مِبْتَهَجِ صَبْتُ امْرَامِي
23 كُبِّي وَاسْقِينِي ابْفَنْجَلِكْ لَدَّ امْدَامِي
24 رَحْمِينِي يَا دُرَّةَ الْمُحَاسَنُ تَرْحَامِي
- 25 مَاسَعْدَهَا لَيْلَةَ اَوْصَلْتُ لِرُسَامِ الدَّامِي
وَنَزَاهَةِ فِي غِيَاهِبِ الدُّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالُ
- 26 مَنْ عَشَّقَنِي فِي الزَّيْنِ بَحْتُ بِالسَّرِّ الْكَامِي
27 قَلْبِ وَنِيسَةِ خَاطِرِي عَلَيَّ مَتْعَامِي
- وَأَجْهَرْتُ فِي هَذِ الْقَصِيدَةِ مَعْنَاً لِلْعُقَالِ
وَأَنَا قَلْبِي مِنْ اغْرَامِهَا مَتْعُوبٌ وَمَغْلَالُ

- 28 إِلَّا تَجْفِينِي الرَّيْمُ بِكَثْرُ تَخْمَامِي وَإِلَّا تَعْطَفُ لِي أَخْلِيلَتِي يَذْهَبُ كُلُّ انْكَالٍ
- 29 مَا دَالِي مَا زِلْتُ نَرْجِي امْقَامَهَا طَالَ امْقَامِي وَلَا يَنْ قَالَتْ الْعُرْبُ الْقُضَى بِالْمِجَالِ
- 30 مَاسَعَدَهَا لَيْلَةٌ اَوْصَلَتْ لِرَسَامِ الدَّامِي وَنَزَاهَةٌ فِي غِيَاهِبِ الدَّجَا مَا قِيَمَتْهَا مَالٍ
- 31 انْصَنَّتْ الْمَدِيحُ نُورُ مَسْرَاجٍ اِظْلَامِي وَاسْتَفْصَلُ فِي ابْيَاطِ حُلَّتِي يَا فَاهَمُ الْاَقْوَالِ
- 32 هَيْبُ عَلَى الْعَرَافِ يَا الْحَافِظُ اسْلَامِي فِي اَنْظَامِ الْقُصْدَانِ وَالْاَشْعَارِ وَبِرَاوِلِ وَاشْجَالِ
- 33 وَالْجَاخِذُ عُكْلِي وَاغْشِيْمُ مَطْمُوسٌ وَعَامِي وَاهْلُ الْجَهْلِ إِلَّا ادْعَاوَا دَعْوَتَهُمْ مَا تُقْبَالِ
- 34 اُرُوِيْتُ عَلَى الشَّيْخِ عَلَمُ نَشْدِي وَانْظَامِي يَا رَبِّي بَرِّضَاكَ تَرْحَمُهُ يَا نَعَمَ الْمُتَعَالِ

انتهت القصيدة

07 : يقال كذلك : "استيقضت وقلت..." .

19 : يقال كذلك : "بالطاسة و الكاس و الخمرة و الشمع الشعال..." .

قصيدة «من صرخته لحماه قريبة»

- 01 و هو يا سيدي عَشَقُ الْجَمَالِ طَبَعُ اغْرِيزُ فِي مَنْ هُوَ لَبِيبُ
02 دِيمَا امْعَاهُ نَعْتُ احْبِيبُهُ كَالْمَسْكَ الدُّكِيِّ فِي جِيبِهِ
03 مُتَعَاهِدُ النُّسِيمِ بِطِيبِهِ
04 و الْوَلْفُ رِيحُ غَلَّابُ مَتْرُوكُ فِيهِ الْعَتَابُ
05 مَوْلُ الشَّرَابِ يَعدَارُ فِي حَالِ الْغَيْبَةِ
06 دَائِمٌ بِهِ اهْـوَاهُ مَا يُمَيِّزُ دَاهُ مِنْ ادْوَاهُ

07 من صرخته لحماه قريبة و مقامك علاه حُبٌ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ

- 08 و هو يا سيدي الْحُبُّ فَنَاجِلُ الرُّحِيقِ و لَدَّةُ الشَّرِيبِ
09 اللَّيِّ احْلَاتَ لِيهِ اُنْشَوْتُهُ و دُرْكُ فِي الْمُلِيحِ اشْهُوْتُهُ
10 تَتَبَّتْ حُجَّتُهُ و دَعْوَتُهُ
11 و اللَّيِّ عَلَى الرُّضَا بَاتُ يَنْسَى اجْفَى اللَّيِّ فَاتُ
12 رُوْحُهُ اهْنَاتُ سَاعَةِ الْقَبُولِ اَوْجِبَةِ
13 و السَّرُّ مِنْ اكْمَاهُ لَا غُنَى شَرُّهُ يَصْفَى مَاه

14 من صرخته لحماء قريبة و مقامك علاه حُب غيرُه لا تستَحْلَاه

15 و هو يا سيدي مَغْلُوبٌ لِلْمَحَبَّةِ قَلْبُ الْمَرْوِ النُّجِيبِ

16 الْحُبُّ لَهُ كَمَنْ صِيفَةٍ ابْدَائِيَّتُهُ اسْرَارُ لَطِيفَةٍ

17 و انْهَائِيَّتُهُ اسْرَارُ اعْصِيفَةٍ

18 مِنْ صَاحِبُوه تَلَّافٌ يَمْسَاوَا بِهِ عُرَّافٌ

19 و مَعَ اَوْصَافٍ سَرِّ الدَّعْوَةِ الْمُجِيبَةِ

20 يَلْقَى الْعَبْدُ اَمْنَاهُ مِنْ اَوْقَفٍ سَعْدُهُ غَمُّ اَعْدَاهُ

21 من صرخته لحماء قريبة و مقامك علاه حُب غيرُه لا تستَحْلَاه

22 و هو يا سيدي بَحْرُ الْهُوَى ارْكُوبُهُ فِيهِ السَّرُّ الْعُجِيبُ

24 مَعَ افْرَاتِنُهُ و اَكْلَاحُهُ و عَوَاصِفُهُ و هَوْلُ ارْيَاحِهِ

25 و زَلَّازِلُهُ و رَعْدُ اصْبَاحِهِ

26 يَآتِي ابْشِيرُ الْاَفْرَاحِ بَنْغَايُمِهِ اِلَّا رَاحُ

27 بَابُ الصَّلَاحِ مِنْ دُونِهِ كُلُّ امْصِيبَةٍ

28 يَلْقَاهَا مِنْ جَاهٍ مِنْ اَوْصَلُ قَصْدِهِ صَابُ اَمْنَاهُ

29 من صرخته لحماء قريبة و مقامك علاه حُب غيرُه لا تستَحْلَاه

30 و هو يا سيدي و اَزْوَاجُ الْهُوَى فِيهَا الْهَيْنُ و الصَّعِيبُ

- 31 مَنَّهُم مِّنْ إِيجِي بَكْرُوبُهُ ووساؤُسُهُ وِعَجَبُ خُطُوبُهُ
- 32 و الشُّوقُ لِلْمَزُونِ اخْصُوبُهُ
- 33 مَنَّهُم سَهْلُ مَرْطُوب يَأْتِي فِي زِي مَحْبُوبُ
- 34 يَطْفِي اشْهُوبُ كَانَتْ فِي الصَّدْرُ الهَيْبَةُ
- 35 و يَرَى فِي مَعْنَاه حِينَ شَاهَدُ تَصْدِيقُ اَمْنَاه
- 36 مَن صَرْخَتُهُ لِحَمَاهُ قَرِيبَةُ و مقامكُ علاَّه حُبٌ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ
- 37 و هو يا سيدي البُهَّا اللِّي افْتَنِي شُوقُهُ نُوعُهُ اُغْرِبُ
- 38 اَهْلَالُ دَارُتْهُ فِي اسْنَاهَا فِي اَقْلُوبُ هَلْ الْحَالُ اضْيَاهَا
- 39 مَرْمُودُ الْبُصْرُ مَا رَاهَا
- 40 يَأْقُوَّةُ لَامَعُ اشْعَاه مِّنْ فَاَزُ بِهِ وَدَاه
- 41 صَانُهُ احْضَاه و زَهْدُ فِي كُلِّ اكْسِيْبَةُ
- 42 و الصَّادِقُ فِي اَهْوَاه كُلُّ مَا يَتَمَنَّا يَلْقَاهُ
- 43 مَن صَرْخَتُهُ لِحَمَاهُ قَرِيبَةُ و مقامكُ علاَّه حُبٌ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ
- 44 و هو يا سيدي تَدْعِي الْحُبُ و اتَحَافِي بَصْدُودُ الْحَبِيبُ
- 45 يا سَاعِدُ مِنْ عَلِيكَ اتَوَلَّى لَوْ كَانَ مَرُّ عِنْدَكَ يَحْلَى
- 46 لَيْسَ الْحَبِيبُ عِنْدَهُ زَلَّةُ

47 من لیه جَابَکُ الْحَالُ طِيعُهُ فِي كُلِّ مَا قَالَ

48 زَكِّيْ أَفْعَالَ مِنْ نَفْسِكَ بِهِ اشْغِيْبَةَ

49 وَ عُلَاجَكَ فِي ارْضَاهُ كُنْ لَهُ عِنْدَ أَمْرِهِ وَ انْهَاهُ

50 من صرخته لجماءه قریبه و مقامك علاه حُبْ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ

51 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي فَاضِي الْمَجَاجِ مَا يَدِّي اخْبِرْ وَلَا يُجِيبُ

52 عَزُ السُّلُوعِ عِنْدَ اغْلَاهَا وَ تَهَوْنَهَا إِيَّامَ ارْخَاهَا

53 وَ يَسَاوُمُوا لَمْهَجِ شَرَاهَا

54 مِنْ كَانَ جَايِرُ اضْدَاهُ وَ الْقَا الْحَبِيبُ وَ اسْقَاهُ

55 لَوْ لَا اضْمَاهُ مَا يَدِّي لِلْمَا طِيبَةَ

56 مِنْ جَرِيهِ وَعَيَّاهُ فَوْقَ الْفَضَاءِ تَايَهُ بَوَاهُ

57 من صرخته لجماءه قریبه و مقامك علاه حُبْ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ

58 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي تِيهِ الْمَلِيحُ كَالسَّقْوَةِ لِلرُّوضِ الْخُصِيبِ

59 تَرْفَعُ بِاللُّقَاحِ اشْجَارَهُ وَ اتْفُوحُ بِالنِّسَامِ ازْهَارَهُ

60 وَ تَهِيحُ بِالنَّشِيدِ اطْيَارَهُ

61 لَوْ لَا اغْزَالُ الْاَقْفَارِ طَبَعُهُ اشْرُودُ حِدَارِ

62 لَوْ كَانَ بَارَ وَ الرَّخْصُ اعْلِيَهُ امْصِيبَةَ

و الزّين إلا تاه يلد عَشْقَه و يَصُون ابْهَاه

63

من صَرْخَتَه لَحْمَاهُ قَرِيبَةً و مقامك علاه حُبْ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ

64

و هو يا سيدي طَفَحَ الشَّبَابُ فِي الْعَاشِقُ و عَدَّاهُ امشيب

65

لِهَا أَحْلَاتِ نَشْوَةَ شَرُّهُ و سُرَاتُ فِي ادْوَاحِلِ قَلْبُهُ

66

شَيْبُهُ اغْبَا فِي سَطْوَةِ حُبِّهِ

67

مَهْمَا احْبَى عَلَى الْبَابِ و اَرْفَعُ اَعْلِيهِ الْحَجَابُ

68

يَلْقَى اجْوَابَ طَيْبٍ و اَلْفَاطُ اَصُوبَةِ

69

لَوْ كَتَمْتُمُوهُ و اخْفَاهُ كَالْعُطْرِ يَعْبِقُ طَيْبُ اشْدَاهُ

70

من صَرْخَتَه لَحْمَاهُ قَرِيبَةً و مقامك علاه حُبْ غَيْرُهُ لَا تَسْتَخْلَاهُ

71

و هو يا سيدي مَنْ لَازَمَ الصَّبْرَ و الرِّضَا لَا بُدَّ إِصِيبُ

72

وَاللِّي ابْغَى يَغِيضُ احْسُوْدُهُ يَتَّبَعُ بِالْمُهَلْ مَقْصُوْدُهُ

73

حَتَّى يَنْكَمَلُ مَعْدُوْدُهُ

74

مَا نَالَ صَبِّ مُرَادٍ إِلَّا بَتُّعَبٍ و طَرَادٍ

75

صَوْتُ الرُّعَادِ يَتْرَكُ لِقُلُوبٍ ارْهِيْبَةَ

76

بَعْدَ اهْدِيرُ الْغَاهِ يَنْبَشِرُ بِالْغَيْثِ مِنْ اَوْرَاهِ

77

78 من صرخته لحماء قريبة و مقامك علاه حب غيره لا تستحلاه

79 و هو يا سيدي عز السلوع تاجرها يرتح ما يخيب

80 من ساكنه البيب و عدري يفهم ما حكيت في شعري

81 خلاف من غشيم و غري

82 يدري انفيس الادراو من هو صحيح الابصار

83 صافي عيار باري من كل امعية

84 سر العبد اوفاه من فضل مولاه استوفاه

انتهت القصيدة

32 : يقال كذلك : "يبلي للنفوس بعد ايتوبوا...".

45 : يقال كذلك : "يا سعد من عليك اتولى".

قصيدة «أَرْقِيَّة»

اللَّيْمُ لَا تُلُومُنِي سَلَّمَ وَاعْدَرُ حَالِي	01
هَانِي غَيْرُ انْسَاعَفُ الْقَدَرُ	02
مَنْ قَبْلُ انْزِيدُ هَادُ الْهُوَى مَكْتُوبُ اعْلَى	03
مَا يَقْدَرُ مَنْ اِيَكُونُ مَكْسُوبُ وَصِيفُ اُبْحَالِي	04
فِي احْكَامِ الْحَسَنِ بِالْقَهَرُ	05
حَتَّى يَدْعِي اَعْلِيَهُ غَلَابُهُ بِالْمَلِكِيَّةِ	06
سَلَّمَ لِي لَا اِيُعُودُ يَجْرِي لَكَ كَيْفُ اجْرَى لِي	07
وَ تَدُوقُ التِّيْهَانَ وَ النُّفَرَ	08
بَعْدَ اَمَّا تَسْطَابُ الزُّهُو فِي اَيَّامِ الْوَلْفِيَّةِ	09
كَانَ اَيَّامُ السُّرُورِ جَامِعَةُ شَمْلِي بَغْزَالِي	10
كُلُّ اَنْهَارٍ اَتْفَاكْدُ الْوُكْرُ	11
وَ اَتَزُورُ فِي كُلِّ يَوْمٍ رَسْمِي صَبْحًا وَ عَشِيَّةَ	12
سِيرَ اَمْرَسُوْلُ الْغُرَامِ قُلْ لَضِي اَنْجَالِي	13
اَشْ اَعْمَلْتُ عِلَاشُ ذَا الْهَجَرُ	14
رَبِّي بَيْنِي وَ بَيْنَكَ اَلْغُرَالُ اَرْقِيَّةَ	15

- قُولُ لِي يَا مَنْ اتْلُومَنِي كَيْفَ اتُكُونُ اَعْمَالِي 16
- اعْيَيْتُ وَ كَلَّيْتُ بِالصَّبْرِ 17
- هَذَا الْغَيْبَةَ نَارُهَا فِي قَلْبِي مَكْدِيَّة 18
- لَا رَاحَةَ لَامُنَامٍ لَامَا لَا قُوتُ اَزْهَى لِي 19
- لَارَافًا مِنْ صَابَغُ الشُّفْرِ 20
- لَوْ زَارَتْ مَرُسُمِي اتْفَاجِي الْكَدَارُ اَعْلِي 21
- مَا عَطَفْتُ مَا اَرْضَاتُ وَ لَاشْفَقْتُ مِنْ حَالِي 22
- مَا جَابَتْ لِمَحَايِنِي اخْبَرُ 23
- مَا كَيْفَ اَقْصَيْتَنِي مَعَ بُودَوَّاحٍ اَقْصِيَّة 24
- فِيهَا مَا فَادَ جَلُّ قَوْلِي وَ حَدِيثُ اَمْقَالِي 25
- لِيهَا قَلْبُ اَقْسَى مِنَ الْحَجَرِ 26
- مَا ضَنَّنِي بِالطِّيفِ تَنْعَمُ بِسُرَاجِي لِي 27
- سَيِّرْ اَمْرُسُوْلُ الْغُرَامِ قُلْ لَضِي اَنْجَالِي 28
- اَشْ اَعْمَلْتُ عِلَاشُ ذَا الْهَجَرِ 29
- رَبِّي بَيْنِي وَ بَيْنَكَ اَلْغُزَالُ اَرْقِيَّة 30
- اَنَا قَلْبِي اَعْلِيلُ وَ اَنْتَا قَلْبِكَ سَالِي 31
- مَا طَعْنُوكَ اَصْوَارَمُ الْغُرَزِ 32
- وَلَا بَاتُوا اَدْمُوعُ فُوقُ اخْدُودِكَ مَجْرِيَّة 33

- 34 أَكْوَيْتَنِي بِنَارُ هَجْرَانِكَ يَا شَمْلَالِي
- 35 وَ شَعَلْتِي فِي أَحْشَايَا الْجَمْرِ
- 36 لَوْ جَرَّيْتِي أُمَحَايِنُ أَجْفَاكَ أَتَرْفَقِي بِي
- 37 نَتَفَكَّرُ كُلُّ يَوْمٍ حُسْنَكَ يَا زَهْوَةَ بَالِي
- 38 وَ حُرُوفَكَ يَا طَلْعَةَ الْبَدْرِ
- 39 يُوقِفُ لِيَّ أَبْهَاكَ بَيْنَ أُمْلَاحٍ عَيْنِي
- 40 حَارَتْ لِيَّ الْأَذْهَانُ وَ فَرَّغَ صَبْرِي وَ حِيَالِي
- 41 شَلًّا يَا الْغُزَالَ يَنْحَصِرُ
- 42 مَا بَعْدَ التَّيِّهِ وَ الْجُفَا يَا بُوتَيْتَيْنِ ابْلِيَّةَ
- 43 سِيرُ أَمْرَسُولِ الْغَرَامِ قُلْ لَضِي أَنْجَالِي
- 44 آشْ أَعْمَلْتُ عِلَاشُ ذَا الْهَجَرِ
- 45 رَيِّي بَيْنِي وَ بَيْنَكَ الْغُزَالَ أَرْقِيَّةَ
- 46 يَاكَ اتَّعَرَفِي فِي خَاطِرِكَ غَيْرَكَ مَا يَزْهَى لِي
- 47 مَمْلُوكَكَ فِي اعْوَانَسُ الْحَضَرِ
- 48 عَدْرًا بِشَمَايِلُ الْبُهَا تَسْطَعُ كُنْ أَثَرِيَّةَ
- 49 إِلَّا كَسْبِي إِحْلُ بِيْعَيْنِي قَبْطِي مَالِي
- 50 مَمْلُوكَكَ يَا رَايْتُ النُّصْرُ
- 51 الدَّاتُ اللَّي مَلَكْتَنِي هِيَ لِيكَ أَهْدِيَّةَ

- 52 قَدْرُكَ دَائِمُ ارْفِيعُ و مقامَكَ عِنْدِي عَالِي
- 53 طَائِعُ لَكَ اَمْلَازِمُ الوُقَرُ
- 54 مَعْيُوبُ اَعْلِيكَ تَاخِدي ذِي الحَاسِدُ فِيَّ
- 55 يَا بَدْرِي يَا كَوْكُبي يَا شَمْسِي و اَهْلَالِي
- 56 عَوْرِيَطُكَ يَا دَارَتْ القَمَرُ
- 57 صَفِّي قَلْبَكَ وَلَا اتَحَافِي وَلَفَكَ بِخُطِيَّةِ
- 58 سِيرُ اَمْرُسُوْلُ الغَرَامُ قُلْ لَضِي اَنْجَالِي
- 59 اَشْ اَعْمَلْتُ عَلاشْ ذَا الهَجَرُ
- 60 رَيِّي بَيْنِي و بَيْنَكَ اَلْغَزَالُ ارْقِيَّةِ
- 61 مَا نَقْدَرُ شَيْ اَنْبِيعُ اسْمَكَ بِالتَّبَرُ الغَالِي
- 62 عَسَى وَجْهَكَ رَاخَةَ النُّظَرُ
- 63 لَايْنُ رُوْحِي مِنْ اِبْهَاكَ اُولَفِي مَسِيَّةِ
- 64 اَشْ اِصْبَرْنِي عَلَي وصالِكَ يَا طَبُّ اَعْلَالِي
- 65 هَادِي لِي كَم اشْهَرُ
- 66 وَاَنَا صَابِرُ يَاكَ يَرْطَابُ القَلْبُ اَعْلِيَّ
- 67 قَوْلِي لِي يَا الرِّيمُ بَعْدُ اَشْ اَعْمَلْتُ و مَالِي
- 68 وَاَشْنُهُ دَنْبُ التَّيْهَةِ و اليَسَرُ
- 69 لَكِنْ مَفْتُوْلُ البُهَا مَا تُوجَدُ لَهُ دِيَّةِ

- 70 هَادُ الْغَيْبَةِ الطَّائِلَةُ زَادَتْ شُومُ أَهْبَالِي
- 71 لَازَمْنِي بِالْحَقِّ نَعْتَدَرُ
- 72 لَكِنْ مِنْ جَانِبِ الْمُحَبَّةِ دَاتِي مَكُوبَةٍ
- 73 سِيرَ أَمْرُسُولُ الْغُرَامِ قُلْ لَضِي أَنْجَالِي
- 74 أَشْ أَعْمَلْتُ عِلَاشْ ذَا الْهَجَرِ
- 75 رَّسِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ الْغَزَالُ ارْقِيَّةَ
- 76 هَلْ يَا مَادْرِي اتَّجُودُ الْإِيَّامِ بَوُصُولِ اغْزَالِي
- 77 يَتَنَاسَى ذَا الْهُولِ وَ الْكُدَرِ
- 78 تَنْظَفَرُ بِالْمُعَالَجَةِ ذَا الْخُلَاغِ الْمُدْهِيَّةِ
- 79 نَبْرِي مِنْ ذَا الْأَضْرَارِ فِي الْحَيْنِ اتَّبِيدُ أَهْوَالِي
- 80 بَعْدَ التَّخْمَامِ وَ السَّهَرِ
- 81 مَادْرِي دَاتِي اتَّعُودُ بَوُصُولِ الزَّيْنِ أَزْهِيَّةَ
- 82 أَتَهْلًا يَا حَافِظُ الْلُغَا وَ تَأْمَلُ فِي أَقْوَالِي
- 83 وَ أَفْهَمُ مَعْنَى الْبَيْتِ وَ الشُّطْرُ
- 84 وَ أَحْدَرُ قَوْلُ الْجُحُودِ الْحَتَائِلُ هَلْ الْعَمِيَّةَ

و اسْلَامِي لِلذَّهَاتِ اَهْلَ الْفَقْهَةِ الْمُوَالِي 85

يَتُعَاطَى بِالسَّرِّ وَ الْجَهْرِ 86

اسْلَامُ اِلَّا يُبِيدُ عَابِقُ بَنَسُومٍ اذْكِيَّة 87

انتهت القصيدة

قصيدة «صابغ الانجال» أو «الصائلة»

- حُبِّ الْحَسَنِ كَيْتَيَّةَ بِهِوَاهُ أَجْوَارِخَ الرُّجَالِ 01
و يَكْسَرُ تَوْبَةَ الْفُضَالِ 02
و يَجِيبُ الْعَاشِقِينَ أَسْرَى لِلْسُجُنْ بِلا أُمُقَاتِلَةِ 03
الْحُبِّ أُمْنِينَ كِيْظَهْرُ غُلْبِهِ عَنْ عَاشِقِ الْجُمَالِ 04
يَخْفَى لَهُ الْحَقُّ وَالْفُضَالُ 05
حَتَّى تَصْدَقَ دَعْوَتُهُ بِحُكَامِ الْغِيَوَانِ بَاطِلَةِ 06
سَاعَفَ غَرَضُ الْمُلِيحِ وَ رَضَى بِحُكَامِهِ لَاغْنَا اِتْنَالِ 07
اِتْفُوزُ ابْلَدَةِ الْوُصَالِ 08
حَتَّى تَقْضِي فِي الزَّيْنِ غَرَضُكَ بِالطَّاعَةِ وَ الْمُوَاضِلَةِ 09
الْبَيْسُ مِنْ تَوْبِ الصَّبْرِ حُلَّةٌ وَ اخْلَعْ كَسْوَةَ الْمَلَالِ 10
الصَّبْرُ فِي طَاعَتِهِ أَحْلَالُ 11
بَعْدَ الْهَجْرَةِ اُتْجِيكَ بِارْضَاهُ إِيَّامُ الْعَطْفِ كَاِبِلَا 12
هَلْ يَا مَا اِدْرِى يَعُودُ شَمْلِي مَجْمُوعٌ بِصَابِغِ الْاِنْجَالِ 13
الْعَانَسُ تَوَكَّتِ الْهَلَالُ 14
وَلَفِي مِنْ لَا اَنْسِيْنَهَا وَنَاسَتْ عَقْلِي الصَّائِلَةِ 15

- 16 من زِينِكَ حِينَ اتَّحَفَلِي فِي عُلُوِّ ابْسَاطِكَ الْجَلِيلُ
- 17 فِي اقْمَاشِ الْبَزِّ وَ الْحَلِي مِنْ خَالَصِ ذَهَبِكَ الشُّعِيلُ
- 18 وَ اَنْتِ فِي الْمَنْزَلِ الْعَلِي تَلْقَائِي اَرْحِيقُكَ الْهُطِيلُ
- 19 عَزُّ احْبَابِي مَعَ اهْلِي وَ سَايَرِ الْخُوتِ وَ الْكُبِيلُ
- 20 مِنْ عَشْقِي فِيكَ بَيْنَ الْمَلَاخِ ابْزِينِكَ تَضَارِبُ الْأَمْثَالُ
- 21 فِي ابْيَاتِ الشَّعْرِ وَ الْاسْجَالُ
- 22 وَ اتَّصُولُ عَلَى كُلِّ عَاشِقٍ بِجَمَالِكَ يَا الصَّائِلَةَ
- 23 لَايْنُ أَمَّا مَا لَ صَوُّ بَصْرِي تَلْمَحُ بِالشُّوقِ الْخِيَالُ
- 24 كَبْدَرُ انبَا مِنْ الْكُحَالُ
- 25 وَ تَضَلُّ احْرُوفُ صُورَتِكَ قُدَّامُ انْجَالِي امْغَابِلَةَ
- 26 لَيْلَةٍ عِنْدِي امْعَاكَ مَدَّةَ شَهْرَيْنِ وَ عَامٍ بِالْكُمَالُ
- 27 مِنْ فَكِّدِكَ يَا أُمِّ ادْلَالُ
- 28 حَمْلُ الْهَجْرَةِ اتَّقِيلُ وَاَنَا دَاتِي بِالْحُبِّ نَاحِلَةَ
- 29 مَا ادرى يَا عَانَسِي تَسَالِي عَنْ حَالِي كَيْفَ كُنْسَالُ
- 30 عَنْكَ يَا تَوَكَّتِ الْهَلَالُ
- 31 الْكَسْدَةُ حَاضِرَةٌ وَ الْعَقْلُ وَ الرُّوحُ امْعَاكَ نَازِلَةَ
- 32 هَلْ يَا مَا ادرى يَعُودُ شَمْلِي مَجْمُوعُ بِصَايَغِ الْانْجَالُ
- 33 الْعَانَسُ تَوَكَّتِ الْهَلَالُ
- 34 وَلَفِي مِنْ لَا اَنْسِيَتْهَا وَنَاسَتْ عَقْلِي الصَّائِلَةَ

- 35 قَلْبِي بِهَوَاكَ مَبْتَلِي مِنْ دُونِكَ مَا يَلِي اخْلِيلُ
- 36 مِنْ فَحْدِكَ دَزْتُ مَنْزَلِي وَ بَقِيْتُ فِي ادْنِيَّتِي اَوْحِيلُ
- 37 جُولِي فِي الْحُكْمِ وَ عَدْلِي وَ سَلَّى سَيْفَكَ السَّقِيلُ
- 38 اتَّبَهْضِي حِينَ اتَّغْبَلِي كَبَهْضَةِ سَمْهَرِي اطْوِيلُ
- 39 نَقْدَرُ نَلْقَى اسْيُوفَ الْعُطَابِ وَ ارْمَاخَ الْهَنْدِ وَ النُّصَالِ
- 40 سَنُونِ الطَّعْنِ وَ النُّبَالِ
- 41 وَ لَا نَلْقَى اشْفَارَ عَيْنِكَ السَّرْدِيَّةِ السَّاقِلَةِ
- 42 خَزْرَةَ عَيْنِكَ يَا الدَّامِي تَبْهَضُ الْأَسْوَدُ وَ الْأَشْبَالُ
- 43 وَ ارْخَاخَ الْقَفَرِ وَ الْفِيَالِ
- 44 وَ اتَدَوَّبُ الْهَنْدُ وَ الصَّفَرُ مِنْ دِيكَ الْمُقْلَةِ الشَّاهِلَةِ
- 45 غَارُ الْغَرَارِ مِنْ اجْبِينِكَ وَ الْفَجْرُ وَ طَلَعَتِ الْهَالِلُ
- 46 وَ الْبَدْرُ فِي لَيْلَةِ الْكُمَالِ
- 47 وَ ظِلَامُ الدَّاجِ غَارُ مِنْ عَيْنِكَ الْغُسَيْقَةِ الْكَاحِلَةِ
- 48 حَزَنِي الْبَيَاضُ وَ الْحُمُورَةُ وَ صَفُورَةُ وَ سَرُّ الْكُحَالِ
- 49 فِي اَهْدُوبِ اشْفَارِكَ السَّقَالِ
- 50 وَ اللَّحْظُ اسْقِيلُ فَوْقَ وَرْدِ الْوَجْنَةِ وَ تَغُورُ شَاعِلَةُ
- 51 هَلْ يَا مَا اَدْرِ يَعُودُ شَمْلِي مَجْمُوعُ بِصَايَعِ الْاَنْجَالِ
- 52 الْعَانَسُ تَوَكَّتِ الْهَالِلُ
- 53 وَلَفِي مِنْ لَا اَنْسِيْنَهَا وَنَاسَتْ عَقْلِي الصَّائِلَةُ

- 54 فَاخُ الْوَرْدُ وَ صَنْدَلِي بَنْسِيمُ النَّدِّ وَ الْمُقِيلُ
- 55 وَ افْتَحْ وَرْدِي وَ قَرْنُفَلِي فِي وَسْطِ ارْيَاضِكَ الْحَفِيلُ
- 56 وَ الزَّاجُ بِالْخَمَرِ مَمْلِي مَخْتُومُ ابْطِيبِ زَنْجَبِيلُ
- 57 أَشْكُونُ اللَّيِّ إِيْلَدُ لِي غَيْرَكَ يَا زَهُوَ الْعَقِيلُ
- 58 يَا شَمْسُ اهْوَاتِ مِنْ اسْمَاها لِلأَرْضِ فِي وَقْتِ الْاَعْتِدَالِ
- 59 أَكْسَاتُ الْوَطِيَّانِ وَ الْجِبَالِ
- 60 شَيْصَبَّرُ عَنْ امْحَاسِنِكَ وَ جَمَالِكَ رُوحِي الدَّاهِلَةِ
- 61 يَا قَامَةَ رَمَحٍ مِنْ ابْلَنْزٍ وَلَا مَزْرَاكَ لِلْفُضَالِ
- 62 فِي اِيْمِيْنِ اشْجِيْعٍ مِنَ الْاِبْطَالِ
- 63 وَلَا صَارِي مَا بَيْنَ الْمَوْجِ فِي عُرْضِ ابْحُورٍ سَاجِلَةِ
- 64 إِلَّا وَاْفَاتِنِي اِيَّامِي وَ اَصْفَى غَزْلِي مِنَ الْخُبَالِ
- 65 نَظْفَرُ بِالْعَزِّ وَ الْاَقْبَالِ
- 66 لَا يَحْرَمْنِي اَنْرَاكَ فِي الْوَكْرِ اللَّيِّ نَعْتَادُ حَافِلَةِ
- 67 نَطْلَبُ مِنْ لَايْلِهِ اشْرِيكَ فِي مُلْكِهِ وَلَا اِيْلَهُ امْثَالُ
- 68 نَعْمَ الْجَبَّارُ ذَا الْجَلَالِ
- 69 يَطْلُعُ نَجْمُ الْاَفْرَاحِ وَ اَنْعُودُ اَنْجُومِ الْبِيْنِ رَاحِلَةِ

قصيدة «طاموإ»

- 01 وَصَلُ الْمَلِيحُ لِلْقَلْبِ إِيفَادَةً
وَيُصِيبُ رَاخَتَهُ وَ مَرَادُهُ
أَنْزَاهَةَ الْعَاشِقِ يَغْنَمُ كُلُّ يَوْمٍ فَرَحُ الْجَدِيدِ
بَيْنَ النُّوَاجِلِ وَ الْخُدُودِ
- 02 مَنْ لَا أَسْطَابُ لِلزَّهْوِ الدَّادَةِ
هَادُوا إِيْمِيْزُوا عَنْ هَادُوا
وَ الْعَوَانِسُ بِصَوَاتِ احْنَانٍ يُلْغَطُوا بِنُشِيدِ
وَيَجَاوِبُوا أَنْقَاطَ الْعُودِ
- 03 مَنْ لَأْمَنِي فِي عَشْقِي يَتَّادَا
مَا بَا إِيْرِيْعُ مِنْ تَشْرَادُهُ
بِالْمَلَامِ اتَّادِيْتُ أَنَا بِحُبِّ قَلْبِ احْقِيْدِ
قَلْبُهُ أَقْصَى مِنَ الْجَلْمُودِ
- 04 طَبَعَ الصَّدُودُ فِي الْبَاهِي عَادَةً
مَا رَامَ وَحُشَّ عَنْ صِيَادُهُ
كَيْفَ يَتَضِيلُ مِنْ حَسِّ الرُّمَى أَغْزَالُ الْبِيدِ
حَتَّى يُشْغَفُهُ بَنُكُودُ
- 05 مَرَّةً يُعَفُّ مَرَّةً يَتَّمَادَى
تَرَى إِحْنَنْ مِنْ تَفْرَادُهُ
كَيْفَ مِنْ عَاشَرَ فِي أَوْهَامِ الْقَفَارِ شَبْلُ اعْنِيدِ
تَارَى إِجِيْهِ لَيْتُ احْكُودُ
- 06 طَامُوا يَا بِهِيْجُ الْخَدَّادَةِ
دِيْرِي لِعَاشِقِكَ مُرَادُهُ
يَا الْحُرَّ الْمَنْكَادَةَ يَا غَايَةَ التَّمْجِيدِ
يَنْكِ بِيكَ كُلَّ اخْسُودِ
- 07 هَادُ الْهُوَى أُمْرَارَةً وَ انْكَادَةَ
يَهْلِكُ مَنْ إِجِي فِي اعْنَادُهُ
صَاحِبُ الْحُبِّ ارْهِيفُ الدَّاتِ وَ الْغَرَامِ اشْدِيدِ
وَ يَرْصُدُهُ ابْغِيْرُ اَكْيُودِ

- 08 سُلْطَانُ بِالتَّبَاعَةِ وَالْكَادَةِ
يَفْعَلُ مَا ابْغَى فِي أَمْرَاهُ
مَعَ اجْيُوشِهِ خَارِجَ بِمُحَالِهِ أَنْهَارُ الْعِيدِ
يَعْطِي وَ يَكْلَعُ وَ يَجُودُ
- 09 عُمَالُ فِي اكْتِافِهِ وَ فِرَادَةِ
يَدِّيهِ فَوْقَ قَرِصِ الزَّنَادَةِ
طَائِعَةٌ لِحُكَامِهِ شُرَفَاءُ وَ عَامَّةٌ وَ عَبِيدُ
مَنْ مَدُّ لَهُ اسْكَنْ لِلْحُودِ
- 10 بِالْخَيْلِ وَ الصَّوَارِمِ الْهِنَادَةِ
أَهْمَامُ وَاقِفَةِ قِيَّادِهِ
وَالْمُزَارِكُ وَ الْعَوَالِي وَ الْقَوَاسِ لِلتَّبْدِيدِ
بَيْنَ الطَّرَارِدِ وَ الْبُنُودِ
- 11 هَذَا الشَّجِيعُ يَحْمَلُ عَنْ هَذَا
وَيُلَوِّحُ لِلْحُرُوبِ أَجْوَادَهُ
مَنْ اسْخَنَ رَأْسَهُ فِي التِّيَاكِ لِلطَّامِ إِيْزِيدُ
بَيْنَ الْعُسَاكِرِ وَ الْجُنُودِ
- 12 طَامُو يَا بِهِيْجَ الْخَدَّادَةِ
دِيرِي لِعَاشِقِكَ مُرَادَهُ
يَا الْحَزَّ الْمُنْكَادَةِ يَا غَايَةَ التَّهْجِيدِ
يُنْكِي بِكَ كُلَّ احْسُودِ
- 13 قَوْسُ الْهُوَى اضْرَبَتْهُ نَفَادَةُ
قَوْمَانُ مِنْ أَشْرَارِهِ بَادُوا
مَنْ وَمَى لَهُ يَبْرِيهُ كَمَا ابْرَى الْقَلَمُ أَحْدِيدُ
خِلَافُ مَنْ أَعْطَاهُ الْكُودُ
- 14 بَتْنَا وَ بَاتَ الْخَمَرُ يَتَزَادَا
فِي ابْسَاطِ مَحْتَفَلِ مَرْكَادِهِ
لَا عَدُوَ لَا وَاشِي حَرَّازُ لَا ارْقِيبُ احْسِيدُ
وَالْكَاسُ وَ الشَّمْعُ مَوْقُودُ
- 15 لِيْ ادْرَاعُهَا بَاتَ أَوْسَادَةُ
بَشْرَابِ مِنْ حَلَاتٍ أَوْرَادُهُ
رَيْقُهَا طِيبُ اشْرَابِي انْشَرَفَهُ بِطَعْمِ لَدِيدِ
غَفَّارُ رَيْنَا مَوْجُودُ

- 16 الغُدْرُ قُلْتُ يَا وَلَفِي هَذَا
أَلُو إِيْكَوْنُ شَكْ اِبْلَادُهُ
وَاشُ الْحُبِيبُ إِيْجِيَهُ اِرْسَامُ الْحُبِيبُ اِبْعِيدُ
يُوفِي اَزَارْتُسَهُ وَ يَعْوُدُ
- 17 الْعُشِيْقُ وَاشُ مَثْلِي يَتَعَادَا
مَثْلُ الْحُمَامُ فِي تَفْرَادُهُ
يَا اللِّي تَرَكْتَنِي هِيْمَانُ فِي الرُّسَامُ اَفْرِدُ
غَايِبُ عَلَى الْوَكْرُ مَفْقُوْدُ
- 18 طَامُو يَا بِهِيْجُ الْخَدَادَةَ
دِيرِي لِعَاشِقْكَ مُرَادُهُ
يَا الْحُرُ الْمَنَكَادَةَ يَا غَايَةَ التَّمْجِيدُ
يَنْكِ بِيْكَ كُلْ اَحْسُوْدُ
- 19 تَسْبِي اَهْلَ الْيَقِيْنُ وَ الْعِبَادَةَ
و وشَامُهَا اَكْتَبُ بِمُدَادُهُ
حُبُّهَا كَاتَبُ الْفَنَاءِ عَنْ اَبْيَاضِ رَقِّ الْجِيْدُ
شَطْرِيْنُ لِلْجَمَالِ اَشْهُوْدُ
- 20 حَاجِبِيْنُ سُودُ وَ عِيُونُ اسْرَادَةَ
و التِّيْتُ عَبْدُ خَانُ اَسْيَادُهُ
و الْاَشْفَارُ كُنْ اَسْيُوفُ اتَجَرَّدُوا مِنْ التَّغْمِيْدُ
كُورِي مِنْ الْقَتْلُ مَطْرُوْدُ
- 21 غُرَّةُ اَثْبَانُ وَ اُخْدُوْدُ اُوْرَادَةَ
و الْاَنْفُ كَهَلَالُ اَنْغَادُهُ
و الْجُبِيْنُ كَمَا الشَّمْسُ الضَّاوِيَّةُ فِي بُرْجِ اسْعِيْدُ
فِي لَيْلَةِ الصُّحُو مَزُوْدُ
- 22 وَ اتَغَارُ كَجُوَاهِرُ وَقَّادَةَ
اَحْلَى مِنْ الْعَسَلُ فِي شَهَادُهُ
رِيْقُهَا صَهْبَةُ مَخْتُومَةٍ فِي كَاسِهَا الرُّوْنِيْدُ
وَ اذْكَى مِنْ الْاَزْهَارُ وَ وُرُوْدُ
- 23 وَ شَفَايِفُ الْغُزَالُ الشَّرَّادَةَ
كَدُورُ يَلْتَهَبُ عَسْجَادُهُ
فَايْقِيْنُ الْقَرْمَزُ وَ الْعَكْرِي وَ بَاغُ الْبِيْدُ
مَبْسَمُ صَابْغَةِ التَّمُوْدُ

- 24 طَامُوا يَا بَهِيْجَ الْخَدَّادَةِ
دِيرِي لِعَاشِقَكْ مُرَادُهُ
يَا الْحُرَّ الْمُنْكَادَةَ يَا غَايَةَ التَّمْجِيدِ
يُنْكِ بِيَكْ كُلَّ أَحْسُوْدْ
- 25 رَغْمِيْنُ عَنْ أَصَوَادَغْ مَعْتَادَةِ
أُكْحَلُ مِنَ الدُّجَا فِي ارْصَادُهُ
حَايْفِيْنُ مِنْ سَالَفْ زَيْجِي فِي غَايَةِ التَّسْوِيْدِ
فِي لَيْلَةِ الْبُرْقُ وَ ارْعُوْدْ
- 26 وَ الْقَدُّ كَمَثِيْلُ الطَّرَادَةِ
يَسْعَى الْحُرُوبُ بَيْنَ امْتَادُهُ
أَوْ رَمَحْ اِثْمَانِي فِي اِيْمِيْنُ شِي اَشْجِيْعُ اَعْنِيْدْ
سِيْفُهُ عَلَى الْوُغَى مَجْبُوْدْ
- 27 خُنْتَنَةُ كَيْفْ جَاتْ لِلْوُلَادَةِ
كَضَبِي مَخْتَجَلْ فِي اَوْهَادُهُ
مَا اقْنَصَهَا رَامِي اَوْلا اَنْظُنْ تَدْخُلُ الْبِيْدِ
قَارِي مِنَ الرُّمَا الْحُدُوْدْ
- 28 اَهْلَ الدُّشُوْرُ وَ عَرَبَ الْحُمَادَةِ
وَ الشَّرْقُ وَ الْقُصَا وَ غِيَادُهُ
وَ الْعَجَمُ وَ الدِّيْلَمُ وَ اَنْجُوْعُ سَاكْنِيْنُ اَجْرِيْدْ
طَاعُوا لَزِيْنَتِ الْبَرْجُوْدْ
- 29 هَيْبَةُ اِدْرَكْتِ وَوَقَرُ وَ سِيَادَةِ
كَبُرْقُ يَلْمَعُ بَرْعَادُهُ
يَوْمُ جَاتْ لِعَنْدِي فِي اَقْمِيْصُ مِنْ اَحْرِيْرُ اَجْدِيْدْ
فِي غَسَاقْ دَاجْ اَمْظَلَّمْ سُوْدْ
- 30 طَامُوا يَا بَهِيْجَ الْخَدَّادَةِ
دِيرِي لِعَاشِقَكْ مُرَادُهُ
يَا الْحُرَّ الْمُنْكَادَةَ يَا غَايَةَ التَّمْجِيدِ
يُنْكِ بِيَكْ كُلَّ أَحْسُوْدْ
- 31 مَا دَرِي مَعَ ارْقِيْبِي نَتْفَادِي
مَحْسُوْبُ مَا نَسِيْتُ اَعْدَادُهُ
مُدَّ سَلْفُهُ وَقْتُ اَنْرَدُهُ عَلَى اَوْفَاهُ اَنْزِيْدْ
وَقْتُ الْجُفَا مَعَ الصُّدُوْدْ

- 32 مَنَهاجُ الْغَدَرِ ما يَتَّحِدِي
خَلِّي اَعْدُوكَ فِي تَنكادَه
من الْعُدُو و قبل اُخْرُوجُ الْعارُ لَازِمُ التَّحْيِيدِ
و اَغْنَمُ شَهْوَةَ الْمَقْصُودِ
- 33 ضادُ الْعَدَا و ناكِي الْمَحْسادَةِ
و يَفُوتُ كُلُّ ما تَعْتادُه
فُوزُ اَبْزَهُو اِيَّامَكَ قَبْلُ الاَّ تَصِيرُ فَدْ و حَيْدُ
و اتُعَوِّدُ فِي الْقَبْرِ مَمْدُودُ
- 34 من كانُ فِي اِزْمامِ السُّعادَةِ
أَلو اِيشِيْعُ قُبْحُ اِفْسادُه
يَوْمُ تَحْضَرُ و فاءَ اُمْنِيَّتَه اِيْمُوتُ اشْهِيْدُ
يَمْشِي لَجَنَةَ الْخُلُودِ
- 35 و اهْدِي اسْلامُنَا لِلنَّشادَةِ
و الْغِي فِي الْلِغا جُحادُه
اهْلَ الْمُعاني و الطُّلُبَةِ يا لَلّي احْفَظْ الْقَصِيدُ
و ارعى احْسانُ ناسِ الْجُودِ

انتهت القصيدة

01 : يقال كذلك : "يصيب اشتهوته..."

02 : يقال كذلك : "يتنغموا بنشيد..."

"و يجاوبوا اوتار العود".

قصيدة «طامو II»

- 001 و هو يا سيدي مَعْلُوم كيف ما دَامَتْ رَخْفَةُ مَا اتَدُوم شَدَّةُ
002 هَادِي أَمْوَاجِبِ أَحْكَامِ اصْرُوفِ الدَّهْرِ
003 يَوْمَ احْلَى مِنْ طَعْمِ ثَمَرٍ و يَوْمَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلِ مَرُّ
004 زَاهِمٍ و حر
005 سر النُّوَارِ مَا حَدُّهُ بَيْنَ اعْرَاشِ امْغَدَلِ
006 و لَا انْجَنَّا مِنْ غُصْنٍ ثَمًا نَوْجَدُهُ مُدَبَّلِ
007 الْآيَّامِ يَا الْغَدَّارَةَ
008 أَوَاهِ يَا لِيَالِي و انْزَايَهُ بِالزَّهْوِ اغْنَامُوا
009 أَنْتَ اللَّيِّ اغْرَامَكَ قَسَمُ قَلْبِي اشْفَايَةَ أَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
010 و هو يا سيدي دَوَزْنَا لِيَالِي و آيَّامِ الْفَرْحِ مَا اتَنْفَدَا
011 فِي آيَّامِ صَائِلَةٍ و لِيَالِي و أَوْقَاتِ
012 كُلِّ يَوْمٍ اسْرُورٍ و فُرْجَاتِ بَيْنَ الْفَنَاجِلِ و الطَّاسَاتِ
013 و الشَّمْعَاتِ
014 ارْتَابِي و شَبَّابَةٍ و اصْوَاتِ الرِّبَامِ تَسْجَلِ

- 015 و الطَّرُّ يَنْتَقِرُ و الصَّدْعَةُ فِي أُوتَارَهَا اِتْخَبَلْ
- 016 و الشَّمْعُ وَاقْدَ اَمْنَارَةٍ
- 017 فِي الْوَقْتِ فَاشْ كَيْرُخِي الدَّاجِ اَعْلَى الْفَضَا اِظْلَامُهُ
- 018 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 019 و هُوَ يَا سَيِّدِي مَاذَا مِنْ زَهْوٍ دَوَزْنَا فِي اَسْوَايَعِ الْمُودَّةِ
- 020 بِحُسَّاسِنِ الْخَمْرِ و الشَّمْعُ الْوَهَّاجِ
- 021 و اَكْبُوسُ ذَا الْوُدْعِ و الرَّاجِ فَوْقَ سَفَرَةٍ مِنْ عَوْدِ السَّجَّاجِ
- 022 طَرَّرُ و ادْبَاجُ
- 024 طَاسَةً و تَجْدُورَاتٍ مَلَانَةٍ بِالْمَدَامِ تَهْطَلْ
- 025 و اللَّيْ عَطِيشٌ يَشْرَبُ مِنْ فَمِ اَخْلِيلَتِهِ بِفَنْجَلِ
- 026 تَسْمَعُ غَيْرُ كُبٍّ و أَرَى
- 027 بَيْنَ الرِّيَامِ و الشَّيْبَانِ و الْحُسُودِ كَغَاغٍ نَامُوا
- 028 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 029 و هُوَ يَا سَيِّدِي مَا كَيْفَ الْخُلَاعَةِ و الْجَمْعُ مَعَ الرِّيَامِ لَدَّةِ
- 030 و رَضِيعُ مَا حَيَاءٍ مِنْ بَرِّ الْقُمْصَالِ
- 031 و الصُّهَيْبَةِ فِي كَاسِ الْجَرِيَالِ مَا اَحْلَاهَا لَوْ كَانَ اِحْلَالِ
- 032 جَاءَتْ فِي اَقْوَالِ

- 033 الخَمْرُ حِينَ يَنْكَبُ فِي بَلَّارِهِ إِبَّانُ يَشْعَلُ
- 034 أَبْدُوهُ حَرٌّ مِنْ حَدَجَةٍ وَ اَتَمَّامُهُ اَحْلَى مِنْ اَعْسَلِ
- 035 شُوفُ الْعَوَانِسِ اسْكَارَى
- 036 بدور كُلِّ وَاحِدٍ يَعْطِي الْحَدِيدُ مَنْ اَنِيَامُهُ
- 037 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَّيْ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 038 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي يَفْرَحُ مِنْ اَبْلَغُ مَقْصُودٍ وَ اُنْكَى جَمِيعِ الْعَدَى
- 039 فِي اَقْمِيصِ عَانَسِهِ جَاتُ لِمَرْكَادُهُ
- 040 فِي تَوَابٍ كَسُوَّةٍ مِنْ بَرَّكَادُهُ بَاتُ فِي اَعْصَامُهَا تُوسَّادُهُ
- 041 اَحْلَى اَرْكَادُهُ
- 042 فِي بَنْدَقِي مُشَجَّرٌ مِنْ يُبْرِيزُ الصِّفَا اُمْتَقَلُ
- 043 الزَّرْدُخَانُ الْمَسَلَّكَ فَوْقُ اَقْمَاشُهَا اُمْتَوَلُ
- 044 اَعْرِيسُ لَابَسُ اَغْفَارَا
- 045 فِي اِبْسَاطِ سُلْطَنِي جَالِسُ يَرْجَى الزَّايِرَةِ اَرْسَامُهُ
- 046 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَّيْ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 047 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي سُلْطَانُ لَابَسُ اَتَمَّاكُهُ فَوْقُ اِبْسَاطُنَا اَتَهْدَا
- 048 عَلَى اَمْطَرَبَاتٍ اَشْكَرْنَطُ وَ الْحُوفُ

- 049 و الزَّرَابِي عَكْرِي و اقْطُوفُ اُمَحْجَبَةَ بَخْوَامِي و سَجُوفُ
- 050 زَهُو لِّلشُّوفُ
- 051 شَمْسُ الْعُشِيِّ و جَلِينَار و سَكْرِي اَرْفِيعُ الْمَثَلِ
- 052 اَسْمَاوِي فِي لُونِ اِبْرَايَةَ و بَنْدُقِي اَمِيصَل
- 053 و على ايمين و يسارى
- 054 خِدَامُ دَايِرَةِ بِالْمَرْبَانِ و سَامِعَةِ كَلَامِهِ
- 055 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكَ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةَ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 056 و هو يا سيدي تَصْبَحُ فَاتِحَةً لِلزَّاهِي فَوْقَ الْخُدُودِ وَرْدَةً
- 057 و يَبَاتُ فِي الْبُسَاطِ اَمَعْنَقُ غُنْجَةٍ
- 058 فِي ظِلِّ رِيحَانٍ و اَطْرُنْجَةٍ اَحْدَاهُ سَوْسَانُ و رَنْجَةٍ
- 059 و زَهْرُ اَهْجَى
- 060 الْيَاسْمِينِ وَ الْخِيلِي الْمَرْشُوشِ و الْقُرْنُفَلِ
- 061 و الْقَيْقِلَانِ و الدِّيْدِي و الشَّيْبَةِ مَعَ الصَّنَدَلِ
- 062 فِي كُلِّ عَرْشٍ نُوَّارَةٍ
- 063 و الزَّهْرُ كَنْ سُلْطَانٍ عَلَى الشَّلْيَةِ اَرْخَا اَكْمَامُهُ
- 064 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكَ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةَ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 065 و هو يا سيدي اَعْيَيْتُ مَا اَنْصَبَرَ قَلْبِي دَبَا الْيَوْمَ و غَدًا

- 066 و نَطَمَّعُ الْعُقْلَ بِاللِّي كَيْهَوَى
- 067 السَّرُورُ اثَلَاثَةَ زَهْوَةِ الْخَيْلِ وَ الزَّيْنُ مَعَ النَّشْوَةِ
- 068 شَرُوطِ الْهُوَى
- 069 نَحْسَابُ الدُّهَبِ وَ الْفَضَّةِ بِهِ الْفُرَاحُ تَكْمَلُ
- 070 وَ اللَّيْ اكْتَرَّ دِينَارُهُ كُلَّمَا أُيْرِدُ يُوَصَّلُ
- 071 مُوْلُ الْوُجُوهُ يَدَارَا
- 072 وَ اللَّيْ اَعْوَاجُ لَهُ مَيْمُونَهُ يَبْكِي عَلَى اَيَّامِهِ
- 073 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو
- 074 وَ هُوَ يَا سَيِّدِي الْعِشْقُ وَ الزَّمَانُ وَ الْاَيَّامُ اطْرِيقُهُمْ وَحْدَةً
- 075 وَ اللَّيْ اسْقَامَتُ اَيَّامِهِ يَا سَعْدُهُ
- 076 كُلُّ شَيْءٍ يَسْخَرُ بَيْنَ اَيْدِيهِ كُلَّمَا يَبْغِيهِ اِيُوجَدُهُ
- 077 مَا اِيْبَعْدُهُ
- 078 وَ اِلَّا اَعْوَاجُ سَعْدِ الْعَاشِقِ وَلَفِي اَتْرَاهُ يَحْفَلُ
- 079 وَ اِلَّا اسْكَامُ لَهُ مَيْمُونُهُ دَغِيَا اَتْرَاهُ يَحْفَلُ
- 080 وَ عُلَاشُ هَدِّ الْحَزَارَةِ
- 081 سَعْدَاتُ مَنْ اَفْرَحَ وَ ظَفَرَ بِالسَّلْوَانِ فِي اَمْقَامِهِ
- 082 أَنْتِ اللَّيْ اَغْرَامَكُ قَسَمُ قَلْبِي اَشْفَايَةِ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو

و هو يا سيدي لأشْيَاتُ كاملة يَنْتَمِ أَشْمَلُهَا كما يَنْبِدا 083

الْحُبُّ أَوْلُهُ سَلُوانٌ و لَدَّة 084

و آخِرُهُ تَمَحَّانٌ و غَدَّةٌ إِيْدَوْقَكَ مَنْ عَسَلُهُ شَهْدَةٌ 085

اليُومِ و اغْدَا 086

إِيْرُوفُ لَكَ حَتَّى تَأْمَنُ فِي اكْرَائِمِهِ و تَنْحَل 087

و يَبْرُ بِيكَ حَتَّى تَطْمَعُ فِي اخْدَائِعِهِ و تَغْفَلَ 088

يَسْقِيكَ عَادُ الْمُرَارَةِ 089

هَادِي أَطْرِيقُ الْهُوَى الْغَدَّارَةِ و هَكْدَا احْكَاْمُهُ 090

091 أَنْتِ اللَّيْ اغْرَامَكَ قَسَمُ قَلْبِي اشْفَايَةِ أَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو

و هو يا سيدي طَلَعَ الدَّرَا عَلَى الشُّبَيْرِ و دُهِبَ الرُّكَّابُ صَدًّا 092

بَعْدَ ارْكُوبٍ و الصَّيْدُ فِي كُلِّ أَنْهَارٍ 093

فِي أَوْطَانٍ مَهَامِهِ الْقَفَّارُ عَلَى الْمَهَاوَالِ الضَّيْبِ وَالْعَفَّارِ 094

بَيْنَ الْاقْطَارِ 095

نَحْسَابُ مَا ارْكَبْتُ اسْرَاتَةَ وَلَا طَعَنْتُ بِانْصَالِ 096

و اتَّقُولُ عَمْرِي مَا بَارَزْتُ الْعَدَا بِصَارِمٍ اسْقَلَ 097

عَوْدِي اسْرِعْ لِلْغَارَةِ 098

اجْمِيعُ مِنْ إِيْرِيدُ لَطَامِي يَبْرِيوَا لَهُ اعْظَاْمُهُ 099

100 أنت اللّي اغرامك قسم قلبي اشفاية اهلك فيّ يا بؤدلال طامو

101 و هو يا سيدي سلاطن الولايا غاروا عني بغير وعدة

102 بالعلم كملوا لي ناس الصرخة

103 دون شد راح و اللّي انسحى دَرُع القضي لي ارتحى

104 اوجاد و اسحى

105 عندي احسام ماضي كيبري الصفا مين ينسل

106 عندي ارماح و اغوالي اسرع للقتل

107 عندي اسيوف الغزارة و اجمع من ابريد للطامي

108 يبروا له اعظامه

109 أنت اللّي اغرامك قسم قلبي اشفاية اهلك فيّ يا بؤدلال طامو

110 و هو يا سيدي فرسان في اتباعه الأمير امسلحة بعدة

111 و مدافع العطب و امزارك و انصال

112 في الحروب انشاشب و انبال واقفة للطعن و القتال

113 غير الابطال

114 في ايمن كل تايك مرهاف هند حين ينسل

115 بين العلوم و اخيول و طرادات خلف المضل

116 اليوث گاع و اسقارة

117 شجعان كل واحد دايّر ايده على الجامه

118 أنت اللّٰي اغْرَامَكَ قَسَمٌ قَلْبِي اشفَايَةَ اَهْلِكَ فِيَّ يَا بُودَلَالُ طَامُو

119 و هو يا سيدي و اصغى لِقَوْلٍ مِنْ لَا عُمْرُهُ فِي اقْصَائِدِهِ اتَّعَدَّا

120 و لَا عَرَفَ بَيْنَ هَآدَ الْفَنِّ اشْجِيَّة

121 سَرْمَنْ عَالَمُ الْخُفِيَّة مَا اتَّحَصَّرَ فِيهِ عُطِيَّة

122 اِبْلَا اَنْوِيَّة

123 يَعْطِي لِمَنْ ابْغَى مُوَلَّانَا و لِمَنْ ابْغَى اِيَزْوَل

124 مَا اَنَا اَجْحِيدَ مَا نَا حَاسِدَ مَا نَا اَقْلِيلَ الْعَقَل

125 يَدْرِوْنِي الشُّعَارَا

126 عَنْدِي اَجْوَادُ يَخْفَقُ مَهْمَا نَوْمِي عَلَى الْجَامِ

انتهت القصيدة

060 : يقال كذلك : "ولا انحفى من عرش دغيا تنظره مدبل".

025 : يقال كذلك : "و اللّٰي اعطيش يشرب من كف اخيلته بفنجل".

قصيدة «يا عاشق صون أهواك في أحبابه»

- 01 من داق أطعام الحب و اشرباه
و اسطاب لدته و انشوته و سرى في مهجته و سكر حتى غاب
- 02 شمسُه شَرَقَتْ عن دَاجِ غِيْهابِه
و ادعى الغرام لَطَاعَةَ المَلِيحِ بَصُوابِ و حُسْنِ الاداب
- 03 اعليه الزين إيجود بكوابه
سَعَدَاتِ من أَعْطَفَ لِيهِ أَحَبِّبُهُ بالوَصُولِ رَافَا من غيرِ اعْتَابِ
- 04 و اشفق و ارفق من حالة اعدابه
و بتوب الرضى غطاء الباهي ولا اغلق في وجهه باب
- 05 أشفى في الزين و مَرَحِ اهدابه
و كَمَلْتُ فَرَحْتَهُ و اسروره و قَلِيبِ مَالِكُهُ بَعْدَ القَسْوِ ارطاب
- 06 يا عاشق صون أهواك في أحبابه
و ارضى احكام من تهواه و طيعه و كون عبد املازم في الباب
- 07 سَوَّلَ عن بحر الحب رُكَّابَه
هُمَا يَخْبِرُوكِ ابْنَعْتَهُ تَدْرِى اعْجَابِيَّه و انواعه الغراب

- 08 وَقُفُّوا رِئَاسَ بُسَاحِلِ أَرْحَابِهِ
كُفِّدَارَ لَجْنَتِهِ وَاهْدِيرُهُ وَامُوجُهُ بِالْهَرَجِ اتَّشَيْبَ الْغُرَابِ
- 09 دَخَلُوهُ أَطْفَالَ وَفِي حِينُهُمْ شَابُوا
مَفْقُودَ دَاخِلِهِ وَالْخَارِجَ مُؤَلُّودَ كَيْفَ قَالُوا مِنْ غَيْرِ اعْتَابِ
- 10 اثَلَاثَةَ فِي اشْرُوطِ مَذَاهِبِهِ
الصَّبْرَ مَرْكُوبَهُ وَالصَّدْقَ أَرْيَاحَهُ وَبِيَهُ تَغْدَى لِلْخَيْرِ اسْتَبَابِ
- 11 مَقْدَافِ الصَّمْتِ يُسَلِّكُ أَرْيَابَهُ
هَادُوا أَعْلَاجَ مَنْ يَرْكَبُ بَحْرَ الْحُبِّ يَا الْفَاهِمَ صَبِغْ لِلْخُطَابِ
- 12 يَا عَاشِقَ صُونِ أَهْوَاكَ فِي أَحْبَابِهِ
وَأَرْضَى أَحْكَامَ مَنْ تَهْوَاهُ وَطِيعُهُ وَكُونِ عَبْدَ امْلَازِمَ فِي الْبَابِ
- 13 زَكِّي الْمُلِيحَ وَشَرَّفِ أَحْبَابَهُ
وَاخْدَمْ بِالْصُّفَا وَالنِّيَّةَ وَالصَّدْقَ صَاحِبَهُ مَقْصُودَهُ مَا خَابِ
- 14 وَاللَّيْمَ لَيْسَ أَعْلَيْكَ فِي اعْتَابِهِ
مَعْدُورَ مَا اشْكَى مَا شَتَفَى مَا شَافَ مَا اعْشَقَ مَا رَشَّكَوهُ اهْدَابِ
- 15 مَا لَسَعُهُ قَوْسُ ابْنِهَا بَنُشَابِهِ
مَا دَاقَ مَا اكْوَى مَا جَرَّبَ مِنْ بَهْجَةِ الْهُوَى وَالزَّيْنِ السَّلَابِ

- 16 يَعدُّ العُشيق في حَالَة اشْغَابُهُ
من تاه بالغَرَام و قَصَاه و كابد السُّهَر ما طال الغِيْهاب
- 17 و ادعاه البَيْن و شَيَّب اشْبَابُهُ
و اصْبَرَ لِيَعْتَهُ و اخفاها في ادْوَاخِل الحُشَى و اَرْضَى بِالْمُكْتَاب
- 18 يا عاشق صُونُ أهْوَكَ في احْجَابِهِ
و اَرْضَى احْكَام من تَهْوَاه و طِيْعَهُ و كُون عَبْد اَمْلَازِم في الباب
- 19 رَاعِي المَقَام الزَّيْنُ و اَرْكَابُهُ
و اَعْمَل اشْهُوَّتَهُ و اغْرَاذَهُ و اتَّبِع مَنُهجَهُ تَرْجَع من الاحْباب
- 20 مثل العَسْجَد و لَجِيْنُ في اصْوَابِهِ
و على المَلِيح يا عاشقُ هِيْبُ الرُّوحُ و العَقْلُ و انْفَق دُون احْسَاب
- 21 تَفَرَّحَ لِلْمَقَاكِ اَهْلُهُ و حُجَّابُهُ
إِلَّا اَرْضَى اَعْلِيكَ المَحْبُوبُ اَعاشَق البُها يَتَرَفَّعُ الحُجَاب
- 22 اَرْقُصْ و اُزْهِى و اطْرَبْ بِخُطَابِهِ
سَاعَةً على الرُّضَى تَكْفِي لِلْمَغْرُومِ لو اَيْدُوْزُ في الهَجْرُ اعْقَاب
- 23 يَنْسَى تَعْبُهُ و اَمْحَانُ تَغْرَابُهُ
اَيُّعُودُ خَاطِرُهُ مَتَسَلِّي و يُرْبِعُ سَاكُنُهُ من بَعْد التَّشْغَاب

- 24 يا عاشق صُونُ أهْوَأك في أَحْجَابِهِ
و اِرْضَى أَحْكَام من تَهْوَاه و طِيعَهُ و كُون عَبْد اَمْلَازِم في الباب
- 25 وَصَفَان اِبْدُور الزَّيْن ما خَابُوا
حَاشَا اِيْخِيْبُوا من لِيْهِم اَغْلَام كان من صُغْرُهُ حَتَّى شاب
- 26 لَوْ كان اَوْضِيع اَحْقِير مَرْتَابُهُ
في الْحِين يَرْتَفَع مَرْتَابُهُ و عَسَى اِلا اَعْمَل ما في اَسْمَاه اَسْحَاب
- 27 و اكْمَل تُوصاف اُدْرَاه تَهْدَابُهُ
بَشْمَائِل الزُّهُو مَتَوَلَّع دُوقِي اَفْلَاسُفِي قَارِي كل اَحْرَاب
- 28 حَاضِي لِلْمَقَال اَمْنِاطِق اَجْوابِهِ
دِيْنار سُلْطَنِي مَتَصَفِي من خَالِصُ الذَّهَبُ ما يَحْتَاج تَذْهَابُ
- 29 في الدَّهْر قَلِيلُ اَوْجُود كَسَابُهُ
مَخْتُوم بِالْعُفُو و الرَّحْمَةِ و السَّر و السُّتْر من فَضْل الوَهَّاب

انتهت القصيدة

قصيدة «السَّاقِي»

شُوفْ أَهْمَامُ الضُّوْ تَاكَّتْ أَعْلَامُهُ فِي الْأَفَاقِ

001

أَسَاقِي

002

و أَنْظَرَ لِشُمُوسِهِ الْبَاهِيَّةِ عَلَى الْجُدَارِ اشْرِيقَةَ

003

هَزَمْتُ سُلْطَانَ الْغُسِّيْقُ

004

و أَطْيَارُ الْبُسْتَانِ كُنُسَبَّحَ لِلْحَيِّ الْبَاقِ

005

أَسَاقِي

006

فُوقُ أَغْصَانِ الرُّوضِ كَتَحَنَّنَ بِصَوَاتِ ارْقِيَقَةِ

007

صَاحُ الْبَلْبَلِ وَ الْبُشِّيْقُ

008

اسْمَعِ أُمَّ الْحَسَنِ شَاكِيَةَ لِلْحَيِّ الْخَلَّاقِ

009

أَسَاقِي

010

بَغْرَامُ أَهْوَاهَا لِأَنَّهَا مَوْلُوعَةٌ وَ عَشِيقَةُ

011

بِالْحُبِّ اجْسَمُهَا ارْقِيْقُ

012

وَ الْحَرِيلُ يَنْشَدُ بِمَائَتِهِ فِي طَبْعِ الشَّلِّيَاقِ

013

أَسَاقِي

014

وَ الْحَدَّادُ إِجَاوُبُهُ ابْمَايَةَ وَ انْغَايِمَ لِبِقَةِ

015

تَسْبِيِ الْوَالَعِ وَ الْعَشِيقُ

016

017 رَاخَ اللَّيْلُ وَ عَلَّمَ الْفَجْرُ تَاكَّ الصُّبْحُ الرَّاقِ

018 أَسَاقِي

019 دُورَ عَلَى الْحَضْرَةِ بَفَنُجْلِكَ تَزِيَانُ الْمَوْسِيقَى

020 وَ اَزْرَعُ لَسَّاهِي إِيْفِيْقُ

021 مَاسُ الْغُصْنِ النَّايِقُ وَ تَزَخَّرَفَتْ أَحْدَايِقُ وَ اتَحَقَّقُ ظِلُّ الْأُورَاقُ

022 وَ الْبُسْتَانُ الْبَاسِقُ بِمِيَاهِهِ تَدَافِقُ الْغُرَاسُ ادْوَاخُهُ اسْيَاقُ

023 فَاحُ الزَّهْرِ الْعَابِقُ وَ اصْبَحَ غُصْنُهُ رَايِقُ وَ اَزَوَاتُ اغْصَانِهِ وَ رَاقِ

024 طَابَ اسْرُورُ الْعَاشِقُ دَاتُ الزَّهْوِ الشَّايِقُ يَجْرَحُ بِسَيُوفِ الْأَرْمَاقُ

025 طَارَ اغْرَابُ الدَّاجِ وَ الْخَمَرُ فِي الْأَوَانِي بَاقِ

026 أَسَاقِي

027 وَ اهْدِي كَاسَكَ لِلْمَلِيحِ وَ خَضَعُ لَهُ بَتَبْنَدِيقَةَ

028 وَ فَهَمُ مَعْنَاتِهِ وَ عِيْقُ

029 ارْؤِي يَا سَاقِي بِخَمَرٍ قُمْصَالِكَ غُصْنُ أَوْرَاقِ

030 أَسَاقِي

031 وَإِلَّا فَاضُ الْكَاسُ كُلُّ نَقْطَةٍ فِي الْأَرْضِ اعْقِيْقَةَ

032 وَ اَصْفَى مِنْ دُرِّ الشَّرِيقِ

033 غَدَّرَ لِي نَسْطَابَ فَرَجَّتِي يَتَحَقَّقُ رُونَاقِ

034 أَسَاقِي

تَرَكُ الْخَمْرُ وَ هَاتُ لِي الصُّهْبَةَ فِي الْكَاسِ أَحْدِيقَةَ 035

و املِ لِي دَاكُ الْبَرِيقُ 036

كَاتَبُ مُولَانَا السُّعِيدُ سَاعَدُ وَ الشَّاقِبِي شَاق 037

أَسَاقِبِي 038

لَا تَسْتَكَرَبُ مِنْ اذْنُوبُ وَلَا تَتَكَلَّ عَنْ تَيْقَةَ 039

مُولَانَا غَانِي اَشْفِيقُ 040

رَاحُ اللَّيْلِ وَ عَلَّمَ الْفَجَرَ تَاكُ الصُّبْحُ الرَّاق 041

أَسَاقِبِي 042

دَوْرُ عَلَى الْحَضْرَةِ بِفُنْجَلِكُ تَزِيَانُ الْمَوْسِيقَى 043

وَ اَزْرَعُ لِسَاهِي اِنْفِيقُ 044

045 رَاحُ اللَّيْلِ وَ لَا ابْقَى إِلَّا وَقْتُ الْمَعَانِقَةِ كُبُ أَرَى وَ ارْخِي الرُّوَاقُ

046 بَيْنُ الْأَشْجَارِ الْبَاسِقَةِ وَ الْأَطْيَارِ النَّاطِقَةِ عَمَّرْتُ بُلْغَاهَا اسْوَاقُ

047 كُبُ الْخَمْرِ الدَّافِقَةِ فِي كَيْسَانُ ابْنَادِقَةِ مِنْ زَاغِ أَبْلَادُ الْعِرَاقُ

048 تَظْهَرُ خَمْرَةَ بَارِقَةِ فِي الْأَوَانِي شَارِقَةِ كَلُونُ اسْحِيقُ الرِّهَاقُ

049 جَادُ الزَّيْنُ وَ تَاكُ كُوكُبِهِ وَ تَنَوَّرَ اشْشَرَاقُ

050 أَسَاقِبِي

051 هَذَا وَقْتُ اسْعِيدُ كُبُ غَدَّرُ لِي مِنَ الْعَتِيقَةِ

052 لَا تَرْتَاشِي لِلرَّحِيقُ

- 053 أُسْرُورُ الدُّنْيَا وَ زَهْوُهَا فِي الزَّيْنِ وَ الْعِرَاقِ
- 054 أُسَاقِبِي
- 055 وَ الصُّوْلَةَ وَ الْعَزَّ فِي ارْكُوبِ الْفُرْسَانِ احْقِيقَةَ
- 056 وَ مَعَ الْفَضَّةِ وَ الْوَرِيقِ
- 057 غَنِّي بِشَعَارِ الْقَدَامِ وَ دَكُرِ اطْبُوعِ الْعُشَاقِ
- 058 أُسَاقِبِي
- 059 مَتَّعْنِي فِي أَجْمَالِ صُورَتِكَ وَ الْحَاضِكِ الْغُسِيْقَةِ
- 060 يَأْخُذُ الْوَرْدُ الشَّرِيقِ
- 061 بِالْصَّنَائِعِ وَ اسْجُولُ وَ التَّوَاشُحِ مِنْ شُغْلِ ادْوَاقِ
- 062 أُسَاقِبِي
- 063 وَ ادْكُرْ قُصْدَانِ أَقْبَاحِ وَ ابْرَاوُلُ فِي اتْرُونِيْقَةِ
- 064 مِنْ شُغْلِ الْحَبَرِ اللَّبِيْقِ
- 065 رَاحَ اللَّيْلِ وَ عَلَّمَ الْفَجَرَ تَاكُ الصُّبْحِ الرَّاقِ
- 066 أُسَاقِبِي
- 067 دُورَ عَلَى الْحَضْرَةِ بِفُنْجَلِكَ تَزْيَانِ الْمَوْسِيْقَى
- 068 وَ انْزِعْ لِسَاهِي إِنْفِيْقِ

- 069 اخْلَعْ الدَّاجَ اغْسَاقُهُ وَ ارْخَى الصُّبْحَ ارْوَاقَهُ وَ لَبَسَ حُلَّةَ الْاَشْرَاقِ
- 070 دَكُ الزَّيْنِ اوْتَاقَهُ الْمَطَرُزَّ بِشَوَاقِهِ وَ خَرَجَ لَصْحَابِ الْاَشْوَاقِ

- 071 و أَمَرُ عَنْ عُشَّاقِهِ فِي أَمَامِهِ يَنْسَاقُوا وَ يَحْيِيُوا الْعُهُودَ الْوُثَاقُ
- 072 حَذَّرَ الزَّيْنُ أَرْمَاقَهُ وَ ارْخَى سِرَ أُمْسَاقِهِ وَ الزَّيْنُ اخْلَاقَهُ أَرْيَاقُ
- 073 بِأَمْضَالٍ وَ كَادَاتٍ وَ الْمُزَارِكِ وَ التَّاجِ الرَّاقِ
- 074 أَسَاقِي
- 075 وَ كِدَاشُهُ وَ مُحَافُهُ وَ رَايَاتُهُ فِي اتَّرَقْرِيقَةِ
- 076 وَ طُبُولِ الْحَرْبِ الزُّعِيقِ
- 077 أَمَا فَانَّكُمْ مِنْ أَذْهَاتٍ وَ مَا زَهَّاقُ مِنْ تَاقِ
- 078 أَسَاقِي
- 079 وَ مَا بَعْدُ مِنْ أَفْضَالٍ هَلْ الْمُرُوءَةُ وَ النَّيَقَةُ
- 080 وَ مَا عَدَى مِنْ أَصْدِيقِ
- 081 مِنْ حَرْبِهِ الْعُصِيفُ تَاهُ قَيْسُ وَ جَابِرُ الْعِرَاقِ
- 082 أَسَاقِي
- 083 وَ الْعَبْسِيُّ الْهُمَامُ عَنُتْرَةُ تَرْكُهُ الْحُبُّ فِي ضِيقَةِ
- 084 وَ سَقَاهُ السَّمُ السُّحِيقُ
- 085 وَ لَا زَالُ الْيَوْمُ أُمْتَبَّتْ أَعْلُومُهُ عَلَى الْعُنَاقِ
- 086 أَسَاقِي
- 087 وَ لِدَابَةِ مَا زَالَ سِيرَتُهُ عِنْدَ النَّاسِ أَحْقِيقَةُ
- 088 لَا حَذَّ لِحَرْبِهِ يُطِيقُ

رَاحَ اللَّيْلُ وَ عَلَّمَ الْفَجْرُ تَاكَ الصُّبْحُ الرَّاقِ

089

أَسَاقِبِي

090

دُورَ عَلَى الْحَضْرَةِ بِفُنْجَلِكَ تَزَانُ الْمَوْسِيقَى

091

وِ اَزْرَعُ لِسَاهِي إِيْفِيْقُ

092

وِ اَكْيُوسُ اَمْدَامِي اِيْدُوْقُ	بُونَجَلَاتُ اَغْسَاقَةَ	أَمَادْرَى نَتْلَاقَى	093
يَخْجَلُ مِنْ شُوفِ الرُّمُوقُ	وِ اَكْيَاسَةَ وَ اَلْبَاقَةَ	صَالِ بَطْبَعُ اشْفَاقَةَ	094
فِي ادْوَاخَلُ غُمُوقُ الْغَمُوقُ	وِ الصَّهْبَةَ دَفَاقَةَ	وِ حَنَا زُوجُ اَرْفَاقَةَ	095
رَافَا يَا بَدْرُ الشَّرُوقُ	بِوَصُولِكَ نَتْرَاقَا	فِيكَ الشُّوفُ اَعْشَاقَةَ	096

اَوْصُولَكَ فُرْجَةَ لِمَرْسُمِي وَ نَزَاهَةَ لَخْلَاقِ

097

أَسَاقِبِي

098

اَوْصُولَكَ تَفْرِيجُ لِلْحُجَى وَ اَصْدُودَكَ تَضْيِيقَةَ

099

لَخْلَاكِ الْجِسْمُ الشَّفِيقِ

100

اَوْصُولَكَ كَامِيَةِ الْجَيْبِ فَكْرِي وَ ضِيَا لَغْسَاقِ

101

أَسَاقِبِي

102

اَوْصُولَكَ رَاحَةَ وَ صَدُّ هَجْرَانِكَ نَارُ اَزْعِيقَةَ

103

بِاجْمَارِ اَلضَّاهَا اَحْرِيقُ

104

إِلَّا تَعْطَفُ لِي اَنْصِيبُ عَقْلِي وَ يَزُولُ اَحْمَاقِ

105

أَسَاقِبِي

106

و اذا تَجَفَّيْنِي اَتَعُودُ رُوحِي فِي الدَّاتِ اَقْلِيَقَه 107

و النَّفْسُ فِي جَسَدِي اَتَضِيقُ 108

لَايَنْ طَبَعُ الزَّيْنِ عَارُفُه فِي اَنْهَائِه تَحْقَاق 109

أَسَاقَبِي 110

رَاكِبٌ عَنْ سَمَحُوجِ الْعُدَرِ سَالِكُ كُلِّ اطْرِيقَه 111

مَا عِنْدَه حَتَّى اَصْدِيقُ 112

رَاخُ اللَّيْلِ وَ عَلَمُ الْفَجْرِ تَاكُ الصُّبْحِ الرَّاق 113

أَسَاقَبِي 114

دَوْرٌ عَلَى الْحَضْرَةِ بِفُنْجَلِكُ تَزِيَانُ الْمُوسِيقَى 115

وَ اَزْرَعُ نَسَّاهِي اِنْفِيقُ 116

117 غَضُ الزَّيْنِ اَرْوَامُكُ وَ اَرْخَا السَّرُّ اسْوَابُكُ وَ اَحْلَفُ عَارِي لَاتَقَا

118 تَظْهَرُ غَيْرُ امْزَارُكُ وَ اسْيُوفُهُ وَ اَدْمَاكُكُ وَ اسْوَابُكُ وَ اسْوَابُكُ

119 بِخِيُولِهِ وَ اَزْوَاعُكُ وَ اَبْطَالُهُ وَ اسْوَابُكُ وَ اسْوَابُكُ

120 مَا قَدَّيْتُ اَنْفَارُكُ وَ اسْوَابُكُ وَ اسْوَابُكُ وَ اسْوَابُكُ

121 رَاكِبٌ عَنْ شَلُوي اسْرِبُ شِيَهَانُهُ مِنْ الْعَتَاق

أَسَاقَبِي 122

123 اَهْزَمَ سَمَحُوجُهُ وَ سَارُ خَلَانِي فِي تَشْوِيقَه

124 نَرْتِي بِالْدَمْعِ الدَّفِيقِ

- 125 اسألتك بالخلاق قلت له يا سلطان ارفاق
- 126 أساقبي
- 127 اوقف لي حتى انكلمك يا باهي الخليفة
- 128 سخطك بي ما يليق
- 129 شاهد في اوجه سيرتي و اعشرتي و اتفاق
- 130 أساقبي
- 131 راقب في اوجه طاعتي و اعهودي الوثيقة
- 132 وحسبني خوك الشقيق
- 133 هذا حكم الله الغني الفتاح الرزاق
- 134 أساقبي
- 135 اسعدت اللي اسعادتته في الأزال اسبيقة
- 136 و ارضاه الحق الحقيق
- 137 راح الليل و علم الفجر تاك الصبح الراق
- 138 أساقبي
- 139 دوز على الحضرة بفنجلك تزيان الموسيقى
- 140 و ازرع لساهي إيفيق

- 141 من لا يركب ناقة هريّة سبّاقة مايري نهج الطروق
- 142 من لا يملك طاقة مابرا من فاقة ولا يتدنى لسوق