



HAL
open science

L'Enseignement de l'unicité divine expliqué en bambara : un commentaire oral sur la Umm al-barahin de Muhammad as-Sanusi

Tal Tamari

► **To cite this version:**

Tal Tamari. L'Enseignement de l'unicité divine expliqué en bambara : un commentaire oral sur la Umm al-barahin de Muhammad as-Sanusi. Islam et sociétés au sud du Sahara , 2019, Afrique subsaharienne et langue arabe, 5, pp.79-218. halshs-03088306

HAL Id: halshs-03088306

<https://shs.hal.science/halshs-03088306v1>

Submitted on 28 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mali

**L'enseignement de l'unicité divine
expliqué en bambara
Un commentaire oral sur la *Umm
al-barāhīn* de Muḥammad as-Sanūsī**

Tal TAMARI
CNRS (Paris)

Alors que les observateurs ont longtemps supposé que l'enseignement islamique avancé en Afrique occidentale se donnait en arabe classique, des recherches menées principalement au cours des deux dernières décennies démontrent que si les ouvrages étudiés – souvent d'origine extérieure – sont presque toujours rédigés en arabe, les explications orales sont énoncées presque exclusivement dans des langues africaines¹. L'enseignement avancé est fondé sur la traduction, éventuellement accompagnée d'explications complémentaires, de textes écrits en arabe, oralement vers une langue locale. Cette traduction s'effectue selon une méthodologie très précise : le texte arabe, lu à haute voix, est découpé en unités syntaxiques signifiantes, au fur et à mesure de la lecture, l'énoncé de chaque unité syntaxique du texte arabe étant suivi par sa traduction dans la langue locale, éventuellement accompagnée de commentaires et de plus amples explications ; les deux langues alternent dans le flot du discours. Les mêmes principes sont appliqués au commentaire cérémoniel du Coran et des hadiths pendant le mois de Ramadan, lors des cénacles et exercices dévotionnels organisés par les lettrés, comme aussi lors des prônes du vendredi et des grandes fêtes.

1. L'usage des langues régionales dans l'enseignement est signalé par : Paul Marty (1921, pp. 349, 351, 353-356; 1922, pp. 278-281), qui estime qu'il est principalement caractéristique du milieu peul du Fouta Djallon, et même dans ce cas, restreint à certaines matières; Ardant du Picq (1933, pp. 94-97; document recueilli en 1901) pour le songhay-zarma du Niger; Mervyn Hiskett 1973, pp. 34-36; Renaud Santerre (1973, pp. 57, 61-62, 137-138), qui estime toutefois qu'il est limité à certaines matières, à un niveau peu avancé; Paul Eguchi (1975) pour le peul du Nord-Cameroun; John Weir Chamberlin (1975), qui estime que dans certains milieux du nord-Nigéria, la transmission des connaissances dans les langues peule et surtout hausa remplaçait en grande mesure l'étude directe du texte arabe; Murray Last et Louis Brenner (1985) pour le peul (au Mali et au nord-Nigéria) et le hausa (au nord-Nigéria); Moulaye Hassane (1995) pour le songhay-zarma du Niger; Geert Mommersteeg (1996, chapitre 4) pour le songhay de Djenné; Stefan Reichmuth (1998, p. 114) pour le yorouba au Nigéria; par Dmitry Bondarev et Abba Tijani (2014) pour le cas très particulier du « vieux-Kanembou », une langue archaïque employée (en milieu kanouri du nord-Nigéria) uniquement pour l'explication des livres arabes; et par nous-même, initialement pour le bambara et le peul du Mali (enquêtes ensuite étendues à d'autres langues; publications à partir de 1996). Les premiers échantillons de textes arabes expliqués dans les langues africaines furent rapportés par Ardant du Picq (*ibid.*), Eguchi (*ibid.*, pp. 182-250), Hassane (*ibid.*, vol. 1, pp. 161-313): transcription intégrale suivie de sa traduction (vol. 2, pp. 323-518) d'un commentaire oral de la Sura II, *Al-Baqara* et le présent auteur (*ibid.*, pp. 70-79). Les premières analyses du processus de traduction (fondé sur les unités syntaxiques) et la réalisation que ces traductions font appel à un registre linguistique spécifique, caractérisé par un vaste lexique technique et des procédés syntaxiques propres, reviennent à l'auteur de ces lignes (à partir de 1996). Les auteurs antérieurs ne se sont pas posés la question ou bien ont supposé qu'il s'agissait d'un simple mot-à-mot. Une publication collective (Tamari et Bondarev, éd., 2013) démontre le rôle privilégié des langues régionales dans l'énonciation de l'exégèse coranique en Afrique subsaharienne. Le premier texte présenté par Eguchi est une lithographie de ce qui semble bien être le livre des soixante-six attributs de Dieu et de Ses Envoyés et prophètes, qui circule sous forme manuscrite en Afrique occidentale; il comporte en incipit après les bénédictions, l'indication *hadhihi al-'aqā'id at-tawḥīdiyya* (« Celles-ci sont les articles de foi théologiques ») et en colophon l'intitulé *al-'aqā'id as-sitta wa-sittūna* (« les soixante-six articles de foi »). La traduction anglaise, réalisée à partir du peul, est défectueuse, car elle ne tient pas compte des valeurs sémantiques propres au registre linguistique des lettrés. Voir aussi à la note 49, *infra*.

Après avoir abordé le *tafsīr* (exégèse coranique), l'étude de la poésie préislamique, de la prose rimée arabe et d'une œuvre littéraire non intégrée au cursus formel², nous portons notre attention ici sur le *tawhīd* (signification étymologique: affirmation de l'unicité divine; souvent traduit par « doctrine de l'unicité divine » ou « théologie »).

Le commentaire théologique qui fait l'objet du présent travail fut recueilli auprès d'un lettré de la région de Ségou en 1998. Enthousiaste, il livra le commentaire complet, de 110 minutes, en une seule séance, entouré de ses élèves, rassemblés pour l'occasion. Son commentaire porte sur la *Ṣuḡhrā* (également appelée *Umm al-barāhīn*) du savant tlemcenien Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (m. 894 H/1490); œuvre succincte, prestigieuse entre toutes – on a prétendu qu'elle était enseignée au Paradis – elle figure depuis cinq siècles au premier plan des programmes d'études du monde musulman sunnite. Elle est aussi considérée, au Mali, comme l'œuvre la plus avancée parmi celles habituellement étudiées dans ce domaine.

Après avoir brièvement situé ce commentaire dans son contexte social et religieux local, nous analyserons les moyens linguistiques qu'il met en œuvre pour exprimer son message, avant d'en donner la transcription et d'en proposer une traduction. Comme il apparaît à partir de nos études précédentes, mais encore plus clairement dans celle-ci, les discours des lettrés illustrent une « oralité savante », non seulement en raison de la matière traitée³, mais aussi et surtout parce qu'ils sont énoncés dans un registre spécifique du langage, caractérisé par un important lexique technique ainsi que par des structures syntaxiques particulières.

Nous porterons ainsi une attention spéciale au « bricolage »⁴ opéré par les lettrés mandingues, afin de se constituer un vocabulaire leur permettant d'exprimer les différents concepts et données présentés dans les textes arabes.

Cette attention portée au lexique est d'autant plus nécessaire, que de nombreux mots et expressions du présent discours ne sont ni connus du locuteur ordinaire, ni mentionnés dans les dictionnaires (pourtant plus complets pour le bambara que pour la plupart des autres langues ouest-africaines).

Un discours théologique, étroitement associé à la philosophie et à la logique formelle, ne peut manquer de poser avec acuité la question de la valeur des langues africaines comme instruments intellectuels. Nous pensons qu'il ressortira qu'en dépit de quelques handicaps apparents – tels que « l'absence » d'un verbe « être » – le mandingue (dont le bambara est l'une des branches) possède aussi des atouts – tels un système de

2. Cf. Tamari 1996, 2013b, sous presse; 2005, 2013b, 2013c. Nous avons par ailleurs analysé (2010) une traduction orale bambara d'une œuvre littéraire française.

3. Selon l'heureuse expression proposée par Francesco Zappa (2009, p. 170).

4. Au sens de Claude Lévi-Strauss (1962, pp. 30-49).

préfixes et surtout de suffixes à valeur dérivative bien développé et une grande facilité pour la composition – qui lui permettent d’indiquer certaines relations et certaines nuances que les langues européennes peinent à exprimer; atouts qui en font, à certains égards, un outil d’analyse exceptionnel.

Afin d’éviter toute pétition de principe, nous avons cependant systématiquement choisi, pour notre version française de ce discours, la traduction la moins technique possible, la plus proche de la langue courante.

Si l’arabisation profonde du mandingue (comme de l’ensemble des langues de la région) – qui apparaîtra clairement au cours de cette étude – a certainement facilité l’expression des concepts islamiques, il convient de ne pas surestimer le rôle de ce seul facteur; il est probable que dans plusieurs cas, des emprunts à l’arabe remplacent des mots plus anciens aux significations très proches. En revanche, la proximité générale des traits civilisationnels, entre plusieurs sociétés ouest-africaines et celles du « long Moyen Âge » islamique – et singulièrement l’organisation en États – nous semble un facteur important: non seulement, de manière générale, pour la réceptivité à l’islam, mais aussi en particulier pour la formulation de certains arguments théologiques. Les nombreuses évocations dans le Coran de la Royauté et Souveraineté divines sont largement reprises et analysées dans le *tawḥīd*⁵.

L’existence d’un registre linguistique savant spécifique ne peut aussi manquer de poser la question de la compréhension des discours des lettrés par les locuteurs bambara ordinaires. Or, ayant fait écouter une sélection des enregistrements effectués (dont celui que nous analysons ici) à un grand nombre de locuteurs ségouviens et bamakois, il nous semble que c’est dans le domaine du *tawḥīd* que leur compréhension est la meilleure; elle est assez bonne dans le domaine du *tafsīr*, mais quasiment nulle en ce qui concerne les traductions et explications de la littérature arabe ancienne⁶. Ce sont sans doute les longues explications consacrées à certains termes, ainsi que leur réitération dans le discours et l’emploi occasionnel des synonymes plus familiers, de même que les multiples exemples, qui permettent à ces locuteurs de saisir les principes essentiels du discours, alors même que plusieurs mots et expressions leur étaient inconnus au départ.

On dispose de peu d’indications concernant l’évolution historique des pratiques de traduction vers les langues africaines. Cependant, le célèbre voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭa, qui visita la capitale malienne en 1352-1353, rapporte qu’on traduisait le prône

5. Parmi les termes coraniques clés, on peut citer *malik* (roi), *malkūt* (royauté), *rabb* (seigneur) et *walī* (maître). Le discours ci-joint fournit quelques exemples de métaphores politiques (transcription, particulièrement pp. 145-147, 150, 158, 166; traduction, particulièrement, pp. 173-176, 179, 187, 194).

6. Dans un article sous presse, nous analysons les interprétations divergentes – et très souvent erronées (par rapport à la signification voulue par l’orateur) – des locuteurs ordinaires, de différents passages d’un commentaire oral bambara de la S. 55, *Ar-Raḥmān*, que nous leur avons fait écouter sur cassette.

du vendredi dans la langue du pays (c'est-à-dire, en mandingue)⁷. Différentes données établissent l'emploi oral ou écrit du peul, du vieux kanembou et du mandingue à des fins savantes avant la fin du XVII^e siècle⁸. On peut postuler que dans le cas du Mali, le développement des langues locales comme langues d'enseignement et du discours savant a eu lieu principalement à partir du XV^e siècle, car la description d'Ibn Battūta donne à penser qu'à l'apogée de l'empire au milieu du XIV^e siècle, l'enseignement avancé était donné en arabe⁹. L'examen d'un manuscrit portant de nombreuses annotations en mandingue permet de montrer qu'une partie considérable du vocabulaire technique mandingue était en place avant la fin du XIX^e siècle¹⁰.

À la différence de certains autres auteurs¹¹, nous pensons que l'impact intellectuel et culturel du *tawhīd* en Afrique occidentale a été considérable. Et comment en serait-il autrement ? Le *tawhīd* est la réfraction de la pensée grecque la plus accessible en Afrique occidentale, et comme partout ailleurs, cette pensée – avec ses catégories qui permettent de mieux réfléchir sur le langage, l'espace et le temps, le vrai et le faux – a ébloui¹². Comment aussi ne pas deviner l'émotion de l'humble croyant, qui grâce à l'exercice guidé de sa seule raison, aboutit à un savoir peut-être limité, mais néanmoins sûr et solide, concernant son Créateur qui le dépasse infiniment – et surtout, à la preuve de Son existence ?

Le meilleur indice de l'intérêt porté au *tawhīd* consiste cependant dans l'influence qu'il a exercé au-delà des milieux musulmans. Les *sawura* ou « formes » des mythes mandinka, les signes et les mouvements vibratoires des mythes dogon, les litanies des

7. Ibn Battūta, traduit in Cuoq 1975, pp. 306-307.

8. Cf. La Courbe in Cultru 1913, p. 191, Brenner 1985a, p. 57, et les travaux de Bondarev (par exemple, son article de 2006). Labat 1728, vol. 4, p. 354, est une amplification littéraire dudit passage du *Voyage* de La Courbe (effectué en 1685). Déjà en 1972, Jan Knappert avait argumenté, à partir des considérations générales sur le développement des littératures vernaculaires dans les sociétés islamisées, qu'il devait y avoir des écrits en mandingue datant de l'époque précoloniale, qui n'avaient tout simplement pas été découverts au moment où il écrivait.

9. *Op. cit.*, p. 301.

10. Il s'agit du manuscrit de la BnF, ms. arabe 5670 (et particulièrement des folios 16 à 21 inclus). Les annotations du manuscrit de la BnF., ms. arabe 5674, folios 189v-207v, comportent également de nombreux termes de *tawhīd*. Recherches en cours.

11. Cf. les positions de J.S. Trimmingham et de Dorrit van Dalen, rapportées *infra*, p. 87-88.

12. Le *mantīq* (logique) et la *falsafa* (philosophie spéculative) furent également étudiés en Afrique occidentale, mais de manière beaucoup plus restreinte. Cf. Hiskett 1957, pp. 556, 558/trad. 566, 568 (édition commentée de *Īdā' an-nusūkh*, composition dans laquelle 'Abd Allāh dan Fodio, frère de 'Uthmān dan Fodio et futur émir de Gwandu, énumère ses maîtres) et les catalogues des bibliothèques de manuscrits (pour la région malienne : Ghali *et al.* 1985, Ould Ely *et al.* 1995-1998, A. Haidara 2000). Souleymane Bachir Diagne (2004, partiellement repris in Diagne 2008) tente de cerner la part de la logique et de la philosophie au sens strict dans les écrits ouest-africains, tout en soulignant la dimension philosophique du *tawhīd* et du *fiqh* (jurisprudence). Victor Ocaya (2004) tente de cerner les catégories et opérations logiques implicites (ou facilement exprimables) dans la langue acholi (Ouganda). Au cours de nos pérégrinations au Mali, nous avons rencontré seulement deux lettrés ayant étudié la logique ; nous sommes actuellement en train de recueillir l'explication orale d'un traité de logique auprès de l'un d'eux.

attributs divins recueillies en milieu bambara, correspondent tous aux données de la théologie musulmane¹³.

Ceci est, à notre connaissance, la première fois qu'un enseignement théologique ou philosophique ouest-africain, à caractère technique, se trouve publié. Les poèmes mystiques peuls et hausa, les leçons de Tierno Bokar (résumés en français par Amadou Hampâté Bâ), et à plus forte raison les œuvres moralisatrices ou de vulgarisation peules ou hausa¹⁴, de même que les exemples d'exégèse coranique en bambara rapportés par nous-même, ne présentent pas une technicité comparable.

Introduction générale

La vie et l'œuvre de Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī

L'ouvrage commenté par le marabout est la *'Aqīda aṣ-ṣuḡhrā* (« la petite profession de foi » ou « petit credo »), également connue sous les noms d'*aṣ-Ṣuḡhrā* (« la petite »), d'*Umm al-barāhīn* (« la Mère » ou « la Source des Preuves ») et de la *Sanūsīyya*, composée par Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (m. 894 H/1490), né et mort à Tlemcen (Algérie), où il passa l'essentiel de son existence¹⁵.

13. Voir notamment Camara 1994, Griaule et Dieterlen 1965, particulièrement pp. 61-173, Dieterlen et Cissé 1972, pp. 18 et 21 n.1, et Sidibé 1987 pp. 287-288, ainsi que notre analyse (2001 et 2016a).

14. Voir notamment Sow 1971, Eguchi 1975, Hiskett 1975, Seydou 2008, Bâ et Cardaire 1957, Bâ 1980.

15. De son nom complet Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. 'Umar b. Shu'ayb al-Ḥasanī as-Sanūsī. Différentes dates sont données pour sa naissance, allant de 832 H/1428-1429 à 838-839 H/1435-1436. La *Ṣuḡhrā* est également connue sous le nom *ad-Durra* (« la Perle »), notamment en Indonésie, mais nous n'avons pas rencontré cette désignation lors de nos recherches personnelles au Mali. La principale source pour la connaissance de la vie de Sanūsī (qui présente aussi une liste et des extraits de ses œuvres, dont certaines n'ont pas été conservées par ailleurs) est la biographie rédigée par son disciple Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mallāī, achevée en 899 H/1494, qui demeure manuscrit. Ce document fut consulté par Aḥmad Bābā pendant son séjour au Maroc; il en a rédigé un abrégé intitulé *al-La'ālī as-sundusīyya fī l-faḍā'il as-Sanūsīyya* et en outre, l'a résumé dans son dictionnaire biographique des savants malikites (*Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-dībāj*, achevé en 1005 H/1596), source ensuite recopiée ou utilisée par plusieurs autres auteurs. Cf. la notice consacrée par Aḥmad Bābā à Sanūsī (n° 699, t. 2 pp. 251-260 de l'édition de 2006), reproduite dans l'œuvre consacrée par Ibn Maryam aux saints et savants de Tlemcen (éd. Mohammed Ben Cheneb, 1908, pp. 237-248, traduction de F. Provenzali 1910, pp. 270-284). Cette notice fut également traduite et commentée par Auguste Cherbonneau, sur la base de deux manuscrits algériens du *Nayl*, dès 1854. Sanūsī est également mentionné dans d'autres notices de ces œuvres d'Aḥmad Bābā et d'Ibn Maryam, et particulièrement ceux consacrés à Muḥammad at-Tanasī et Muḥammad al-Maghīlī (*Nayl*, n° 700 et 704, t. 2 pp. 260-261, 264-268; Ibn Maryam, texte arabe, pp. 248-249, 253-257, trad. pp. 284-285, 288-293). Mallāī fut également l'auteur d'un commentaire sur la *Ṣuḡhrā*, cf. aux notes 20 et 23, *infra*. Pour des présentations d'ensemble de la vie et des œuvres de Sanūsī, voir Mohammed Ben Cheneb El 1 (1936), El 2 (1995), Brockelmann t. 2 (2^e éd.), 1949, pp. 323-326, Supplément t. 2 (1938) pp. 352-356, Kenny 1970 pp. 1-48, et Dorpmüller 2005, pp. 11-22. On peut également se reporter à Diakhaté 2001. Touati (1994, pp. 38-39, 46-48) souligne la place centrale tenue par les travaux de Sanūsī et d'al-Akhḍarī (cf. note 21, *infra*) dans les études au Maroc au XVII^e siècle.

La *Ṣuḡhrā* fait partie d'une série de cinq traités de *tawḥīd*, étroitement associés, dus à la plume de Sanūsī, et dont les autres sont : la *'Aqīda al-kubrā* (« grande profession de foi »), la *'Aqīda al-wuṣṭā* (traité « moyen »), également connue sous les noms de la *Murshida* (« celle qui guide ») et de la *Jumal* (« complète »), la *Ṣuḡhrā aṣ-ṣuḡhrā* (condensé de la *Ṣuḡhrā*), et les *Muqaddimāt* (« Prolégomènes ») à l'ensemble de ces traités, vraisemblablement rédigés en dernier. Les traités eux-mêmes furent composés en ordre de longueur décroissante – le plus long d'abord, des versions progressivement plus condensées par la suite. Sanūsī avait en outre rédigé des commentaires sur chacun de ses traités, un commentaire sur le traité de théologie en vers composé par son contemporain Aḥmad Al-Jazā'irī az-Zawāwī (m. 884 H/1479-80), un traité sur « les plus beaux noms de Dieu » (*al-asmā' al-ḥusnā*)¹⁶, un traité de logique bien connu, ainsi que des opuscules portant sur des questions diverses. Il est souvent considéré comme l'auteur d'un traité d'ésotérisme qui, cependant, n'est pas mentionné par les auteurs les plus anciens et n'est vraisemblablement pas de lui¹⁷.

Dans le domaine de la théologie, ses traités – travaux de synthèse qui révèlent un sens critique et un certain degré d'originalité – ont exercé une influence de premier plan pendant plus de cinq siècles. Il était sans doute le premier à condenser dans un format commode une matière qui jusqu'alors devait être étudiée dans des traités volumineux¹⁸. Ses œuvres théologiques, et particulièrement la *Ṣuḡhrā*, furent l'objet de nombreux commentaires, rédigés par les plus grands savants, tant au Maghreb qu'en Égypte, jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹⁹. Tel était le prestige de la *Ṣuḡhrā*, qu'al-Mallālī, le disciple et biographe de Sanūsī, rapporte qu'un contemporain avait rêvé que cette œuvre était enseignée au Paradis ; anecdote reproduite par Aḥmad Bābā²⁰. Le traité de logique de Sanūsī (*Mukhtaṣar fī l-manṭiq*) est connu en Afrique occidentale, où les manuels sur le même sujet de Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī (m. 909 H/1504), également originaire de Tlemcen, et de 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad al-Akhḍarī (m. 983 H/1585), savant originaire de Biskra, semblent cependant avoir été plus populaires²¹ ; toutefois, ce manuel

16. Domaine d'étude en partie lié à celui des attributs divins, analysés dans le *tawḥīd*. Cf. aussi la note 145, *infra*.

17. Edition critique, étude et traduction allemande de Sabine Dormmüller (2005).

18. Comme le souligne Kenny (1970, pp. iii, 15). Gardet et Anawati (1948, pp. 169-171) expriment cette idée d'une manière moins charitable, en faisant de lui le premier représentant de ce qu'ils appellent « l'asharisme figé ».

19. Notamment Ibrāhīm al-Bājūrī (m. 1277 H/1860), qui fut recteur de l'al-Azhar, ainsi qu'al-Laḡānī, ad-Dasūqī et al-Maqqarī, mentionnés *infra*, pp. 90-91, et aux notes 23 et 48. Cf. Ben Cheneb (1936 et 1995) ainsi que (concernant les commentateurs égyptiens) Delanoue, t. 1, pp. 104-118, 195-198, t.2, pp. 558-597.

20. Aḥmad Bābā, éd. de 2006, p. 259 ; reproduit *in* Ibn Maryam, éd. Ben Cheneb 1908, p. 245, trad. française de Provenzali 1910, p. 280. Ce rêve a dû avoir lieu du vivant de Sanūsī ou peu après, car al-Mallālī acheva sa biographie en 899 H/1494 (seulement quatre ans après le décès de Sanūsī), voir à la note 15, *supra*. Al-Mallālī rédigea par ailleurs un commentaire de la *Ṣuḡhrā*, cf. note 23, *infra*.

21. Cf. les nombreuses références au traité en vers *Mināḥ al-waḥḥāb* d'al-Maghīlī dans le *Nayl* d'Aḥmad

fut étudié au Maroc jusqu'au début du XX^e siècle²². La *Ṣughrā* a eu un rayonnement particulièrement notable en Asie du Sud-Est, où elle a fait l'objet de nombreux commentaires interlinéaires en malais, en javanais, et en balinais, ainsi que – comme on le verra – en Afrique occidentale, où elle a au contraire donné lieu à un enseignement oral partiellement dissocié de sa source écrite. La *Ṣughrā* a également fait l'objet de plusieurs traductions dans les langues européennes; les *Muqaddimāt* et la *Wuṣṭā* ont fait l'objet d'une traduction chacune, en français et en anglais respectivement²³.

Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī avait une grande réputation d'ascétisme et de piété, et fut reconnu comme un saint de son vivant. On lui attribue de nombreux miracles. Une cérémonie rogatoire, pour obtenir la pluie, accompagnée d'un repas collectif pris en plein air, se déroule chaque année près de son tombeau²⁴. Ce site, de même que les deux mosquées associées avec lui, ont fait l'objet de pèlerinages, attirant en grand nombre des

Bābā (éd. 2006; partiellement repris dans le *Ta' rīkh as-Sūdān* d'as-Sa' dī et le *Fath ash-shakūr* d'al-Bartilī. Bien que le *Sullam al-murawnaq* d'al-Akhḍarī (également une versification) soit connu au Mali, la renommée actuelle de cet auteur repose surtout sur son manuel concernant les obligations culturelles, *al-Mukhtaṣar fī l-'ibādāt*, considéré comme le traitement le plus complet de la prière. Le *Sullam* fut traduit en français par Luciani (1921), ce qui témoigne de l'importance qu'il conserva, à cette époque encore, en Algérie.

22. Ben Cheneb 1995, p. 21.

23. La première traduction réalisée fut celle, allemande, de Moritz Wolff (1848); elle nous semble bonne, en dépit du fait que le texte établi par Wolff (le texte arabe est également présenté) diffère sur quelques points de celui qui est devenu standard par la suite. Elle est suivie par la traduction française de Jean Dominique Luciani (1896), puis par la traduction italienne de Giuseppe Gabrieli (1904), qui nous semble très fine, et une nouvelle traduction allemande (Horten 1916). Gabrieli 1901 est une étude préparatoire à l'œuvre de 1904, et comporte une traduction partielle annotée. La traduction d'Antoine Cabaton (1904) est fondée sur une traduction interlinéaire malaise, apparemment très proche du texte arabe d'origine. L'ouvrage de Luciani lui a valu une controverse avec Gaëtan Delphin concernant la bonne traduction de certains termes arabes (Delphin 1897, Luciani 1898). Il y a au moins quatre traductions anglaises de la *Ṣughrā*, dont les deux premières sont dues à Joseph Kenny (1990) et à W.M. Watt (1994). Celle de Suraqah Abdul Aziz (2013) est intéressante. Celle, remarquable, de Auwais Rafudeen (1428 H /2007-2008) est fondée sur le texte de la *Umm al-barāhīn* apparemment transcrit de mémoire par Shaykh Abdullah, dit Tuan Guru (m. 1807), dans les années 1781-1793, alors qu'il était tenu prisonnier à Robben Island, au large du Cap. L'ensemble de ces traductions ont été réalisées à la lumière des commentaires arabes et en présentent des citations. Luciani (1896) comporte le texte arabe et la traduction de certaines remarques provenant des commentaires de Dasūqī, de Bājūrī et de Sanūsī lui-même. Rafudeen traduit intégralement le commentaire d'al-Mallāfī, également transcrit de mémoire par Tuan Guru. Suraqah Abdul Aziz traduit le commentaire de Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Foudah, lettré d'origine palestinienne (né à Haïfa en 1965) résidant en Jordanie, qui synthétise plusieurs commentaires antérieurs. On constate donc que deux de ces travaux (ceux de Cabaton et de Rafudeen, se fondant sur le manuscrit de Tuan Guru) prennent appui sur des traditions d'interprétation et d'enseignement de l'Asie du Sud-est. Cependant, Rafudeen n'a pu exploiter le commentaire interlinéaire malais qui accompagnait les textes arabes transcrits par Tuan Guru. Luciani a édité et traduit les *Muqaddimāt* en 1908, Kenny a fait de même pour la *Wuṣṭā* en 1970. Florian Sobieroj a récemment (2016; voir principalement aux pp. 215-256) analysé les variantes textuelles dans un ensemble de manuscrits de la *Ṣughrā* ainsi que du poème *Jawharat at-tawhīd* d'Ibrāhīm al-Laqa'nī (poème largement inspiré des œuvres de Sanūsī). Outre des réflexions sur les processus de transmission, il offre une nouvelle édition critique de la *Jawhara* ainsi que de nombreuses indications sur les sources et les commentateurs de ces deux auteurs. De manière générale, l'ouvrage de Sobieroj comporte de nombreuses références aux manuscrits ouest-africains.

24. Bel 1905.

pèlerins venus des différentes contrées du Maghreb ainsi que de l'Afrique occidentale²⁵. Il est cependant nécessaire de noter que ses *Muqadimmāt* (« Prolégomènes ») comportent de violentes condamnations du christianisme ainsi que des écoles de pensée musulmanes autres que la sienne²⁶. Que plus est, c'est une *fatwā* de Sanūsī, venant en appui au projet de son compatriote al-Maghīlī, qui permet à ce dernier d'ordonner et d'organiser le meurtre des Juifs du Touat et de la destruction de leurs lieux de culte²⁷.

Parmi les facteurs qui ont contribué à la popularité de la *Ṣughrā*, on peut citer son format commode et son appel à la raison. En outre, elle offre au croyant – en dépit de ses polémiques à l'encontre des simples « imitateurs » – la possibilité d'atteindre au salut grâce à la récitation de la profession de foi – en se représentant il est vrai le sens profond de cette formule, mais sans l'exigence d'une compréhension complète²⁸.

Place du *tawhīd* dans les études ouest-africaines

Alors que J. S. Trimmingham, au milieu du XX^e siècle, a pu écrire que l'Afrique subsaharienne ignorait l'étude de la théologie²⁹, et que, de manière plus surprenante, Dorrit van Dalen a récemment indiqué que cette matière fut étudiée surtout pour sa valeur comme instrument identitaire³⁰, il nous semble, au contraire, que dans plusieurs milieux,

25. Ce fut à tout le moins le cas au début du XX^e siècle, cf. Brosselard 1859, 1861. On peut glaner des informations sur les monuments et le milieu culturel de Tlemcen sur le site tilimsen.blogspot.fr, ainsi que dans l'ouvrage abondamment illustré de Marçais (1950).

26. Voir particulièrement aux pp. 72-144, commentaires de Luciani pp. ix-x. Sa connaissance du christianisme proviendrait, en partie, des écrits d'un renégat chrétien installé à Tunis, à la fin du XIV^e siècle (voir Berbrugger 1861, et pour un résumé des recherches plus récentes, Monferrer Sala 2013).

27. Comme le note déjà Aḥmad Bābā, *op. cit.*, dans les notices consacrées à at-Tanasī et al-Maghīlī (cf. la note 15, *supra*). Jean-Léon l'Africain (écrivain vers 1526) se fait l'écho de ces événements : voir in Epaulard *et al.* 1956, t. 2, pp. 436-437, 468, Hunwick 1999, p. 281, Rauchenberger 1999, pp. 280-281. Voir notamment les études suivantes : Gwarzo 1972; Hunwick 1985, pp. 31-39, 42, 124-125; Hunwick 2006; Oliel 1994, pp. 87, 91, 96-98, 104-113, 153-154, 158. Il est à noter que Sanūsī fut l'un des deux seuls jurisconsultes à soutenir le projet d'al-Maghīlī. Les muftis du Touat, de Fès, de Tunis et de Tlemcen, ainsi que deux autres savants de Tlemcen, avaient tous défendu les droits des Juifs.

28. Ce dernier point est également souligné par van Dalen (2015, p. 80), qui minimise cependant l'exigence intellectuelle exprimée par les mots « *fa- alā l- āqil an yukaththira min dhikrihā mustahḍiran li-mā ihtawāt 'alayhi min ' aqā'id l-imān* ». Litt. : « Il incombe à la personne douée de raison de la réciter fréquemment, en se représentant ce qu'elle renferme comme articles de la foi ». Cf. Luciani 1896, pp. 10/trad. p. 17; et *infra*, transcription pp. 171-172, trad. pp. 200-201. Par « imitateurs » (*muqallidūn*), Sanūsī entend les personnes, et en particulier les lettrés, qui appliquent les jugements de leurs prédécesseurs sans examen critique.

29. Trimmingham 1980, p. 3 : « Islam made its impact as a legal culture; its theological, philosophical, literary and artistic values did not penetrate. These elements were not rejected by Africans, they were never presented to them. » P. 62 : « Theology is not studied since it has no practical significance; there were no sceptics or freethinkers in traditional society. » Cf. aussi Trimmingham 1959, pp. 80-83.

30. Par exemple : van Dalen 2015, pp. 100-101 : « [...] relevant salvation in this cultural context was in this life, in the here and now. It was to be a member of the Muslim community and not an outcast. » p. 102 : « Fundamentally, *The peerless method [al-Manhaj al-farīd]*, œuvre de Muḥammad al-Wā'it, fl. 1688, cf. *infra*, p. 88-89 is preoccupied with determining what sorts of people did or did not belong to the community of

le *tawhīd* tenait une place à peine inférieure à l'étude du *fiqh* (droit et obligations cultuelles). Le *tawhīd* était reconnu comme une matière importante du cursus dans les différents milieux de l'Afrique occidentale pour lesquels nous disposons de renseignements fiables³¹. Certes, dans certaines écoles, on étudie ou on étudiait uniquement le *fiqh*, mais un tel exclusivisme ne semble pas avoir été fréquent³². Les œuvres de *tawhīd* sont très largement représentées dans les bibliothèques de manuscrits, et on y trouve des commentaires et des opuscules composés localement, aussi bien que des œuvres d'origine externe³³.

La *Ṣughrā* fut certainement connue très tôt en Afrique occidentale. Aḥmad Bābā mentionne qu'elle fut étudiée et commentée par plusieurs savants de la région de Tombouctou, dont son père (m. 991 H/1583) et son maître Muḥammad Bagayogo (m. 1002 H/1594)³⁴. Elle a suscité un intérêt particulier en milieu peul, où elle fut commentée

believers. The commentary, in spite of the many lines that were added to the *Ṣughrā*'s ruminations about God's attributes, is in the end not so much about abstract principles of faith or theology, but about the practical matter of sifting the wheat from the chaff in daily life. » p. 105: « The *Peerless method* does not address believers who aspire to reach the exalted level of friends-of-God, and not even individuals who seek salvation in the hereafter. It addresses individuals who need to know the basics of Islam, so that they are not considered "imitators", unbelievers, or outcasts. » Nous estimons peu plausible l'hypothèse développée par cet auteur, selon laquelle l'étude du *tawhīd* était, au fond, une manière de se prémunir contre l'esclavage : car comment croire que des traitants qui n'acceptaient pas les preuves habituelles de la qualité de musulman (la capacité de réciter la *shahāda* ou profession de foi, ou bien le fait d'être originaire d'un pays dont le souverain était musulman) seraient davantage intéressés par une démonstration théologique ? De surcroît, les mouvements théologiques les plus sectaires étaient régulièrement condamnés par les dirigeants des États musulmans. (Voir également van Dalen 2012 et 2013-2014.) Bien que nous n'admettons ni son interprétation réductionniste et utilitariste de la pensée africaine, ni la vision caricaturale des religions « traditionnelles » qui lui est corrélée, ni encore le presupposé selon lequel les activités des lettrés et savants seraient principalement motivés par des considérations de carrière et de prestige, il convient de reconnaître à Dorrit van Dalen d'avoir grandement avancé la connaissance des écrits et de la vie de Muḥammad al-Wālī, notamment en se rendant au village où il aurait passé la dernière partie de sa vie et où habiteraient ses descendants (Abgar, au Tchad; village situé sur le territoire de l'ancien royaume du Baguirmi).

31. Voir, par exemple, Marty 1920, t. 2, pp. 86-87, 90, 96, 254, Annexe VIII (pp. 324-325), Annexe X (pp. 325-326), 1921, pp. 351-354, Annexe XIV (pp. 553-554); Hiskett 1957, Santerre 1973, pp. 57, 61-62, 137-138, Condé 1992, pp. 31-32.

32. Chamberlin (1975) estime que cela a été le cas dans certaines écoles de langue hausa, au nord-Nigéria à l'époque précoloniale. Nous avons rencontré (en 2006) un marabout de langue songhay, de la région de Tombouctou, qui n'enseignait que le *fiqh* et qui en outre affirmait que ses propres études ont porté presque exclusivement sur le *fiqh*; ce marabout avait étudié auprès des maîtres malikites du nord Soudan, ainsi qu'au Mali.

33. Cf. les catalogues de manuscrits mentionnés à la note 13, *supra*, ainsi que (pour les compositions originales rédigées en Afrique occidentale subsaharienne) Hunwick *et al.* 1995, 2003. Hall et Stewart (2011, pp. 137-139, 170-172) indiquent que plusieurs ouvrages de *tawhīd* étaient largement diffusés en Afrique occidentale. L'analyse détaillée des répertoires de deux bibliothèques du nord de la Côte d'Ivoire montre que les ouvrages de théologie y figuraient en très bonne place (Triaud 2013, à propos de Marty 1922, Annexe IX [pp. 477-480]).

34. Aḥmad Bābā, *Nayl*, éd. 2006, notices n°s 144 et 739 (correspondant aux t. 1 pp. 153-154, t. 2, pp. 294-298). Cf. aussi le *Ta'rikh as-sūdān* d'as-Sa'dī, qui reproduit certains chapitres de l'abrégé de cette œuvre composé par Aḥmad Bābā lui-même (*Kifāyat al-muhtāj li-ma'rifat man laysa fi d-dībāj*, achevé en 1012

oralement au milieu du XVII^e siècle, comme on le sait grâce aux écrits de Muḥammad al-Wālī b. Sulaymān (fl. 1688), qui, dans l'introduction à l'une de ses œuvres, explique qu'il a décidé de mettre par écrit en arabe des enseignements donnés oralement en peul, afin de les faire connaître d'un plus grand public³⁵. Il est non sans intérêt de constater que Muḥammad al-Wālī, qui accomplit une grande partie de sa carrière au Bornou et au Baguirmi, et avait également effectué des séjours en pays hausa, comme l'indiquent ses « ethniques » (*nisba*) al-Baghirmāwī al-Barnāwī al-Kabawī, appartenait vraisemblablement à une famille originaire du Macina (actuel Mali), comme le suggère l'ethnique *al-Māsīnī*, qui est parfois attribué à lui-même ou à son père³⁶. Le Macina est géographiquement proche de Tombouctou et, à au moins certaines époques, ses lettrés et dirigeants avaient des relations suivies avec ceux de Tombouctou³⁷. La *Ṣughrā* continua à être assidument étudiée en milieu maure et au nord-Mali aux XVII^e et XVIII^e siècles, comme l'indique le dictionnaire biographique de Muḥammad al-Bartilī al-Walātī (1219 H/1805)³⁸. On peut même parler d'une véritable fascination en milieu peul, car dans certaines communautés cet engouement a fini par acquérir (de la fin du XVIII^e siècle au moins jusqu'au début du XX^e siècle au moins) un caractère sectaire : la connaissance du *kabbe*, un enseignement essentiellement oral fondé sur la *Ṣughrā*, étant considérée comme obligatoire pour tout adulte³⁹. Tierno Bokar, le maître de Amadou Hampâté Bâ, a été, comme Louis Brenner l'a si bien montré, parmi les héritiers de cette tradition d'enseignement oral⁴⁰.

H/1603) : éd. Houdas et Benoist (1898, 1900) : texte arabe, pp. 42-47, trad. française, pp. 68-77 ; trad. anglaise de Hunwick (1999), pp. 60-66. Voir également Kenny 1970, pp. 33-35, Zouber 1977, pp. 42, 53-54, 103-105, 121-122, 155, 175, Saad 1983, pp. 73-74, 76.

35. Cf. BNF ms. 5541, fol. 130-152 et 5650, fol. 111-130v, commentés in Brenner 1980, 1984, pp. 81-82, 92, 1985a, pp. 57, 59, 1985b. Pour ce personnage de manière plus générale, voir aussi le *Infāq al-maysūr* de Muḥammad Bello (in Whitting 1951, pp. 5-6), Hiskett (1975, pp. 15-16), et les travaux de van Dalen (cités à la note 30, *supra*).

36. Pour la première série d'ethniques, voir Brenner 1985b, pp. 108 et 112, van Dalen 2015, pp. 47-48, et pour la référence au Macina, Brenner 1984, p. 81 et 1985b, *ibid*. Selon certaines traditions orales (Bâ et Daget, Hama 1968, pp. 299, 334-338), les ancêtres des califes de Sokoto et de leurs vizirs étaient également originaires du Macina. Ces récits relatifs à Moussa Diokollé, ancêtre des califes de Sokoto, puisent manifestement dans le mythe de Tyanaba (en orthographe standard : *Caanaba*), dont les versions les plus connues sont Bâ et Dieterlen 1961, Kesteloot *et al.* 1985. *Dabo*, le nom de famille porté par les émirs de Kano, est d'origine maninka ; il est particulièrement caractéristique de la Région de Kayes au Mali.

37. Voir notamment Bâ et Daget 1984 (1^{re} éd. : 1955), Brown 1969, Batran 1971, Zebadia 1974, Barry 1993. Almamy Maliki Yattara, originaire du Guimballa (région sise immédiatement au nord du Macina), avait effectué une partie de ses études à Tombouctou (cf. Yattara et Salvaing 2000, t. 1, pp. 189-194).

38. Texte arabe édité par Kattānī et Ḥajjī (1981), traduction française (fondée sur une sélection élargie de manuscrits) in El Hamel 2002 : nombreuses références aux œuvres de Sanūsī dans les index.

39. Voir les travaux de Louis Brenner, qui se fondent tant sur l'analyse de la littérature coloniale (publications et documents d'archives) que sur l'étude de manuscrits et des entretiens avec Amadou Hampâté Bâ et d'autres disciples de Tierno Bokar (particulièrement 1980, 1984, pp. 79-97, et 1985a). Comme le remarque Brenner, *kabbe* traduit le mot arabe *'aqīda*, « dogme », par référence à l'un des sens concrets de la racine arabe *'qd*, « nouer ».

40. Brenner 1980, 1984, 1985a.

L'influence du *kabbe* s'est cependant fait sentir au-delà du milieu poullophone, car comme nous l'a expliqué un lettré de langue maninka (originaire de la région de Djenné), dans son milieu, jusqu'à récemment, les marabouts expliquaient le *tawhīd* au moyen de signes tracés dans le sable⁴¹. 'Uthmān dan Fodio (m. 1232 H/1817), fondateur du califat de Sokoto, de même que son frère 'Abd Allāh (m. 1245 H/1829), avaient étudié et commenté les œuvres théologiques de Sanūsī⁴². Muḥammad Bello (m. 1253 H/1837), fils et successeur de 'Uthmān, avait également une culture théologique très approfondie, qui transparait dans ses compositions historiques⁴³. Les traités de Sanūsī ont également inspiré des poèmes didactiques en hausa⁴⁴.

Dans notre expérience personnelle au Mali, le *tawhīd* est soit la première, soit la seconde matière abordée après l'étude élémentaire du Coran ; elle est soit précédée, soit suivie, par l'étude du *fiqh*⁴⁵. Dans les milieux ruraux, ou plus traditionalistes, on étudie d'abord des petits traités, en prose ou en vers, de quelques feuillets, qui circulent uniquement sous forme manuscrite. En milieu urbain, on peut commencer – et achever – son étude du *tawhīd* par la *Ṣuḡhrā* de Sanūsī, qui est considérée comme un ouvrage avancé. Comme nous l'avait expliqué un lettré originaire des environs de San, le *tawhīd* est important parce qu'il permet de connaître Dieu et de se connaître soi-même ; on ne peut connaître Dieu sans se connaître soi-même, ni soi-même sans connaître Dieu. Les petits traités et poèmes relatifs au *tawhīd* sont parmi les rares compositions apprises par cœur dans les écoles coraniques (en milieu maninka, bambara, bozo et peul)⁴⁶, alors que la *Ṣuḡhrā* était, au moins jusque dans les années 1980, l'une des rares œuvres mémorisées dans les *madrassa*⁴⁷. À San et dans ses environs, ces petits traités étaient, voici quelques décennies, chantés ou psalmodiés par les enfants.

Outre des imprimés de la *Ṣuḡhrā* et des lithographies de la *Ṣuḡhrā aṣ-ṣuḡhrā*, circulent actuellement au Mali (également sous forme d'imprimés) le commentaire de Sanūsī lui-même sur la *Ṣuḡhrā* accompagné du métacommentaire de l'Égyptien

41. Ce marabout, que nous avons rencontré à Ségou (2014), et qui avait également étudié à San, compara la rapidité et l'habileté avec lesquelles les maîtres du *tawhīd* dessinaient dans le sable à celles des devins géomanciers. Alors que la géomancie a été indubitablement introduite en Afrique de l'Ouest avec l'islam (voir notamment Jaulin 1966, Brenner 1985c, Kassibo 1992), la divination par tracé dans le sable est grandement répandue chez les non musulmans.

42. Cf. Hiskett 1957, pp. 553/561.

43. Le *Infāq al-maysūr*, qui est essentiellement une histoire du jihad qui a abouti à la fondation du califat de Sokoto, comporte de très nombreuses allusions à des doctrines théologiques, que ce soit pour les approuver ou les condamner. La discussion la plus longue est un résumé de la prédication de 'Uthmān à ce sujet (*in* Whitting, pp. 48-52). Il semble ainsi certain que Bello connaissait les traités de Sanūsī, même s'il ne les cite pas nommément.

44. Hiskett 1975, pp. 68-72.

45. Observations semblables de la part de Dinie Bouwman, 2005, pp. 36-37.

46. Renseignements recueillis à Dia, Diakhaba et San (2008-2015).

47. Renseignements recueillis à Ségou et à Bamako.

Muḥammad ad-Dasūqī (m. 1230 H/1815) de même que le commentaire du Soudanais Aḥmad b. 'Isā al-Anṣārī (m. 1241 H/1826). Circulent sous forme d'imprimés et de manuscrits, les versifications *Jawharat at-tawḥīd* de l'Égyptien Ibrāhīm al-Laḡānī (m. 1041 H/1632), *Iḏā'at ad-dujanna fī 'aqa'īd ahl as-sunna* du Maghrébin Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (m. 1041 H/1632), la *Kharīda fī at-tawḥīd* de l'Égyptien Aḥmad ad-Dardīr (m. 1201 H/1786), ainsi que celles de Ibn Sulaym al-Awjālī (m. 1215 H /1801-2) – œuvres grandement inspirées du traité de Sanūsī⁴⁸. Circulent sous forme de manuscrits uniquement, plusieurs petits traités de quelques feuillets, dont certains connus sous les noms des « vingt » ou des « soixante-six » « attributs » (respectivement *mankutu mugan* et *mankutu bi wòrò ani wòrò*, en bambara et maninka), ainsi que de nombreux poèmes⁴⁹.

Paul Marty est sans doute le premier auteur à décrire un cours de *tawḥīd* en Afrique occidentale. Il s'agit d'une leçon destinée à des jeunes élèves qui se déroule, précise-t-il, « dans la langue du pays, le mandé-dioula », en Côte d'Ivoire vers 1920⁵⁰.

Tel est le prestige de Sanūsī dans certains milieux ouest-africains qu'on donne parfois ce nom aux enfants⁵¹.

Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que le *tawḥīd* a également suscité un grand intérêt en milieu berbérophone, avec la rédaction du *Ḥawḍ* (« Le bassin »), dont l'introduction est consacrée au *tawḥīd*, et du *Baḥr ad-dumū'* (« L'Océan des larmes »)

48. Al-Maqqarī a fait l'objet d'une substantielle notice par Lévi-Provençal (1987), alors qu'ad-Dardīr a été étudié par Chih (2013) et al-Anṣārī a été étudié par McHugh (1994, pp. 131-136), O'Fahey *et al.* (1994, pp. 14-16) et Reichmuth (2004, pp. 145-146). Tant al-Anṣārī qu'ad-Dasūqī avaient étudié auprès d'ad-Dardīr. On constate que l'ensemble de ces commentateurs appartenaient au *madhhab* malikite et poursuivaient une expérience mystique. On notera également que les lettrés maliens ont su intégrer des textes relativement récents dans leurs lectures. Concernant al-Laḡānī, on peut se reporter aux remarques introductives de Luciani (1907) et de Sobieroj (2016, pp. 215-220). Tierno Bokar (1980, pp. 155-156) enseignait le poème de Laḡānī dans sa *zāwiya*.

49. Nous avons pu examiner plusieurs exemplaires des « vingt attributs », qui correspondent à ceux cités par Sanūsī dans ses différents traités de théologie. Les « soixante-six attributs » correspondent vraisemblablement à ceux reconnus dans certaines versions du *kaḅbe* peul (voir Marty 1921, p. 353, Brenner 1985, pp. 91-94). C'est vraisemblablement ce document qui est cité par son intitulé arabe *Sitta wa-sittūn* (« Soixante-six ») dans le répertoire d'une bibliothèque de Mankono (nord de la Côte d'Ivoire) communiqué par Paul Marty (1922, Annexe IX), puis étudié par Jean-Louis Triaud (2013, p. 198), et qui est à identifier avec l'un des documents présentés par Paul Eguchi dans son important article de 1975. Voir aussi à la note 1, *supra*.

50. Marty 1922, pp. 278-281. Cette leçon ne manquait pas un certain caractère technique, car il y était fait mention des différents types d'attributs énumérés par Sanūsī dans son traité. Marty (1921, pp. 291-292) nous offre également le résumé des croyances relatives à la Divinité qu'il estime largement répandues parmi la population peule du Fouta Djallon; croyances dont on constate, en dépit de la traduction défectueuse, la conformité aux doctrines de Sanūsī.

51. Cf. Delafosse 1910, p. 259, concernant le milieu mandingue. L'aîné des petits-fils d'Almamy Maliki Yattara, lettré malien d'origine peule (autobiographie publiée par Yattara et Salvaing, 2000 et 2003) est prénommé « Sanusi ». Contrairement à ce que peut suggérer la formulation ambiguë de Delafosse (1955, p. 624), il ne s'agit pas de Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī (1202-1276 H/1787-1859), fondateur de la confrérie Sanūsīyya en Libye.

par Muḥammad Awzal (m. 1749), lettré originaire du Sous. Bien que les intitulés soient en arabe, les documents eux-mêmes sont rédigés en berbère⁵². On connaît également plusieurs traités plus courts en berbère⁵³, ainsi que des commentaires interlinéaires de la *Ṣuḡhrā* rédigés en tamachek⁵⁴.

Interprétation doctrinale

Faute de place, nous ne développerons pas les positions doctrinales exposées dans la *Ṣuḡhrā*, ou son commentaire par le marabout ségouvien. Soulignons cependant que conformément à la tradition asharite, tant le traité que son commentaire nient toute causalité interne au monde, Dieu étant le seul véritable acteur – sans que l'être humain soit pour autant déchargé de la responsabilité morale de ses actes⁵⁵. La notion que toute action est en réalité accomplie par Dieu est bien connue du public malien en général. Elle revient souvent dans les conversations en milieu musulman, même chez les personnes n'ayant pas reçu de formation religieuse particulière, et sert de justification à la notion qu'il est toujours préférable de pardonner⁵⁶.

Nous souhaitons ci-après simplement attirer l'attention sur les points qui ont particulièrement intéressé le marabout et ses élèves, car ils y sont revenus, dans leurs causeries et leurs questions, dans les jours qui ont suivi l'énoncé de ce commentaire.

D'une part, les élèves ont été particulièrement marqués par la position développée dans le traité selon laquelle la raison – même sans recours à la Révélation – puisse établir certaines vérités essentielles, dont la réalité de Dieu et de Ses attributs. Cette interprétation a été confirmée par le marabout, qui a d'ailleurs cité pour mieux l'illustrer, le récit de Hayy b. Yaqzān, qu'il connaissait par un résumé ; ce récit dû au savant d'origine andalouse Muḥammad b. Ṭufayl (m. 581 H/1185) explique comment un garçon, élevé par une gazelle en dehors de tout contact avec la société humaine, parvient par l'exercice de la

52. J.-D. Luciani (1897) a réalisé une traduction française du *Ḥawḍ* (présentation générale de l'ouvrage et de son auteur in Luciani 1893). Une édition critique, largement annotée et accompagnée d'une excellente traduction anglaise, du *Baḥr ad-dumū'* a été réalisée par Nico van den Boogert (1998).

53. Cf. Gutova 2011, 2012. Contrairement à ce que pourrait laisser entendre l'intitulé de ses travaux, le manuscrit étudié n'est pas une traduction ou un résumé d'une œuvre de Sanūsī, mais reprend simplement une partie de son contenu.

54. Norris 1982, pp. xix-xxii, 227-231, et planches 10 et 12.

55. Ainsi nommée d'après son fondateur, Abū I-Ḥasan al-Ash'arī (m. 324H/935-6), originaire de Baṣra (ou Bassorah) (Iraq). Cette école acquit une position dominante dans le monde musulman sunnite à partir du XI^e siècle au moins ; à l'exception de quelques enclaves ibadites, elle est depuis plusieurs siècles l'unique école théologique représentée au Maghreb et en Afrique occidentale. Concernant cette école, voir par exemple Gimaret 1980, 1990, 1993, ainsi que les développements consacrés par Ibn Khaldūn (m. 808 H /1406) à la théologie, à la logique et à la philosophie (pp. 734-753, 821-826, 834-837, 904-913 dans la traduction de V. Monteil, 1997). Ibn Khaldūn insiste sur les limitations de la raison humaine et défend certaines positions de l'école asharite, à laquelle il adhère.

56. Concernant le pardon dans la culture malienne, voir Skattum 1998.

seule raison à la découverte de plusieurs concepts de la physique, à se rendre compte de la nécessité de se vêtir, et enfin, à inférer l'existence d'un unique Créateur⁵⁷. Plusieurs autres marabouts de notre connaissance – de formation traditionnelle malikite – ont également insisté lors des causeries, sur la possibilité d'accéder à certaines vérités essentielles concernant la Divinité, grâce à l'emploi de la seule raison.

Notons, cependant, que dans le traité de Sanūsī et à sa suite dans ce commentaire, la réfutation d'une causalité interne au monde créé repose en partie sur une référence aux miracles, qui ne sont connus que grâce à la Révélation. L'argument est le suivant : les miracles prouvent que Dieu peut à tout moment suspendre le lien « coutumier » entre différents événements ; s'il y avait un lien intrinsèque (de causalité) entre différents événements, Dieu ne pourrait pas bouleverser leurs relations habituelles⁵⁸. (L'omnipotence de Dieu étant considérée, *in fine*, comme incompatible avec toute relation causale à l'intérieur du monde créé ; et le monde n'ayant, dans la conception musulmane « orthodoxe », à la différence des conceptions philosophiques mutazilites et occidentales, aucune autonomie par rapport à son Créateur.)

Les trois attributs divins dits de la « perfection » (*ṣifāt al-kamāl*) – la Vue, l'Ouïe et la Parole, aussi, ne sont connus, selon Sanūsī et son commentateur bambara, que grâce à la Révélation⁵⁹.

D'autre part, le marabout et ses élèves ont été particulièrement attentifs à l'affirmation selon laquelle Dieu a voulu la création de l'ensemble de Ses créatures, qu'aucune n'est advenue par erreur ou négligence⁶⁰ – et ses corrélats logiques : que l'ensemble de ses créatures servent un dessein plus vaste, et que Dieu ne rejette aucune créature complètement. La croyance selon laquelle même les créatures les plus malfaisantes sont voulues par Dieu est également implicite dans la narration d'un marabout ségouvien, qui relate un roman de chevalerie arabe⁶¹. Elle est aussi parmi les éléments qui sous-tendent la déclaration qu'Amadou Hampâté Bâ attribue à Aḥmad at-Tijānī et à Tierno Bokar, selon laquelle « Dieu aime l'infidèle »⁶². Nous avons entendu un marabout wahhabite

57. Cf. l'édition et traduction de Léon Gauthier (1936).

58. Luciani 1896, pp. 7, 9 /11-12, 14-15; 1908, pp. 110-111 ; commentaire bambara, transcription pp. 166-167, trad. pp. 194-196. La notion de *'āda*, littéralement « coutume », que l'on pourrait également traduire par « corrélation », est fondamentale dans la pensée asharite. Cf. aussi à la note 103 *infra*, la distinction établie par Sanūsī dans ses « Prolégomènes », ainsi que dans son commentaire sur la *Ṣuḡhrā* entre raisonnements fondés sur la raison, la « coutume » et les dogmes.

59. Cf. Luciani 1896, pp. 7/10, discours bambara, transcription pp. 158-159, trad. pp. 187-188.

60. Luciani 1896, pp. 5/8, discours bambara, transcription p. 154-155, trad. p. 184.

61. « Sache que Dieu, qu'il soit loué et exalté ! que Dieu a créé : Il n'a pas créé qu'une seule chose. Parmi les créatures de Dieu, il y avait un *soma*. Un *soma* ou *doma* est une personne qui connaît les cauris et qui fait des travaux de sorcellerie noire. Ce *soma* était l'une parmi les créatures de Dieu – qu'il soit exalté ! – c'était un mécréant invétéré et obstiné. » (Tamari 2013c – discours bambara p. 237, traduction p. 241).

62. Bâ et Cardaire 1957, pp. 79-80, Bâ 1980, pp. 141-145. Il s'agit d'une affirmation métaphysique, dont la signification est assez différente de celle que ces mots, pris hors contexte, suggéreraient ordinairement en

développer l'idée que Dieu aime l'ensemble de Ses créatures (plus précisément : les êtres humains) également, quels que soient leurs destins dans ce bas-monde (santé ou richesse, bonheur ou pauvreté, descendance ou stérilité) et quelle que soit leur croyance⁶³.

Les développements que le commentaire bambara consacre aux figures des Envoyés Mūsā (Moïse) – par référence à la Parole divine – et Ibrāhīm (Abraham) – dans le cadre de la critique de la causalité – correspondent au contenu des commentaires bien connus qui circulent dans la région, et se fondent, en dernier lieu, sur l'autorité du Coran⁶⁴. L'exemple du couteau est également bien connu dans la région. En revanche, l'exemple de l'instrument de pêche – qui peut servir à pêcher uniquement parce que Dieu l'ordonne – fait référence au milieu culturel immédiat du marabout, qui compte parmi ses clients et auditeurs occasionnels plusieurs membres de la communauté de pêcheurs Somono⁶⁵.

Conformément aux données du Coran et aux points de vue les plus généralement acceptés en islam, le traité de Sanūsī exige du fidèle la reconnaissance de l'ensemble des Envoyés et prophètes qui ont précédé Muḥammad. Cette catégorie inclut les patriarches et les prophètes de l'Ancien Testament, Jésus qui est considéré comme un Envoyé, ainsi que certaines personnalités ayant vécu en Arabie. La croyance, également fondamentale en islam, selon laquelle toutes les personnes ayant reçu une révélation sont apparentées, est explicitée dans le discours du marabout, et renvoie au fait que tous les Envoyés et prophètes qui ont suivi Abraham sont considérés comme ses descendants⁶⁶. Ces interpré-

français. Alors que les première et seconde éditions de la biographie que A.H. Bâ consacre à Tierno Bokar se ressemblent par leur structure, un très grand nombre de phrases diffèrent; en outre, certains développements sont spécifiques à l'une ou l'autre des deux versions. Certaines formulations de la première édition sont assurément des interpolations de Marcel Cardaire. Cette édition comporte par ailleurs une documentation photographique qui n'est pas reprise dans la seconde.

63. Cette interprétation, qui découle directement de l'analyse des deux « beaux noms » de Dieu contenus dans la *basma* (cf. pp. 101-103 et note 85, *infra*), fut exprimée lors d'un cours d'exégèse coranique destiné à un auditoire féminin (Touba, Région de Koulikoro, 2005). Le traitement différencié des croyants et des non-croyants n'intervient que dans l'au-delà, après la mort et principalement après le Jugement dernier. En effet, selon la croyance musulmane, ce n'est qu'à la suite de celui-ci que les djinns comme les êtres humains sont affectés à leur demeure éternelle (au Paradis ou à l'Enfer). Ils peuvent cependant commencer à éprouver, dès leur séjour dans la tombe, les félicités ou les tourments correspondant à leur état futur (voir par exemple El-Saleh 1986 (1971), Halevi 2007, Lange 2015). Paul Marty résume les croyances eschatologiques (généralement conformes au canon écrit) attestées dans quelques milieux ouest-africains (par exemple, 1920, t. 4, pp. 274-275, 1921, pp. 293-295, 1922, pp. 281-284).

64. Les versets pertinents sont : Mūsā (Moïse) : S. 20, v. 10-14, S. 27, v. 7-9; Ibrāhīm (Abraham) S. 29, v. 24; S. 37, v. 97. Concernant l'interprétation, dans la philosophie islamique, du séjour d'Abraham dans la fournaise, voir aussi Madden 1974.

65. Cf. transcription, pp. 166-167, trad. p. 195. Concernant la population Somono, voir notamment Charles Monteil 1977 (1^{re} éd., 1924), pp. 43-44, 49, 323-324, 339-340.

66. Le discours bambara emploie le terme *balimaw*, ce qui suggère une parenté lâche, parfois éloignée, voire dans certains contextes (mais nous pensons que tel n'est pas le cas ici) la simple appartenance à une même communauté. Ce mot est une altération de *badenma* : *-ma* est un suffixe qualitatif; *baden(w)* – au sens propre, « enfants d'une même mère » – renvoie à la parenté utérine, dans une société patrilinéaire; *-w* est la marque du pluriel. Concernant les différentes connotations du terme *baden*, voir Luneau 1974, pp. 260-261, 278, 293, Bird et Kendall 1980, Bailleul 2007, pp. 19-20, 25-26.

tations peuvent se concilier avec le rejet des autres cultes qui se réclament de ces mêmes Révélations, grâce à la doctrine selon laquelle la Révélation reçue par Muḥammad complète et dépasse les précédentes (qui ne devraient donc plus servir de base à la législation culturelle et sociale), et en outre, à la doctrine selon laquelle juifs et chrétiens auraient délibérément altéré leurs Écritures⁶⁷.

La description des caractéristiques des prophètes et des Envoyés débouche chez ce marabout sur le calcul de leur nombre total, analyse qui fait référence aux valeurs des lettres de l'alphabet *abajada*⁶⁸. Elle correspond à la présentation de Muḥammad al-Wālī, le célèbre auteur du XVII^e siècle mentionné ci-dessus⁶⁹, soit qu'elle porte la marque de son influence, soit très probablement que les deux auteurs puisent aux mêmes sources.

On ne manquera pas de reconnaître les racines aristotéliennes de certains développements du traité, et en particulier, des trois modalités du jugement et de la nécessité d'un Premier Moteur, de l'analyse de l'espace et du mouvement, et des relations entre substances, attributs et accidents.

Entre écriture et oralité

La prestation présentée ici associe un discours hautement technique et savant à certains traits d'oralité.

Le style de ce discours peut être décrit comme sobre, toutes les images développées sont strictement nécessaires à la démonstration. À la différence d'autres discours de ce même marabout, celui-ci ne manifeste aucune recherche stylistique : ni vocabulaire précieux, ni digression, ni trait d'humour. Il est prononcé sur un ton mesuré, à débit constant, relativement lent pour ce marabout – comme s'il voulait s'assurer, à chaque étape de l'argument, de l'exprimer de la manière la plus exacte et la plus complète possible. Lors de la section finale, qui comporte une démonstration numérologique, son débit se ralentit considérablement, de manière à lui permettre de tracer, dans le sable de son vestibule, les signes (lettres de l'alphabet arabe, représentant des chiffres). Cependant, la réitération de

67. Voir par exemple Boubakeur 1993, particulièrement pp. 16, 61-62, 79-128.

68. Cf. *infra*, transcription pp. 168-169, trad. pp. 196-197. L'*abajada* est l'ordre ancien de l'alphabet arabe, correspondant à celui des alphabets nord-sémitiques (hébraïque, araméen, syriaque). C'est généralement cet ordonnancement alphabétique qui sert de référence aux calculs arithmétiques. Pour l'histoire de ces systèmes de calcul et la valeur numérique des lettres, voir Ifrah 1994, t. 1, pp. 579-591, 595-604, 619-621. Pour l'analyse des dimensions esotériques et mystiques de la numérologie, voir par exemple Ibn Khaldūn *in* V. Monteil 1997, pp. 178-186, 807-812, 850-888, et pour un point de vue contemporain, les études de Pierre Lory (2004). Les différentes langues ouest-africaines possèdent leurs propres désignations pour les lettres et autres signes de l'écriture arabe ; celles-ci sont généralement proches de celles de l'arabe classique, sans être identiques ; la question est bien traitée, pour le peul et le hausa, dans Taylor 1929, pp. 13-45 et Hassan 1992, pp. 85-88.

69. Cf. *al-Manhaj al-farīd* (par exemple, dans l'exemplaire de la BNF ms. arabe n° 5541, folios.132, 144v-145).

l'exclamation *ò*. – prononcée doucement, mais avec une fréquence plusieurs fois supérieure à celle constatée dans ses autres discours – trahit une certaine émotion : vénération du Créateur ou, peut-être, admiration de la perfection de la démonstration qu'il rapporte ? Le marabout emploie aussi quelques autres exclamations, plus emphatiques, énoncées d'une voix plus forte mais de manière assez peu fréquente (*aa*, *ee* et *òò*, respectivement 16, 8 et 2 occurrences). On relève également la présence de l'interjection *koyi* (4 occurrences) et d'une onomatopée (*puf*). Cependant, il est clair que les exclamations, les interjections, les onomatopées et les images jouent un rôle bien moindre dans ce discours que dans les autres prestations de ce marabout.

Parmi les autres traits caractéristiques d'un discours oral, on relève d'assez nombreuses références au traité de Sanūsī en tant que tel (*a ko*, « il dit », c'est-à-dire « le traité déclare »), et des abruptes transitions entre les différentes personnes grammaticales (1^{re}, 2^e, 3^e) intervenant entre énoncés consécutifs, voire à l'intérieur d'un même énoncé. On relève aussi un certain nombre de phrases tronquées, le marabout abandonnant parfois une ligne de raisonnement pour aborder ensuite une autre, connexe mais distincte.

Les renvois entre les différentes étapes du discours sont traduits à partir du traité de Sanūsī, et ne concernent pas la prestation du marabout en tant que telle⁷⁰.

En dépit de son caractère essentiellement expositif, ce discours revêt, par endroits, un caractère narratif, avec les exemples (que l'on peut assimiler à des anecdotes) d'un roi et de ses sujets, de Pharaon et de la noyade de son armée, d'Abraham sommé de sacrifier son fils Ismā'īl (ordre donné et ensuite révoqué)⁷¹. Ces éléments narratifs contribuent sans doute beaucoup à l'intérêt et à la compréhension des auditeurs, et ont vraisemblablement conduit à l'intégration de nombreux récits et motifs d'origine islamique à la littérature orale ouest-africaine (y compris dans certains milieux non musulmans)⁷².

Les élèves du marabout, ainsi que le marabout lui-même, ont demandé des copies des cassettes, qui continuent à circuler dans la région de Ségou.

L'alternance entre le texte lu en arabe et les explications du marabout en bambara apparaît visuellement dans la transcription : le discours bambara en romain, la lecture initiale du texte arabe en italiques, les citations ultérieures des mots ou des phrases de ce texte en gras, et les mots arabes ne provenant pas du traité en petites majuscules. L'on remarquera que les reprises sont très nombreuses. Cela est certainement lié à la matière traitée, et correspond le plus souvent à la volonté d'analyser chaque concept à fond ; dans quelques cas, il s'agit du rappel d'une explication précédente.

70. Cf. Luciani 1898, pp. 5-6/9-10, transcription, p. 157, trad. p. 186.

71. Cf. *infra*, transcription, pp. 150, 152, 166-167, trad. pp. 179, 181, 195.

72. Tamari 2013c. Concernant l'aspect narratif du Coran et des hadiths, voir notamment Leder 1998.

Enfin, la présence d'un *naamunaamuna* (littéralement: « celui qui dit oui »⁷³) ou accompagnateur, pendant la majeure partie du discours, manifeste son enracinement dans les conventions de l'oralité. Dans plusieurs genres littéraires oraux, les dire de l'orateur principal sont régulièrement ponctués par les mots ou courtes phrases d'une seconde personne, qui marque ainsi son approbation; la même convention est observée dans le cadre des discours cérémoniels des marabouts. Dans le cas présent, le rôle d'accompagnateur a été tenu par un étudiant. Cette pratique culturelle signifierait-elle que tout discours doit être un dialogue ?

Prononciation de l'arabe et des emprunts à l'arabe

Le marabout lit le texte de Sanūsī avec une prononciation qui se rapproche de celle de l'arabe littéraire moderne standard – comme c'est d'ailleurs très souvent le cas des marabouts qui reçoivent la radio ou la télévision en arabe (c'est le cas ici), qui ont étudié dans les *madrassa* ou voyagé à l'étranger. Conformément à la pratique de nombreux marabouts, sa prononciation de certains mots bambara se rapproche de celle des étymons arabes, sans qu'elle soit, le plus souvent, identique à la prononciation de ces mêmes mots tels qu'ils les lisent en arabe.

On considère en général que le phonème /h/ qui se rencontre dans plusieurs langues mandingues dont le bambara, ainsi que dans plusieurs dialectes soninké, résulte de l'influence de l'arabe. Mais de surcroît, cet exposé – comme ceux d'autres marabouts – inclut également d'autres phonèmes en provenance de l'arabe. Ce discours constitue peut-être un cas extrême, avec cinq phonèmes en provenance de l'arabe: la glottale occlusive sourde *hamza* (dans plusieurs mots, mais de manière instable), la fricative pharyngale sonore 'ayn (légèrement atténuée), la fricative interdentale sourde *thā'* (de manière tout à fait exceptionnelle – 2 occurrences), la fricative vélaire sonore *ghayn* (4 occurrences – 2 dans *tabligh* et 2 dans *yaghalabula*) ainsi que l'uvulaire occlusive sourde *qāf* (3 occurrences – *haqiqa*, 2 fois, et *aqaidayi*, 1 fois), de même que la conservation occasionnelle des voyelles longues et des consonnes géminées des étymons (les consonnes géminées étant totalement absentes en bambara). À titre de comparaison, la prestation d'un autre marabout de la région de Ségou ne conserve que les consonnes 'ayn et *qāf*⁷⁴. On imagine aisément que dans certaines conditions de telles pratiques de lecture et de discours pourraient avoir un impact considérable sur la phonologie des langues régionales.

73. Nom composé et dérivé formé à partir de *naamu*, « oui », et de *-la/-na*, suffixe de dérivation dénotant un agent. Le mot mandingue courant *naamu* est emprunté à l'arabe *na'am*, « oui ».

74. Tamari 2013c, transcription, pp. 237-240.

Étude du lexique spécialisé

La formation d'un lexique spécialisé

Afin de faciliter la lecture de l'exposé détaillé qui suit, nous présentons dès maintenant la liste des différents procédés à l'œuvre dans la formation du vocabulaire spécialisé, tel qu'il est représenté dans le présent discours. Loin d'être mutuellement exclusifs, ces procédés se combinent fréquemment, et beaucoup de mots résultent de l'association de deux ou plusieurs d'entre eux.

- a) l'emploi des emprunts à l'arabe ; dans ce cadre, il convient de distinguer :
 - (a') le cas des emprunts bien intégrés à la langue, relevant du vocabulaire courant ;
 - (a'') les mots rares, spécifiques au vocabulaire des lettrés ;
 - (a''') les expressions comportant au moins deux lexèmes, empruntées en tant que telles ;
- b) l'infléchissement de la signification habituelle d'un mot mandingue, afin de l'investir d'un sens technique, spécialisé ;
- c) l'emploi de mots caractéristiques de certaines langues ou dialectes mandingues seulement, dans un sens technique ;
- d) l'emploi des emprunts à d'autres langues africaines, dont le berbère, le soninké et le songhay ;
- e) l'emprunt au français ;
- f) la création de mots nouveaux, grâce aux procédés de dérivation et de composition caractéristiques du mandingue ; ces procédés sont appliqués, selon les cas, à des constituants d'étymologie mandingue, provenant d'une autre langue africaine ou de l'arabe, ou simultanément pour un même mot, de plusieurs origines.

Par rapport aux cas (légèrement majoritaires) où des termes techniques arabes sont traduits en mandingue (au lieu d'être simplement phonétiquement adaptés en vue de leur intégration dans ces langues), on peut distinguer les stratégies de traduction suivantes :

- 1) la traduction du terme arabe par référence à l'une des significations non techniques de la racine (significations concrètes partagées par les racines arabe et bambara) ;
- 2) la traduction du terme arabe par référence à son sens technique ou spécialisé (significations abstraites partagées par les racines arabe et bambara) ;
- 3) l'évocation de la signification du terme arabe, grâce à une image ;
- 4) la traduction du terme arabe par rapport à son sens profond, tel qu'il peut être dégagé à partir d'ouvrages reconnus (rédigés en arabe, et le plus souvent d'origine extérieure) et / ou d'une réflexion personnelle développée.

Il convient enfin de distinguer le cas spécial de la traduction d'une expression arabe (comportant au moins deux lexèmes) par une expression (comportant également au moins deux lexèmes) en bambara.

Toutes les stratégies de traduction impliquent l'application d'au moins un des procédés *b* à *f*.

La relative fréquence de ces différents procédés et stratégies, en ce qui concerne le présent discours, peut se définir à partir du catalogue lexical dressé *in fine*⁷⁵. Remarquons que si les emprunts aux autres langues africaines sont peu nombreux, ils concernent des termes techniques clé.

Le recours conjoint aux emprunts à la langue des textes d'origine et à la traduction est également caractéristique d'autres traditions philosophiques émergentes, par exemple lors de l'adaptation initiale des textes grecs en arabe ou en latin. La part des termes empruntés (dans le cas des emprunts au grec : initialement simplement retranscrits) tend à diminuer avec le temps, en faveur des termes traduits⁷⁶.

Comme le philosophe pragmatiste Kwasi Wiredu l'a si bien montré, la signification est un processus dynamique, et une nouvelle signification, au départ marginale et ayant une relation des plus ténues avec les sens habituels des mots au moyen desquels on cherche à l'exprimer, peut par la suite s'imposer comme centrale, modifiant progressivement l'ensemble du champ des relations sémantiques⁷⁷.

Lexique religieux

Nous commençons, comme il se doit, par les appellations de la Divinité, avant d'analyser le vocabulaire relatif aux catégories du jugement et aux processus mentaux, puis les différents éléments du vocabulaire philosophique technique.

La Divinité

Le concept de Dieu est presque toujours exprimé par *Ala* (terme emprunté à l'arabe *Allāh*). Dans quelques rares cas (6 occurrences), le terme *Alahu*, plus proche de la prononciation arabe, est employé. L'emploi de ce second terme semble correspondre à un souci stylistique et n'exprimer aucune nuance de sens. Dans 4 cas sur les 6, il apparaît dans l'expression *Alahu ka kira(w)*, « (l') (les) Envoyé(s) de Dieu ». Le terme *Ala* est, depuis plusieurs décennies, d'un usage tout à fait général parmi les locuteurs du man-

75. Pp. 137-141.

76. Voir par exemple Madkour 1969 (1^{re} éd. 1934), Walzer 1962, Endress et Gutas (publication en cours) et le *Glossarium Graeco-Arabicum*.

77. Cf. Wiredu 1996 (1^{re} éd. : 1992).

dingue (malinké et bambara) au Mali – tant chrétiens et fidèles des religions traditionnelles que musulmans – pour désigner le Dieu Créateur. Exceptionnellement, on rencontre la prononciation (sans doute archaïque) *Dala*. L'usage du terme *san* (qui signifie également « ciel ») est attesté au début du XX^e siècle⁷⁸. *Alahu* – ainsi que des variantes encore plus proches de la prononciation arabe (par exemple, *Allahu* – 3 occurrences dans ce discours) – sont fréquemment employés par des lettrés ; ils sont compris – mais pas employés – par d'autres catégories de locuteurs.

Suivant un usage bien établi en arabe, le traité de Sanūsī exprime le concept de Divinité au moyen du terme *ulūhiyya*. Celui-ci est généralement rendu dans le discours bambara par le terme *Alaya*, formé à partir du mot *Ala* et du suffixe de dérivation (verbale et nominale) *-ya*, qui connote un degré d'abstraction ; sur le plan étymologique, ce suffixe, d'un usage très courant en bambara, provient vraisemblablement d'une marque morphologique de l'arabe⁷⁹. Le terme *Alama*, qui apparaît deux fois de suite dans ce discours, adjoint au premier élément (*Ala*) le suffixe de dérivation nominale *-ma*, qui connote le fait de posséder telle ou telle qualité⁸⁰. Selon le marabout auteur du commentaire oral, une nuance de sens distingue *Alama* de *Alaya*. Dans le contexte, *Alama* vient peut-être insister sur la transcendance et l'indépendance de Dieu. Le nom composé *Alako* apparaît cinq fois ; en composition, *ko*, « être », « chose », « substance », peut selon le contexte avoir une connotation abstraite ou concrète⁸¹. L'adaptation phonétique *uluhiya* apparaît également cinq fois. Dans notre traduction française, nous avons rendu l'ensemble de ces termes par « Divinité » (suivi dans les cas de *Alama* et *Alako*, par le terme bambara d'origine placé entre parenthèses).

Le concept de Dieu en tant que Maître (a. *mawlā*) est exprimé par des noms composés ou dérivés formés à partir du verbo-nominal *bisi*, qui signifie « dominer », voire (dans un sens concret) « presser ». Ce sont : *bisimasa* (2 occurrences) et *bisilibaa* (1 occurrence), qui peuvent tous les deux être traduits par « le Dominateur », et *konyèbisilibaa* et *konyèbisiyòrò* – « le Maître de nos affaires », *konyè* étant un nom composé signifiant

78. Cf. Brun 1907, pp. 951-954, Henry 1910 : 61-82, Delafosse 1911, Bailleul 2007, pp. 13-14, 371 ; et notre discussion, 2016 pp. 241-242.

79. De la désinence du relatif *-iyy*, lorsqu'elle est suivie par la marque du féminin singulier *tā' marbūta*, comme l'a noté Francesco Zappa (2011, pp. 237-238). Ces marques morphologiques de l'arabe se trouvent associées pour la formation d'un grand nombre de termes abstraits et de collectifs (par exemple, justement, *uluhiya*), si bien que les marques arabe et bambara se rejoignent par le sens aussi bien que la forme. Nous ne suivons cependant pas cet auteur lorsqu'il affirme (p. 237) que ce serait la seule marque morphologique empruntée par le bambara à l'arabe. La marque *ma* du bambara (accompli négatif) rejoint par la forme et le sens la marque de négation arabe *mā*.

80. Exemple : *hakilima*, « intelligent », de *hakili*, « intelligence » + *-ma*. Les mots ainsi formés sont le plus souvent traduits par des adjectifs, dans les langues européennes.

81. L'autre sens étant « affaire » ; par exemple, *Sunbako* – tout ce qui concerne Sunba (*Sunba* étant un prénom) ; *lakòliko* – le problème ou la question de l'école.

« affaire, situation »⁸². L'une de ces expressions est d'ailleurs immédiatement mise en perspective par la déclaration que Dieu est « notre Secoureur » (*anw yèru dèmèbaa*).

Correspondant à un usage très répandu chez les lettrés de langue bambara, les deux « beaux noms » de Dieu qui figurent dans la *basmala* – l'invocation qui précède toutes les sourates du Coran (à l'exception de la seule Sura 9) et qui doit être prononcée avant tout acte important de la vie (donc aussi, au début de tout enseignement ou discours public) – sont rendus par des noms surcomposés et dérivés. Ainsi, *ar-rahmān* et *ar-raḥīm* sont ici respectivement rendus par *diyènhinèlabòlentigi* et *laharahinèkèrèkèrèlen(tigi)*. Le terme *hinè* provient étymologiquement de la racine arabe *ḥanna*, « compatir, éprouver de la compassion »; *diyèn* provient de l'a. *dunyā*, « ce bas-monde » et *lahara*, de l'a. *al-ākḥira*, « l'au-delà ». *Labòlen* et *kèrèkèrèlen* sont des verbes dérivés (le premier, doublement dérivé): préfixe factitif *la-*, suffixe *-len* exprimant « le résultat présent d'une action passée »⁸³; *bò*, un verbo-nominal ayant un champ de significations très large, souvent traduit par « sortir »; le verbe redoublé *kèrèkèrè* signifie « réserver » ou « mettre de côté ». *Tigi* est un terme très souvent utilisé en composition, mais qui peut également être employé de manière indépendante: il désigne le « maître » ou le « possesseur » (dans un sens abstrait ou concret). Les deux expressions signifient donc respectivement « le Maître de la compassion débordante en ce bas-monde » et « le Maître de la compassion réservée [sous-entendu: aux seuls croyants] dans l'au-delà ». Ces interprétations des termes coraniques se fondent sur un hadith attribué à 'Abd Allāh b. 'Abbās (m. 68 H/688), cousin et compagnon de l'Envoyé Muḥammad, selon lequel celui-ci aurait dit que le premier fait référence à la compassion que Dieu prodigue à l'ensemble de Ses créatures, en ce bas-monde, du fait même de leur existence, alors que le second fait référence à la compassion que Dieu réserve aux seuls croyants dans l'au-delà (c'est-à-dire à la félicité du Paradis)⁸⁴. Des interprétations analogues de ces deux beaux noms de Dieu existent dans plusieurs langues de l'Afrique subsaharienne⁸⁵.

82. Formé à partir du terme *ko* (« affaire », « chose ») que l'on vient de mentionner et de *nyè*, « aspect ». Cf. Bailleul 2007, p. 229.

83. C'est la définition donnée par Bailleul 2007, dans ses tableaux de suffixes de dérivation, p. 8.

84. Au moins deux ouvrages différents, tous les deux connus sous le titre de *Tafsīr Ibn 'Abbās* et l'un aussi par l'intitulé plus long *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, sont fondés sur des hadiths censés remonter à ce personnage. Le second, beaucoup plus volumineux, est souvent attribué à Muḥammad b. Ya'qūb al-Firzābādī (d. 817 H/1414), le célèbre lexicographe d'origine iranienne auteur du *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, mais serait sans doute l'œuvre de 'Abd Allāh b. Muḥammad ad-Dīnawarī (m. 308 H/920). (Remarques fondées sur l'« Introduction » de Mokrane Guezou à sa traduction du *Tanwīr*, 2008.) L'œuvre connue au Mali et en Guinée sous le nom de *Tafsīr Ibn 'Abbās* circule uniquement en manuscrit et serait de longueur moyenne. Toutefois, certains hadiths semblent être communs aux deux ouvrages. Des hadiths attribués à Ibn 'Abbās sont également cités à l'intérieur d'autres ouvrages de *tafsīr*. Pour la biographie de ce personnage, voir l'entrée à son nom in Juynboll 2007, pp. 1-2.

85. Dont le peul, le hausa et le vieux-kanembou, et de l'autre côté du continent, le swahili. Pour une discussion plus approfondie des interprétations africaines de ces deux noms de Dieu, voir Tamari 1996, pp. 55-56, 2013b pp. 132, 137-138, et Tamari et Bondarev 2013 pp. 12-13 et 48-49, notes 63 et 64.

Les autres éléments de la *basmala* sont rendus de la manière suivante :

La particule initiale *bi-* est interprétée comme signifiant « commencer », signification qui est habituellement rendue par *sinti* ou *sindi*, comme c'est le cas ici. Ce terme, fondamental dans le vocabulaire des lettrés mandingues, relève du langage courant dans certains dialectes maninka et bamana uniquement ; dans ces derniers, son application est souvent restreinte aux processus de croissance végétale. Cela pourrait suggérer que les lettrés ont attribué une signification spécialisée à un terme dialectal mandingue. Cependant, la situation doit être plus complexe, car ce mot, qui est également employé en songhay, s'avère être d'origine berbère⁸⁶. La question qui se pose est donc : ce mot est-il entré dans les langues subsahariennes en tant que mot savant, ou en tant qu'élément du langage courant ? Et pourquoi une influence berbère se serait-elle manifestée précisément dans ce domaine sémantique ?

Toutefois, certains lettrés bambara préfèrent le mot courant bambara *daminé* à *sindi* ou *sinti*.

Le mot *ism*, qui en arabe signifie « nom » ou « désignation » dans un sens très général, est interprété par les lettrés maliens (et ceux de langue bambara en particulier) comme renvoyant aux « plus beaux noms de Dieu » (a. *al-asmā' al-ḥusnā*), rendu en bambara par *tògò(w) barikama(w)*, litt. « les noms bénis de Dieu ». *Tògò* signifie « prénom » et aussi le nom en général⁸⁷, alors que *barika* provient de l'a. *baraka* « bénédiction, grâce » et que *-ma* est le suffixe, dénotant une qualité, mentionné ci-dessus.

En résumé, l'énoncé de la *basmala* en mandingue signifie : « Nous commençons par les noms bénis [ou : les plus beaux] noms de Dieu, le Maître de la compassion débordante en ce bas-monde, le Maître de la compassion réservée [aux seuls croyants] dans l'Au-delà ».

Hamza Boubakeur (1912-1995), ancien recteur de la mosquée de Paris, s'appuie en partie sur les mêmes hadiths que les savants africains pour offrir une interprétation de la *basmala* qui se rapproche de la leur : « De par le Nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Tout-Compatissant »⁸⁸.

86. Plusieurs langues du domaine sud-berbère possèdent un mot **nt*, rendu transitif par le préfixe causatif *s-*. Ce mot a été intégré en songhay avec son préfixe causatif. Cf. pour le berbère : Delheure 1987, pp. 227-228, Prasse *et al.* 2003, vol. 2, p. 629, Heath 2006, p. 497, Taine-Cheikh 2008, pp. 407-408 ; pour le songhay, Dupuis-Yakouba 1917, p. 191, Ducroz et Charles 1978, p. 204, Heath 1998, t. 1, p. 220, t. 2, p. 170, t. 3, p. 279. Informations et interprétations de Lameen Souag, courriel, 4 juillet 2016. Plusieurs auteurs, à commencer par Delafosse (1929, p. 137, 1955, p. iii, n. 1), se sont étonnés de l'influence apparemment réduite du berbère sur les langues subsahariennes. Or, il se peut que la part des mots d'étymologie berbère dans ces langues a été sous-estimée, du fait que certains emprunts pourraient être très anciens et donc particulièrement difficiles à reconnaître ; par ailleurs, rares sont les berbérissants qui ont travaillé sur les langues subsahariennes – cf. cependant Kossmann 2005, Souag 2016.

87. Et donc aussi, le nom ou le substantif en grammaire.

88. 1^{re} éd. 1972, rééd. 1979, 1995.

En revanche, la plupart des traductions en langues occidentales, et singulièrement celles de langue française, se fondent sur la seule analyse grammaticale des mots arabes, pour un résultat très plat⁸⁹.

D'autres parmi les plus beaux noms de Dieu sont également cités dans ce discours, en étroite relation avec l'explication de Ses attributs (*cf. infra*, « attributs »).

Plusieurs formules laudatives à l'égard de la Divinité sont citées de manière récurrente dans le traité et par conséquent, aussi dans le discours du marabout malien. L'épithète la plus fréquente est *ta'ālā*, qui suit très souvent le nom de Dieu (*Allāh*), voire le remplace; elle est généralement exprimée en français par la formule « le Très-Haut » ou « le Très-Élevé ». Le mandingue offre deux possibilités, toutes deux illustrées dans le présent discours: soit l'adaptation phonique de la formule arabe, qui, lorsqu'elle est énoncée par des lettrés, peut conserver une prononciation très proche de celle de l'arabe; soit la traduction de cette formule en mandingue, à savoir, *Ala sekòròtala*. De manière plausible, les lettrés interprètent ce qualificatif de la façon suivante: *se*, « le pouvoir », *kòròta*, « soulever », et *-la*, marque de l'accompli intransitif. Il s'agit donc d'un verbe composé, signifiant « le Pouvoir de Dieu est Très-Élevé » ou « Très-Exalté ». La formule mandingue semble particulièrement riche de sens. Cependant, étant donné que les lettrés mandingues considèrent que les deux formules sont strictement équivalentes et qu'ils les emploient concurremment pour rendre un même terme arabe, nous avons préféré les traduire toutes les deux d'une unique façon, par l'expression « (le) Très-Haut ». En mandingue, ces épithètes sont toujours précédées par *Ala* (Dieu), alors que cela n'est pas le cas en arabe. L'aspect du verbe bambara (l'accompli) correspond à celui du verbe arabe.

Une seconde formule récurrente est l'a. *jalla wa-'azza*. Chacun de ces termes est d'origine coranique, mais la formule en tant que telle n'apparaît pas dans le Coran. D'ailleurs, l'ordre inverse (*'azza wa-jalla*) est plus courant. La formule est habituellement rendue dans les langues européennes par des expressions qui évoquent la puissance et la majesté divines (par exemple: Kazimirski, « Allah est puissant et grand », J.D. Luciani, « notre Auguste et Souverain Maître »)⁹⁰. Ici encore, la solution retenue par les lettrés mandingues est plus complexe: la première partie de la formule (*jalla*) est rendue par *Ala bonyèna*, alors que la seconde partie (*wa-'azza*) est rendue par *Ala ka bonyè, a galekangeyara* (*cf.* plus bas pour l'interprétation de ce dernier terme). La première partie de la formule peut s'interpréter « Dieu est le plus exalté (ou: le plus grand) », alors que la seconde partie signifie: « la grandeur de Dieu est de toute éternité (ou: première) ». Nous

89. Par exemple, Denise Masson [1967]: « Au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux ». En anglais, A. J. Arberry (1964) traduit de manière évocatrice: « In the Name of God, the Merciful, the Compassionate ». Muhammad Abdel Haleem (2016, 1^{re} éd. 2004) se fonde sur une analyse grammaticale inverse des autres auteurs et sur un hadith à l'inverse de celui rapporté par Ibn 'Abbās, pour écrire: « In the Name of God, the Lord of Mercy, the Giver of Mercy! »

90. Kazimirski 1860, t. 2, p. 239; Luciani 1896.

traduisons simplement : « le Très-Exalté, le Premier », étant donné que (comme nous l'a confirmé le marabout), la reprise de *bonyè* dans la seconde partie de la formule est un artefact de la pratique de la traduction progressive. *Bonyè* (souvent prononcé *bonya*) est un verbo-nominal dérivé extrêmement fréquent dans le langage courant⁹¹, alors que *gale-kange* (voir plus loin) est un terme du langage savant. Comme avec la formule précédente, l'aspect (accompli) des verbes bambara correspond à celui des verbes arabes.

À deux reprises dans le discours, la seconde partie de la formule comporte le mot *yaghalabula*, forme accomplie du verbe *yaghalabu* « être prépondérant, dominant », formé sur la troisième personne du masculin singulier de l'inaccompli de la racine a. *ghlb* « être prépondérant, dominer ». Nous l'avons donc traduite en intégrant une référence à la domination. Le mot *yaghalabu* est compris principalement par des lettrés ; il est à noter que la prononciation de la fricative vélaire sonore *ghayn* est maintenue (de manière quelque peu atténuée) dans ces mots bambara du discours.

Remarquons qu'en mandingue, les deux principales formules laudatives à l'égard de Dieu mettent l'accent sur Son Pouvoir.

La formule a. *al-ḥamdu li-llāhi*, habituellement rendue dans les langues européennes par « Louange à Dieu », est exprimée en bambara par une formule au sémantisme équivalent, *tanu bè Ala ye*. *Tanu* (un mot que le bambara partage avec plusieurs autres langues de la région) provient de l'a. *thanā'*, « éloge »⁹², alors que *bè* est la marque prédicative de l'inaccompli et *ye* est une postposition.

Il est à noter, de manière générale, que tant *ko* que *fèn* (qui apparaît comme une composante de plusieurs termes techniques, cités plus loin), dont le sens premier serait « chose », expriment souvent un sens abstrait en mandingue. Le concept des quatre éléments, par exemple, est rendu par l'expression *fènw naani*, littéralement « les quatre choses » – concept fondamental pour les tenants des religions traditionnelles comme pour les musulmans⁹³. Les termes *Koba* et *Fènba*, littéralement « la Grande Chose », servent, particulièrement en milieu « animiste », à désigner la Divinité elle-même⁹⁴. De

91. Formé à partir de *bon*, « grand », et du suffixe d'abstraction *-ya*.

92. Sans doute à partir du nominatif *thanā' u* ou bien du verbe à l'indicatif inaccompli, pour expliquer la voyelle finale *u*. Cf. Lagarde 1988, p. 17, Baldi 2008, p. 103.

93. Les quatre éléments sont évoqués dans certains commentaires coraniques (par exemple, la *Hāshiya* d'Aḥmad aṣ-Ṣāwī [m. 1240/1825] sur le *Tafsīr al-Jalālayn*, très usitée au Mali), mais surtout, dans la médecine, la divination et la magie islamiques, ce qui explique que ce concept a été adopté par des animistes. Cf. notamment A.H. Bâ 1969-1970, qui décrit un rituel animiste centré sur les quatre éléments, Pâques 1954 concernant les Bambara de Bougouni, Anthony 2007 concernant les mythes yorouba et afro-brésiliens, les nombreuses références aux quatre éléments dans le mythe dogon (version *Renard pâle*, Griaule et Dieterlen 1965) et notre discussion (2016, pp. 254-255). Concernant la vie d'Aḥmad aṣ-Ṣāwī, voir notamment Delanoue 1982, t. 1, pp. 188-242 et Mayeur-Jaouen 2017, ainsi que l'introduction de l'édition citée.

94. Comme nous avons pu le constater tant dans les villages bambara des environs de Djenné que dans la région de Ségou. Le Père Charles Bailleul nous a fait remarquer (lors d'un entretien à Kolokani, en avril 1988)

manière générale, en mandingue, il n'y a peut-être pas de distinction tranchée entre les concepts « être » et « chose »⁹⁵.

Révélation et Loi divines

Le traité de Sanūsī, et corrélativement le discours du marabout malien, fait référence à la distinction, fondamentale en islam, entre le Livre révélé (*jiginnikitabu*, calqué sur la racine arabe *nzī*, II^e et IV^e formes, « faire descendre »), concept qui au sens strict ne s'applique qu'au Coran, et des Livres qui sont simplement « inspirés » (racine a. *why*); le mot *kitabū* provient de l'a. *kitāb*, « livre ». Dans ce traité, on rencontre, par deux fois, *wahiyu* (adaptation phonique de la forme nominative arabe *wahyū*) et une fois, le nom composé *wahiyuko* (« chose [résultant de] l'inspiration »). Cette dernière catégorie d'ouvrages peut également être désignée par l'expression a. *al-kutub as-samāwiyya*, « les Livres célestes », qui devient en bambara *kitabū sangankew* (2 occurrences). *San* est un mot courant, signifiant « ciel » ou « firmament » (cf. *supra*), alors que *kange* est véritablement l'élément ou suffixe qui dans la langue savante, indique le fait de posséder au plus haut degré une qualité donnée (cf. la discussion détaillée *infra*); *-w* est la marque du pluriel.

De même apparaît, dans le traité et le discours, la distinction entre les *rasūl*, pl. *rusul*, « Messagers » ou « Envoyés », et les *nabī*, pl. *anbiyā'*, « prophètes ». Selon la doctrine islamique, tant les prophètes que les Envoyés reçoivent des révélations divines, mais seuls les Envoyés ont reçu l'ordre de les communiquer à une ou plusieurs personnes ou communautés. Ces concepts sont respectivement exprimés en bambara par *kira*, « Envoyé », et *nabii nyuman*, « prophète ». *Kira* (154 occurrences dans ce discours) provient probablement d'une forme ancienne du verbo-nominal mandingue *ci*, « envoyer ». Le terme *ciden* (nom composé qui désigne le messenger en général)⁹⁶ est également employé, mais de manière nettement moins fréquente, il n'est pas attesté dans ce

que le *Pemba* de l'*Essai sur la religion bambara* de Germaine Dieterlen (1951) doit vraisemblablement être identifié à *Fènba*, Dieu – la prononciation *Pemba* étant influencée par la langue peule. Ceci pourrait s'expliquer par les origines peules de Dyodo Diallo – l'un des principaux collaborateurs de Dieterlen, comme elle l'indique dans sa « Préface » à la réédition de son *Essai* (1988); toutefois, en tant que résident de Ségou, celui-ci devait parler le bambara parfaitement. Cependant, les réalités pourraient être plus complexes, car Pascal Baba Coulobaly, chercheur originaire du sud du pays bambara, affirme que des billots à usage cultuel dits *penbele* étaient conservés dans les familles jusqu'à la fin des années 1960 (2001, p. 47).

95. Comme dans le célèbre poème « Souffles » de l'écrivain sénégalais Birago Diop (1906-1989), composé en 1943; poème qui doit beaucoup, comme le souligne Diop lui-même, à des conversations avec l'écrivain soudanais Fily Dabo Sissoko (ca 1897-1964), qui connaissait bien les religions traditionnelles: « Ecoute plus souvent / Les Choses que les Etres ». (Cf. Diop 1960, pp. 66-67, 1978, pp. 99-102.)

96. Nom composé formé à partir de *ci*, « envoyer » et de *den*, verbo-nominal au champ de significations particulièrement large: « enfant, fruit, produit, unité, membre d'un groupe donné », « fructifier », cf. Bailleul 2007, p. 94.

discours. On relève également le mot *kiraya* (6 occurrences), employé une fois dans le sens de « message prophétique » et cinq fois dans le sens « avoir la qualité d'un Envoyé » ; parmi ces dernières occurrences, figure la locution *kiraya mògòw*, « les gens qui ont la qualité d'Envoyés », c'est-à-dire « les Envoyés ». Dans l'expression *nabii nyumanw* (10 occurrences), le premier terme est un emprunt à l'a. *nabī*, « prophète », alors que *nyuman* (lui-même vraisemblablement un terme dérivé⁹⁷, d'un usage extrêmement fréquent) signifie « bien » ou « bon ». Ce terme est le plus souvent employé au pluriel (exclusivement au pluriel, dans ce discours : *nabii nyumanw*, *-w* étant la marque du pluriel).

Dans ce traité comme dans la plupart des textes islamiques, la mention de l'Envoyé Muḥammad et de ses Compagnons est presque toujours suivie par la formule *ṣallā Allāhu 'alayhi(m) wa-sallama*, formule souvent traduite dans les langues européennes par des expressions de l'ordre de « bénédictions et salut sur lui »⁹⁸. Le bambara capte parfaitement, à notre avis, l'esprit de la formule arabe : *Ala ka nɛema j̄idi... ani kisi*, que nous avons rendu à notre tour par : « Puisse Dieu accroître Ses bienfaits à l'égard de... et lui (leur) accorder le salut ». En fait, les première et deuxième parties de la formule sont presque synonymes, car dans les deux cas il s'agit de la félicité du Paradis. *Nɛema* provient de l'a. *nī'ma*, « agrément, bienfait », *kisi* est vraisemblablement emprunté à l'a. *khallaṣa* (II^e forme de la racine *khls*, « sauver » ou « secourir », dans un sens physique ou spirituel⁹⁹), *ka* est la marque de l'injonctif, et *j̄idi*, « accroître », provient vraisemblablement de la racine a. *zyd*, qui a le même sens. L'inclusion du mot *j̄idi* dans la formule bambara pourrait refléter le caractère intensif du verbe a. *ṣallā* (II^e forme de la racine *ṣlw*), mais aussi le point de vue de certains commentateurs arabes, selon lesquels les fidèles doivent prononcer cette formule afin de demander à Dieu d'augmenter encore les bienfaits qu'Il réserve à Son Envoyé.

Le mot a. *tablīgh*, désignant le message confié à un Envoyé, est utilisé en bambara presque tel quel : *tablighu* (2 occurrences), reflétant la forme du nominatif singulier. De nouveau, on note que la fricative vélaire sonore *ghayn* est conservée, alors que ce son n'existe pas dans le bambara courant. *Ci*, au sens de « message », est employé une seule fois dans ce discours ; pourtant, c'est le mot le plus souvent employé en bambara pour désigner tant les messages ordinaires que les Messages divins.

97. Formé à partir de *nyi*, « bon, bien » et du suffixe de dérivation adjectivale *-man*, comme le note Charles Bailleul (2007, p. 370).

98. La plus exacte de ces traductions est, à notre sens, celle du dictionnaire de Hans Wehr (1^{re} éd. anglaise, 1961 ; éd. citée, 1979, p. 611) : « God bless him and grant him salvation ». La traduction proposée par Kazimirski (1860, t. 1, p. 1365), « Que Dieu le bénisse et le salue », est – exceptionnellement – fautive. De même, il nous semble que, de ces deux traductions courantes « prière et bénédictions sur lui » et « bénédictions et paix sur lui », la première est fautive alors que la seconde est inexacte, car elles se réfèrent à des significations contextuellement non pertinentes des racines arabes.

99. Cf. Bailleul 2007, p. 222, Baldi 2008, p. 168.

Le concept de l'impeccabilité des Envoyés – en ce qui concerne la transmission de leur message – apparaît une fois dans le discours bambara. Le marabout emploie l'expression *maaw sumanaw*, réinterprétation du terme technique arabe *ma'ṣūm*, pl. *ma'ṣūmūn*, « infaillible, impeccable », qui est lui-même le participe passif de la I^{re} forme de la racine 'ṣm, « protéger, prévenir ». La première syllabe du mot arabe a été rapprochée de b. *maa(w)*, « personne(s) », alors que les syllabes suivantes ont été phonétiquement adaptées ; l'expression bambara signifie donc « personnes impeccables ».

La plupart des locuteurs, dans des milieux islamisés tels que Ségou, Bamako ou San, connaissent le terme *sahaba* (3 occurrences), de l'a. *ṣāḥib*, pl. *aṣḥāb*, qui désigne les Compagnons de l'Envoyé Muḥammad (c'est-à-dire les musulmans de la première génération, qui l'ont personnellement connu et accepté). Certains connaissent également le terme *tābi'ūna*, phonétiquement adapté du terme arabe (1 occurrence), qui désigne la génération qui a suivi celle des Compagnons. Ici, c'est un autre phonème spécifique à l'arabe – la fricative pharyngale sonore 'ayn – qui est conservée, avec une prononciation légèrement atténuée, en bambara.

On rencontre également quelques concepts du droit musulman :

- *shariya* (9 occurrences), correspondant à l'a. *sharī'a*, la Sharia ou Loi divine ; cette adaptation phonique est habituelle en bambara¹⁰⁰ ;
- *mukalafi* (11 occurrences) et sa variante *mukallafu* (1 occurrence), qui correspondent à l'a. *mukallaf*, « personne légalement capable » et donc tenue aux obligations de la loi religieuse ;
- quelques termes relatifs à la qualification légale des actes :
 - *nyumanya* (nom dérivé formé à partir de *nyuman*, « le bon, le bien » et le suffixe d'abstraction *-ya* ; 1 occurrence) correspond à l'a. *iḥsān*, qui dénote le Bien, particulièrement dans le sens du droit malikite ;
 - *fatani* (2 occurrences) et ses dérivés *fataniya* (1 occurrence) et *fataniya* (2 occurrences) formés par l'adjonction des suffixes d'abstraction *-ya* et *-na* respectivement. *Fatani*, un terme qui est connu des locuteurs pieux à Ségou mais n'est pas repertorié dans les dictionnaires, est très probablement un emprunt à la racine a. *nhy*, « interdire », auquel il correspond presque systématiquement dans ce discours (dans 4 occurrences sur les 5) ;
 - *haramu* (1 occurrence) et le terme dérivé *haramuya* (3 occurrences), ainsi que les noms dérivés et composés *haramuyabaara* (2 occurrences) et *haramuyamako* (1 occurrence). Les verbo-nominaux *haramu* et *haramuya*, « interdit », « interdire », qui appartiennent au vocabulaire courant, proviennent bien sûr de l'a. *ḥaram*, qui dénote une prohibition légale. *Baara*, dans le langage courant, signifie

100. Il est cependant à noter qu'en bambara, *shariya* peut aussi exprimer le concept de « loi » en général ; par exemple, *jamana ka shariya*, « la loi du pays ». Cf. Bailleul *ibid.*, p. 391.

« travail » ou « activité ». Dans ce contexte théologique, il signifie « acte ». *Haramuyabaara* signifie donc « acte interdit ». *Haramuyamako* est un nom doublement dérivé et composé : au suffixe d'abstraction *-ya* s'ajoute le suffixe *-ma* qui dénote le fait de posséder telle ou telle qualité ; *ko* est le mot signifiant « chose ». Ce terme signifie donc « chose interdite » ;

– *makruhu* (1 occurrence) provient bien entendu de l'a. *makrūh*, qui désigne un acte qui est légalement réprouvé sans être formellement interdit ;

– le concept de l'acte réprouvé est également exprimé au moyen du verbo-nominal *kòni*, ses dérivés et composés. *Kòni* partage avec la racine a. *krh* le sens de base « détester ». L'on rencontre dans ce discours : l'emploi verbal de *kòni*, le nom composé *kòniko* (« chose réprouvée »), le nom dérivé et composé *kònimaḥèn* (signifiant également « chose réprouvée ») (chacun une fois), et le nom composé *kònibaara* (« acte répréhensible » ; trois occurrences).

Lexique philosophique

Les catégories du jugement

Le traité commence en distinguant les trois catégories du jugement : le nécessaire (a. *wujūb*, racine *wjb*), le contingent (a. *jawāz*, racine *jawz*) et l'impossible (a. *istiḥāla*, *muḥāl* et *mustaḥīl*, racine *ḥwl*). À la différence des œuvres plus longues de Sanūsī, il ne distingue pas clairement les concepts du « possible » et du « contingent ». Cependant, le concept du « possible » (*mumkin*) et corrélativement celui des « possibles » (*al-mumkināt*) sont mentionnés à quelques reprises dans le traité (2 et 3 occurrences, respectivement).

Chacun de ces termes reçoit deux équivalents en bambara : un terme d'étymologie bambara et un emprunt à l'arabe, ou bien un terme bambara et un second terme provenant d'une autre langue mandingue.

Le concept du nécessaire est rendu par *diyakoya*, un terme qui signifie étymologiquement « bon gré mal gré » et donc par extension « de manière contrainte », et par *wajibiya*, « être obligatoire ». Ces deux termes relèvent (avec des significations apparentées mais néanmoins distinctes) du langage bambara courant. *Wajibiya* est formé à partir de *wajibi*, lui-même formé à partir du participe actif arabe *wājib*, et du suffixe d'abstraction *-ya*. En plus de leur usage technique pour exprimer la nécessité logique ou ontologique, chacun de ces termes est également employé dans ses sens courants dans ce commentaire, par exemple pour indiquer une obligation morale ou religieuse.

La contingence est exprimée à la fois par l'emprunt *ja'izu* (prononcé avec ou sans la glottale occlusive arabe *hamza*) et par le verbo-nominal d'étymologie bambara *daga*, qui dans son usage courant signifie « permettre, autoriser ». La signification de base de la racine bambara correspond donc à celle du terme arabe. La racine *daga* est employée tant

comme verbe à la forme nue que comme substantif ou qualificatif, dans ses formes dérivées *dagali* et *dagalen* (respectivement 5, 4 et 5 occurrences; *daga* est également employé deux fois pour signifier « permis par la Loi musulmane »). *-li* et *-len* sont des suffixes de dérivation: *-li* opère la nominalisation d'un verbo-nominal, permettant de désigner une action en tant que telle, alors que le suffixe *-len* (dit parfois « participe passé ») indique « le résultat présent d'une action passée »¹⁰¹. Le nom composé et dérivé *dagalimafèn*^w désigne les choses contingentes; *-ma* est le suffixe qui indique le fait de posséder telle ou telle qualité (cf. la discussion de *Alama*, *supra*) alors que *fèn* signifie « chose » et *-w* est la marque du pluriel.

Le concept du « possible » est rendu par le terme *mafakoya* – lors de ses deux occurrences dans ce commentaire, en tant qu'élément du nom composé et dérivé *mafakoyamafèn*. Dans notre expérience, *mafakoya* (terme non répertorié dans les dictionnaires bambara actuels) n'est connu, en dehors de la communauté somono où il est d'un usage courant, que des lettrés¹⁰². Ceux-ci l'emploient tant pour son sens habituel dans le dialecte somono (« paresser, se reposer » – usage qui se rencontre dans l'exégèse coranique, par exemple) que dans ce sens technique. La construction du terme *mafakoyamafèn* est analogue à celle de *dagalimafèn*, *-ma* étant le suffixe qui indique la possession d'une qualité et *fèn* signifiant « chose ».

Le concept des « possibles », *mumkināt*, est également rendu à deux reprises dans ce commentaire par le nom composé *kèlifèn* (formé à partir du verbo-nominal *kè* signifiant « faire », du suffixe de nominalisation *-li* et de *fèn*, « chose »). Cependant, ce même terme *kèlifèn* est également employé (une occurrence) pour rendre le concept des existants (cf. la discussion autour de a. *kā'ināt*, *infra*). L'emploi d'un seul terme technique pour exprimer deux concepts différents s'explique par le fait qu'ils se réfèrent tous deux à la même réalité (les créatures), envisagée de deux points de vue différents. Comme on le verra plus loin, les lettrés emploient très souvent le verbo-nominal *kè* pour exprimer les concepts en lien avec « l'être ».

Le concept de l'impossible est rendu en bambara soit par *nkalon*, terme d'étymologie bambara qui dans son usage courant signifie « mensonge », soit par *finyè*, terme maninka de signification équivalente. Le terme *finyè* est généralement compris par les locuteurs bambara, en tout cas en milieu urbain et semi-urbain, mais n'est pas employé par eux.

Outre son sens technique, *nkalon* est également employé dans ce commentaire pour son sens courant, comme équivalent de l'a. *kadhb*, « mensonge ».

101. Définition de Charles Bailleul, cf. la p. 101 et la note 83, *supra*.

102. *Mafakoya* est lui-même, vraisemblablement, un mot composé et dérivé, sans que l'on puisse identifier ses constituants avec certitude. *-ya* est vraisemblablement le suffixe d'abstraction (parfois également employé pour convertir des noms à un emploi verbal, sans modification importante de leur sémantisme).

La *Umm al-barāhīn* insiste sur le caractère rationnel de son argumentation, en introduisant dès la première phrase, le concept de *al-ḥukm al-‘aqlī*, « le jugement rationnel ». Dans les traités plus longs du même auteur, ce type de jugement est distingué à la fois du jugement dogmatique (*shar‘ī*), fondé sur les Livres révélés et les hadiths, et du jugement empirique (*‘ādī*), considéré comme une ressource faible¹⁰³. Le « jugement rationnel » est exprimé en bambara par la tournure *kiiti hakilikange*. *Kiiti* et *hakili* sont tous deux des emprunts à l’arabe, communs à de nombreuses langues de la région sahélo-soudanienne. *Kiiti* provient du coranique *qist* « agir avec justice, être équitable », lui-même vraisemblablement emprunté à l’araméen¹⁰⁴. *Hakili* provient de l’arabe *‘aql*, « intelligence, intellect ». L’élément *kange* est employé comme suffixe dans plusieurs mots du vocabulaire technique des lettrés bambara (cf. *infra*); il dénote le fait de posséder, au plus haut point, telle qualité (exprimée par l’élément précédent). C’est sans doute un emprunt au soninké : dans cette langue, les mots terminant en *-nke* ou *-nge* sont assez fréquents et *kange* signifie « or pur »¹⁰⁵. En mandingue, *kange* pourrait être considéré comme un suffixe de dérivation, employé uniquement dans le langage savant.

Les processus cognitifs

Le discours use d’une riche palette de termes pour décrire les processus cognitifs, et particulièrement l’acte de valider une proposition.

Dòn est un verbo-nominal d’étymologie mandingue qui désigne le savoir en général. Le discours renferme également les formes dérivées suivantes : *dònni*, *dònniya*, *dònnibaa*, *dònnimasa* et *dònniyamafèn*. Les trois premiers (on reconnaît les suffixes *li/ni*, *-ya* et *-baa*) appartiennent au vocabulaire courant et désignent (pour les deux premiers) le savoir, et pour le troisième, « celui qui sait » ou « le savant »¹⁰⁶. Les quatrième et cinquième termes appartiennent au vocabulaire des lettrés. *Masa*, qui signifie « roi » ou « souverain » lorsqu’il est employé seul, indique en composition le fait de posséder, à un degré très élevé, la propriété indiquée par le premier élément du composé (devenant ainsi

103. J.D. Luciani (dans sa version française des *Muqaddimāt*, publiée en 1908, cf. texte et traduction, pp. 4-58, 108-123, ainsi que les remarques explicatives de l’éditeur-traducteur, pp. ii-iii, viii-xi) traduit *‘ādī* par « expérimental ». Cependant, il est nécessaire de garder présent à l’esprit que *‘ādī* signifie littéralement « coutumier » (forme adjectivale de *‘āda*, « coutume »), et que les courants dits « sunnites » ou orthodoxes, qui rejettent les points de vue des Mutazilites (école de pensée des VIII^e-XII^e siècles) et des philosophes (a. *falāsīfa*) nient toute causalité interne au monde créé, où tous les actes de tous les instants sont réalisés par Dieu (comme l’explique notamment le traité de Sanūsī que nous étudions ici). Le monde observable livre donc au mieux des corrélations, qui peuvent être suspendues, à tout moment, par la volonté divine. « Expérimental » ne saurait donc avoir le même sens que dans la tradition scientifique occidentale.

104. Jeffery 2007 (1^{re} éd. 1938), pp. 77-78.

105. Voir, par exemple, Diagana 2011, p. 100, Smeltzer et Smeltzer 2012, p. 146.

106. Dans le langage contemporain, *dònnibaa* désigne également l’expert.

un quasi-synonyme de *kange*). Ainsi, le nom composé et dérivé *donnimasa* (*dòn + ni + masa*) signifie « omniscient ». *Dònniyamafèn*, terme triplement dérivé et de surcroît composé, signifie « donnée », *datum* (verbo-nominal *dòn +* suffixe de nominalisation *-li/ni +* suffixe d'abstraction *-ya +* nominal *fèn*); il est ainsi formé sur le même modèle que *dagalimafèn* (« chose contingente ») et *mafakoyamafèn* (« chose possible »).

Le verbo-nominal *faamu*, « comprendre », et sa forme dérivée, *faamuya*, « compréhension », sont extrêmement fréquents dans le langage courant. *Faamu* (comme ses nombreux homophones dans les langues de la région sahélo-soudanienne) est un emprunt, vraisemblablement ancien, à la racine arabe *fhm*, « comprendre ». Le nom composé et dérivé *faamuyayòrò* (*yòrò* signifie « lieu » – voir aussi ci-dessous) signifie donc littéralement « lieu de compréhension » et désigne un champ (voilà une autre métaphore!) de compréhension (1 occurrence).

Le verbo-nominal *miiri*, lui aussi vraisemblablement emprunté à l'arabe – sans doute à la racine *'ml*, « méditer », par métathèse¹⁰⁷ – désigne l'acte de penser ou de réfléchir. Ses formes dérivées incluent *miiriya*, « la pensée »¹⁰⁸, et *miirita*, *miirina* et *miirinata*, « une pensée »; cependant, seul *miirita* (1 occurrence) apparaît dans ce discours. Appartenant sans conteste au langage courant, *miiriya* relève toutefois d'un registre plus recherché que les deux mots précédents.

Bien que compris et éventuellement employé par le locuteur moyen, le verbo-nominal *taasi* « réfléchir, méditer » (1 occurrence) est perçu comme un mot de lettrés. Commun à plusieurs langues de la région, il provient vraisemblablement de la racine a. *ftsh*, « chercher, rechercher », et peut-être plus particulièrement de la forme nominale *fattāsh*; dans les langues soudanaises, la première syllabe serait disparue de l'usage¹⁰⁹.

Principalement employé par les lettrés, *sawaraya*, « représenter mentalement, imaginer », n'est pas répertorié dans les dictionnaires existants. Cependant, il est compris par

107. Hypothèse proposée par Sergio Baldi (2008, p. 54). Cf. aussi Smeltzer et Smeltzer 2012, p. 188, et songhay *milleroo* in Y. Haïdara *et al.* 2010, p. 218.

108. C'est aussi le nom choisi par l'universitaire et philosophe Mamadou Lamine Traoré (1947-2007) pour le parti politique qu'il avait fondé en 1994; orthographié MIRIA car il s'agissait en même temps de l'acronyme de sa désignation française (Mouvement pour l'indépendance, la renaissance et l'intégration africaine).

109. Le mot *taasi* est particulièrement fréquent dans l'exégèse coranique, tant songhay que bambara. En songhay et en peul, il conserve également la signification concrète de « chercher » ou de « poursuivre ». Cf. Delafosse 1955, p. 729, Bailleul 2007, p. 431, Dupuis (Yakouba) 1917, p. 198, Jeffery 1998, vol. 1, p. 235, vol. 2, p. 182, Y. Haïdara *et al.* 2010, p. 280, Zoubko 1995 (1^{re} éd. 1980), p. 463, Seydou 1998, p. 686. Youssouf Cissé (1973, pp. 134-135, 144-147) analyse les rôles dévolus à *miiri ni taasi*, les processus de « pensée et réflexion », dans les représentations des Bambara et Malinké non musulmans.

Tā' rīkh al-Fattāsh (« Chronique du chercheur ») est, bien entendu, le titre d'une célèbre chronique de Tombouctou, dont une partie aurait été rédigée vers le milieu du XVII^e siècle et l'autre partie, au début du XIX^e siècle, par Nouhoum Tayirou (conseiller de Shaykhou Amadou, fondateur du royaume théocratique peul du Macina). Selon Mauro Nobili et M.S. Mathee (2015), le titre *Tā' rīkh al-Fattāsh* est une création de Nouhoum Tayirou. Concernant l'histoire textuelle de ce document, voir aussi Levzion 1971a, 1971b, et Brown 1969.

le locuteur moyen, en tout cas à Ségou. Il provient de la racine a. *swr*, « former ; représenter », très probablement de sa V^e forme. Alors que d'un point de vue phonique, il correspond parfaitement à la II^e forme, sur le plan sémantique il est plus proche de la V^e forme ; en outre, cette V^e forme apparaît 4 fois dans le traité de Sanūsī. Le mot aurait perdu sa syllabe initiale en s'intégrant au bambara, mais en revanche, se serait adjoint le suffixe d'abstraction *-ya*. La même racine arabe a donné lieu à *sawura*, « forme », terme qui selon les contextes et les milieux, renvoie à des faits visuels ou à des significations plus abstraites¹¹⁰.

Le terme *hakiliya* est employé une seule fois, l'équivalent exact d'un emploi verbal de la racine a. *'ql* « intelligence, intelliger » (emploi verbal très fréquent dans le Coran, maintenu dans les textes scolastiques). On note également les expressions *hakili la* (8 occurrences) et *hakilila la* (une seule occurrence). Dans ces locutions, qui pourraient se traduire « selon l'esprit » ou « d'après la raison », *la* est la postposition locative ; *hakilila*, plus emphatique ou plus précis, incorpore aussi le suffixe *-la* à valeur locative. Le nom composé *hakilitigi* dénote une personne (normalement) douée d'intelligence, disposant de sa raison. *Tigi*, comme nous l'avons vu plus haut, dénote en composition celui qui possède la qualité ou la chose exprimée par l'élément précédent.

Dila, qui dans ses sens concrets signifie le plus souvent « former », « fabriquer » ou « arranger », dans ce discours signifie « conceptualiser » ou « se représenter mentalement » (1 occurrence). (Par ailleurs, le même mot bambara est utilisé 2 fois dans le sens de « créer » et 1 fois dans un sens courant.)

Le terme *dabali* (1 occurrence) possède des significations très variées en bambara, dont celle de « ruser, employer toutes ses ressources mentales », attestée dans ce commentaire, aussi bien que « sortilège » et « maléfice ». Le mot provient du coranique *dabbara*, comme le prouve la comparaison des champs sémantiques de ce terme et des vocables phoniquement semblables attestés dans différentes langues de la région¹¹¹.

Nyenyini (2 occurrences) est un mot composé, d'étymologie bambara, formé à partir de *nyè* (terme qui a un vaste champ de significations, on considère en général que « oeil » en est le sens premier) et de *nyini*, « chercher » ; il signifie « approfondir, rechercher les raisons profondes ».

Faranfasiya signifie « distinguer, différencier » (dans un sens abstrait) – c'est son sens dans ce discours (2 occurrences) – et parfois, « expliquer ». La structure de ce mot

110. Cf. Bailleul 2007, p. 391, Sory Camara 1994, particulièrement p. 26, et notre discussion (2001, particulièrement pp. 105-106).

111. Cf. Bailleul *ibid.*, p. 76 ; soninké : Bathily s.d. p. 59, Diagana 2011, p. 36, Smeltzer et Smeltzer 2012, p. 41 ; songhay : Dupuis (Yakouba) 1917, p. 127, Heath 1998, vol. 1, p. 64, vol. 2, pp. 46-47, vol. 3, p. 75, Y. Haïdara *et al.* 2010, p. 61 ; peul : Zoubko 1995 (1^{re} éd. 1980), p. 80, Seydou 1998, p. 92. En dépit de sa provenance coranique, ce mot est surtout employé pour désigner certains procédés ésotériques non musulmans ou syncrétiques, cf. Barrière 1999.

(avec cinq syllabes) indique qu'il s'agit d'un mot composé et dérivé. Cependant, l'identité de ses composantes n'est pas claire. L'ensemble de ces éléments (sauf probablement le suffixe final *-ya*) pourrait être d'origine bambara ; toutefois, Michel Lagarde suggère que *fara*, « séparer », provient de l'a. *faraza*, qui a le même sens¹¹².

Les termes *filè* (sens le plus courant : « regarder ») et *lajè* (sens le plus courant : « observer ») sont employés, en bambara comme dans beaucoup d'autres langues, et dans ce discours en particulier, pour signifier « examiner mentalement ».

Démonstration, affirmation et implication

Les concepts de preuve, de démonstration et d'implication sont exprimés au moyen des termes suivants.

Le mot bambara *dalilu* apparaît 11 fois en tant que traduction de l'a. *burhān*, et une fois en tant que traduction de l'a. *dalīl* ; il apparaît également, une seule fois, dans le discours libre. Les termes arabes signifient tous les deux « preuve, démonstration », le premier principalement dans le sens d'une démonstration formelle, philosophique ou mathématique ; le second peut également revêtir les significations de « signe » ou d'« indice » (sens premier de la racine arabe *dll* : « montrer », « guider »). Le terme bambara *dalilu* provient, bien sûr, de l'a. *dalīl* ; la voyelle finale du mot bambara correspond à la désinence du nominatif singulier en arabe. *Dalilu* revêt une diversité des significations dans le langage courant bambara, dont « motif », « procédé », « autorisation » et « puissance occulte »¹¹³. Le fait que *dalilu* soit (dans ces autres significations) un élément du vocabulaire courant en bambara, alors que *burhān* n'y est en aucune façon intégrée, explique sans doute que les marabouts emploient le premier, plutôt que le second, pour exprimer le concept de preuve.

La relation d'implication au sens strict est rendue en bambara par des mots empruntés à différentes formes de la racine a. *lzm*, « être nécessaire, être inséparable » et donc aussi, « impliquer ». On repère dans ce discours la forme nue *lazamu* (2 emplois nominaux et 2 emplois verbaux) ainsi que trois formes nominalisées (*lazamuli*, 3 occurrences ; *lazimayali* et *lazumuli*, chacun 1 occurrence). Bien qu'on puisse établir des corrélations entre les variations phoniques constatées en bambara et les différents mots tirés de la

112. Lagarde 1988, p. 7. L'étymologie proposée par Michel Lagarde est d'autant plus plausible que *fara* au sens de « séparer » porte un ton haut, alors que *fara* au sens d'« ajouter » porte un ton bas. En bambara, *si* signifie « sorte » ou « espèce », *siya* (*si* + le suffixe d'abstraction *-ya*) pourrait désigner la possession de telle qualité ou caractéristique. *Fēnsiya* est employé (le plus souvent en composition), dans le langage courant mais surtout dans le langage savant, pour signifier « posséder telle qualité au plus haut degré ». Pour une analyse de ce dernier terme, voir Tamari 2013b, pp. 136-137.

113. Ces significations sont tout aussi pertinentes dans les milieux non musulmans.

racine arabe¹¹⁴, il semble que les différents vocables bambara sont synonymes. Il s'agit des mots de lettrés, non connus du locuteur ordinaire.

L'inférence est également exprimée par les séquences *minèni kè ka bò o ma* (2 occurrences) et *minèni bè k'a ma* (1 occurrence), qui sont des calques de la tournure a. *yūkhadh minhu* (litt.: « pris de lui »; 4 occurrences). (*Minè* est le verbo-nominal « prendre », correspondant à la racine a. *akhdh*; *-ni* est le suffixe de nominalisation, nasalisé dans le contexte; *ka bò* est l'équivalent conventionnel de la préposition a. *min*, cf. ci-dessous; *o* est le pronom anaphorique; *ma* est une postposition; *bè* est la marque prédicative de l'inaccompli positif et *k'a* est la réalisation élidée de la séquence *kè*, « faire » et du pronom de la 3^e personne du singulier, a.)

Sabati est un emprunt à l'a. *thabata* (3^e personne masculin singulier de l'accompli de la racine *thbt*), qui a pour sens premier le fait d'être ou de rendre stable; cette signification est récurrente dans le Coran. *Sabati* est très fréquent dans le discours étudié ici (51 occurrences, en comptant les formes dérivées); l'ensemble des occurrences concerne le discours libre, aucun mot formé à partir de la racine *thbt* n'apparaît dans le traité de Sanūsī. Dans le langage courant, *sabati* exprime principalement la stabilité dans le temps et/ou l'espace¹¹⁵. Dans le présent discours, *sabati* peut se traduire, selon le contexte, par « affirmer, confirmer, établir, valider ou démontrer » – souvent, deux ou trois de ces significations sont simultanément pertinentes dans un passage donné. Il nous semble qu'en réalité, la traduction la plus exacte – qui de surcroît pourrait s'appliquer à l'ensemble des occurrences – est « prédiquer »: ce qui correspond parfaitement à l'une des significations de la racine arabe. Cependant, étant donné qu'en français, ce verbe est presque exclusivement employé dans le langage philosophique technique, et même là, principalement à l'infinitif – alors que dans le discours étudié, *sabati* est employé à toutes les personnes et même à l'impératif – nous avons choisi la traduction « affirmer », recourant à « confirmer » ou « démontrer » lorsque le contexte semblait l'imposer. Mais en anglais, où ce verbe appartient à la langue courante, nous aurions volontiers choisi « to predicate ».

Notons par ailleurs que le terme *sabati* est fréquemment employé dans l'exégèse coranique avec des significations proches de celles du langage courant, pour indiquer que Dieu a « établi » la Terre et le firmament. Dans ces cas, il ne correspond pas nécessairement à une occurrence de la racine *thbt* dans le texte sacré¹¹⁶.

114. Les mots arabes suivants apparaissent dans le traité de Sanūsī, et par conséquent dans le discours du marabout: *luzūm*, *mulāzama*, *mulāzim*.

115. Par exemple, les mots *dunkafa sabatiyòrò*, écrits sur les plaques de beaucoup de restaurants populaires, avertissent: « endroit où l'on mange toujours à satiété ». *Dunkafa* est un nom composé dont les constituants sont le verbo-nominal *dun*, « manger », le coordinatif *ka* et le verbo-nominal *fa*, « remplir, rassasier ». *Yòrò* signifie « lieu » ou « endroit ».

116. Par exemple, dans un commentaire bambara sur S. 55, v. 7 et 10, *sabati* est employé pour rendre le verbe a. *wada'a*, « placer » (cf. Tamari, sous presse).

Nyè, dont le sens premier est « être bon »¹¹⁷, est employé dans ce commentaire avec les sens d'« être valable » et de « valider (une proposition) » (6 occurrences). Toutes ses occurrences sauf une concernent le discours libre; dans un seul cas, *nyè* traduit un mot arabe (*yaṣiḥḥu*, inaccompli de la racine *ṣḥḥ*, « être valable »). Par ailleurs, *nyè* est employé dans des sens non techniques à plusieurs reprises dans ce discours.

L'expression *hakili tè se ka sòn o ma*, « l'esprit ne peut pas l'admettre », apparaît 4 fois vers le début du commentaire, à chaque fois dans le discours libre. *Sòn* est le verbe qui, dans le langage courant, signifie « accepter »; il exprime aussi la « soumission » d'un musulman à Dieu. *Sòn* est, en outre, employé dans ce discours pour ses sens courants: par exemple, accepter les paroles des prophètes et la croyance dans les anges.

Comme cela se pratique dans beaucoup de langues (on vient de citer le cas de la racine a. *dll*)¹¹⁸, le verbe « montrer » (b. *jiran*, forme dérivée *jirali* – *jira(n)* + suffixe de nominalisation *-li*) sert à indiquer des relations d'inférence (10 emplois verbaux + 1 emploi de la forme nominalisée *jirali*). L'ensemble de ces occurrences concerne le discours libre. Par ailleurs, le verbe *jiran* est également employé dans ses significations plus concrètes.

Par deux fois, le marabout recourt à une image pour amener son auditeur vers l'appréhension de la transcendance divine. Certains attributs de Dieu L'« arrachent » (*bòosi*; 2 occurrences) des créatures.

Le verbo-nominal *gèn* apparaît de nombreuses fois dans ce discours (23 emplois verbaux + 1 occurrence de la forme nominalisée *gènni*) avec les sens de « réfuter » et de « réfutation » – essentiellement dans le discours libre, 3 fois comme traduction de la racine a. *nfy*, « réfuter ». Ces significations de *gèn* ne sont pas familières au locuteur moyen, qui saisit cependant le sens général des passages en question. Dans le langage courant, *gèn* signifie « poursuivre », « éloigner en chassant », et donc aussi « conduire des troupeaux »; le sens « réfuter » est une extension métaphorique, sur un plan plus abstrait.

Le concept de vérité (*tiyèn*) apparaît 19 fois dans le commentaire, le plus souvent dans le cadre d'une proposition négative (formée au moyen de la marque prédicative de l'inaccompli négatif, *tè*). Avec une seule exception, où *tiyèn* traduit le verbe arabe *ṣadaqa*, ces occurrences concernent le discours libre.

Comme dans beaucoup de langues, certaines relations d'inférence, ou plus généralement de caractère explicatif, sont indiquées, de même que l'ordre chronologique, au moyen des conjonctions. Dans ce discours, on rencontre *bari* (1 occurrence), *barisa* (64 occurrences), *barisabu* (8 occurrences) et *sabu* (1 occurrence). *Bari* est, sans doute, un

117. Ce terme n'est pas un homophone de *nyè*, « œil; devant ». Le mot désignant la partie du corps porte un ton haut, alors que *nyè*, « bon », porte un ton bas.

118. Cf. a. *dall* plus haut, le grec *deiknumi* et ses dérivés, ainsi que le français « montrer » et l'anglais « show ».

terme d'étymologie mandingue ; *sabu* provient de l'a. *sabab*, « cause », qui est également la source du terme bambara (et plus généralement mandingue) *sababu* (« cause » ; mot du langage courant) et *sababuya* (mot employé par les lettrés, mais généralement compris). *Barisabu* et *barisa* sont des mots composés, qui insistent, plus que les termes simples, sur la relation en question. Le premier associe *bari* et *sabu*, le second pourrait provenir de l'association de *bari* avec la particule d'insistance *sa*¹¹⁹, ou bien d'une forme tronquée de *sabu* (ou bien résulter de l'influence conjointe de *sa* et *sabu*). Tous ces termes peuvent être traduits par « parce que ». La conjonction *yaasa*, « afin que » – sans doute formée par l'association d'un élément emprunté à l'arabe et un autre d'étymologie mandingue¹²⁰ – est également bien représentée dans ce texte (9 occurrences). On relève en outre plusieurs conjonctions empruntées au français : *dònk* (« donc » ; 7 occurrences), *mè* (« mais » ; 3 occurrences), *pasike* (« parce que » ; 12 occurrences), *komi* et *ikomi* (« comme » ; 2 + 3 occurrences). La forme *ikomi* s'explique sans doute par l'influence de l'expression au sens équivalent *i n'a fò* (littéralement, « tu dirais » ; également attestée dans ce discours – 15 occurrences), *i* étant le pronom de la deuxième personne du singulier.

Le terme arabe *kayfa*, « Comment ? » ou « Mais comment ? », est récurrent dans les traités de scolastique arabes – dont celui-ci – et signale le plus souvent une aporie dans le raisonnement de l'adversaire (*al-khašm*), dont le point de vue est combattu. Il est systématiquement rendu par *cogo o cogo* (7 occurrences sur 8, une occurrence de *kayfa* n'est pas traduite) – expression qui, dans le langage ordinaire, signifie « de toute(s) (les) façon(s) ». Cette expression est elle-même formée à partir du substantif *cogo*, « façon, manière » et de la conjonction *o*, qui sert à relier deux termes identiques afin de signifier une généralité ou une récurrence ; l'emploi du même substantif dans la formule interrogative très courante *cogo di*, « Comment ? » permet aussi de mieux comprendre le choix des lettrés bambara, pour la traduction de *kayfa*. Par ailleurs, ce discours inclut de très nombreuses occurrences de *cogo*, dont 8 autres exemples de l'expression *cogo o cogo*, employés avec leurs significations habituelles.

L'Être et le néant

Le bambara ne possède pas de verbe « être » comparable à celui que l'on rencontre dans les langues indo-européennes, ni même dans les langues sémitiques. Le concept de l'« Être » est donc exprimé par d'autres moyens.

L'existence de la Divinité est généralement exprimée, dans ce commentaire, au moyen de la marque prédicative de l'inaccompli positif, *bè* : *Ala bè* (20 occurrences).

119. Hypothèse proposée par Charles Bailleul, 2007, p. 32.

120. Il s'agit sans doute d'une altération de *walasa*, dont le premier élément (*wala*) provient, à notre avis, de l'a. *aw lā*, « ou pas ». La conjonction bambara *walima* provient, selon nous, de l'a. *aw lam*, « ou bien ».

Cette expression apparaît le plus souvent dans le discours libre, mais par deux fois, elle apparaît comme la traduction du mot arabe *wujūd* (cf. *infra*). Nous l'avons traduite par « Dieu EST », avec majuscules, afin de suggérer le ton emphatique sur lequel cette phrase est généralement prononcée, tant dans les conversations de la vie quotidienne (car cette affirmation est fréquente) que dans le discours formel étudié ici¹²¹. On pourrait également traduire, « Dieu existe ».

En arabe, c'est le verbe a. *kāna* (racine *kwn*) qui se rapproche le plus, de par ses significations et son fonctionnement, du verbe « être » des langues indo-européennes. Il est habituellement rendu par les lettrés bambara au moyen du verbo-nominal *kè* (« faire »). Cet usage est fondamental dans l'exégèse coranique, où il sert notamment à rendre le fiat divin, *kun fa-yakūn* (« Sois et ce fut »). Dans le présent commentaire, il est employé soit pour traduire les différentes formes conjuguées de *kāna* (7+ occurrences), soit dans le discours libre – souvent avec le sens de « réaliser ». En outre, la racine *kè* permet de traduire l'a. *al-kā'ināt*, « les êtres » (1 occurrence), et (que ce soit à la suite d'une analyse sémantique ou en raison de la proximité phonique) par deux fois, l'a. *al-mumkināt* (« les possibles », racine *mkn*; cf. *supra*).

Enfin, le concept d'« existence » est également exprimé au moyen du verbo-nominal *sòrò* (qui dans le langage courant signifie le plus souvent « obtenir »). *Sòrò* sert tout spécialement à traduire la racine arabe *wjd* (« trouver, se trouver »). Il est employé tantôt comme verbe, tantôt comme élément de noms composés: *sòròlimafèn* (2 occurrences), correspondant à a. *al-mawjūdāt*, « les choses existantes », *sòròmasa* (3 occurrences), correspondant à a. *al-wujūd* (l'Être, le réellement existant). Dans 7 cas, *al-wujūd* (« l'existence ») est traduit simplement par *sòrò* ou *sòròli*.

Le néant d'avant la Création est exprimé soit par le terme d'étymologie mandingue, très fréquent dans le langage courant, *foyi* (« rien »), soit par le terme, également d'étymologie mandingue, *lankolonya*, qui exprime plus précisément le concept de « vide » (1 occurrence, correspondant à l'a. *farāgh*, « espace vide »). Dans le langage courant, *lankolon* qualifie un local ou un récipient vide, mais également une personne de peu de valeur, alors que *lankolonya* désigne soit l'action de vider ou de dépouiller ou encore le fait d'être vide, soit l'absence de valeur morale (emploi très fréquent à Ségou, non répertorié dans les dictionnaires). Le terme *fu*, qui dans notre expérience est celui le plus souvent employé par les lettrés pour désigner le néant originel – et que nous avons entendu ce marabout employer à d'autres occasions – n'est pas cité dans ce discours. Dans le langage courant, *fu* exprime, selon les contextes, le concept mathématique de zéro, l'absence d'utilité ou de valeur morale¹²².

121. Ingse Skattum (2015) a relevé la grande fréquence des références à Dieu dans le discours ordinaire, même énoncé en français, au Mali.

122. Le calcul décimal arabe devait être connu dans les régions soudaniennes depuis le Moyen Âge, en

Le terme *'adam* est employé à différentes reprises dans le traité de Sanūsī pour exprimer la non-existence. Dans un cas, il est rendu par *kèbaliya* (*kè* « faire » + suffixe de dérivation privatif *-bali* + suffixe d'abstraction *-ya*) ; dans deux cas, par la marque prédicative négative *tè* ; et dans quatre cas, par *ntanya* ; *ntanya* est également employé une fois dans le discours libre. Ce dernier terme dénote, dans le langage courant, l'absence, le fait de mourir, ou encore le manque ou la disparition de quelque chose. Il est formé à partir de *ntan*, qui – à l'exception précisément de ce mot – ne fonctionne que comme un suffixe de dérivation de valeur privative (qui, en se rattachant à une base nominale, indique l'absence de l'élément qui le précède) ; *-ya* est le suffixe d'abstraction. *Ntanya* serait donc, comme le remarque Gérard Dumestre, un « cas unique » en bambara d'un mot « formé à partir de deux suffixes de dérivation »¹²³.

Dans deux cas, *'adam* indique simplement l'absence d'une qualité donnée ; il est traduit en bambara au moyen du double suffixe *-baliya* (*-bali* étant le suffixe privatif et *-ya* le suffixe d'abstraction)¹²⁴.

La Création et les créatures

L'action créatrice de la Divinité est exprimée au moyen des verbo-nominaux *kè* et *sòrò*, mais le plus souvent, par les verbo-nominaux *da* et *sindi*. *Da* (ou *dan*) est le mot, du langage courant, qui, dans les milieux « animistes » comme dans les milieux musulmans, signifie « créer ». Cette racine est homophone de (ou bien est identique à) celle employée en relation avec plusieurs activités artisanales (modeler, tisser, tresser, forger) et peut-être aussi de celle signifiant « poser, mettre »¹²⁵. Selon les lettrés, elle correspond à la racine a. *khlq*, ce qui se confirme dans ce commentaire. Ce discours compte 12 emplois verbaux, 48 occurrences de *da(n)fèn* (litt. « chose créée », c'est-à-dire « créature »), 9 occurrences de *dali* (« action de créer », *da* + le suffixe de nominalisation *-li*), 1 occurrence chacun de *dalibaa* et de *dalikèbaa*, qui signifient tous les deux « Créateur » (*dali* + *kè*, « faire » + le suffixe d'agent *-baa*) et 2 occurrences de *dafènya* (« la condition de créature »).

raison des relations commerciales plus que millénaires avec le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord. Par ailleurs, comme mentionné plus haut, les lettrés de la région étudient l'arithmétique dans les traités arabes, comme il ressort de l'examen tant des bibliothèques de manuscrits que des cursus. Pour des aperçus sur le calcul en milieu mandingue, voir C. Monteil 1906, Delafosse 1929, pp. 271-278, et surtout, Labouret 1934, pp. 229-239 ; les analyses de Monteil sont à considérer avec précaution. Dans le domaine de la parenté, le trisaïeul et l'arrière arrière-petit-enfant peuvent être désignés par les termes *fufafu* (cf. Bailleul 2007, pp. 144-145) ou encore par les synonymes *fu*, *foyi*, ou *fosi* (cf. Labouret *ibid.*, p. 66). Youssouf Cissé (1973, pp. 132-134) rapporte l'usage, en milieu « animiste », d'un signe signifiant *fu*, « le néant » (primordial).

123. Dumestre 2011, p. 787.

124. *'adam irādatihī*, « absence de volonté », *lanyinibaliya* ; *'adam riḏāhu*, « absence d'agrément », *jènbaliya*.

125. Voir par exemple Bâ 1980, Cissé 1973 et Bailleul 2007, pp. 74-75. L'analogie avec les représentations de l'ancien Proche-Orient est flagrante : s'agit-il d'une convergence ou bien d'une influence historique ?

En revanche, le terme *sindi* ou *sinti*, « advenir, commencer », correspond strictement, selon les lettrés, à la racine a. *ħdth*. On rencontre au total 35 occurrences de *sindi* ou *sinti* dans ce discours (33 + 2), dont 7 emplois verbaux, 4 emplois du nominal nu, 5 occurrences de *sindili*, 1 occurrence chacun de *sindibaa* et de *sindikèbaa*, 15 occurrences de *sindifèn* et 2 occurrences de *sindilifèn*. *Muħaddith* est rendu par *sindikèbaa* (« celui qui fait advenir »), *muħdith* (qui a le même sens) par *sindibaa*, *ħudūth* (« le fait d’advenir ») par *sindi* ou *sindili* (2 + 3 occurrences), alors que *ħadīth*, pl. *ħawādith* (« être adventice ») est rendu par *sindifèn* (10 occurrences). Cependant, comme on le constate, environ la moitié des occurrences concerne le discours libre. Comme on l’a vu, ce terme, fondamental dans le langage savant mandingue, mais d’un usage courant dans certains parlers mandingues seulement, est partagé par le mandingue et le songhay (où il relève du langage courant) et serait d’étymologie berbère¹²⁶. Le français (et l’anglais) offrent peu de ressources pour distinguer certains de ces termes, en traduction, de leurs homologues formés à partir de la racine *da(n)*. On traduirait naturellement *sindibaa* et *sindikèbaa* par « Créateur », et *sindi(li)fèn*, comme *da(n)fèn*, par « créature ». En effet, les deux racines font référence aux mêmes réalités, envisagées selon des points de vue différents. J.D. Luciani, dans sa traduction de la *Umm al-barāhīn*, exprime tant *khalīqa* que *ħadīth* par « créature ». Cependant, dans sa traduction des *Muqaddimāt* de Sanūsī, il traduit *ħadīth* par « être adventice ». Pour notre part, nous avons estimé que dans le cadre d’une œuvre aussi concise que la *Umm al-barāhīn*, dont l’aspect théorique est moins développé que celui des *Muqaddimāt*, un tel choix pourrait être source de confusion : car il s’agit en effet, dans tous les cas, du Créateur et de Ses créatures. Nous avons donc préféré employer ces termes, en indiquant entre parenthèses les mots bambara formés à partir de la racine moins fréquente (*sindi/sinti*).

Le discours distingue trois phases dans la relation de la Divinité à Sa Création : *ṣalāh at-tanjīz*, *qīdam at-tanjīz* et *ħudūth at-tanjīz* (prononcés en bambara : *salahu tanzizi*, *qīdam tanzizi* et *ħuduthu tanzizi*). Comme l’explique le discours (transcription, p. 151, traduction, p. 180), il s’agit de la phase avant la création, la phase pendant laquelle Dieu avait formé le dessein de créer sans passer à l’acte, et enfin, la phase où la création est réalisée. Ces indications, qui ne sont pas présentes dans le texte de la *Umm al-barāhīn*, sont fournies dans certains commentaires qui circulent sous forme manuscrite au Mali, notamment le traité en vers *Dalīl al-qā’id li-kashf asrār ṣifāt al-wāħid* de aṣ-Ṣāliḥ b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sulaym al-Awjalī¹²⁷. Elles sont également mentionnées dans la *Ĥāshiya* (métacommentaire sur le Coran) de Aḥmad aṣ-Ṣāwī (1761-1825)¹²⁸. L’écart de

126. Cf. *supra*, p. 102 et la note 86.

127. Le titre de cet ouvrage peut se traduire : « Guide pour la découverte des secrets des attributs de l’Un ».

128. Pour des informations complémentaires concernant cet auteur malikite égyptien, voir à la note 93, *supra*.

prononciation entre les termes arabes et bambara suggère que cette conception de la Création est transmise principalement par voie orale. Le marabout en question ne pouvait pas nous indiquer les sources précises dans lesquelles il avait puisé ces notions. (Le concept de *qidam*, l'éternité dans le passé, est analysé plus bas.)

Essence, attributs et accidents

Dhāt, qui exprime le concept d'« essence », y compris par rapport à la Divinité, est rendue en bambara par *jatiya*. Il s'agit donc d'une adaptation phonétique bien intégrée, à laquelle est adjointe le suffixe d'abstraction *-ya*. Le mot *jatiya* (bien que non répertorié dans les dictionnaires) est souvent compris par les personnes pieuses, même non lettrées. Le discours étudié comporte 12 occurrences, dont 6 dans le discours libre, pour 5 occurrences en arabe.

Le traité de Sanūsī (comme d'autres ouvrages théologiques) associe souvent le terme *ḥaqq* aux mentions (pronoms, épithètes laudatives, substantifs) de Dieu et de Ses Envoyés. La plupart des traductions des œuvres scolastiques vers les langues européennes ne tiennent pas compte de ce terme, ne lui proposant aucun équivalent. Cependant, dans le contexte coranique, il est généralement rendu par « vérité ». Le bambara rend le terme arabe, dans ce contexte comme dans l'exégèse du Coran, par son adaptation phonétique *hakè* – terme connu par beaucoup de locuteurs dans les milieux islamisés de Ségou et de San. Nous l'avons rendu par « réalité » ; la traduction « vérité » serait également acceptable.

Les deux homophones de *hakè* – l'un signifiant la dimension ou la juste mesure, l'autre un moment du temps – apparaissent également dans ce traité ; ce sont également des emprunts – relevant dans leurs cas du langage bambara courant – à la racine a. *ḥaqq*¹²⁹.

Le terme a. *ṣifa*, pl. *ṣifāt*, est formé à partir de la racine *wsf*, « décrire ». Dans le langage philosophique, il signifie « attribut ». Dans le discours bambara étudié ici, l'a. *ṣifa* est généralement rendu par le terme *mankutu*¹³⁰, qui dans le langage bambara ordinaire signifie « décrire » ou « louer » : le sémantisme des termes bambara et arabe se rejoignent. Une seule fois, dans ce discours, le terme arabe est rendu par son adaptation phonétique en mandingue, *sifatu* (la voyelle finale correspond à la désinence du nominatif arabe), qui est cependant admise par les lettrés, au même titre que *mankutu*, comme équivalent au mot arabe. La forme composée et dérivée *mankutumafèn*, potentiellement plus précise, apparaît deux fois de suite dans ce discours (*mankutu* + suffixe *-ma* indiquant une qualité

129. Cf. Bailleul 2007, pp. 164-165, Delafosse 1955, p. 303.

130. 113 emplois nominaux simples dans ce sens (dont de nombreuses occurrences dans le discours libre), sur 123 occurrences de cette racine au total.

+ *fèn*, « chose »). Par ailleurs, *mankutu* est employé 7 fois en tant que verbe (dont 6 fois pour rendre le verbe arabe *waṣafa*). Tout comme l'a. *ṣifa*, *mankutu* peut désigner un qualificatif en grammaire (usage non attesté ici).

L'expression arabe *aṣ-ṣifa an-naṣfiyya*, « l'attribut personnel », renvoie à l'existence de Dieu. Il est rendu en bambara soit par son adaptation phonétique, *naṣfiya* (*mankutu*) (5 occurrences), soit au moyen de sa traduction littérale, *yèrèkunya mankutu* (*yèrèkun*, « soi-même » + le suffixe d'abstraction *-ya*; 3 occurrences). *Yèrèkun* est lui-même un nom composé, formé à partir de *yèrè* « même, véritable » et *kun*, « tête », mot qui en composition dénote le plus souvent soit une unité, soit une extrémité, soit encore la raison (de la survenue de quelque chose).

L'expression arabe *aṣ-ṣifāt as-salbiyya*, « les attributs négatifs », expression qui renvoie à cinq des attributs divins¹³¹, est rendue en bambara au moyen d'une simple adaptation phonétique : *salbiya mankutu* (3 occurrences en bambara pour 1 occurrence en arabe). *Salbiya* est un mot de lettrés et n'est pas compris par le locuteur ordinaire, pas plus que le terme *naṣfiya*.

L'expression *ṣifāt al-ma'ānī*, rendue dans les langues européennes par « les attributs réels », est exprimée en bambara au moyen d'une simple adaptation phonétique : *ma'ani* (4 occurrences en bambara pour 5 occurrences en arabe)¹³².

De même, l'expression *aṣ-ṣifāt al-ma'nawīyya*, rendue dans les langues européennes par « les attributs idéaux », est exprimée en bambara au moyen d'une adaptation phonétique : *ma'anawīya*¹³³.

L'expression *ṣifāt al-kamāl*, « les attributs de la perfection », qui provient des commentaires de la *Ṣuḡhrā* et non du traité lui-même, englobe la Vue, l'Ouïe et la Parole. Elle est rendue par sa traduction littérale, *dafali mankutu* (une occurrence en bambara pour trois en arabe, dont deux dans le discours libre). *Dafali* est la nominalisation (suffixe *-li*) du verbe *dafa* « complet, suffisant », qui est sans doute lui-même un mot composé, d'usage courant¹³⁴. Par ailleurs, le mot a. *kamāl* apparaît deux autres fois dans ce traité, et l'emprunt bambara *kamali*, trois fois (1 emploi verbal, 1 emploi nominal, et la

131. A savoir : l'éternité dans le passé, la perpétuité dans l'avenir, la dissemblance par rapport aux créatures, le fait de subsister en Lui-même, et l'Unicité.

132. Les attributs réels sont : le Pouvoir, la Volonté, le Savoir, la Vie, l'Ouïe et la Parole.

133. 11 occurrences au total, en bambara et en arabe. La différence de prononciation étant faible, il n'est pas toujours possible de distinguer de manière certaine les emplois en bambara de ceux en arabe. Les attributs idéaux renvoient au fait que Dieu soit Puissant, Voulant, Omniscient, Vivant, Oyant, Voyant et Parlant.

134. Charles Bailleul (2007), p. 78, suggère qu'il s'agit d'un nom composé, formé à partir des éléments *da*, « nombre » et *fa*, « remplir ». Nous pensons cependant qu'il y a également lieu de rapprocher ce terme de l'a. *dafa'a*, « payer », à la lumière notamment de l'expression bambara très courante *ka wari dafa*, « payer l'argent ». Le mot mandingue *wari*, comme nous l'avons déjà argumenté ailleurs (2005, p. 440, n. 16) provient vraisemblablement du coranique *wariqatun* (un seul emploi, S. 18, v. 19).

forme dérivée *kamalilen*, *-len* étant le suffixe indiquant que le résultat de l'action est acquis). Les mots *kamali* et *kamalilen* sont d'usage courant en bambara, tout au moins dans les milieux islamisés¹³⁵.

Le terme a. *'araḍ*, pl. *a'rāḍ* « accident », est rendu par *mago*, mot d'étymologie bambara qui, dans le langage ordinaire, signifie « besoin » ou « intérêt » (anglais : « need » ; 2 occurrences en bambara, 2 en arabe). En effet, par définition, l'accident a besoin d'une substance.

Mago est également employé dans un second sens dans ce traité, comme équivalent de l'a. *gharaḍ*, pl. *aghrāḍ*, « intérêt, objectif » (8 occurrences en bambara, dont 1 dans le discours libre ; 7 occurrences en arabe).

Les accidents propres aux êtres humains, en arabe *al-a'rāḍ al-bashariyyatī*, sont rendus dans le discours par l'expression *farikolo mankutu* (10 occurrences en bambara, pour une seule en arabe). *Farikolo*¹³⁶ désigne le corps humain, et l'expression dans son ensemble peut donc se traduire par « les traits caractéristiques [ou distinctifs] de l'être humain ». (*Bashar*, dont *bashariyya* est une forme adjectivale, désigne tant l'espèce humaine que la chair, c'est-à-dire le caractère corporel des êtres humains.) Bien que nous n'ayons pas souvenance d'avoir entendu un autre marabout employer cette expression pour désigner les accidents caractéristiques des êtres humains, il ne doit pas s'agir d'un usage personnel ; le marabout nous a bien confirmé qu'il s'agit des accidents (a. *a'rāḍ*, b. *magow*) et non des attributs (a. *ṣifa*, pl. *ṣifāt*, b. *mankutu*, *ṣifa(tu)*).

Le particulier, a. *makhṣūṣ*, est rendu en bambara par le nom dérivé et composé *kèrè-kèrèlimafèn* (verbo-nominal *kèrèkèrè*, « spécial, réservé, mis de côté » + suffixe de nominalisation *-li* + suffixe de qualité *-ma* + *fèn*, « chose » ; 2 occurrences en bambara pour 1 occurrence en arabe).

Le concept d'un « déterminateur » ou « spécificateur », *mukhaṣṣiṣ*, est corrélativement rendu par *kèrèkèrèlibaa* (*-baa*, suffixe de dérivation dénotant un agent). Nous avons choisi la traduction « agent spécificateur » afin de pouvoir le distinguer de *kèbaa* (cf. la discussion du verbo-nominal *kè*, « faire », *supra*), que nous traduisons par « auteur », et celui-ci à son tour, de *dabaa*, *dalibaa*, *dalikèbaa*, *sindibaa* et *sindikèbaa*, termes qui peuvent tous (comme *kèbaa* d'ailleurs) être traduits par « Créateur ». J.D. Luciani traduit *mukhaṣṣiṣ* par « auteur » (1896, 1908), Kenny (1970) le rend par « determining agent » et Suraqah Abdul Aziz (2013) par « déterminer ».

135. Comme le suggèrent Lagarde et Bailleul (*in* Bailleul 2007, p. 202), le mot mandingue courant *kamalen*, « jeune homme », pourrait bien provenir de cette racine arabe (peut-être, cependant, par référence à son sens de « complet » plutôt que de « parfait »).

136. Nom composé très fréquent dans le discours ordinaire, formé à partir des éléments *fari*, « corps » et *kolo*, « os ».

Al-qidam, « l'éternité dans le passé » (pour reprendre la traduction de J.D. Luciani) est rendu en bambara par *galekange* (5 emplois nominaux). On rencontre également la forme verbale *galekangeya* (6 occurrences) et le même verbe à l'accompli intransitif (*galekangeyara*, 7 occurrences, et sa variante *galekangeyala*, 2 occurrences) dans la formule laudative conventionnelle correspondant à l'a. *jalla wa-'azza*, cf. *supra*). On remarque enfin une unique occurrence de *galeya*, employé comme nominal, que nous proposons de traduire par « antériorité », et deux occurrences de la forme surcomposée *galekangemasa*. Comme cela a été noté plus haut, *gale* est vraisemblablement un emprunt à l'a. *awwal*, « le premier », avec métathèse et vélarisation de la syllabe initiale, alors que *masa*, en composition, dénote le fait de posséder telle qualité au plus haut point. Étant donné que *galekangemasa* est, par ailleurs, l'équivalent bambara du beau nom a. *al-qadīm*, nous le traduisons par « le Premier ».

Le présent discours recèle encore des cas où *qidam* est phonétiquement adapté en bambara, dont cinq fois dans le cadre de l'expression technique *qidam tanzizi*¹³⁷. Dans deux cas, on ne peut affirmer avec certitude si *qidamu* (correspondant à la forme nominative du terme arabe) est énoncé en arabe ou en bambara ; nous penchons cependant pour la seconde hypothèse¹³⁸.

Auwais Rafudeen (1428 H/2007) traduit *al-qidam* par « beginninglessness », alors que Suraqah Abdul Aziz (2013) le traduit par « pre-eternality ». Joseph Kenny (1970) traduit par « being from eternity », « from eternity » et « past-eternity ».

Al-baqā'u, « la perpétuité » ou « l'éternité dans l'avenir », pour reprendre de nouveau la traduction de J.D. Luciani, est rendu en bambara par *toli* (forme nominalisée de la racine *to*, « laisser, rester », 4 occurrences), *tolimasa* (2 occurrences) et *badatò* (2 occurrences). *Bada* (de même que *abada*, mot généralement beaucoup plus fréquent mais non cité dans ce discours) est un emprunt à l'a. *abad*, « durée sans fin », et/ou à *abadan*, accusatif adverbial, qui signifie « pour toujours » ou, au contraire, « jamais » (selon qu'il s'agisse d'une phrase positive ou négative), racine *abd*. *-tò* est le suffixe qui, se rattachant à une base verbale, indique « une action en train de se faire »¹³⁹. Dans ce contexte théologique, nous avons traduit *toli* par « l'éternité dans l'avenir », *tolimasa* par « le Pérenne », et *badatò* par « pérennité » ou « pérenne ». *Tolimasa* et *badabadamasa* (non attesté dans ce traité) sont les équivalents bambara du beau nom de Dieu *al-bāqī*. *To* est également employé, à plusieurs reprises dans ce discours, pour ses significations dans le langage ordinaire.

137. Dans un cas, *ani qidam*, « et *qidam* », qui commente l'expression arabe précédente, il est difficile de savoir si *qidam* est énoncé en bambara ou bien s'il s'agit de la citation du mot arabe à l'intérieur de la phrase bambara.

138. Étant donné que cette réalisation est précédée, au moins une fois, par la forme non voyellée *qidam*, énoncée en arabe.

139. Bailleul 2007, p. 8.

Auwais Rafudeen rend *baqā'u* par « everlastingness », alors que Suraqah Abdul Aziz le rend par « endlessness ».

Le quatrième attribut mentionné dans le traité, *mukhālafatuhu [ta'ālā] (li-l-ḥawādith)*, « la dissemblance par rapport aux choses créées », est systématiquement rendu par le nom composé d'usage courant *fōnyònkò* (5 occurrences), qui selon le contexte, exprime la différence entre les deux termes d'une comparaison, le fait pour deux personnes de se manquer mutuellement, ou encore un différend. Les constituants de ce nom composé sont le verbo-nominal *fò*, « se manquer, se succéder », *nyò(g)òn*, qui indique une relation réciproque, et la postposition *kò*.

Le concept de ressemblance, en revanche, est rendu à la fois par des emprunts à l'a. (*misaliya*, 4 occurrences, et encore plus proche de la langue d'origine, avec rétention de la fricative interdente sourde *thā'*, *mithaliya*, 5 occurrences; de l'a. *mithāl* ou *mithāliyya*, avec adjonction éventuelle du suffixe d'abstraction *-ya*) et par des mots du vocabulaire bambara courant (*nyòonna*, « le semblable », *nyòoniya*, « ressemblance », et la locution *bòlen don*, « ressembler »; respectivement 4, 5 et 1 occurrences)¹⁴⁰.

Auwais Rafudeen traduit *mukhālafatuhu* par « Absolute Distinction to all that which is created », alors que Suraqah Abdul Aziz traduit par « absolute dissimilarity from all contingent beings ».

Le cinquième attribut, *qiyāmuhi bi-nafsihi*, est rendu en bambara au moyen des calques: *Ala ka jò ni a yèrèkun ye*, [*Ala*] *jòlen don ni a yèrèkun ye*, *Ala jòlen bè ni a yèrèkun ye*. Le champ sémantique du verbo-nominal *jò* correspond assez bien à celui de la racine arabe *qwm*: « être ou se mettre debout », dans un sens concret ou abstrait et métaphorique. Le nom composé *yèrèkun*, comme nous l'avons vu plus haut, signifie « soi-même ». La signification voulue ici est clairement de dépendre de soi-même, donc aussi de subsister en soi-même. Le discours apporte également une formulation négative: *a ma jò foyi foyi kan*, *fò a yèrè Ala kelen*: « Il ne dépend d'absolument rien, si ce n'est seulement de Lui-même, Dieu ».

Le nom verbal *qiyām* est également glosé au moyen d'une seconde série de formulations en bambara, centrées sur le verbo-nominal *kaari*, « renoncer, pouvoir se passer de ». Lors de la première mention de ce concept, on trouve la forme nominalisée *kaarili* ainsi que la locution *masa kaarilen* (« le Souverain qui renonce »), plus loin on rencontre également la forme *kaarilibaa* (suffixe d'agent *-baa*, « le Renonçant »), avec au total 16 occurrences de cette racine ou de ses formes dérivées. Une phrase synthétise les deux

140. Ces termes sont formés à partir de la racine mandingue *nyò(g)òn*, « semblable, ensemble » et des suffixes *-na* (« membre de », cf. Bailleul 2007, p. 9), *-li/ni* (marque de la nominalisation) et la marque de l'abstraction *-ya*. *Bòlen* est formé à partir du verbo-nominal *bò*, au vaste champ de significations (généralement traduit par « sortir ») et du suffixe *-len* dit du « participe passé », marquant le résultat d'une action. *Don* est une marque prédicative. La phrase *u bòlen don*, où *u* est le pronom de la troisième personne du pluriel, signifierait « Ils se ressemblent ».

interprétations : *Ala ka kaari ka jò ni a yèrèkunya ye*, « Dieu renonce de manière à subsister en Lui-même »¹⁴¹.

J.D. Luciani rend *qiyāmuhi bi-nafsihi* par « indépendance », alors que Auwais Rafudeen et Suraqah Abdul Aziz le rendent par « self-subsistence ».

Le sixième attribut – *al-wahdāniyya*, l'Unicité de Dieu – est exprimé en bambara par le nom dérivé *kelenya* (8 occurrences), le nom surdérivé *kelenmandiya* (2 occurrences), ainsi que par l'adaptation phonique du terme arabe, *wahdaniya* (2 occurrences). Les racines a. *wḥd* et b. *kelen* signifient tous les deux « unité, être un » ; *kelen* est aussi la désignation du numéro « un ». *Mandi*, qui peut fonctionner comme un mot autonome signifiant « chérir », fonctionne également comme suffixe, dénotant une prédilection pour la qualité ou la personne désignée par l'élément précédent ; *-ya* est, bien entendu, le suffixe d'abstraction. Comme le marabout auteur de ce commentaire nous a indiqué que les deux termes *kelenya* et *kelenmandiya* sont synonymes, nous avons en général préféré les traduire de la même façon, par « Unicité ». Cependant, dans certains contextes, *kelenya* traduit non pas *wahdāniyya* mais *wāhid*, « un, unité », qui s'oppose alors à a. *murakkab*, « composé » ; dans ces cas (2 occurrences), nous l'avons traduit par « simple ». Pour cette raison et à la lumière de notre expérience générale des discours des lettrés, nous pouvons affirmer que le véritable terme technique, correspondant à l'a. *wahdāniyya*, est *kelenmandiya*¹⁴².

Kelenya est également employé dans ce discours pour l'une des significations qu'il possède dans le langage ordinaire – « être seul, solitaire », « solitude » (2 occurrences).

J.D. Luciani traduit *al-wahdāniyya* par « l'unité », alors que Auwais Rafudeen et Suraqah Abdul Aziz traduisent par « Oneness ».

Les sept attributs suivants – correspondant aux facultés d'agir, de volonté, de savoir (science), de vie, de ouïe, de vue, et de parole – sont désignés par des mots du vocabulaire ordinaire, tant en bambara qu'en arabe¹⁴³. Le caractère absolu, parfait de ces facultés – s'agissant de la Divinité – est signalé par la particule *yèrè*, « en soi, véritable » et ses formes redoublées, exprimant une emphase croissante (*yèrèyèrè*, *yèrèyèrèyèrè*, *yèrèyèrèyèrèyèrè*).

141. C'est-à-dire : « Dieu n'a besoin de rien et subsiste en Lui-même ». La longue voyelle initiale de *kaari* suggère que ce n'est pas un mot d'étymologie bambara. S'agirait-il d'un emprunt ancien à la racine a. *kfr*, « pardonner, faire un sacrifice expiatoire » ? Le bambara possède par ailleurs le mot *kafari*, « expier, pardonner », que Michel Lagarde et Charles Bailleul mettent en relation avec la racine a. *gfr*, « pardonner » (Bailleul 2007, p. 197). Cependant, une provenance à partir de *kfr* est possible pour ce second mot aussi. Un lettré malien nous suggère qu'il pourrait s'agir d'une altération de l'a. *ghanī*, « riche » – ce qui correspond à la signification de *kaari* dans certains contextes.

142. Pour des informations complémentaires concernant les mots en *-mandi*, voir Bailleul 2007, pp. 286 et 291, Dumestre 2011, p. 669, Tamari 2013b, pp. 136-137.

143. Ce sont : a. *al-qudra*, *al-irāda*, *al-'ilm*, *al-ḥayā*, *as-sam'*, *al-baṣar* et *al-kalām* ; b. *se*, *lanyini*, *dōnni*, *nyènamaya*, *mènni*, *yeli* et *kuma*.

L'exposé des sept attributs réels est suivi de celui des attributs idéaux, dénotant les états ou activités correspondantes. Leurs désignations sont formées, à partir des précédentes, par l'adjonction du suffixe de dérivation *-baa*, dénotant un agent¹⁴⁴. (Termes traduisibles en français par le gérondif : Puissant, Vivant, Voulant, Savant, Oyant, Voyant.)

Quelquefois, la détention absolue de ces facultés par Dieu est soulignée par l'emploi d'un nom composé, intégrant l'élément *masa* : *semasa*, *lanyinimasa*, *dønnimasa*, *nyènamayamasa*, *mènnimasa*, *yelimasa* (1 occurrence chacun, à l'exception de *dønnimasa*, 2 occurrences). Nous les avons respectivement traduits, en tenant compte des conventions du français, par le Tout-Puissant, le Très-Savant, le Très-Oyant, ou simplement, par l'adjonction du qualificatif « véritable(ment) ». On aurait pu également traduire par « l'Omnipotent » ou « l'Omniscient ». Ces attributs, rendus par *-masa*, comptent en même temps parmi « les plus beaux noms » de Dieu (*al-asmā' al-ḥusnā*) ; *-masa* est également employé pour former d'autres « beaux noms », qui cependant ne correspondent pas tous à des attributs¹⁴⁵.

Le fait pour les différentes facultés divines (le Pouvoir, la Volonté, la Science, la Vue, l'Ouïe et la Parole) de porter (selon les cas) sur les existants et/ou les choses nécessaires, contingentes et impossibles, est exprimé en arabe au moyen du participe actif *muta'alliq* (racine 'lq : les différentes facultés divines « se suspendent » à leurs objets). Cette expression est calquée en bambara au moyen du verbo-nominal *dulon*, « suspendre » ; on rencontre à la fois des emplois du verbe nu (9 occurrences), de la forme dérivée dite du « participe passé » *dulonnen* (7 occurrences), le nom composé *dulonfèn* (1 occurrence), et les noms composés *dulonnenfèn* (1 occurrence), *dulonniifèn* (2 occurrences) et *dulonnimafèn* (1 occurrence). Ces mots sont employés tant dans les amplifications du discours libre que pour traduire les paroles du traité.

Le mot a. *ṭab'*, qui apparaît dans le texte de Sanūsī, conformément à la tradition médiévale, pour signifier la nature propre ou les caractères intrinsèques d'une chose, est employé tel quel en bambara – à la rigueur avec une légère adaptation phonique – et dans le même sens (2 occurrences en arabe pour 4 occurrences en bambara, dont 2 dans le discours libre). Bien entendu, Sanūsī, de même que l'école asharite en général, combat la notion qu'une chose puisse avoir une nature propre, agissante. Notons, par ailleurs, que comme beaucoup d'autres lettrés maliens, l'auteur du présent commentaire sait que la

144. Arabe : *qādiran*, *murīdan*, 'āliman, ḥayyan, samī'an, baṣīran et *mutakalliman* ; bambara : *sebaa*, *lanyinibaa*, *dønnibaa*, *nyènamayabaa*, *mènnibaa*, *yelibaa*, *kumabaa*.

145. En islam, on distingue souvent 99 « beaux noms » de Dieu (plus le Grand Nom, qui est en principe inconnaisable). Cependant, comme les listes varient, en pratique on dénombre plus de 99 noms. Concernant ce concept, qui a des fondements coraniques, voir par exemple Gimaret 1988. Nous avons recueilli plusieurs listes partielles de ces noms, en arabe et en bambara, au Mali, ainsi qu'un commentaire détaillé que nous projetons de publier prochainement.

racine *tb* possède également d'autres significations dans la langue arabe classique et contemporaine, en lien avec l'étude du monde physique et naturel.

Le terme bambara *nò* correspond parfaitement, sur le plan sémantique, à la racine a. *athr*; les deux ont « trace » comme sens premier et peuvent, dans certains contextes, exprimer une relation d'influence ou de causalité. On relève les emplois suivants: *nò* (1 occurrence), *nò bò* (4 occurrences), et *nòbòbaa*, *nòbòfèn*, *nòbòliw*, *nòbòlifèn* (une occurrence chacun); deux de ces occurrences concernent le discours libre, les autres correspondent à des mots arabes. Le verbo-nominal *bò*, qui a un champ sémantique très large, a pour sens premier « sortir » ou « extraire »; *nò bò* signifie « exercer une influence ou un effet causal ». Les quatre derniers mots sont des noms composés (de type objet + verbe) et dérivés (*-baa* étant le suffixe d'agent, *-li* le suffixe de nominalisation); deux éléments ajoutent l'élément *fèn*, « chose », *-w* est la marque du pluriel. L'ensemble de ces termes désigne des êtres capables d'exercer une influence ou d'agir causalement sur eux-mêmes ou sur d'autres êtres. Bien entendu, Sanūsī, dans la tradition asharite, nie toute causalité interne au monde créé, et conclut que Dieu est la seule Cause.

Le mot *nò* est également employé dans un autre sens – très fréquent dans le discours ordinaire – pour parler de l'héritage spirituel laissé par une personne (2 occurrences, tous les deux dans le discours libre).

Attestant de l'héritage grec, les concepts de mouvement (a. *ḥaraka*), de changement (a. *taghayyur*) et de repos (a. *sukūn*) tiennent une place considérable dans ce traité. Les deux premiers sont rendus par des termes d'étymologie mandingue (respectivement *lamaalamaana* et *yèlèmèni*) et le troisième, par l'adaptation d'un terme arabe (*yasakaninina*) (chacun une occurrence, en corrélation avec le mot arabe correspondant). Le terme *lamaalamaana* (forme non répertoriée dans les dictionnaires) est en effet, dans notre expérience, celui employé par les lettrés pour désigner le mouvement considéré d'un point de vue abstrait. *Lamaa* est le mot courant (assez souvent redoublé) pour désigner le mouvement; sous sa forme simple, il est d'ailleurs employé une fois, dans le discours libre, dans un sens non technique. *-na*, comme *-ya*, est un suffixe de dérivation marquant l'abstraction; il est cependant moins productif et sans doute plus ancien que *-ya*. Le verbo-nominal *yèlèmè* (« changer de lieu, (se) transformer, (se) métamorphoser »), et aussi sa forme nominalisée *yèlèmèni*, sont extrêmement fréquents dans la langue courante; *yèlèmè* est d'ailleurs employé 14 fois dans ce commentaire, dans un sens non technique. *Yasakaninina* est formé à partir de la même racine (*skn*) que le mot *sukūn*, mais pas directement à partir de ce mot: avec son préfixe *ya-*, il révèle l'influence de la forme inaccomplie du verbe arabe, alors que la pénultième syllabe *-ni* est le suffixe de nominalisation et la syllabe finale *-na*, le suffixe d'abstraction mentionné ci-dessus.

Pour aussi surprenant que cela puisse paraître, les concepts de cercle vicieux et de régression à l'infini (respectivement: a. *dawr*, *tasalsul*; b. *munumununi bònnyònkòrò*,

yòlòkòyòlòkò(ya)) sont connus du locuteur moyen dans le milieu islamisé de Ségou¹⁴⁶. On peut suggérer que leur connaissance de ces concepts provient du *tawhīd* lui-même : les citations des textes et concepts théologiques sont fréquentes lors des prêches destinées au grand public données dans la ville de Ségou.

Le mot courant b. *baara*, « travail », est employé dans un sens connexe mais distinct, pour désigner les actes (de Dieu ou d'un autre être), correspondant ainsi à l'a. *fi'l*, pl. *af'āl*. Par ailleurs, ces mêmes mots, arabe et bambara, sont utilisés pour désigner la catégorie grammaticale des verbes¹⁴⁷.

La notion de temps est exprimée, dans ce commentaire, par *waati* et *tuma*, qui sont tous les deux des emprunts à l'arabe extrêmement fréquents dans le langage courant. *Tuma* provient de la conjonction a. *thumma*, « puis, ensuite », et est le plus souvent employé en bambara dans des locutions intégrant des pronoms et/ou des postpositions¹⁴⁸, alors que *waati* (prononcé *wagati* dans certains parlers mandingues ainsi que dans plusieurs langues de la région) provient de l'a. *waqt* (« temps », « heure », « moment », « époque »). Chacun de ces deux termes peut aussi désigner une saison ou une période¹⁴⁹. Or, en plus de ses usages courants, le mot *tuma* est employé dans ce commentaire (discours libre) pour se référer au déroulement du temps et indiquer que celui-ci ne commence qu'avec la Création (passage sur la pré-création, pp. 151, 180), alors que *waati* est employé, dans le même passage, pour indiquer un intervalle non temporel (1 occurrence). *Jamana*, une autre désignation mandingue pour le temps, qui en bambara est utilisée principalement par les lettrés et possède un cachet littéraire certain, n'est pas utilisé dans ce texte, à la différence de son étymon arabe (*zamān*, une occurrence – traduit par *waati*).

Le terme *yòrò* est employé de nombreuses fois dans le commentaire libre, et trois fois comme traduction du mot a. *maḥall*. Dans le langage ordinaire, *yòrò* – et le plus souvent, *maḥall* aussi – signifient « lieu ». Cependant, d'après les commentateurs et la plupart des traducteurs, le terme *maḥall* tel qu'il est employé dans ce traité signifie « substance ». C'est aussi le cas de certains emplois de *yòrò* dans le discours oral du marabout. Interrogé, le marabout a glosé les différentes occurrences de *yòrò* comme signifiant soit *yòrò*, « lieu, espace », soit *fèn*, « chose ». Par conséquent, nous avons rendu ces dernières

146. *Munumunu* est une forme redoublée, à valeur intensive, du verbo-nominal *munu*, *-ni* est le suffixe de nominalisation ; *bònyònkòrò* est un nom composé, formé à partir du verbo-nominal *bò*, « sortir », de *nyò(g)òn*, qui désigne une ressemblance, une réciprocité, ou une mutualisation, et de *kòrò*, « dessous », cf. aussi la note 131, *supra* ; *yòlòkò* ou *jòlòkò* signifie « chaîne » ou « succession », la forme redoublée a une valeur intensive.

147. La grammaire traditionnelle arabe distingue trois catégories de mots : les verbes *fi'l*, pl. *af'āl* ; les nominaux *ism*, pl. *asmā'*, concept rendu en bambara par *tògò*, le nom et plus particulièrement le prénom ; et la particule *ḥarf*, pl. *ḥurūf*, concept rendu en bambara par l'adaptation phonétique *harfu*.

148. Par exemple, *o tuma*, « ensuite » (environ 330 occurrences dans ce commentaire) et *tuma o tuma* « à chaque fois », « tout le temps » (3 occurrences). Le discours comporte 6 occurrences de *waati*, dont 2 qui se réfèrent au concept abstrait « époque » et 2 qui se réfèrent au concept abstrait « temps ».

149. Par exemple : *sòrò waati*, « période de la récolte », *samiya waati* et *samiya tuma*, « saison des pluies ».

occurrences par « substance ». Le marabout a par ailleurs insisté sur le lien implicite entre « lieu » et « substance ». On se souviendra que « substance » (*substantia*), qui a fini par s'imposer comme la traduction latine du grec *ousia*, signifie étymologiquement « sous la chose » et que *topos* signifiait « lieu » avant d'acquérir le sens de « sujet (de discours) ».

Jirm, que la plupart des traductions européennes rendent par « matière », est rendu en bambara par *farikolo* (3 occurrences dans ce contexte) et *farikolotigiya* (1 occurrence). *Farikolo* est, comme nous venons de le voir, (p. 122 et n. 136, *supra*), un nom composé qui, dans le langage courant, désigne le plus souvent le corps humain. *Farikolotigiya* est un nom surcomposé et dérivé: *tigi*, comme nous l'avons également vu plus haut, peut fonctionner comme un mot autonome mais est le plus souvent employé en composition, pour dénoter la possession de telle qualité ou chose; *-ya* est le suffixe d'abstraction. Alors que *farikolo* renvoie principalement au corps humain et à la rigueur à ceux des animaux, l'a. *jirm* en revanche réfère souvent à des corps inanimés, y compris les corps célestes (*jism* étant le mot préférentiellement utilisé par rapport au corps humain). Cependant, le marabout que nous avons interrogé sur ce point ne fait pas de distinction entre différentes acceptions de *farikolo*. C'est pourquoi nous le rendons systématiquement par « corps » (et jamais par « matière ») dans notre traduction.

Par ailleurs, *farikolo* est fréquemment employé, dans ce commentaire, dans son sens ordinaire de « corps humain » (par exemple, lors de la discussion portant sur les caractéristiques des Envoyés et des prophètes).

Le verbo-nominal *saniya* est employé cinq fois dans ce discours : quatre fois comme l'équivalent de *tanazzuh* (racine *nzh*), désignant la transcendance divine, et une fois comme l'équivalent de *subhānahu* (« Loué soit-Il » ou « Gloire à Lui »). *Saniya bè Ala ye* est en effet la traduction conventionnelle, en bambara, de cette dernière formule. Cette configuration de significations – ainsi que la ressemblance phonique – suggère que b. *saniya* est un emprunt à l'a. *saniyya*, une forme adjectivale de la racine *snw/sny*, qui possède le double sens de « briller, étinceler » et d'« être sublime ». Par ailleurs, cette configuration sémantique suggère que *saniya* a sans doute été intégré au langage savant et rituel avant d'être adopté dans le langage courant, dans lequel il signifie « purifier » ou « nettoyer ». On pourrait imaginer que franchissant une nouvelle étape dans l'abstraction, les lettrés auraient adapté un mot signifiant « purifier » pour dire la transcendance, mais étant donné que le même mot est également employé pour rendre *subhānahu*, le développement inverse semble plus probable.

Mots de relation

Les lettrés bambara possèdent un petit nombre de termes techniques qui expriment les relations entre mots, choses, et propositions. Parmi ceux-ci, les mots *sina* et *tana*

jouent un rôle clé dans ce commentaire, où ils fonctionnent comme quasi-synonymes. Alors que dans l'exégèse coranique, *tana* correspond presque toujours à l'a. *ghayr* (« autre que »), cela ne se vérifie que deux fois dans ce traité (dont une occurrence dans laquelle ce terme est renforcé par *wèrè*, « autre »); toutes les autres occurrences correspondent à des mots signifiant « à l'exception de » (a. *mā siwā*, 8 occurrences; *mā 'adā*, 2 occurrences). De plus, *tana* est employé 2 fois dans le commentaire libre. *Sina* est employé principalement dans le discours libre (12 occurrences), mais aussi pour traduire l'a. *aḍḍād*, « opposés », « contraires » (singulier *ḍidd*; 4 occurrences pour 3 en arabe) et *mā siwāhu* (1 occurrence). Bien que, dans ce discours, la répartition de chacun de ces termes obéit à des principes différents, ils semblent très proches par leur sens; d'autant plus que dans certains contextes, « autre que » est en pratique synonyme de « contraire »¹⁵⁰. La meilleure traduction de ces deux termes serait « le complémentaire (du terme qui le précède) ».

L'emploi de *tana*, en bambara, est réservé aux lettrés – ce mot est inconnu du locuteur ordinaire (et par conséquent, également des dictionnaires). En revanche, c'est un élément du vocabulaire songhay courant, en tout cas au Mali (mêmes significations). Jeffrey Heath, dans ses dictionnaires songhay, a proposé une étymologie qui nous semble probante: ce mot proviendrait de la racine a. *thny*, « doubler », « être second », mais aussi « empêcher »¹⁵¹. C'est l'un des rares cas où les marabouts n'ont aucune étymologie à proposer; en général, ils identifient avec précision les mots empruntés à l'arabe. Or, ils considèrent qu'il n'y a aucune relation entre *tana*, mot savant, et la racine mandingue *tana* ou *tènè*, qui désigne un être (le plus souvent, une plante ou un animal) « interdit » à un groupe humain (plus rarement à un individu) et auquel celui-ci témoigne des comportements de respect – concept qui a conservé, jusqu'au milieu du XX^e siècle, une importance considérable en milieu rural¹⁵².

Sina, en revanche, semble être un vieux mot mandingue, provenant du fonds ancien de la langue; il est rare dans le bambara contemporain, en tout cas en milieu urbain. Maurice Delafosse, au début du XX^e siècle, définit ce mot de la manière suivante :

150. Cf. la traduction orale bambara d'un poème préislamique, transcrite et analysée in Tamari 2013a, versions I et II, vers 22b, 31a, 32b, 38a, 43b, 58b (pp. 462-465, 468-471, 475-478, 482-485).

151. Heath 1998, t. 1, p. 233, t. 2, p. 181, t. 3, p. 295. Ce mot est également cité par: domaine songhay: Dupuis (Yakouba) 1917, p. 197, Y. Haïdara *et al.* 2010, p. 281; soninké: Bathily s.d. p. 249, Diagana 2011, p. 205, Smeltzer et Smeltzer 2012, p. 255; peul: Zoubko 1995 (1^{re} éd.: 1980), p. 461.

152. Par ailleurs, le lettré auprès de qui nous avons recueilli ce commentaire croit discerner une petite différence de prononciation (liée aux schèmes tonaux) entre ces deux termes. Il nous semble que l'importance du « totémisme » en milieu mandingue, ainsi que de diverses autres représentations relatives aux animaux, a été grandement sous-estimée; voir Labouret 1934, pp. 104, 114, 127-128, et notre discussion (2016, pp. 242-252). Pour une remarquable enquête concernant l'émergence récente de nouvelles pratiques totémiques en milieu sérére du Sénégal, voir Dupire 1991.

Individu vivant avec quelqu'un sans avoir avec lui de liens de parenté, être qui est venu au monde tout seul et sans avoir de communauté d'origine avec les êtres environnants, végétal spontané ou qui a poussé isolément en dehors du lieu où on le cultive d'habitude, juxtaposition n'impliquant pas la parenté¹⁵³.

Charles Bailleul en donne les définitions suivantes : « ennemi, rival » ; « végétal sauvage (ressemblant à un autre plus connu, plus utile) »¹⁵⁴.

Selon les deux auteurs, c'est bien ce mot qui a donné *sinamuso*, « coépouse ».

C'est sa connotation de rivalité, voire d'inimitié, qui expliquerait que dans le langage savant, *sina* signifie (selon le contexte) « contraire » ou « autre que ». On peut aussi émettre l'hypothèse que *tana* tend à remplacer *sina* dans le langage savant, car – ce discours fait exception – ce second terme y est assez rare.

Autres emprunts à l'arabe

Nous procédons enfin au relevé des emprunts à l'arabe non traités ci-dessus et non cités dans les dictionnaires existants. On doit distinguer deux cas de figure : les mots connus uniquement ou principalement des lettrés et les mots qui sont compris par le plus grand nombre, en tout cas dans les milieux islamisés (spécifiquement : à Ségou et dans ses environs).

Parmi les mots des lettrés, on relève, à peine adaptés de l'arabe : *harfu*, « lettre », « particule » (cf. *supra*, note 147) et *sawtu*, « voix »¹⁵⁵, deux termes dont la prononciation est à peine différente de celle de leurs étymons arabes. *Aqaidayi* est un autre mot de lettrés, formé à partir du duel du mot a. 'aqīda, « credo » et employé (1 occurrence) pour se référer aux deux parties de la profession de foi musulmane¹⁵⁶.

153. Delafosse 1955, p. 660. (Données vraisemblablement recueillies principalement dans les années 1896-1909; séjours en Afrique subsaharienne, 1894-1918; publication posthume, auteur m. en 1926.) Delafosse distingue entre « *sina-nku*, "sorte d'alliance existant entre certaines familles d'origines différentes mais dont l'une a adopté l'autre" » – nom qu'il met bien en relation avec *sina* – et « *sana* [...] *sênê* [...] "gomme, résine, [...] adhérence" », et ajoute : « *sana-nku*, *sana-ku* et *sênê-nku* (liit. « cause de l'adhérence ») "sorte d'alliance existant entre deux clans, clan allié à un autre" ». Il serait difficile, en ce moment déjà avancé du XXI^e siècle, de distinguer les deux relations sur le terrain, à partir des données ethnographiques ou de la tradition orale. Cependant, une étude dialectologique fine pourrait encore fournir des indices concernant l'histoire de ce mot. La question de l'étymologie des désignations de cette institution, ainsi que de l'interprétation de cette institution elle-même, est particulièrement complexe, pour ne pas dire confuse. Parmi les sources les plus importantes concernant l'aire mandingue, on citera Sory Camara (1976, rééd. 1992) et de nouveau, Henri Labouret (1929; 1934, pp. 100-104). Notre mise au point (2006) cite l'ensemble des sources antérieures portant sur la question.

154. Bailleul 2007, pp. 406-407.

155. De l'arabe *ṣawf*, désinence du nominatif singulier *-u*.

156. C'est-à-dire de la *shahāda*, qui fait l'objet de la dernière partie du traité de Sanūsī; à savoir, la déclaration « *lā ilāha illā llāhu, wa-Muḥammadun rasūlu llāh* ». (« Il n'y a de Dieu que Dieu ») (1^{re} partie de la

Yaakubaya (2 occurrences) est un mot de lettrés, non compris par le locuteur ordinaire mais phonétiquement bien intégré en bambara. Les lettrés proposent, de manière tout à fait plausible, qu'il provient de l'a. *qūwa*, « force », ou *qawī*, « fort » ; il est d'ailleurs employé dans ce discours une première fois pour traduire l'a. *qūwa*, et une seconde fois dans le discours libre. En bambara, ce terme est le plus souvent utilisé dans un sens concret, mais dans ce discours, il est aussi employé dans un sens abstrait – « fortifier spirituellement » (dans le passage à propos de la tentation de Jésus, transcription p. 170, traduction p. 199).

Ma dama, « pour aussi longtemps que » (1 occurrence dans ce discours), provient de l'a. *mā dāma*, qui a le même sens. Pour aussi surprenant que cela puisse paraître, cette locution est généralement comprise et utilisée à Ségou, si bien que seuls les lettrés se rendent compte qu'elle est d'origine arabe¹⁵⁷. Le coranique *mithqāl dharratin* (litt. : « le poids d'une graine de moutarde »), pour signifier le très ou l'infiniment petit¹⁵⁸, est également employé couramment à Ségou, sans qu'on se doute de son origine arabe¹⁵⁹.

En résumé, les emprunts à l'arabe non compris (ou peu compris) par le locuteur ordinaire, et cités dans ce discours sont : *aqaidayi*, *fatani* et ses dérivés, *haqiqa*, *harfu*, *kalima* et ses variantes *kalimat* et *kalimatu*, *lazima* et *lazamu* et leurs dérivés, *ma'ani*, *ma'anawiya*, *misaliya*¹⁶⁰, *mithaliya*, *nafsiya*, *qadra*, *salbiya*, *sami'u*, *sawtu*, *sharhu*, *sifa* et *sifatu* (dans leur sens technique d'« attribut »), *tana*, *yaghalabu*, *yasakanina*. *Jatiya*, *jahiliya* (dans le sens d'« ignorance », 4 occurrences), *karaba* (« forcer », 1 occurrence), *mujiza* (« miracle ») et *tabia* sont compris par certains locuteurs ordinaires.

Parmi les mots qui ont leur source en mandingue ou dans une autre langue africaine, les termes suivants ne sont pas compris par la plupart des locuteurs : *kange* et ses composés, et (exception faite des locuteurs de certains dialectes) *mafakoya*, *sindi*, et leurs dérivés et composés. *Kelenmandiya*, *kèrèkèrèlibaa* et *kèrèkèrèlimafèn* sont approximativement compris grâce aux explications fournies par le discours lui-même. Les traductions conventionnelles des particules arabes (prépositions et marques de focalisation) gênent aussi la compréhension de ceux qui n'ont pas une pratique suffisante du discours reli-

formule « et Muhammad est Son Envoyé » (2^e partie de la formule).

157. L'inclusion dans cette expression de la marque de négation arabe *mā* renforce d'ailleurs l'hypothèse que la marque du négatif accompli bambara *ma* pourrait bien provenir de cette particule arabe, cf. la note 79, *supra*.

158. Six occurrences dans le Coran : S. 4, v. 40 ; S.10, v. 71 ; S. 34, v. 3, 22 ; S. 99, v. 7 (2 fois).

159. Dans la prononciation populaire, l'uvulaire occlusive sourde *qāf* est adoucie en *k* ; expression non attestée dans ce discours. On se souviendra que chez les Dogon, la graine de fonio symbolise l'infiniment petit, voir par exemple Griaule 1975 [1948], pp. 28, 35, 139-140, Griaule et Dieterlen 1965.

160. Dans le sens de la « ressemblance ». Un mot homophone signifiant « exemple », provenant d'autres mots (*mathl*, « exemple », ou *mathala*, « donner un exemple », « comparer ») formés à partir de cette même racine arabe, est plus généralement compris ; *misali* a été relevé par Bailleul (2007, p. 301), *misaliya* par Dumestre (2011, p. 690).

gieux. L'emploi concurrent de plusieurs termes quasi-synonymes et la multiplication des exemples assurent cependant à l'auditeur moyen un bon accès aux principes les plus importants exprimés dans ce discours.

Représentation des particules grammaticales de l'arabe

Les lettrés mandingues ne se contentent pas d'appliquer leur connaissance de la grammaire arabe (*naḥw*, syntaxe, et *ṣarf*, morphologie) à l'interprétation des textes rédigés en cette langue, ils cherchent à représenter certains traits de la langue arabe dans leur traductions. C'est ainsi que plusieurs particules (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*) de la langue arabe (prépositions, conjonctions, certains marqueurs associés à la conjugaison) reçoivent des traductions conventionnelles figées, au lieu ou en plus d'une traduction idiomatique, fondée sur le sens global de la phrase.

Cette volonté de représenter des traits grammaticaux de l'arabe en tant que tels est une manifestation supplémentaire du principe général, noté plus haut, selon lequel les lettrés cherchent à définir un, ou tout au plus deux, équivalents mandingues pour chaque terme clé de la langue arabe (employé dans un sens donné).

Le présent commentaire offre les exemples suivants¹⁶¹.

La préposition *li-/la-*, qui exprime l'appartenance ou la possession (que ce soit dans un sens abstrait ou concret), et qui est, le plus souvent, traduisible en français par la préposition « à », est conventionnellement traduite en bambara par la formule *ka na... ye*. *Ka* est une marque prédicative introduisant l'infinitif (c'est-à-dire la racine verbale) et *ye* est une postposition ; l'objet de l'action, représenté soit par un nom, soit par un pronom, est intercalé entre le verbe et la postposition. Dans le langage bambara ordinaire, cette phrase voudrait dire : « venir à », mais dans le langage savant, c'est bien l'appartenance ou la possession qui est signifiée¹⁶².

La préposition *a. min*, qui est le plus souvent traduisible en français par « de », « à partir de » ou « parmi », est généralement rendue en bambara par *ka bò... la/na*, quelquefois par *kabii...* ou *kamii... la/na*. *Ka* est la marque introduisant l'infinitif, *bò* un verbe dont le sens premier est « sortir », et *la/na*, une postposition locative de valeur très générale ; cette tournure signifierait donc « sortir de ». Bien qu'ils aient sans doute une origine étymologique différente, les lettrés considèrent que *kabii* et *kamii* sont simplement des

161. Nous renvoyons à Tamari 2013b, pp. 138-142, pour une discussion de certains éléments non représentés dans ce commentaire et une analyse plus approfondie de certains points.

162. En voici les trois premiers exemples offerts par ce texte : a. *li-mawlānā*, b. *ka na anw ka konyèbisilibaa ye*, « en ce qui concerne notre Maître » ; a. *li-l-ḥawādīthi*, b. *ka na sindifēnw ye*, « aux créatures » ; a. *lahu*, b. *ka na a ye*, « à Lui ».

variantes phoniques de *ka bô*¹⁶³. Cependant, lorsque *a. min* signifie « parmi », en traduction, le nom ou pronom peut être simplement suivi de la postposition locative *la/na*¹⁶⁴.

La préposition *a. ilā*, traduisible en français par « à » (au sens de « vers » – indication d’une direction spatiale ou temporelle) est rendue par *ka taa... ma*; *taa* (dans certains parlers : *taga*) est un verbo-nominal signifiant « aller », *ma* est une postposition au champ de significations très large, indiquant souvent le destinataire d’une action¹⁶⁵.

La préposition *a. ma’a* est rendue par le verbe *kafo*, « rassembler » (3 occurrences).

La particule d’intensification *a. la-*, susceptible de précéder certains verbes et particules, est rendue par la phrase *n kalina*, littéralement : « je le jure » (*n* : pronom de la première personne du singulier ; *kali*, « prêter serment, jurer » et *-na*, suffixe de l’accompli intransitif). (4 occurrences.) *Kali* pourrait provenir de la racine arabe *qr’*, « parier », comme le suggère Michel Lagarde¹⁶⁶.

Aydan, « aussi », est systématiquement rendu par *ko kura*, de *ko*, « nombre de(s) fois », et *kura*, « neuf, nouveau », signifiant littéralement « de nouveau » (4 occurrences.)

Lorsqu’elle précède un verbe à l’accompli, la particule *a. qad* a pour effet d’insister sur le caractère achevé de l’action. Deux occurrences de cette particule sur cinq sont rendues par la traduction conventionnelle *haqiqa la*, « en vérité ». Le premier terme, qui provient bien sûr de l’a. *ḥaqīqa*, « vérité », et qui conserve ici une prononciation très proche de l’arabe (l’uvulaire *q* et non le vélaire *k*) est un mot des lettrés¹⁶⁷; *la* est la postposition locative.

Il apparaît ainsi qu’alors même que l’on considère généralement que plusieurs morphèmes du bambara (et plus généralement du mandingue) ont une origine lexicale, les lettrés bambara lexicalisent les morphèmes arabes. On remarquera également que la traduction bambara est presque toujours plus longue que l’élément arabe d’origine : dans un seul cas parmi ceux examinés ici, un mot arabe (*ma’a*) est rendu par un unique mot bambara (*kafo*); dans les autres cas, le terme arabe est rendu soit par un syntagme, soit par une séquence complexe.

163. Charles Bailleul, 2007, p. 197, considère que *kabi(i)* est une variante de *kabini*, « depuis ». Les premiers exemples offerts par ce commentaire sont : a. *min al-muta’allaqāti*, b. *kabii dulonnimafēnw na*, « de [tous] les objets » ; a. *min al-af āli*, b. *kamii baaraw la*, « s’agissant des actes » ; a. *min ’adami*, b. *ka bô ntanya la*, « à partir du vide ».

164. a. *minhā*, b. *danfēnw na*, « [l’une quelconque] parmi les créatures ».

165. Premières occurrences dans le texte : a. *ilā mukhaṣṣiṣin*, b. *ka taa kèrèkèrèlibaa ma*, « vers un agent déterminateur » ; a. *ilā wujūdin*, b. *ka taa sòròli ma*, « advenir » (littéralement : « vers l’existence »).

166. Lagarde 1988, p. 10.

167. A la différence de certains autres mots bambara, provenant également de la racine arabe *ḥqḥ* (cf. la p. 31 et la n. 120, *supra*). Bailleul (2007, p. 272) et Dumestre (2011, pp. 387, 631, 643) relèvent la forme *lakika*.

Conditionnels et contrefactuels

Les propositions contrefactuelles, fréquentes dans le traité de Sanūsī, le sont encore plus dans le commentaire bambara. Elles sont exprimées au moyen de *ni* (conjonction qui introduit des propositions hypothétiques ou hypothéico-temporelles : « si ») dans la protase et la marque dite de l'« inactuel » *tun* (qui peut précéder les marques prédicatives tant de l'accompli que de l'inaccompli) dans la protase et dans l'apodose.

Par exemple :

ni nyòniya tun sabatila Ala la... farikolo mankutu tun na dòn Ala la. « Si on pouvait affirmer la ressemblance de Dieu (avec les créatures)... alors on Lui connaîtrait les caractéristiques d'un corps. » (Cf. *infra*, pp. 153, 182.)

ni Ala tun ma kè kelen ye... Ala tun na kè murakkaban. « Si Dieu n'était pas simple... alors Il serait composé. »¹⁶⁸

Étant donné que ces propositions se fondent sur des ressources couramment mises en œuvre dans la langue, elles sont facilement comprises par le locuteur moyen.

Il est important de noter que *tun* ne renvoie pas toujours à une impossibilité. S'il se réfère invariablement à une situation qui n'est pas présente (« réelle ») au moment de l'énonciation, il peut renvoyer tant à un événement passé qu'à une hypothétique réalisation dans l'avenir. Ce discours fournit de nombreux exemples où *tun* renvoie à des faits passés. (Par exemple : *Ala kumana Musa fè... Musa tun b'a mèn*, « Dieu parla à Moïse... Moïse l'écoula » ; cf. *infra*, pp. 150, 178.)

Les emprunts au français

Les emprunts au français jouent un rôle plus important dans cette prestation que dans les autres discours – relatifs à d'autres disciplines – que nous avons recueillis auprès de ce marabout. Les conjonctions *dònk* (« donc »), *mè* (« mais »), *pasike* (« parce que »), *komi* et *ikomi* (« comme ») et le marqueur discursif *bòn* (« bon »), qui figurent avec parcimonie dans ses autres discours, atteignent ici une fréquence considérable¹⁶⁹. *Bòn* semble avoir surtout un rôle narratif, marquant les différentes étapes du discours et signa-

168. Le mot en *italiques*, lu dans le texte de Sanūsī, est en arabe ; il est immédiatement suivi par sa traduction bambara, *k'a fò Ala yelennen don nyòon kò*, « c'est-à-dire que Dieu serait composé », cf. la transcription et la traduction, *infra*, pp. 154, 183.

169. Respectivement 7, 3, 12, 3+2, et 13 occurrences. La forme *ikomi* s'explique sans doute par une contamination à partir de l'expression synonyme *i n'a fò* (expression d'étymologie bambara, signifiant littéralement « tu dirais », employée pour exprimer une similitude). Le terme *sino* (« sinon »), très fréquent dans le bambara du Mali, n'apparaît pas dans ce discours.

lant des transitions ou l'introduction des explications complémentaires – ce qui correspond à l'un de ses rôles caractéristiques dans le français parlé au Mali¹⁷⁰. Le mot *kulèr* (« couleur » ; 1 occurrence) est un cas spécial, car il est considéré, par les lettrés maliens, comme équivalent au concept d'attribut (a. *şifa*, b. *mankutu*)¹⁷¹. Les mots *pereparè* (« préparer »), *kòmandè* (« commander »), *dèsèn* (« dessin ») – une occurrence chacun – et *kòmansè* (« commencer » ; 2 occurrences) – qui ont des fonctions sémantiques critiques dans la démonstration du marabout – ont pourtant tous des équivalents bambara. *Nivo* (« niveau »), très fréquent à la fois dans le bambara urbain et dans le français populaire du Mali, apparaît dans un exemple donné à titre illustratif.

Pour aussi surprenant que cela puisse paraître, il semblerait que le *tawhîd* est plus perméable aux emprunts à partir des langues européennes (emprunts dont les marabouts reconnaissent parfaitement la provenance) que ne le sont d'autres champs disciplinaires. Par exemple, nous avons recueilli un commentaire théologique en maninka à Diakhabatur-Bafing, légendaire village d'origine de la communauté des lettrés diakhanké¹⁷², dans lequel le marabout employait le terme français « forcer » à la place de l'habituel *karaba* (de l'a. *karaba*)¹⁷³. Dans ce domaine, les marabouts sont sans doute à la recherche des mots les plus accessibles à leurs auditeurs, voire au plus grand nombre.

Relevé du vocabulaire technique

Enfin, nous présentons, classé en fonction des origines étymologiques et des procédés de formation, l'ensemble du vocabulaire spécialisé relevé dans ce discours.

Seules sont indiquées les formes effectivement attestées dans le discours.

Tous les emprunts à l'arabe ne sont pas inclus, ni même tous ceux qui sont propres au langage des lettrés : uniquement ceux qui sont employés dans un sens technique.

Ne sont également pas repris les éléments du vocabulaire religieux d'un usage absolument courant, dont la signification dans ce discours ne se distingue en rien de leur

170. Skattum 2012.

171. Ces lettrés savent bien que le mot français « couleur » correspond à l'arabe *lawn*, pl. *alwān*, mais ils n'emploient pas ce terme pour signifier « attribut », sauf lorsqu'ils cherchent à expliquer le terme français. Pourtant le mot a. *lawn* peut, dans certains contextes, signifier « sorte ». Le fait que le mot « parfum » est considéré comme un quasi-synonyme de « couleur », dans le bambara et le français populaires parlés au Mali, fournit peut-être un indice quant aux raisons de l'usage qui nous intéresse ici : chacun des deux termes fait allusion à un ensemble étendu (voire infini) des qualités ; qualités différenciées mais comparables. Cf. aussi Morabia 1983.

172. Recherches de terrain menées en octobre 2010-janvier 2011. Concernant cette communauté ou mouvance de lettrés dispersée dans une grande partie de l'Afrique occidentale, voir notamment C. Monteil 1915, pp. 353-365, Marty 1920, pp. 105-147, Smith 1965, Wilks 1968 et 1993, Sanneh 1989 (1^{re} éd. : 1979).

173. Selon l'étymologie tout à fait probante proposée par Michel Lagarde (1988, p. 10), puis reprise dans Bailleul 2007, p. 208. La racine arabe *krb*, en particulier dans ses formes verbales, signifie « opprimer », mais aussi « charger » et « serrer les liens ».

valeur ordinaire: *Ala, da* (créer), *kira* (Envoyé), *sahabaw* (compagnons de l'Envoyé Muḥammad), *shariya*.

De manière analogue, nous n'avons retenu qu'un seul terme, le seul véritablement employé dans un sens technique, parmi les quelques emprunts au français.

A. Classement étymologique et morphologique :

a) Emprunts à l'arabe :

a') termes empruntés à l'arabe, d'usage courant, employés dans un sens spécialisé. Dans tous ces cas, il est probable que l'emprunt a eu le statut de mot de lettré avant d'être pleinement intégré dans la langue; la signification actuelle dans la langue courante diffère cependant, de manière substantielle, de celle constatée dans ce discours :

dalilu; *haramu*, *haramuya*; *kiiti*; *sabati*; *saniya*; *sifa*, *sifaya*¹⁷⁴.

a'') emprunts à l'arabe, largement ou exclusivement réservés aux lettrés :

aqaidayi; *fatani*; *hakè*; *haqiqa*; *harfu*; *jahiliya*; *ja'izu*, *jaizu*; *kalima*, *kalimat*, *kalimat*; *lazama*, *lazamu*; *ma'ani*; *ma'anawiya*; *mujiza*; *mukalafi*, *mukallafu*; *makruhu*; *nafsiya*; *qadra*; *qidamu*; *qismu*; *salbiya*; *sawtu*; *sharhu*; *sifatu*; *tabia*; *tabiuna*; *tablighu*; *tana*; *wahdaniya*; *wahiyu*; *wajibiya*; *yaakubaya*; *yaghalabu*; *yasakaninina*¹⁷⁵.

a''') des expressions empruntées en tant que telles :

salahu tanzizi, *qidam tanzizi*, *huduthu tanzizi*¹⁷⁶.

b) Mots courants, d'étymologie mandingue, employés dans un sens spécial¹⁷⁷ :

baara; *bisi*; *bòosi*; *daga*; *diyakoya*; *dulon*; *farikolo*, *farikolotigiya*; *fònyònkò*; *gèn*; *jiran*; *kaari*, *kaarili*, *kaarilen*; *kòni*; *mago*; *mankutu*; *minèni*; *nkalon*;

174. Significations dans le discours : preuve; interdit, interdire; jugement intellectuel; valider, confirmer, démontrer, prêcher; transcendant; attribut.

175. Les deux parties de la profession de foi musulmane; interdit, interdire; réalité, vérité; en vérité, en réalité – indique également une action complètement achevée; lettre, mot; ignorance; contingent, permisable; formelle; négatif; adhérer au point d'être inséparable, impliquer; attributs dits *ma'ani* en arabe (« idées réelles » selon la traduction de J.D. Luciani); attributs dits *ma'anawiyya* en arabe (« attributs idéaux » selon la traduction de J.D. Luciani); miracle; individu légalement responsable (dans le droit musulman); réprouvé (en droit musulman); personnel; dimension (de l'espace); éternité dans le passé; division, catégorie; négatif; voix; commentaire; attribut; nature propre, caractères intrinsèques; les successeurs des Compagnons du Prophète (membres de la génération suivante); transmission d'un message prophétique; autre que, à l'exception de; Unicité divine; révélation (des Livres sacrés autres que le Coran); nécessité logique et ontologique; fortifier spirituellement; dominer; état de repos (d'un objet).

176. Correspondent aux termes arabes *qidam at-tanjiz*, *ṣalāh at-tanjiz* et *ḥudūth at-tanjiz*, qui décrivent Dieu en relation avec les différentes étapes de son action créatrice. Cf. *supra*, pp. 119-120.

177. Sont inclus dans cette liste des lexèmes qui, dans leur usage courant déjà, sont dérivés ou composés. Le mot bambara *kaari* pourrait être d'origine arabe, voir la note 141, *supra*.

nò, nò bò; ntanya; nyè; nyòoniya; nyumanya; sina; sòn; sòrò; toli; yèlèmèni; yòrò¹⁷⁸.

c) Mots spécifiques à certains parlers ou langues mandingues :

c') terme emprunté au maninka, courant dans cette langue :

finyè¹⁷⁹.

c'') terme caractéristique du parler bambara somono :

mafakoya¹⁸⁰.

d) Termes empruntés à d'autres langues africaines :

d') terme emprunté au berbère, d'un usage courant dans certains parlers mandingues et en songhay :

sinti (prononcé le plus souvent *sindi* en bambara)¹⁸¹.

d'') terme vraisemblablement emprunté au soninké :

kange. Élément de plusieurs mots composés : farikolokange, galekange, hakili-kange, sangange¹⁸².

d''') terme vraisemblablement d'origine arabe, probablement adopté dans la langue savante mandingue à partir du songhay :

tana¹⁸³.

e) emprunt au français d'usage courant, employé dans le langage savant avec la signification spécialisée d'« attribut » (au sens philosophique du terme) : kulèr (*couleur*).

f) La création de mots nouveaux, grâce aux procédés de dérivation et de composition caractéristiques du mandingue :

f') mots dérivés ou composés, formés uniquement à partir de constituants d'étymologie mandingue :

bisilibaa, bisimasa ; dabaa, dalibaa, dalikèbaa ; dafènya ; dagalimafèn ; dònнимаса ;

178. Acte ; éternité dans l'avenir ; dominer ; selon le contexte, (ontologiquement) contingent *ou* autorisé, toléré (en droit musulman) ; (logiquement ou ontologiquement) nécessaire ; être l'objet de ; corps, fait d'être un corps ; dissemblance ; réfuter ; démontrer ; être (ontologiquement) indépendant, subsister en soi-même ; non-existence ; réprouvé (en droit musulman) ; accident (au sens philosophique du terme) ; attribut (au sens philosophique du terme) ; inférence ; impossibilité (logique ou ontologique) ; cause, relation causale ; non-existence, néant ; être valide, valider ou approuver (intellectuellement) ; ressemblance ; correspond au concept d'*ihsân* dans le droit malikite (faire le bien) ; opposé, contraire ; accepter, admettre (intellectuellement) ; exister ; éternité dans l'avenir ; déplacement, passage de l'existence à la non-existence (et vice-versa) ; selon le contexte, lieu, espace, *ou* substance.

179. Signifie « mensonge » dans le langage courant maninka ; comme son équivalent bambara *nkalon*, il est employé dans le langage savant pour signifier l'impossibilité logique ou ontologique.

180. Signifie « paresser » dans le langage courant et aussi dans le *tafsîr* (exégèse coranique), mais « possible » dans le contexte du *tawhîd*.

181. Signifie « commencer » et « créature, être adventice » dans le langage savant mandingue.

182. *Kange* dénote le fait de posséder, au plus haut point, une qualité donnée.

183. Signifie « autre que, à l'exception de ».

dønniyamafèn; gènni; kèbaa; kèbaliya; kèfèn, kèlifèn; kelenmandiya; kelenya; kèrè-kèrèlibaa; kèrèkèrèlimafèn; kònibaara, kòniko, kònimafèn; kònyèbisilibaa, konyèbi-siyòrò; lamaalamaana; lankolonya; lanyinimasa; mankutumafèn; mènнимasa; nòbò-baa; nòbòli; nòbòfèn, nòbòlifèn; nyènamayamasa; semasa; sòròlimafèn; sòròmasa¹⁸⁴.

f'') mots dérivés à partir de lexèmes d'étymologie arabe d'usage courant et des morphèmes mandingues :

Alama; Alaya; galeyà; haramuya¹⁸⁵.

f''') mots dérivés à partir de lexèmes d'étymologie arabe d'usage restreint et des morphèmes mandingues :

jatiya; misaliya, mithaliya; fatanina, fataniya; lazamuli, lazimayali; tarjamako¹⁸⁶.

f''''') mots dérivés ou composés, comportant tant des constituants d'étymologie mandingue que d'étymologie arabe; en l'occurrence, les constituants d'étymologie arabe sont tous d'un usage courant ;

Alako; Alayòrò; badamasa; badatò; diyènhinèlabòlentigi; haramuyabaara, hara-muyamako; jiginnikitabu; laharahinèkèrèkèrèlen¹⁸⁷.

f''''') mots dérivés ou composés, dont l'un des constituants est emprunté à une autre langue africaine (*kange*, vraisemblablement d'origine soninké) :

i) kange + constituant d'étymologie mandingue :

farikolokange ;

ii) kange + constituant d'étymologie mandingue ou soninké :

sanganke ;

iii) kange + emprunt arabe d'usage courant :

galekange, hakilikange¹⁸⁸.

Examinons maintenant le cas particulier de lexèmes arabes traduits au moyen d'une

184. Le Maître; le Créateur; la condition de créature; les êtres contingents; le Très-Savant, l'Omniscient; donnée, *datum*; réfutation; Créateur, Auteur; non-existence; créature, existant; l'Unicité divine; selon le contexte, l'Unicité *ou* l'unité (la simplicité) divine; Spécificateur des êtres contingents; particulier (au sens philosophique du terme); acte *ou* chose réprouvée; le Maître; le mouvement (en général); l'espace, le vide; le Voulant d'une volonté véritable; attribut (au sens philosophique du terme); cause, agent causal (*concept critiqué, Dieu est le seul Agent véritable*); cause, fait de causer; agent causal; le véritablement Vivant; le Tout-Puissant, l'Omnipotent; chose existante; le véritablement Existant.

185. La Divinité; la Divinité; l'Antériorité, l'Éternité dans le passé; interdire.

186. Essence (divine); ressemblance; interdit, interdire; implication (logique); formulation verbale (d'un contenu intellectuel).

187. La Divinité; la Divinité; l'Éternel dans l'avenir, le Pérenne; éternité dans l'avenir; le Maître de la compassion débordante en ce bas-monde – correspond à l'a. *ar-rahmān*, souvent rendu en français par « le Très-Miséricordieux » (ou équivalent); acte interdit; le Livre descendu ou le Livre révélé (c'est-à-dire le Coran, dont le statut ontologique, et par conséquent aussi les modalités de Révélation, sont différents de ceux des autres Écritures); [le Maître de] la compassion réservée [aux seuls croyants] dans l'Au-delà – correspond à l'a. *ar-rahīm*, généralement rendu en français par « le Miséricordieux » (ou équivalent).

188. Termes signifiant respectivement: caractéristique des êtres humains; céleste; l'Antérieur, l'Éternel dans le passé; rationnel.

séquence de deux mots en bambara (deux occurrences). Dans les deux cas, l'un des éléments de l'expression bambara est un emprunt à l'arabe.

Dans le premier cas, il s'agit d'un emprunt d'usage courant (mais employé uniquement ou principalement dans cette expression, rarement ou jamais comme terme autonome):

a. nabī, b. nabii nyumanw¹⁸⁹.

Dans le deuxième cas, il s'agit d'un emprunt d'usage restreint, dont les caractéristiques phoniques ont suggéré une réinterprétation lexicale:

a. ma'şūm, b. maaw sumanaw¹⁹⁰.

Traduction des phrases :

a) laudatifs :

a. Allāh ta 'ālā : b. Ala sekòròtala, « Dieu Très-Haut » ;

a. Allah subhānahu : b. saniya bè Ala ye, « Louange à Dieu » ;

a. al-asmā' al-ḥusnā : b. tògòw barikamaw, a. « les plus beaux noms de Dieu », b. littéralement « les noms bénis de Dieu » ;

a. jalla wa-'azza : b. Ala bonyèna, a ka bonyè galekangeyara, a. « le Majestueux, le Tout-Puissant », b. « le Très-Exalté, le Premier » ;

b) attributs divins :

a. qiyām bi-nafsihi, yakūn qā'iman bi-nafsihi : b. Ala (ka) jò(len bè) ni a yèrèkun ye, « subsiste en Lui-même » ;

a. aṣ-ṣifa an-nafsiyya : b. nafsiya mankutu *et* yèrèkunya mankutu, « l'attribut personnel » ;

a. ṣifāt l-kamāl : b. dafali mankutu, « les attributs de la perfection ».

c) autres :

a. al-kutub as-samāwiyyu : b. kitabu sangankew, « les Livres célestes » ;

a. ṣallā Allāh 'alayhi(m) wa-sallama : b. Ala ka nèema jiiidi [...] ani kisi, a. « Que Dieu lui (leur) accorde la félicité et le salut », b. « Que Dieu accroisse Ses faveurs à l'égard de [Muḥammad et/ou de ses Compagnons] et lui (leur) accorde le salut ».

189. Ces termes signifient « prophète » (concept distinct de celui d'« Envoyé » dans la doctrine musulmane). *Nyuman* signifie « bon », cf. *supra* pp. 105-106.

190. Le terme arabe indique l'impeccabilité (le fait d'être protégé du péché), l'expression bambara signifie « personnes protégées » ; il s'agit d'une qualité nécessaire des prophètes et des Envoyés. Cf. *supra*, p. 107.

B. Classement partiel des termes précédents en fonction des stratégies de traduction (classement excluant les emprunts à l'arabe et à d'autres langues) :

- a) par référence à un sens concret partagé du mot arabe et d'un mot mandingue : baara, dulon, dafali, farikolo, jiggini, jiran, minèni, nò et ses dérivés ;
- b) par rapport à un sens abstrait partagé : daga et ses dérivés, jò et ses dérivés, kòni et ses dérivés, mankuu et ses dérivés, nydoniya, nyumanya, sòn, yèrèkunya.
- c) idée suggérée au moyen d'une image : bisi, bòosi, gèn¹⁹¹, leurs dérivés et leurs composés.
- d) par rapport aux significations indiquées dans des commentaires reconnus et/ou accessibles uniquement à partir d'une analyse approfondie : barikama ; diyènhinèlabò-lentigi ; laharakèrèkèrèlen ; mago ; de même que les différents laudatifs de Dieu (*Mago* est un mot mandingue ; les autres termes associent des constituants d'étymologie mandingue à des constituants d'étymologie arabe d'usage courant).

On aura remarqué que bien qu'il ne dispose pas d'un verbe « être », le mandingue possède au moins trois façons de dénoter l'existence, avec :

- bè*, la marque du prédicatif positif inaccompli ;
- kè*, le verbo-nominal « faire » ;
- sòrò*, le verbo-nominal « se trouver, obtenir ».

Le mandingue dispose également de plusieurs manières d'indiquer les choses existantes :

- grâce aux dérivés de *kè* et de *sòrò* (*kèfèn*, *kèlifèn* ; *sòròlimafèn*) ;
- ainsi que, de manière plus spécifique, la qualité d'être une créature, grâce aux dérivés de *da*, « créer », et de *sinti/sindi*, « commencer » (*dafèn*, *sindifèn*, *sindilifèn*).

Le mandingue possède également plusieurs façons d'indiquer la non-existence, voire le néant : *kèbaliya*, *lankolonya*, *ntanya* et (non attesté dans ce discours) *fu*.

Conventions graphiques de la transcription et de la traduction

Nous avons intégralement transcrit le discours du marabout, les énoncés en arabe comme ceux en bambara. En revanche, seul le discours bambara est traduit. Dans la traduction, les mots arabes sont représentés uniquement lorsqu'ils sont intégrés aux énoncés bambara ; ou (une seule occurrence) lorsque l'intelligence d'un énoncé arabe, non traduit

191. Significations courantes : presser (par exemple, un fruit) ; arracher ; poursuivre, éloigner en chassant. Significations dans le langage savant : dominer ; transcender, transcendance ; réfuter.

en bambara, est nécessaire pour la compréhension de la suite du discours¹⁹².

Afin de permettre au lecteur le meilleur accès au discours, y compris dans sa dimension rhétorique, nous avons observé les conventions graphiques suivantes :

Transcription :

- Romain : mots bambara. (La majeure partie du discours.)
- *Italique* : mots arabes, correspondant à la lecture initiale du texte de Sanūsī.
- *Italique gras* : mots arabes, correspondant aux citations ultérieures du texte de Sanūsī.
- PETITES MAJUSCULES : correspondant au petit nombre de mots arabes ne provenant pas du traité de Sanūsī (certains signes diacritiques n'apparaissent pas dans cette graphie)¹⁹³.
- Soulignement : mots bambara empruntés au français.

Traduction :

- Romain : traduction réalisée à partir du bambara.
- *Italique* : mots bambara cités à l'intérieur du discours bambara (dans tous les cas, afin de faire l'objet d'une explication dans la suite du discours).
- **Gras** : mots arabes ou traduits à partir de l'arabe.
- PETITES MAJUSCULES : citation ou traduction des mots arabes ne provenant pas du traité de Sanūsī (correspondant aux éléments de la transcription représentés dans la même graphie).
- Soulignement : mots empruntés au français qui dans le discours bambara conservent à la fois une forme et une signification proches de celles qu'elles possèdent dans la langue d'origine.

En outre, nous avons dans certains cas placé entre parenthèses soit un mot bambara ou arabe, soit sa traduction française (les mots bambara étant alors présentés en italique et les mots arabes en gras).

Ceci correspond à deux cas de figure :

192. Il s'agit d'une citation du *ḥadīth qudsī* « *ṣadaqa ʿabdī fī kullī mā yuballighu ʿannī* », « Mon serviteur dit vrai en tout ce qu'il transmet de Moi », cité à l'intérieur du traité de Sanūsī (Luciani 1896, pp. 7/12; discours bambara, transcription, p. 161, trad., p. 190). Al-Anṣārī cite plusieurs hadiths à la signification semblable. Les *ḥadīth qudsī* (ou hadiths divins) rapportent le contenu des paroles de Dieu adressées à l'Envoyé Muḥammad mais n'appartenant pas au Coran. Ils se distinguent des *ḥadīth nabawī*, ou hadiths prophétiques, beaucoup plus nombreux, qui rapportent les dits et actes de Muḥammad.

193. Ces cas concernent : l'ajout des mots qui explicitent la signification du texte arabe (transcription, pp. 150, 164, 166; trad., pp. 193, 194); la citation du terme technique *ṣifāt al-kamāl* (transcription, p. 159; trad. p. 188); les mots et séquences de lettres cités dans le cadre de la démonstration numérolologique (transcription, pp. 168-169; trad., pp. 197); l'emploi (probablement par inadvertance) d'un synonyme à la place du mot qui figure dans le traité de Sanūsī (transcription, p. 149).

– Lorsque le mot bambara ou arabe est employé à la fois pour son sens et comme objet d’un commentaire terminologique ; dans ces cas, nous marquons le terme bambara ou arabe d’abord, lorsque nous estimons que l’accent est mis sur l’analyse du terme en tant que tel ; et le terme français d’abord, lorsque nous pensons qu’il est employé principalement pour son sens.

– Afin d’éviter toute ambiguïté, dans les quelques cas où plusieurs mots bambara sont rendus par un même terme en français. Pour rappel : le terme « Divinité » est suivi de *Alako* ou de *Alama* entre parenthèses, lorsqu’il correspond à l’un de ces termes, alors que dans le cas majoritaire où il correspond à b. *Alaya*, le terme bambara n’est pas indiqué ; les termes « Créateur » et « créatures » sont suivis par le terme bambara entre parenthèses lorsqu’ils sont formés à partir de la racine bambara (d’étymologie berbère) *sinti/sindi*, alors que dans le cas majoritaire où ils sont formés à partir de la racine b. *da(n)*, le mot bambara d’origine n’est pas indiqué.

Par ailleurs, dans la traduction, nous employons des crochets carrés [] afin d’indiquer une signification implicite dans le discours bambara. Le placement de ces indications entre crochets carrés n’est pas lié à une quelconque déficience de l’énoncé bambara, mais résulte de l’écart considérable entre les catégories grammaticales du bambara et du français (les marabouts ayant élaboré des stratégies spécifiques, comme toute notre analyse tend à le démontrer, pour surmonter les difficultés résultant des différences entre les structures grammaticales de leur langue et celles de l’arabe).

Nous refusons la pratique courante qui consiste à abrégé ou à résumer le discours transcrit (que nous conservons intégralement, y compris les quelques lapsus) et à plus forte raison sa traduction.

Cependant, nous avons placé entre accolades { } les répétitions inutiles, ou éventuellement gênantes, à l’écrit. C’est toujours la formulation la moins complète qui est placée entre accolades (ou la deuxième formulation, si elle est identique à la première).

Nous avons également systématiquement omis de traduire les mots *a ko* (« il dit » – c’est-à-dire, le traité de Sanūsī affirme), qui égrènent ce discours. Ces mots, qui sont tout à fait naturels et bienvenus dans le cadre d’un cours oral, n’auraient pu être conservés dans la traduction qu’en introduisant une convention graphique supplémentaire ; ayant expérimenté cette option, il nous est apparu que dans le cas présent, s’agissant d’un texte long déjà affecté de plusieurs autres conventions graphiques, cela aurait compromis la lisibilité et la cohérence de la traduction dans son ensemble. L’expression *a ko* est cependant conservée dans la transcription qui, répétons-le, est intégrale¹⁹⁴.

De même, nous n’avons rendu en traduction que les exclamations fortes, à l’exclusion des *ò* qui égrènent le discours (*cf. supra*, pp. 95-96). Cela correspond à une diffé-

194. La traduction de cette expression est conservée dans notre présentation d’une version bambara d’un poème préislamique (*cf. Tamari 2013a*, pp. 473-487).

rence entre communication orale et écrite, mais aussi ou corrélativement, à une différence fondamentale entre le bambara et le français, tels qu'ils sont actuellement pratiqués : les Maliens bilingues emploient beaucoup moins d'exclamations en français qu'en bambara, particulièrement lors des narrations longues¹⁹⁵.

Dans la transcription, les trois points... indiquent une longue pause à l'intérieur de ce qui semble être un seul énoncé, ou entre deux énoncés liés.

En revanche, dans la traduction, les trois points... signalent un énoncé tronqué, grammaticalement et / ou par son sens ; on constatera que le discours en renferme un certain nombre.

Ayant systématiquement employé des parenthèses pour indiquer les correspondances entre certains mots bambara ou arabes et certains termes français, nous avons évité, dans cette traduction, tout autre usage de cette marque de ponctuation. Dans les quelques cas où elle nous a paru indispensable, nous avons employé des parenthèses doubles (()).

La ponctuation de la transcription, par des virgules et des points, est fondée sur le débit du marabout. Afin de faciliter la lecture, il s'est avéré nécessaire de répartir le discours (transcription et traduction) en sections et paragraphes, fondés sur des unités de sens. Toutefois, nous tenons à souligner que l'imprimé utilisé par le marabout ne comporte pas de telles subdivisions, et que de surcroît, sa prestation orale ne comporte pas de pauses longues que l'on pourrait assimiler à une démarcation en paragraphes ou sections.

Le discours est transcrit selon les conventions de l'alphabet bambara officiel au Mali (version simplifiée). Les voyelles ouvertes *ɛ* et *ɔ* sont représentées par les signes *è* et *ò* respectivement. Les voyelles longues sont représentées par le doublement de la voyelle ; seul le premier signe est éventuellement affecté de l'accent indiquant le degré d'aperture. La nasale palatale *ɲ* est représentée par le digraphe *ny*, alors que la nasale vélaire est représenté par le signe phonétique *ŋ*. Les consonnes géminées n'existent pas en bambara ; ainsi, sauf dans le cas de certains emprunts à l'arabe, une suite de deux consonnes indique toujours deux consonnes prononcées successivement. Les tons ne sont pas notés. Nous avons cependant fait référence aux tons dans notre analyse lorsque cela était nécessaire afin de distinguer deux homographes.

Nous rappelons que dans cette traduction, nous avons choisi le registre le moins technique possible, et ceci, afin de ne pas répondre par avance à la question centrale posée par l'existence même d'un tel discours, à savoir la capacité de la langue bambara à servir de véhicule à un discours philosophique et théologique fondé sur la logique aristotélicienne. Nous pensons cependant qu'un registre un peu plus technique rendrait davantage justice à ce discours, et en particulier, que le mot *sabati* (cf. p. 114, *supra*) mériterait d'être traduit par le verbe « prédiquer ».

195. Cette différence pourrait s'estomper en partie avec la transformation progressive du bambara de langue principalement de communication orale à langue dédiée, à un degré considérable, à la communication écrite.

Transcription du commentaire de *Umm al-barāhīn*

bi-smi llāhi r-raḥmān r-raḥīm. WA-Ş-ŞALĀTU *wa-şallā Allāhu ‘alā sayyidinā Muḥammadin wa-ālihi wa-şahbihi wa-sallam*. **bi-smi llāhi**, anw y’a sinsi ni Ala ta ‘ala tōgò barikamaw ye, **r-raḥmān**, Ala min ye diyènhinèlabòlentigi ye, **r-raḥīm**, laharahinè-kèrèkèrèlen, o tigi don. *wa-şallā llāhu*, Ala ka nèema jiiidi, ‘**alā sayyidinā**, anw ka kuntigi kan **Muḥammadin**, kuntigi min tōgò ye ko Muhammad, **wa-ālihi**, ani a somògòw, **wa-şahbihi**, ani a ka sahabaw, **wa-sallama**, ani kisi. *al-ḥamdu*, ko tanu *li-llāhi*, tanu bē Ala ye, *wa-ş-şalātu*, sòli *wa-s-salāmu*, ani kisi, ‘*alā rasūli llāhi*, u bē Alahu ka kira kan.

i lam, a dòn, *anna l-ḥukma*, k’a fò ko kiiti, *l-‘aqliyya*, kiiti min ye hakilikange ye, o de kòrò kiiti min ka baara, n’o nyininen don k’a bila hakili kan, yaasa hakili bē se ka fèn dòn, fèn min dònni nyininen don ni a ye, ka taa ka bō fili la, k’a bila kisi la, o de fōlen ye ni nin ye. a ko dònni *yanḥaşiru*, a bē kafo *fī thalāthati aqsāmin*, o dònni bē kafo tilan saba kan, o dònni, o bē kafo tilan saba kan. o tilan saba, o ye jumèn ye ?

al-wujūbu, wajibiya, fèn min bē wajibiya, nin min bē wele ko diyakoya, o ye kelen ye. *wa-l-istiḥālāti*, ani finyè. o kòrò ye, ko nkalon, nin tē tiyèn ye, nin kan k’o dòn, *wa-l-jawāzi*, ani dagali, min dagalen don, a kèli tē diyakoya ye, nin fana kan k’o dòn. ò ! ni olu dònni sòròla, o tuma, olu bē wele Ala ka dònnya kònòna na, Ala ka masaya kònòna na, fèn min bē nyini a nò fè, o ye nin ye, o tuma, o bē wele ko kelenmandiya, ko dònna.

fa-l-wājibu, a ko wajibu yèrè ye fèn min ye, *mā* wajibi ye fèn ye, *lā yataşawwar*, fèn min n’i ko k’i b’a miiri, a tē se ka sawaraya kè, o de kòrò, ko a tē se ka jirali kè, **lā yataşawwaru** ‘adamuhu, ale ntanya, o tē se ka sawaraya, *fī l-‘aqli*, hakili la. sawaraya ye jumèn ye ? maa bē se ka miiri ka faamuyayòrò sòrò fèn min na, i ye faamuya min sòrò, o de ye sawaraya ye. fèn o fèn bē, ni o tē se ka ... ni i ye miiri o la, i yèrè tē se ka da o ko la fyewu, i tē se ka faamuya sòrò o la, o fèn si na, o tuma, hali sa, o de ye, o b’a fò, olu jateko ye wajibiya ye. i tē se ka faamuya sòrò fèn min na, ni i yèrè ko, k’i b’a fèn, k’i b’a fò ko tiyèn tē, i bē n’a fò k’i bē bō a kò fè, ni tiyèn tē cogo o cogo, e bē na sòrò i yèrè sigilen, hakili tē se ka sòn o ma, k’a fò ko nin tē tiyèn ye fyewu, hakili tē se ka sòn o ma. ò! **dònk**, o tuma, o ye wajibi ye, o ye wajibi ye.

wa-l-mustahīlu, a ko, nkalon yèrè fana, fèn min bē, n’o bē wele ko nkalon, nkalon yèrè ye jumèn ye ? *mā*, nkalon ye fèn ye, han, *lā yataşawwaru wujūduhu*, o yèrè fana sòrò, o tē se ka sawaraya kè fyewu, ko o yèrè sòrò tē se ka nyè, *fī l-‘aqli*, hakili la fyewu. ni i k’i b’a miiri cogo o cogo, k’i b’o sòrò ka i hakili la, k’i ka fèn o fèn dila, k’i b’o bila o kan, i b’a sòrò o tē se ka nyè o la fyewu, o b’a jiran ko o ye nkalon ye. ni hakili la ko k’a bē na dabali siri o ko la cogo o cogo, o b’a sòrò hakili tē se ka dōnta sòrò o la fyewu, o bē wele, ko o ye nkalon ye.

wa-l-jā’izu, jaizu yèrè, *mā*, jaizu ye fèn ye, *yaşihū wujūduhu* min sòrò, n’o bē se ka nyè, *fī l-‘aqli*, hakili la, *wa-‘adamuhu*, ani a kèbaliya fana, o bē se ka nyè, hakili la. fèn

min bè, nin kèlen, ani a kèbaliya, a fila bèe ye kelen ye, u b'ò wele ko o ye jaizu ye.
o tuma, i y'a dòn, a y'o saba bèe lajèlen fò sisan.

a ko, *wa-yajibu 'alā kulli mukallaḥfin*, *wa-yajibu 'alā kulli mukallaḥfin*, a bè wajibiya mukalafi kelen kelen bèe kan, *shar'an*, shariya la. shariya kòrò ye, Ala ye fèn min kè, a' ye taa nin fè, o ye Ala ka sira ye, Ala ye o sira min jiran anw na, o sira, mukalafi kelen o kelen, mukalafi ye jònni ye ? mukalafi ye maa min bè, ayiwa, a balikuyara, a balikuyara ani a hakili bè nyòon fè, fatò tè, a bè ko dòn. o de bè wele, shariya la, ko mukalafi, o ye shariya mukallaḥfuw de kònò. mè dò bè, i b'a sòrò a balikuyara, mè fa de b'a la, hakili tè. bòn, shariya tè... a ka shariya taasira tè boli o kan, ma dama hakili t'a fè, fò hakili ka segin ka na a ma. ni a ye hakili sòrò tuma min, o tuma shariya bè fèn min nyini a fè, a ka don o kònò k'o nyènyini, o ye diyakoya ye, o tuma, o bè sabati a kan ni hakilitigiw ye.

a ko, o hakilitigi kelen o kelen, a wajibiyalen bèe kelen kelen bèe kan shariya kònò, *an ya rifa mā*, nin maa, o hakilitigi kelen kelen bèe ka dònni kè, fèn *mā yajibu*, min bè wajibiya *fī haqqi mawlānā*, anw yèru konyè bisilibaa, o de anw yèru dèmèbaa, n'o ye Ala ye, *jalla*, Ala bonyèna, *wa-azza*, Ala ka bonyè a galekangeyara, o tuma, o ka hakè ra, fèn min bè wajibiya o kan de, anw k'o dòn. ko, a wajibiyalen don baliku kelen kelen bèe kan, i k'a dòn. aa ! ne ni Ala cè, n kan nin dòn, o ye diyakoya ye. ni i ma o dòn fana, lahara-jòdon, i bè taa nyininka o la, o ye diyakoya ye de, hali ni i ma o dòn. o tuma, o dònni, o ye diyakoya ye. o tuma, baliku kelen kelen bèe lajèlen, a bè wajibiya maa kelen o kelen, kelen o kelen, n' i ye isilamè ye, i balikuyara, i ka o hakè dòn i ni Ala ta'ala cè la, fèn min ye wajibi ye Ala kan, i k'o dòn. *wa-mā*, ani fèn min, *yastahīlu*, fèn min bè, n'o bè kè nkalon ye, Ala ta'ala ka hakè la, nin man ka fò Ala ma fyewu. wajibi kòrò ye, nin kòni kan ka fò Ala ma, nin bèe ka kan ka da o la, nin ka kan ka fò Ala ma, o ye wajibi ye. nkalon ye jumèn ye ? ni i y'o mèn tulo la, i k'a dòn ayi, nin tè tiyèn ye, nin man ka fò Ala ma, nin man ka kè Ala la, nin man ka sòrò Ala la, i k'o dòn fana, o ye diyakoya ye.

wa-kadhā, a bè ten, *yajibu 'alayhi*, a bè wajibiya baliku kan, *an ya rifa*, nin maa a ka dònni kè, *mithla dhālika*, nin nyògònna na, *fī haqqi r-rusuli*, kiraw, oluw ka hakè la.

a bè wajibiya fana, baliku kan fana, i ye fèn min dòn Ala yèrè konyè kan, n'o ye wajibi ye, n'o b'a to Ala ka Alaya bè sabati e bolo, ka a dòn nin de kan ka fò Ala ma, o b'a ka Alaya sabati, nin dònni k'a fò, nin man kan ka fò Ala ma, o tuma, o fana, i k'o dòn, o ye diyakoya ye Ala ka Alaya la, mun na i k'a dòn ko nagasi tè se ka don Ala ka Alaya kònò, o tuma, i b'o dòn min kè,

o dònni fana, o nyògònna, o tuma, o ye diyakoya ye, o tuma, kiraw, oluw fana ka hakè la. ko dòw bè, i k'o dòn kiraw la, o ye diyakoya ye. ò ! ko dò bè fana, o tuma, i k'o fò kiraw la, u b'o wele, ko o ye nkalon ye, i k'o fana dòn, *'alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*,

nèema ni kisi ye, o tuma, o bè Alahu ka kiraw nununw kan, o bè Alahu ka kiraw nununw kan. kira ma bò kira la, a bèe lajèlen ye kelen ye.

fa-mimmā yajibu li-mawlānā, ka bò fèn na min wajibiyara ka na anw ka konyèbi-siyòrò, ka na anw ka konyèbisilibaa ye, n'ò ye Ala ye, *jalla*, Ala bonyèna *wa-‘azza* a ka bonyè galekangeyara, o mankutu, *‘ishrūna šifatan*, mankutu mugan. anw ka Ala mankutu, o de kòrò ye, ko anw ka Ala kofò, k'a fò Ala, ni Ala bè ten, a bè ten, a bè ten, a bè ten, a bè ten, anw b'ò dòn Ala la, anw ka kan ka fèn min dòn Ala la, n'ò bè se ka Ala ni danfènw bò nyòdon na, o ye fèn mugan ye. ni anw y'ò dòn Ala la, anw b'a dòn k'a fò, o fèn mugan, ni i y'ò lajè, o tè sòrò foyi la, fò Ala. o tè sòrò foyi la, fò Ala. o tuma, anw k'ò dòn, o ye Ala ka Alaya hakè ye. o ye jumèn ye ?

wa-hiya, o ye min ye, *al-wujūdu*. ni i ko *al-wujūdu*, ko sòròmasa, Ala ka sòrò nin, o kòrò tè ko danfènw, ko olu dali, ko o de ko don koyi. Ala ka sòrò nin, o kòrò ye ko Ala bè. ni i k'i bè fèn o fèn miiri, k'a fò ko i b'ò waati nyini, i ka miiri ko bèe ye, Ala sòrò yen. o de bè wele Ala la, ko *al-wujūdu*, ko sòròmasa, fènw bèe ye fèn min sòrò yen, o bè wele Ala la, ko *al-wujūdu*.

wa-l-qidam, ani *qidam*, *qidamu* ye jumèn ye ? tuma ma tèmèn Masa min kan, ko galekange, ni i k'i bè fèn o fèn nyini, ko nin de ka kan ka kè ka tèmèn fèn bèe lajèlen kan, i bè n'ò fèn o fèn fò, o fèn, i b'a sòrò Ala ka Alaya ka kòrò o ko ye, o bè Ala ka Alaya kòndò, i k'ò dòn Ala la, o ye diyakoya ye.

wa-l-baqā' u, ani *baqā' u*. *baqā' u* kòrò ye jumèn ye ? ko tolimasa. toli ye jumèn ye ? fèn o fèn, ni e b'ò dòn, fèn o fèn, ni e bè miiri o la, o tuma, o bèe lajèlen bè ban pewu ka bò yen, min bè to bèe lajèlen bannen kò fè, o ye fèn jumèn ye ? i k'ò dòn, ko wajibiya i k'ò dònni nyènyini, o fèn ye Ala de ye. Ala de bè to yen.

wa-mukhālafatuhu, ani Ala fònyònkò, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *li-l-hawādithi*, ka na sindifènw ye. i k'a dòn fana k'a fò ko Ala, fèn o fèn bè, ni hakili b'ò miiri sòrò, n'a fòra ko o ye Ala ye, kana sòn o ma, o tè tiyèn ye. barisa, fèn o fèn bè, ko hakili bè se k'ò sòrò, o fèn sifaya, o tè se ka kè Ala ye. o b'a sòrò, Ala, a b'ò fònyònkò la.

wa-qiyāmu, ani Ala yèrè ka jò, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *bi-nafsihi*, ni a yèrèkun ye. jò ye jumèn ye ? barisa mògò, ni i ye fèn o fèn ye, ni i jigi bè fèn de kan, dafèn o dafèn, i b'a sòrò, ni anw bèe lajèlen sigilen, bèe sigilen don, jigi dulonnen don fèn dò de kan, i bè jigi min bè kan, n ka baara yen, o baara yen, i yèrè b'a dòn, o de bè e balo. ò ! masa min bè, n'ò ka masaya jòlen don ni a yèrèkun ye, a ma jò foyi foyi kan, fò a yèrè Ala kelen, a ka Alaya. o tuma, i b'a sòrò, o tè sòrò foyi foyi la, o de kòrò ko *qiyāmu*.

ko *qiyāmu* ye jumèn ye ? ko kaarili, masa min ye masa kaarilen, a nyè tè bò foyi foyi fè, ni i y'ò miiri, o bè sòrò fèn min na, o ye Ala de ye. ni i ye fèn o fèn ye, ni o ka ko bonyèni nyè kòrò cogo o cogo, i b'a sòrò ko dò bè sòrò a la, ni o t'a la, a tè se ka nyè. ò ! fèn min ka Alaya bè se ka nyè, ka sòrò foyi foyi kelen tè, o ye Ala ye. o tuma, i k'ò fò Ala ma, jòn k'ò dòn Ala la, o ye diyakoya ye. Ala tè hitaji ka taa yòrò dò ma, ko nin ye Ala ka yòrò ye. ò ! a tè hitaji ka taa fèn ma, ka a kè k'ò minè a yèrèkun na. ayi, a tè hitaji ka taa

o ma. *wa-l-wahdāniyyatu*, ani wahdaniya, wahdaniya ye jumèn ye ? ko kelenya. kelenya, Ala ta'ala ka kelenya. ò ! o de ye kelenya ye. *ay lā thāniya lahu*, filanan tè ka na a ye, *fī dhātihi*, Ala yèrè jatiya la, ni Ala jatiya, k'a fò ko fèn dò de bè yen, ko o ye a filanan ye, o tè. barisa, ni Ala tè, foyi tè min ye kelen ye. ni i miiri k'a lajè, ni Ala tè, foyi tè fèn min bè ko o ye kelen ye. o tuma i k'o kelenya dòn k'o sabati Ala la, o ye Ala ye. barisa, anw fè sisan, ni i ko k'i bè miiri fèn o fèn na, ko o ye kelen ye, aa ! ni i y'a lajè, o tè kelen ye. Ala kelen bòlen kò fè a la, foyi tè, k'i b'o ye ko o ye kelen ye. barisa, ni i ye min ye, ko o ye kelen ye e hakilila la, n'i y'a lajè, i b'a sòrò, a ani fèn dò de faralen bè nyògòn kan, ka sòrò k'a kè kelen ye. òhòn. min ka Alaya kèra, a ma fara fèn kan, min ka Alaya kèra, fèn ma fara a kan, a mankutu ra, fèn ma fara a kan a yèrè jatiya la, o de ye Ala ye. o ye Ala de ye. o tuma, hali sa, o tuma, i k'a dòn o de ye Ala kelen ye.

wa-lā fī šifātihi, *ay*, filanan tè Ala min na a ka Alaya mankutu ra, mankutu minnu fòra Ala ka na sisan, o mankutuw bèe lajèlen ni i y'o lajè, foyi tè k'a fò k'o mankutu ye, ko nin kan ka fò nin yèrè ma, o nyògòn ma fò maa si ma, *wa-lā*, a tè, *fī af'ālihi*, a ka baaraw la, Ala ka baaraw, ni i y'o lajè, k'olu lajè k'olu lajè, foyi tè k'a fò ko min sera o nyòonna kè, ko o bè se ka wele o la fana. han ! ni i yèrè nin baara kè, i n'a fò Ala ka baara, i t'o ye fana. o tuma, filanan tè Ma min na a ka baara la.

fa-hādhihi, a ko nin mankutu ye, *sittu*, o mankutu wòrò, a y'o fò. o tuma, sisan, a ko *šifati l-ūlā*, mankutu fòlòfòlò, n'o bè Ala, ni a ye mankutu wòrò fò sisan, o mankutu wòrò, a ko *al-wujūdu wa-l-qidam wa-l-baqā'u wa-mukhālafatuhu ta'ālā li-l-ḥawādithi wa-qiyāmuhu ta'ālā bi-nafsihi*, o tuma, a ko ten, *wa-l-wahdāniyyatu*, o ye mankutu wòrò ye. o wòrò, a ko o min ye, o mankutu wòrò, ko mankutu wòrò fòlòfòlò, o ye jumèn ye ? o ye *al-wujūdu* ye. *al-wujūdu*, o ye *nafsiyyatu* ye. nafsiya kòrò ye jumèn ye ? fèn min bè, o tuma, ni i y'a lajè sisan, han, i b'a sòrò sisan, o mankutu duuru nin, o mankutu kelen, u b'o wele Ala ta'ala ka mankutu la, ko yèrèkunya mankutu, fèn bèe bè ... ni i y'a lajè ka taa *al-wujūdu*, ko, o tuma, ko *al-wujūdu* ko sòròmasa, o de kòrò Ala ka mankutu na, u b'o wele ko nafsiya, yèrèkunya. yèrèkunya, u b'o wele ten ko nafsiya, ò ! o ye mankutu duuru ye, o ye kelen ye, o ye *al-wujūdu*. o tuma, i k'o dòn, o ye wajibi ye Ala ta'ala kan, k'a fò, Ala bè. ò ! o ye wajibi ye, jònw b'o mankutu tògò wele, mankutu kèra ko nafsiya.

wa-l-khamsatu, a ko duuru, *ba'dahā*, min b'o kò fè, o tuma, nin mankutu duuru, o tuma, min b'o kò fè, u b'o wele, ko *salbiyya*. salbiya kòrò ye jumèn ye ? min ye Ala bòosi ka bò fènw bèe lajèlen la, barisa, i t'o kelen ye ko o bè se ka fò foyi foyi ma, o ye *al-qidam wa-l-baqā'u wa-mukhālafatuhu ta'ālā li-l-ḥawādithi, wa-l-qiyāmu bi-nafsihi*, o tuma, *wa-l-wahdāniyya*, o mankutu duuru, u b'o wele ko salbiya.

ni i ye fèn o fèn ye, k'e ko, ko nin ye fòlò ye, han ! Ala ka galeyā fòlen, fòlò tè bilen. barisa, fèn o fèn, ni i ko ko, k'i b'o wele ko nin ye fòlò ye, i b'a sòrò, o fòlò nin, o tuma, o de farala Ala kan, o ye Ala sòrò yen. ò !

fèn o fèn bè, k'a fò ko nin de bè laban, o bèe bè laban ka Masa min to a ka masaya la, o ye Ala ye, o ye *baqā'u* ye, ale de bè to yen fènw bèe bannen kò fè.

ò ! o tuma, sisan, fèn min bè, ani foyi ma jè kulèr la, ani fèn ma jè jatiya la, ani foyi foyi ma jè mankutu si la, ani fèn o fèn bè, ni i ko k'i b'o fò, Ala ka Alaya fòlen don kò, o ye **mukhalāfatuhu** ye. o tuma, hali sa, o fana, ani o, o tèt sòrò foyi la,

WĀQI'AN, Ala ka kaari ka jò **bi-nafsihi**, ni a yèrèkunya ye, a tèt hitaji ka taa foyi la, a tèt hitaji ka taa yòrò ma, a tèt hitaji ka taa kèrèfè ma, k'a b'o kèrèkèrè a yèrè ye.

wa-l-wahdāniyyatu, ani kelenya, a tèt foyi to yen k'a fò filanan tèt Ala min na, a jatiya ra, a tèt Ala a mankutu ra, a tèt Ala a ka baara nò si si la.

a ko, nin mankutu nununw, o tuma, nin mankutu, o ye duuru ye, min bè n'o ye Ala bòosi ka bò dafènya la. nin tèt sòrò foyi foyi la. o tuma, ni nin bè sòrò fèn min na, o fèn, o tèt dafèn ye, o fèn o de ye dalikèbaa ye. o tuma, o ye Alako ye, o ye Alako ye.

a ko *sab'u šifātin*, mankutu wolonfila, o tuma, o bè da nin kan, o bè da nin kan sisan, *tusammā*, u b'o wele, *šifātu l-ma'ānī*, u b'o wele ko **šifātu l-ma'ānī**, *wa-hiya l-qudratu wa-l-irādātu*. **al-qudratu** : se, **wa-l-irādātu**, ani lanyini, u b'a fò ten nin nò, ko **al-qudratu**, ko se. Ala ka se. ò ! **wa-l-irādātu**, ani lanyini, u b'o de fò Ala ma ten. ko sebaa don, o tuma, ani lanyini, o tuma, u bè Ala ta'ala la. a ko *wa-hiya*, o min ye, *al-qudratu*, o ye se ye, **wa-l-irādātu**, ani lanyini. fèn o fèn bè, ko o ye kèfèn ye, ko o de *al-muta'lliqaṭāni*, **muta'lliqaṭān**, o fila dulonfèn fila ye, **muta'alliqaṭāni**, o fila ye dulonfèn fila ye, *bi-jamī'i l-mumkināti*, ni kèlifènw bèe lajèlen ye, fèn o fèn, ni i y'a ye, k'a fò nin kèra fèn ye, ayiwa, fèn o fèn bè, ni i y'a ye, ko nin de kèra fèn ye, nin na kè fèn ye. ko fèn o fèn, fila talen bè Ala ka mankutu ra, o bèe lajèlen de bè kè fèn ye, ni Ala ta'ala ka se ye ani Ala ta'ala ka lanyini ye. a lanyini dulonnen b'o bèe lajèlen la.

wa-l-'ilmu, ani dònni, dònni yèrè, *al-muta'allīqu*, o ye dulonnifèn ye, *bi-jamī'i l-wājibāti*, ni wajibi kelen kelen bèe, fèn o fèn bè ko o ye wajibi ye, Ala ta'ala ka dònni dulonnen don o kelen kelen bèe lajèlen kan, wajibiya kan. *wa-l-jā'izātu*, ani dagalima-fènw, fèn o fèn bè, ko o ye ja'izu ye, Ala ta'ala ka dònni, o de bèe lajèlen, o dulonnen don, o kelen kelen bèe lajèlen kan, o ka dagali kònòna na. *wa-l-mustaḥīlāti*, ani **mustaḥīlātu**. **mustaḥīlātu** ye jumèn ye ? nin ye nkalon ye. nin ye nkalon ye, fèn min bè, ko o ye nkalon ye, Ala ta'ala ka masaya ra, Ala ta'ala ka dònni dulonnen don, ni o kelen kelen bèe ye.

wa-l-ḥayātu, ani nyènamaya, *wa-hiya*, nyènamaya sa, *la-tata'allaqu* o tèt dulon *bi-shay'in*, ni foyi ye, Ala ta'ala ka nyènamaya, **ḥayātu**, min bè Ala ta'ala ka nyènamaya, o tèt dulon foyi foyi kelen na,

wa-s-sam'u, ani mènni, *wa-l-bašaru*, ani yeli, *muta'allaqāni*, o ye dulonnifènw fila ye, *bi-jamī'i l-mawjūdāti*, ni sòròlimafènw kelen kelen bèe ye. Ala ta'ala ye mènnumasa ye, barisa, i b'a fò **s-sam'u wa-l-bašar**, ò ! u bèe dulon ni sòròlimafènw kelen o kelen, u bèe dulon n'a bèe lajèlen na.

wa-l-kalāmu, ani kuma, *alladhī*, kuma min, *laysa*, a ma kè *bi-ḥarfin*, ni harfu ye, *wa-lā ṣawtin*, hali a ma kè ni sawtu ye. Ala ta[°]ala ka kumakan : Ala bè kuma, nka Ala ka kuma tè k'a fò, ko, a bè kè ni harfu ye, k'a fò Ala ta[°]ala ka kuma k'a bè kè ni sawtu ye, k'a fò Ala ta[°]ala ka kuma, o tuma, k'a bè kè, wala a ka kè ni tigètigèli ye, o tè Ala ta[°]ala ka kuma ye. Ala ta[°]ala kòni, a ka kuma, a tè kè ni danfènw ka kumakan de ye, barisa, anw ka kuma, ni anw bè kuma, anw ka kuma, o bè tigè, anw ka kuma, o bè tugun, anw ka kuma, o bè kè ni pèrènkān ye, anw ka kuma, o bè se ka kè ni madali ye. Ala bè kuma kiraw fè, a ka kuma, Ala kumana Musa fè, mè a ka kuma, Musa tun b'a mèn, Musa ko ten, ko ale tun bè Ala ka kuma mèn, a fanw bée lajèlen na. a bè kuma mèn a yèrè si fè, a bè kuma mèn a yèrè kòndò na, a bè a kuma mèn a yèrè kò kan, a bè kuma mèn a ni san cè, a bè kuma mèn a ni dugu cè. o tuma, Ala ta[°]ala ka kuma, a tè ikomi inafò anw ka kumakan. ko, o kuma nin, o ye Ala ta[°]ala ka kuma ye, o bè dulon fana, BI-JAMĪ'I *bi-mā*, ni fèn ye, *yata'allaqu bi-hi al- 'ilmi*, dònni, o bè dulon ni fèn min ye, Ala, a ka dònni, ko a fòra ko, o be dulon ni wajibiyamafènw kelen kelen bée lajèlen ye, o kuma fana, o bè dulon ni wajibiyafèn kelen kelen bée lajèlen ye, o tuma, o cogoya la. *min al-muta'allaqāti*, kabii dulonnimafènw na. aa !

ko, a ye mankutu min jate sisan, a ko a bè na mankutu nununw jate, nin mankutu wolonfila, a y'o fò Ala ta[°]ala ka mankutu na sisan, o mankutu wolonfila nin, *tusammā aṣ-ṣifātu al-ma'nawīyya*, u b'o wele ko ma'anawīyya mankutu, *wa-hiya mulāzamatun li-s-sab'i*, o mankutu nin, o bè lazamuli kè ka na wolonfila ye. *wa-hiya kawnuhu ta'ālā*, barisa Ala ko ten, *qādiran wa-murīdan wa- 'āliman wa-ḥayyan wa-samī'an wa-baṣīran wa-mutakalliman*. foyi tun tè. Ala ko, a ka Alaya la, a ko *qādiran*, o tuma, Ala ye sebaa ye, se yèrèyèrè yère la, Ala y'o fò a yèrè ma, a ka mankutu ra. a ko *qādiran*, Ala ye sebaa ye, se yèrèyèrèyèrè bè Ala la. dò bè, o ye sebaa ye, nka se yèrè tè. se yèrè tè. barisa, ka d'a kan sisan, anw b'a fò jònni ye, ni masakè ko sisan, ayiwa, a ka mògòw ma, a' ye nin kè, ni u ko u b'a kè, jòn bè se ka a kèli bali ? ò ! foyi tè se ka a kèli bali. o tuma na, ni a ko k'a kè, u bè na a kè dè, u bè na a labato de. ò ! nka ni Ala nana jò a kèbaliya kan, ni Ala y'a bila masakè kòndò sisan, k'a fò nin kana kè bilen, masakè bè tila ka ci bila ko kura tuun, aa ! anw ka ko min kè, anw y'o bò o ma, o kana kè, aw kana kè ten. ò ! o tuma, ale ka se, se to ka jè don. barisa, setigi wèrè bè, min ka se bè ale ka se kòmandè. o bè inafò dugu o dugu, i b'a sòrò nyèmaa bè, bée lajèlen ka foroba nyèmaaba, o bè. olu bée lajèlen ka foroba nyèmaaba, o bè. olu bée lajèlen ka foroba nyèmaaba, o ye Ala ye. o tuma, anw bè se ka nyòdon ta yèlèmè, nka Ala fana bè se ka anw ta yèlèmè, foyi tè se ka min ta yèlèmè, o ye Ala de ye, o de ka se, o de bè wele ko se. o de ka sebaaya bè wele ko se.

o wolonfila de bè, don dò fè, Ala de y'o wele a yèrè la, Ala y'o wele a yèrè la, min kè sa, o tuma, Ala ko, ko n nin ko ka kan. o de ye sa, a y'a sòrò a b'a fè ka danfènw da, a ko *qādiran*, *murīdan*, *'āliman*, *ḥayyan*, *samī'an*, *baṣīran*. a ko ten nin nò. *wa-mutakalliman*, a ko ale Ala ye sebaa ye, sebaa jumèn ? ale ye sebaa ye, se yèrèyèrèyèrèyèrè, o de bè ale Ala la. lanyinibaa don. lanyini yèrèyèrèyèrè : lanyini, dò bè lanyini kè, nka fèn bè

se ka e min segin ka bò e ka lanyini na, o tè lanyini ye. e b'a fè ka ko dò kè sisan, ò ! ni i dèsera a la dun, a bè dabila wo ! nka min bè, k'a b'a lanyini, ko k'a kè, foyi tè se ka a segin kò fè, o de ka lanyini ye lanyini ye. o be sòrò min na, o ye Ala de ye.

'āliman, ani dōnnibaa don, dōnni yèrèyèrèyèrè la. dōnnibaa don, dōnni yèrèyèrè la, foyi tè min a ka dōnni kò fè, o de bè wele ko Ala. ò !

nyènamayabaa don, nyènamaya yèrè la, barisa anw ka nyènamaya bè falen. ò !

samī'an, mēnnibaa don, mēnni yèrèyèrèyèrè la. anw ka mēnni, o tè mēnni ye. ò !

yelibaa don, yeli yèrèyèrè la, anw ka yeli fana, o tè yeli ye. ò !

mutakalliman, kumabaa don, kuma yèrèyèrè la. ò !

Ala ye nin mankutu fò a yèrè ma tuma min, Ala ko, ko tiyèn na, nin mankutu nununw, nin ka kan ni dōnni ye, nin ka kan ni dōnni ye.

o tuma, o kèra min kè, Ala sòròla ka dafènw, k'a fò k'a bè na dafènw da ka sòrò foyi tè. foyi tè, foyi, foyi tun tè, ka taa foyi foyi tè,

salahu tanzizi, ani qidam tanzizi ani huduthu tanzizi, u b'o wele a la. ò !

salahu tanzizi, o y'a sòrò foyi foyi tè, Ala bè a ka Alaya la yen, a ma fèn sòrò yen, foyi foyi tè, k'a fò tuma tēmèna Ala kan, tuma ma tēmèn a kan, o ye salahi tanzizi, foyi foyi tè, foyi. ò !

ka taa salahi tanzizi la, ka na qidam tanzizi la, o bè inafò o ka jan ka tēmèn diyènsigi ni diyènwuli hakè, o ka jan ka tēmèn o kan. foyi tè. ò !

qidam tanzizi, a nana mankutu fò a yèrè la, **kawnuhu ta 'ālā, qādiran wa-murīdan wa- 'āliman wa-ḥayyan wa-samī'an wa-bašīran wa-mutakalliman**. ò ! o qidam tanzizi, Ala ko a bè na dafènw dila, dafènw minnuw da, nka u ma kè fòlò fana, o yèrè fana ka jan, o bè inafò nin sifaya, nin fana waati, a b'a ka kelenya la yen. Ala ta 'ala bè a ka kelenya la yen. o tuma, dafènw dali, o nana pereparè a fè. foyi tè, mèlèkè tè – ko ko bè – foyi foyi tè, Ala bè a ka Alaya la. o tuma, dafènw, aa ! min nana dafènw da, o ye qidam tanzizi ye,

huduthu tanzizi, o tuma a ye baara kòmansè. o tuma, a nana baara kòmansè, o kònòna na, o tuma, dali kèra. ò ! nin bèe tēmèna Ala kan, ka to Ala to a ka Alaya la yen. ò !

ò ! o tuma, **wa-mimmā yastahīlu fī haqqihi ta 'ālā**, yaala, anw ye fènw fò sisan min ye wajibi ye, o k'a dòn Ala hakè la, o fòra. n'o ye wajibi ye nin kan ka dòn Ala hakè la, o mankutu bèe fòra sisan. ò !

fèn jumènw bè, ni o ye nkalon ye, Ala hakè ra, o ye mankutu mugan ye.

o mankutu mugan, **wa-hiya aḍḍādu l- 'ishrīna al-ūlā**. mugan fòlò min, n'o fòra ka

tèmèn, o mugan fòlò, anw k'o kelen o kelen b'o kònò, o kelen bèe lajèlen sabati Ala la, o ye wajibi ye mukalafi bèe kan, a y'a tilan saba ye. bòn, tilan saba nin na, o tuma, fèn min bè, a ko fèn min bè wajibiya, o tuma, mukallafi kan, i k'o dòn, wa fèn min bè, n'o ye nkalon ye, i k'o dòn, fèn min bè, n'o ye ja'izi ye, i k'o dòn. fèn min ye wajibi ye, anw y'o fò sisan. ò !

fèn min bè, o tuma, ni o ye nkalon ye, anw bè na o daminè. nkalon, o ye jumèn ye ? *wa-hiya*, o min ye nkalon ye, *al-'adamu*, barisa anw ko Ala ma, fòlòfòlò, *al-wujūdu*, ko Ala bè. ò ! Ala bè, o sina, o ye jumèn ye ? han ? i k'a fò sisan, ko Ala, ko o tuma, ko a tè. o de ye *al-'adamu* ye. o tuma, sisan, n'i y'o fò Ala ma sisan, o tuma, hali sa, k'a fò ko Ala tè, o bè se ka nyè ? k'a fò Ala bè, n'i bè se ka o sabati, hali ni i ye mògò min ye ni silamè tè, ni a ye a kun jan ka fèn o fèn lajè, a mana a lajè cogo o cogo, hakili tè se ka sòn a ma fyewu. ni a ye fènw nununw lajè ka hakili lasigi cogo o cogo, a bè na sòrò tigitigi k'a fò, aa ! min ye nin kè ? aa ! fèn min ye nin kè, a yèrè bè na miiri sòrò, a n'a sòrò tigitigi a ka dònni kònò, nin kòni, kèbaa dò de b'a la, fèn dò de y'a kè. a bè nin dònni sòrò. o tuma, sisan, o dònni, a b'o min sòrò de, o ye tiyèn de ye, kèbaa dò de y'a kè.

nka ni a tilala ka na i miiri ko kura, k'a fò don min k'a bè yaada ni a hakili ye, k'a fò k'a bè na bila a yèrèkun na, ko foyi foyi tè foyi kè, n'o kèra, a yèrè sigilen maa tè a tigi-lama nyininka fyewu, o tè se ka sabati hakili la fyewu, o tè se ka sabati. pasike, o kòrò ye, i bè Ala gèn, fèn min gènni tè se ka sabati, o kumakan o ye nkalon ye, k'o fò Ala ma.

ò ! *wa-l-ḥudūthu*, ani sindili, k'o fò Ala, ko a sindila, ayi, o te tiyèn ye. barisa, a ko Ala ma, ko *al-wujūdu*, anw ko Ala bè. a bè, o sina, o ye jumèn ye ? o ye *'adamu* ye, a tè. anw ko Ala ma, ko o tuma, ko jumèn tugun ? anw ko Ala ma ka da a kan, ko *al-qidam*. o galekangemasa de ye Ala ye. ò ! o tuma, sisan, ni a galekangeya, o tuma, ni o sera ka bò yen, o tuma, Ala la, o tuma, fèn jumèn bè na ? ni a tun ma kè fòlò ye, o tuma, o kòrò ye, ko, Ala, a daminèna dè. pasike, a k'a fò anw ma, ko dafènw, dafènw kòrò ye jumèn ye ? anw tun tè yen koyi, anw kèra, dònk, anw kèra, anw sintila de, o de waati dò tèmèna anw kan, o y'a jiran k'a fò anw tè se ka kè Ala ye. o kosòn, Ala ye baa wele, baa caman nana, o ka nkalon tilala ka dasi kènè kan, firawuna ko ale ye Ala ye. firawuna ko ale ye Ala ye. tuma nana ka tuma nana ka tuma nana, baji ye firawuna dun. ko Ala y'a gèn na, o tè tiyèn ye, barisa, a dala, fèn o fèn, ni e dara, tuma tèmènnen i kan, i yèrè bè na taa ka tuma dò de to tugun. min tè taa ka tuma to dè, o de ye Ala ye. o tuma, Ala, o de ye Ala ye, galekange don, fòlòfòlò don, o tuma, k'a fò k'o de ye Ala kelen, k'i bè na fò o ma, ko sintila, hakili tè se ka sòn o ma, o tè tiyèn ye. o tuma, sisan, anw k'a fò Ala ma sisan, k'a fò ko Ala ma ko *al-qidam*, o tuma, o sina, o de k'a fò Ala ma, ko o tuma, ko *al-ḥudūth*.

wa-baqā'u, o tuma, k'a fò Ala ma, a y'a fò mankutu kònòna na, Ala ma, ko Ala ye tolimasa ye. ò ! toli, o sina, o ye jumèn ye ? o ye banni, k'a fò ko Ala bè na ntanya, o tè kè. k'a fò Ala bè ban, o tè kè. ò !

a ko Ala ma sisan, ko *mukhalāfatuhu ta 'ālā li-l-ḥawādīthi*, Ala, ani Ala fònyònkò, ka na sindifènw ye, foyi tè, k'i b'o filè, ko o bè inafò, ko o bè kè ikomi inafò Ala, o tè kè.

o tuma, sisan, ni a fòra, ko Ala fòra fènw bée lajèlen kò, dali la, Ala fòra fènw bée lajèlen kò, a ka jatiya ra, Ala fòra fènw bée lajèlen kò, Ala yèrè mankutu ra. o tuma, o sina, o ye jumèn ye ? o tuma, *mumāthalatu li-l-ḥawādith*, o de ye Ala k'a fò ko fènw dòw bè, ko nin ni Ala bòlen don nyòon fè, o ye Ala bòfen nyòonna tè, a tè baara la, a tè Ala yèrè jatiya la, a tè mankutu kelen na. o de *bi-an yakūna jirman*, pasike ni Ala tun kèra k'a fò ikomi nyòonna tun yera a la, farikolo tun n'a ye Ala la, o tun na farikolo, o tun na kè Ala la. o de bè *an yakūna jirman*, *ay ta'akhuzu dhātuḥu al-'aliyyatu qadran*, o tuma, anw tun na damajira dòn, hakè qadra tun na dòn Ala la. qadra ye jumèn ye ? Ala bonyè, ani Ala yèrè, a ka janya, ani Ala yèrè panparan, o tun na dòn o kòndona na. o tè tiyèn ye, o ma dòn Ala la. o tuma, misaliya tè Ala la, o kosòn, olu gènna. ò ! k'a fò ko misaliya sabati Ala la, o ye nkalon ye Ala kan. *min al-farāghi*, ka bò min lankolonya la wala Ala tun k'a kè k'a fò farikolo mankutu don, o tuma, a bè se ka dò¹⁹⁶, *yaqūm*, Ala a bè na jò, *bi-l-jirmi*, ni farikolotigiya ye, *aw yakūna*, wala Ala tun k'a kè, *fi jihatun*, fan na, *li-l-jirmi*, ka na a yèrè farikolo ye. *aw lahu*, wala, *huwa jihatun*, wala fan tun ka kè Ala yèrè fè, pasike, ni nyòoniya tun sabatila Ala la, a bè ka na nin mankutu munun fò, nin bée tun bè sòrò Ala la, ni nin nyòoniya tun bè na sòrò Ala la, anw tun bè na Alako filè, i bè taa sòrò damajira tun na ye Ala la. ni damajira tun yera Ala la, farikolo mankutu tun na dòn Ala la. ò ! ni o tun dòn Ala la, o tuma, faamu na, Ala la, nin ye a nyèfèla ye, nin ye a kòfèla ye, nin ye a kèrèn ye, o tuma, o tun na dòn Ala la, nin ye a sanfèla ye, nin ye a dugumana ye, o tun na dòn Ala la. ò ! o tuma, ni o tun dònna Ala la tuun, *aw yataqayyada bi-makānin* wala, o tuma, Ala yèrè tun na a yòrò fò, k'a fò a bè nin yòrò nin na, *aw zamānin*, wala, o tuma, Ala, a ka Alaya daminèna ka min waati, o tun na dòn a na. ò !

wala sisan, a ka jatiya mankutu, ni o de kòròtala, ni o ye kòròta mankutu ye, anw ye min fò Ala la, han, nin ye *mukhalāfatuhu ta 'ālā*, o ye Ala kòròta mankutu ye, o tè sòrò foyi la,

o tuma, sisan, walima u tun na mankutu ni sindifèn ye. ni o tun sindila tuun, o tuma, foyi tun tè sòrò. Alako, a tun bè se ka fò ko nkalon don. nka, o de ma se ka dònyòrò sòrò Ala ka Alaya kòndò. ni i k'i b'a lajè, k'i bè nin nyini, damajira, ka fèn nyininka, fèn min bè, ni o bè se ka Alako damajira f'i ye, o t'o dòn, o kòni b'a fò Ala, n'a tògò dònna, o kòrò ye ko, Ala nin bè. o tuma Ala, o tuma, wala, i tun na fèn sòrò min bè se ka f'i ye, k'a fò Ala a bonyè, a damajiran ye nin ye, n'o ye qadra ye, *'araḍan* panparan, bonyè damajira, o ye nin ye, i tun na o sòrò. anw bè farikolo la. o tuma, hali bi, nununw bée lajèlen sòròbaliya, han, o tuma, o bè Ala ka Alaya sabati, ka Ala ka nyòoniya, o gèn ka bò yen. sabu Ala, mithaliya t'a la, a fò mithaliya t'a la. ò ! *aw yattaṣifa*, wala Ala ta'ala mankutu *bi-ṣighari*, ni denmisènya ye, ni ncininya ye, *aw kibari*, wala kòròbaya, a ka bon wala a ka dògòn, ni a y'a sòrò nyòoniya tun yera a la, anw tun bè na fò ten. ò !

196. Prononciation variante de *jò* (sens concret : « être debout »).

wala a ka mankutu, o tuma sisan, ni a ka magow ye, wala a tun b'a fò ka a yèrè bè nin de fè, kamii baaraw la wala a ka kiitiw la. aa ! a ko, o tuma nununw, nununw mankutu, olu ye sabatili kè k'a fò o tuma Ala fònyònkò, o tuma, o ye nin mankutu nununw, o ye olu gèn. a ye mankutu fèn fò, min bè sòrò fèn o fèn na, o bèe dala. o tè sòrò fèn min na, o de ye dali kè. o tè sòrò min na o ye Ala ye, o ye Ala de ye.

wa-kadhā yastaḥīlu 'alayhi, a bè ten fana, a bè kè finyè ye Ala kan, Ala sekòròtala, *an lā yakūna qā'iman bi-nafsihi*, k'a fò Ala jòlen tè ni Ala yèrèkun ye, k'a fò Ala jòlen bè ni fèn wèrè ye. aa ! o ye nkalon ye Ala kan. barisa, ni a kèra ten, o tuma, ko Ala tun jòlen don ni fèn wèrè de kan, k'a jòlen tè ni a yèrè ye, o de kòrò ko Ala kaarilen tè a yèrè ye. o tuma, a tun bè kè *bi-an yakūna ṣifatan*, ni a ma kè mankutu ye, *yaqūmu*, mankutu min bè jò *bi-maḥallin*, a bè jò, o tuma, ni yòrò ye, *aw yaḥtāja*, wala a bè hitaji *ilā mukhaṣṣiṣin*, ka taa kèrèkèrèlimafèn ma, wala ka taa kèrèkèrèlibaa ma, o tuma, min bè, o tuma, hali sa, Ala ka Alaya, ni o kèra, dò tun b'a jè.

wa-kadhā yastaḥīlu 'alayhi ta'ālā, a bè ten fana, a bè kè nkalon ye Ala kan, *an yakūna*¹⁹⁷, nin ma, *an lā yakūna*, nin ma, Ala ta'ala, kana kè *wāḥidan* Ala kelen ye. i y'a dòn, Ala ye kelen ye, k'a fò ko Ala tè kelen ye, o bè ke nkalon ye Ala kan. ni Ala tun ma kè kelen ye tuun, *bi-an yakūna*, ni maa Ala tun na kè, *murakkaban*, k'a fò Ala yelennen don nyòon kò, o tuma Ala, k'a fò ko Ala yelennen don nyòon kò kan, o ye nkalon ye Ala la, *fī dhātihi*, a jatiya la. barisa, anw ka kelenya, ni a' y'a lajè, anw ka kelenya ye jumèn ye ? *fī dhātihi*, a jatiya la sisan, *aw yakūna lahu mumāthilun*, wala nyòoniya ka kè a ye *fī dhātihi* a jatiya la, *aw*, wala a ka kè *fī ṣifātihi* a mankutu ra, *aw yakūna ma'ahu* wala k'a ko kafolen don a ma, *aw yakūna ma'ahu fī l-wujūdi mu'aththirun* wala nòbòbaa o ka kè ko kafòlen don a ma, *fī fi'lin*, baara la, *min al-af'āli*, kamii baaraw la. kamii baaraw la, i b'a dòn k'a fò, o bèe ye nkalon ye.

wa-kadhā yastaḥīlu 'alayhi al-'ajzu, k'a fò fana, ko dèse, o bè kè nkalon ye Ala ta'ala kan, barisa, o tè se ka nyè k'a fò Ala ye dèsemasa ye, o tè se ka kè. k'a fò Ala ye dèsemasa ye. ò ! o tè se ka kè.

mā, a kèra fèn o fèn ye, *wa-ijād shay'in*, ani fèn sòròli, *min al-'ālamī* kamii dafènw na, *ma'a karāhitīhi*, k'a fò Ala ka kòni *li-wujūduhi* ka olu sòrò yen, o de kòrò ye k'a fò fèn dò de sòròla dafènw na, Ala yèrè tun tè fè k'o kè koyi ! aa ! nka a tun tè fè ka fèn min kè, n'i y'o kèlen ye, dònk, o tuma, Ala diyakoyara o de la. fèn min diyakoyara, o tè a ka se kònò, o tè, fèn o fèn, ni i y'o ye, a bèe kèra Ala ka sebaaya kònò. k'a fò, ko dò de sòròla Ala ka dafènw na, ko dò kèli, ko o tuma, ko o de ko ma diya Ala ye, a karabala k'o kè, o ye nkalon ye. n'o kèra, o ye, *ay 'adami irādātīhi*, o de ye lanyinibaliya ye *lahu* ka na o ye, *aw ma'a adh-dhuhūli*, wala k'a kafò a ye nin kè tuma min a y'a sòrò Ala tun tè nin dòn, ò ! o tè nyè. *aw l-ghaflati*, ani nyinè, wala k'a fò Ala ka nin baara nin sababuya

197. Ces deux mots constituent un lapsus de lecture ; le marabout se corrige quelques instants plus tard, dans la suite de la phrase (*an lā yakūna* étant la lecture correcte).

b'a la, ayi, o tè tiyèn ye. wala k'a kè *bi-t-tab* 'i, ni fèn ye, k'a fò nin de tabi'a ye nin na, o tuma, o tè tiyèn ye.

wa-kadhā, a bè ten fana, *yastahīlu 'alayhi ta'ālā*, o tuma, a bè kè nkalon ye Ala kan, *al-jahlu*, jahiliya, ko dònni kuma kònòna na, a ko, dònni ye wajibi ye ka na Ala ye. ò, jahiliya, o bè gèn. *wa-mā*, fèn na, *fi ma 'nahu*, fèn bè o maana na, *bi-ma 'lūmin*, k'a kè ni dònnyamafèn ye, *mā*, o kèra fèn o fèn ye, *wa-l-mawtu*, saya, *wa-s-šamamu*, ani tulogerenya, *wa-l-'amā*, ani fiyanya, *wa-l-bakamu*, ani boboya, o tuma, k'a fò Ala mankutu ra, k'a fò Ala, ko, o tuma, ko a bè sa, o tuma, o bè nyènamaya gèn, *pasike*, ni nyènamaya sabatila, Ala ka nyènamaya, saya tè o kò fè. mènni sabatila, ayiwa, k'a fò tulogerenya b'o kò fè, o tè, o bè Ala ka Alaya tiyèn. ò ! o tuma, sisan, '*amā*, o tuma, o fana, a ka yeli, o b'o gèn. ò ! k'a fò *bakamu*, k'a fò boboya, o tuma, o b'o gèn.

wa-aqdād aš-šifāt al-ma'nawīyya, a ko, ma'anawīyya, a ye min fò sisan, o ye ma'anawīyya ye, olu ye sisan, o mankutu sina, *wāḍiḥatun*, o jèlen don, *min hādhihi* nin na. *komī* a ye nunun munun fò sisan.

a ko, ma'anawīyya min ye sisan, o de ye, a k'a fò, a y'a dòn, o de ye *al-wujūdu*, a y'o mankutu fò, ka daminè *al-qudratu*, o tuma, a y'a daminè o na, ka na *al-baqā'u*, ka na *mukhāllafatuhu ta'ālā li-l-ḥawādith*. ò ! ka na n'o ye sisan, ka tow mankutu dafa. o mankutu min dafara, o tuma, a ko ma'anawīyya, o ye mankutu min fòra wolonfila min na kò fè, ma'anawīyya, o de bè wele ten don, o tuma, o de *qādiran*, *murīdan*, '*ālīman*, *ḥayyan*, *samī'an*, *bašīran*, *mutakallīman*, o tuma, o y'o ye. ò ! o tuma, o yèrè sina sa, o dònnon don. nin kelen sina min fòra sisan, olu bè jè o la.

wa-ammā l-jā'izu, ja'izu ye jumèn ye ? *fi ḥaqqihi* Ala hakè *ta'ālā* sekòròtala, *fa-fi'lu kulli mumkinin*, mafakoyamafèn kelen o kelen, han, o tuma, o baara, *aw tarkuhu* wala o toli n'o bè se ka kè, o bè wele ko ja'izu. o ye inafò hadamadenw, Ala ye anw da, ni a tun ma an da, mun tun b'a la ? ni Ala tun ma anw da, mun tun b'a la ? o tuma, a y'a kanu k'a kè. ò ! ni a tun ma kanu fana k'a kè, fèn tun t'a la, o ye ja'izu ye. o bè wele ko ja'izu.

ammā burhānu wujūdihi ta'ālā. ò ! dalilu min bè, k'a fò Ala bè, Ala sekòròtala, o tuma, o dalilu ye jumèn ye ? o dalilu, *fa-ḥudūthu l-'ālamī*, o ye dafènw sindili ye. kamii dafènw kòni y'a yèrè ye, dafènw kòni y'a dòn kèbaa bè wo, i k'o dòn, o ye diyakoya ye. *liannahu*, barisa a min ye, *law lam yakun lahu muḥdithun* ni a y'a sòrò kèbaa tun ma sòrò ale la, *bal ḥadatha bi-nafsihi* k'a fò hadamaden, ko... sindifènw, ko o yèru tun kèra u yèrè ma, o tuma, ni o tun kèra tuun, *lazīma an yakūn aḥadu l-amrayn* konyè fila dò kelen, o tuma, o de tun bè lazimayali kè, *al-mutasāwīyani*, min fila ye dakènyèma fila ye, barisa, o

de tun bè na sisan. *al-mutasāwiyani*, min ye kènyèyafènw fila ye, *musāwiyān* kènyèna yèrè la, *li-ṣāhibihi* ka na, ka na a tigi ye kòni, *rājihān* min b'a la, o tuma, n'o ye girinya-fèn ye '*alayhi bi-lā sababin* ka sòrò a ma kè ni sababuya ye, *wa-huwa muḥālun*, ò !

k'a fò sa, ko dafèn, ni ale tun sindila, a ka sindi de tun sabatila ni a yèrèkun ye, èe ! dów tun bè janya dów ye wa ? han ! e yèrè de e yèrè kè ka ban, min ka di e ye, i yèrè bè e yèrè bila o nivo de la, o tè tiyèn ye dè !

wa-dalīlu ḥudūthi l-‘ālami. a ko dafènw, olu yèrè ka sindi dalilu yèrè ye min ye, *mulāzamatuhu*, o ye a ka lazamu ye, *li-l-ā‘raḍi*, ka na mago ye, *al-ḥādithati*, min ye sindifèn ye, barisa, ka d'a kan, k'a fò i yèrè sindila, i bè na kè cogo o cogo, i bè hitaji dò de kòndò, o de *min ḥarakatin aw sukūnin aw ghayrihima*. ò ! o tuma, o b'a jiran k'a fò dafènw k'i sindila, tuma dów a b'a sòrò i dalen don, i tè da i yèrè sagoya la koyi ! i bè da Ala ka dali ye, o waati sera. o bè na ban, i bè wuli k'i sigi, o bè na ban, i bè wuli k'i jò, o bè na ban, i bè lamaa ka taama, o bée lajèlen y'a sabati k'a fò, ko, i dara dè ! o de ye kamii lamaalamaana wala yasakaninina, wala o tana, o ye jumèn ye, o ye kafoli ye yòrò kelen, tuma dò, i sigilen don k'i kafo nyòdon kan. ò ! *wa-mulāzimu l-ḥādithi*, a ko, o tuma, dafèn ... sindifèn, o ka lazamuli *ḥādithun* sindifèn na, k'a fò i dara de, *wa-dalīlu ḥudūthi l-ā‘raḍi*, *al-a‘raḍi* o de ye magow ye, o de ye olu sindili ye, o de y'o ye sisan. *mushāhadatu*, a seereyalen *taghayyuriha*, min bè yèlèmèni kè. *min ‘adamin*, ka bò ntanya la *ilā wujūdin*, ka taa sòròli ma, *wa-min wujūdin*, ani ka bò sòròli ma, *ilā ‘adamin* ka taa ntanya ma. fèn bè, ni tuma dò i bè, tuma dò, a tè, o bè sòrò fèn o fèn na, o ye hadama-den ye, o ye sindifèn ye. tuma dò, a bè, tuma dò, a tè. òo ! o bè sòrò fèn min na, o tuma o ye sindifèn ye.

wa-ammā burhānu wujūbu l-qidam, ani qidamu yèrè, *ammā* wajibiya dalilu *lahu ta ‘alā* ka na Ala ye, Ala sekòròtala *fa-liannahu* barisabu *qad* a min ye *law lam yakun*, ni Ala tun ma kè *qadīman*, ko Ale ye galekange ye, *la-kāna ḥādithan*, Ala tun na kè sindifèn ye. ò ! o tuma, ni a kèra sindifèn ye, *fa-yaftaqiru* a tun bè na hitaji *ilā muḥdithin*, ka taa sindikèbaa ma. ni Ala tun kèra dafèn ye, min y'a da, a tun b'a nyini. o tuma, ni o tun kèra dun, *fa-yalzam dawru*, *dawru*, o tuma, munumununi bonyòdonkòrò *aw tasalsulun* wala yòlòkòyòlòkòya, òo ! o tuma, o tun na kè dè. ni o tun kèra, o tuma, falen tun na dòn o ko la, inafò an nyè b'an ta la cogo min na. a ye karisa bò anw kun na, karisa ka na anw kun na, o tuma, a tun na kè o ye. ò ! ni Ala y'a tun kèra o ye, ò ! fèn tun bè kè cogo min na, anw bée nyè b'o la. ni Ala ye tun kèra bonyòdonkòrò ye, ò ! wala a tun ka kè dò ka nin yòrò ta, dò ka nin yòrò ta, ni a tun kèra o ye, o tuma, halakili de tun bè na, fènw bée tun bè tiyèn.

wa-ammā burhānu wujūbi l-baqā‘i, *ammā* toli yèrè, o tuma o wajibiya dalilu *lahu* ka na Ala ye, *ta ‘alā*, Ala sekòròtala, *fa-liannahu* i k'a dòn a min ye, *law amkana* ni a tun nyèna, *an yalḥaqahu al-‘adam*, ko ntanya tun ka kò Ala la, han, *la-ntafā ‘anhu al-qidam*, galekangeya min fòra Ala ma, o tuma, o tun bè gèn. *li-kawni wujūdihi* ka na Ala ye, ka na a ka sòrò, ka n'o kèlen, *ḥīna ‘ydhin*, o tuma, *jā‘izan*, o tun na kè, a ko 'Ala bè' tun bè kè

dagalen ye, *lā wājiban*, a tun tè ke wajibiya ye. ò ! *wa-l-jā'izu*, o tuma, ja'izu, *la yakūn wujūduhu*, o sòrò kòni tè se ka kè foyi ye, *illā ḥādīthan*, fò sindili. ni a tun fòra Ala ma, ko Ala tun ma kè galekange, o tuma, ko a fòra ko Ala kèra sindilifèn ye, o tuma, galekangeya, o mankutu min n'ò tun fòra Ala ma ko o tun bè bò Ala la. *bòn*, n'ò dun bòra Ala la, o tuma, Ala mankutu tun bè na kè ja'izu ye, jaizi ye dafèn de ye. ò ! fèn min bè, ni o dun kèra jaizu ye, o tè se ka fò ko bèe ye koyi, foyi t'ò la, fò sindili don. a tun bè ke sindi de, sindilifèn. *kayfa*. o kèra cogo o cogo. a ko, *wa-qad sabaqa wujūbu qidamihi*, kuma min tèmènna sisan, k'a dòn Ala ye galekangemasa ye, o tuma, o kuma fòra, hali a ma jama o la ban, o de *qarīban*, o de kuma fòli waati ka surun sisan, hali a ma jama o la, o de ye *baqā'uhu* ye, Ala badatò kòni,

wa-ammā burhānu wujūbi mukhāllafatihi, *ammā* Ala yèrè fònyònkò ni dafènw ye *ta 'ālā*, Ala sekòròtala, *li-l-ḥawādīth*, ka na sindifènw ye, k'a fò, o tuma, o dalilu yèrè *fa-liannahu* i k'a dòn Ala, *law māthala*, ni a tun ye mithaliya kè, *shay'an* fèn na *minhā*, danfènw na, *la-kāna*, a tun na kè *ḥādīthan*, Ala yèrè tun na kè sindifèn ye, *mīthlahā* a nyònonina na, ni a sòrò ko Ala ka mithaliya tun yera, o kòrò ye ko fèn dò de tun ye Ala kè. *wa-dhālika* o min ye *muḥālun*, o ye nkalon de ye. *li-mā*, ka na fèn na, *'arāfta*, e yèrè bè fèn min dòn, *qablu*, ka kòn, *min wujūbi qidamihi*, yala a bè wajibiya Ala ka galekangeya, wajibiya min fòra ka tèmèn sisan, n'i y'ò ye, o tuma, o b'a sabati, k'a fò Ala, o tuma, hali bi, o tuma, nyògònya tè Ala la, *ta 'ālā*, Ala sekòròtala.

wa-baqā'īhi ani a ka toli, k'a fò, k'a dòn k'a fò fana, Ala de bè to fèn bèe kò fè, mithaliya tè se ka y'ò la.

wa-ammā burhān wujūbi qiyāmihi, *ammā* Ala ka jò wajibiya, *ta 'ālā*, Ala sekòròtala, n'a yèrèkun ye *fa-liannahu*, o ye fèn min ye, o de kòrò ye k'a fò Ala taala sekòròtala, *law ihtāja*, ni a tun hitaji la, *ilā maḥallin*, ka taa yòrò la, *la-kāna ṣifatan*, n kalina a tun na kè mankutu ye, *la-kāna*, ni a tun na kè *ṣifatan*, a tun na kè mankutu ye, mankutumafèn de ye. *wa-ṣ-ṣifatan*, mankutumafèn, han, *lā tattaṣifu*, o tè se ka mankutu fyewu, han, *bi-ṣifāti l-ma 'ānī*, ni ma'ani ye, o tuma, ni *ṣifātu l-ma 'ānī* min fòra Ala la, n'ò ye mankutu duuru ye, o tè se ka mankutu wolonfila nin, o mankutu wolonfila nin, o fòra fèn min na, o ye ma'ani ye. sifatu l-ma'ani, o tuma, o tè se ka kè k'a fò, ko a bè se ka fèn wèrè mankutu, ni Ala tè. *wa-lā al-ma 'nawīyyati*, a tè se ka kè *ma 'nawīyya*, ma'anawīyya ye jumèn ye ? o de Ala ko a yèrè ma, o tuma, *qādiran*, *murīdan*, *'āliman*, Ala y'a fò a yèrè ma. ò ! o tuma, o tè se ka sòrò foyi foyi la. *wa-mawlanā* anw Ma, *jalla*, anw Ma bonyèna, *wa- 'azza*, a ka bonyè, a yaghalabula bonyè bèe lajèlen kan, *yajibu ittiṣāfuhu* ale de mankutu de bè wajibiya *bi-himā* ni ma'ani ye, ani ma'anawīyya, o de bè se k'a fò Ala ma. *fa-laysa bi-ṣifatin* a tè k'a fò ko o ye mankutu ye, *wa-law ihtāja*, ni a y'a sòrò ko Ala hitajila, *ilā makḥṣūsin*¹⁹⁸, ka taa kèrèkèrèlimafèn ma, *la-kāna ḥādīthan*, n kalina, fò Ala tun ka kè

198. Lapsus de lecture. Le texte indique *mukḥaṣṣiṣ* (« Auteur » ou « spécificateur ») et non *makḥṣūṣ* (« particulier »). Il s'agit bien de l'unique lapsus significatif non corrigé du marabout au cours de cette

sindifèn ye, *kayfa*, Ala tun kèra cogo o cogo, anw tun b'a dòn k'a fò k'a dara de ye, o tuma, nka Ala, a ma hitaji ka t'o ma, *wa-qāma al-burhān*, dalilu, o jōra *'alā wujūbi qidamihi*, Ala ka galekangeya, o tuma, o wajibiya *ta 'alā*, Ala sekòròtala, *wa-baqā'ihī*, ani a ka badatò.

wa-ammā burhānu wujūbi al-wahdāniyyati, **ammā** Ala ka kelenmandiya, o dalilu wajibiya ka na Ala ye *ta 'alā*, Ala sekòròtala, *fa-liannah* barisabu, a min ye, *law lam yakun*, ni Ala tun ma kè *wāhidan*, ko Ala ye kelen ye, *lazīma*, a tun na lazama *an lā yūjada shay'un*, nin ma foyi ka na a sòrò *min al-'ālamī* ka na danfènw na, ni a tun y'a sòrò, ko Ala ma kè kelen ye, ko Ala tun jatejate la, o tuma, jatejate tun b'a kè, foyi tun tè sòrò, barisa, ka da a kan, sebaa bée, mògò o mògò bè, ni i ye setigi fila jò, u bè kèlèya nyòon na de. o tuma, ni a tun y'a sòrò Ala ye kelen ye, ko Ala ka kelenya tun gènna, ko Ala wèrè tun yera yen, ko Ala yèrè tun na fò k'a bè na nin Ala ka baara nyògònna kè. o tuma, ni o tun tora sen na tuun. ò ! o tuma, hali bi, a bè taa kè jònni kan ? a bè taa kè danfènw de kan. o tuma, *li-luzūmi 'ajzihi*, a bè na kè a ka dèssè lazamu ye, *hīna ydhin*, o tuma na, nka Ala ka se, o de sabatila, Ala ye kelen ye.

wa-ammā burhānu wujūbi ittiṣāfihi, **ammā** Ala yèrè mankutu wajibiya dalilu, *ta 'alā* Ala sekòròtala, *bi-l-qudrati* ka Ala mankutu ni se ye *wa-l-irādati* ani lanyini ye, *wa-l-ilmī*, ani dònni ye, *wa-l-ḥayāti*, ani nyènamaya ye. *fa-liannah*, barisabu, o kèra mun na, o tun ye mun ye, *law intafā shay'un*, ni fèn gènna, *minhā*, ka bò nin na, barisa, Ala, anw y'a mankutu, anw ko Ala ma, ko **al-qudratu**, **wa-l-irādatu**, **wa-l-ilmu**, **wa-l-ḥayātu**. ma'ani nana. o tuma, anw ko Ala ma, o tuma, Ala, anw y'a mankutu **bi-l-qudrati**, ni se, o tuma, se, ani lanyini, ani dònni, ani nyènamaya, olu bè jè, ni o jèra fèn o fèn na, o bè se ka ko kè. ni kelen tun taara, kamii nin mankutu nununw na, ka bò yen, o tuma, ni o kèra, Ala tun bè dòn k'a fò ko Ala ye danfèn ye. barisa, ni Ala ka se tun bōra lanyini na, ka tò to lanyini, ani dònni, ani nyènamaya. e ye nyènama ye, dònni bè e la, a ka kan k'a kè cogo min na, e y'a kèko dòn, nka a se t'i la. ò ! a dafara ? n'o kèra, a tè dafa. wala, Ala ka se tun ka sabati, nka lanyini tun t'a la, ka tò to dònni ani nyènamaya ye, èe ! o tuma, hali sa, Ala tun bè hitaji ka taa lanyinibaa de ma, min bè ke k'a dèmè. dònni fana bè na gèn, o bè ten, nyènamaya fana bè na gèn, o bè ten. o tuma, ninw bée lajèlen sòrò Ala ka Alaya la, o tuma, o de ye a jiran k'a fò, Ala, o tuma, hali sa, Ala ka se, o tuma, o de ye se ye, a kan ka mankutu, nin mankutu nununw ye. o tuma, nin de b'a sabati, k'a fò, o tuma, Ala ta'ala k'a fò dafènw mankutu de b'a la, o tuma, nin b'o gèn.

wa-ammā burhānu wujūbi s-sam'i, **ammā** mènni yèrè, o ka wajibiya dalilu, *lahu*, ka na Ala *ta 'alā*, Ala sekòròtala, *wa-l-başari*, ani yeli, *wa-l-kalāmi*, ani kuma, o tuma, sisan, hali sa, o ye diyakoya ye, o sabati ka na a ye sisan. ò ! *fa-l-kitābu*, o tuma, kitabu, o don. barisa, Ala kumana, o tuma, a ka kiraw fè, o y'a ka kuma sabati, o ye anw b'olu

prestation.

ye. ni i ye kuranè filè, jiginnikitabu, ni i ye olu ye, o ye Ala ta'ala kumakan ye. o tuma, sisan, a kumana olu fè, o kumakan nin mènna, o tuma, hali sa, o tuma, o ye sabatili kè, Ala ta'ala ka kumakan. *fa-l-kitābu*, kitabu, *wa-s-sunnatu*, ani sunna, ni o ye kira ka hadithaw ye, *wa-l-ijmā'*, ani ijma'u, o bèe lajèlen y'a sabati k'a fò Ala ta'ala mèn nibaa don, yelibaa don, o tuma, hali sa, kumabaa don. o ye mankutu saba ye. o mankutu saba, u be wele Ala la, ko ŞIFĀTU L-KAMĀLI, ko dafali mankutu, nin tè sòrò foyi la fò fèn min ye fèn dafalen ye. barisa, ni Ala ka Alaya tun kèra, han, o tuma, ni o sina ye, nagasi tun bè dòn Ala la, a bè na o fò. a ko *law lam yattaşif bi-hā*, ni a tun ma mankutu n'i k'a fò Ala ye mèn nibaa ye, Ala ye yelibaa ye, Ala ye kumabaa ye, ni Ala tun ma mankutu ni o ye, èe ! *lazima*, a tun na lazamu dè, *an yattaşifa*, ni ma Ala ka mankutu ka kè, *bi-aqdādiha*, ni o sina ye, o sina ye jumèn ye ? a tun n'a fò Ala tulogeren, walima a k'a fò Ala fiyentò, walima a k'a fò Ala bobo, n'o tun fòra Ala ma dun, hali ni a tun ye baara kè, ni o tun fòra a ma, a ko, *wa-hiya, naqā'isu*, o tuma, o ye nagasili mankutu ye, *wa-n-naqşu 'alayhi ta'ālā* nagasili Ala kan, *muḥālun*, o ye nkalon ye, barisa, anw yèru ko, ko Ala jòlen don ni a yèrè ye. masa min jòlen don ni a yèrè ye, a tè hitaji ka taa kumabaa ma, o bè sabati, a tè hitaji ka taa yelibaa ma, o y'o sabati, a yèrè bè yeli kè, a tè hitaji ka taa mèn nibaa ma, a yèrè bè mèn ni kè, o de bè wele Ala ka mankutu la, ko ŞIFĀTU, ko ŞIFĀTU L-KAMĀLI, o bè nin wele ten, nin mankutu nununw, u bè wele ŞIFĀTU L-KAMĀLI, barisa, ni a tun y'a sòrò Ala tun ma kè mèn nibaa ye, Ala tun na hitaji ka taa mèn ni ma, ni Ala tun hitajila ka taa mèn ni ma, o tuma, hali sa, Ala, o tuma, a kaarilen don ni a yèrè ye, o tun bè bò yen, o mankutu tun bè na nagasi. ni Ala tun ma kè yelibaa ye, Ala tun na kè fiyentò ye, ni Ala tun kèra fiyentò ye, o tuma, hali sa, a tun na hitaji ka taa nyètigiya ma. barisa yaasa fèn dò yeli tun na kunfa¹⁹⁹, ni o kèra tuun, o tuma, hali sa, o fiyentòya min n'o tun sabatila Ala la, Ala nagasila. ni a tun nagasila, Ala kaarilibaa ye n'a yèrèkun ye, o tun bè gèn, kuma bè ten, kuma bè ten.

wa-ammā burhānu kawni fi 'li l-mumkināti, *ammā* kèlifènw, u ye dafènw ye, olu kèli dalilu, *aw tarkihā*, wala olu toli dalilu, *jā'izan*, k'a fò o ye dagalifèn ye. *fī haqqihi*, Ala hakè la, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *fa-liannahu*, barisabu Ala, *law wajaba 'alayhi shay'un*, ni fèn wajibiyara Ala kan *minhā*, kèfènw na, *'aqlan*, hakili yèrè la, *aw istahāla*, wala nkalon na, *'aqlan*, hakili yèrè la, k'a fò fèn dò de tun bè, ko o kèli kèra diyakoya ye Ala kan. ko, ni o tun kèra, *la-nqalaba al-mumkinu* fò a tun bè se ka nyè o tun na *wājiban*, k'a kè wajibi ye dè, *aw mustahīlun*, wala a tun na kè nkalon ye dè, *wa-dhālika*, o min ye, *la yu'qal*, o tè se ka hakiliya. o tuma, k'a fò, fèn de bèe bè dafèn nununw, o tuma, o kèli, a tè se ka kè diyakoya ye Ala kan. o tuma, o bè kè, a kèli, a bè fò ko fèn dò don, a dagalen don Ala k'a kè, a dagalen bè Ala k'a to yen fana.

Ala ka mankutu, olu dafara.

199. Prononciation variante de *kunpa*, « curiosité ».

wa-ammā r-rusulu, **wa-ammā** kira, kiraw, *‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, nèema ani kisi o bè kiraw ma. *fa-yajibu fī haqqihim aṣ-ṣidqu*, *wa-l-amānātu wa-tablīgh mā umīru bi-tablīghihī li-l-khalqī*. a ko, *ammā* kiraw, nèema ani kisi bè Alahu ka kiraw ma, a ko, **fa-yajibu fī haqqihim aṣ-ṣidqu** i ka sin ka da ka kira ka kuma tiyèntigiya, k’a fò Ala ka kiraw, nkalontigèla t’u la. ò ! i ka d’a la ko nkalontigèla t’u la, o ye wajibi ye.

wa-l-amānātu, ani dannaya, kiraw dannayabaaw don, o fèn min ka nyi, o b’o de kè, fèn o fèn n’o man nyi, o tè dogo k’o kè, o tè bange k’o kè. **wa-t-tablīghu**, ani tablighu, tablighu ye jumèn ye ? o ye kiraw, o de ye kiraya laseli ye, **mā** fèn na **umīru**, yamaruyala, **bi-tablīghihī**, ni laseli ye ka na dafènw ye. fèn o fèn ni u yamaruya k’u k’o se dafènw ma, u b’o bèe lajèlen se, o ye kiraw cogoya ye. fèn o fèn ni u yamaruyala k’a fò k’u k’o se dafènw ma, u b’o bèe lajèlen se, u ma foyi dogo. aa ! anw k’o mankutuko sabati kiraw ye, o tuma, o ye wajibi ye.

wa-yastahīlu fī haqqihim ‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām aḍḍādī hādhihi ṣ-ṣifātī. a ko, **wa-yastahīlu aḍḍādu hādhihi ṣ-ṣifātī** nin mankutu sinaw, o bè kè nkalonw ye, *fī haqqihim*, u ka hakè la, *‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, nèema ani kisi bè Ala kiraw ma. barisa, kiraw, a fōra ka anw ka sabati k’u ye tiyèntigiw ye. ò ! ni kira tun ma kè tiyèntigi ye, kira tun bè kè nkalontigèla ye. ò ! anw y’a sabati ko kiraw, ko dannayabaaw don. ni kira tun ma kè dannayabaa ye, kira tun bè kè janfabaa ye. pasike, janfa ye fèn jumèn ye ? anw bènna min kan, e ma kè a kèbaa ye, o ye janfa de ye. kiraw ni Ala bènna fèn o fèn kan, kiraw y’a bèe se. u y’a bèe fò. *bi-fī li shay’in*, ni fèn baara ye, *mimmā nuhū ‘anhu*, ni fèn min fataniya ka bò fèn min na, *‘anhum nahya taḥrīmin* haramuya, o ta fatanina *aw karāhatin* wala nin ye makruhu ye, o ta fatanina, *wa-kitmān shay’in*, ani fèn dogoli la, *mimmā*, ka bò fèn na, *umīru*, u yamaruyala ni fèn min ye, kiraw m’o kè. u yamaruyala k’u a ka fèn o fèn se, u yamaruyala o la, u y’o bèe se. u yamaruyarala k’u ka fèn o fèn kè, o yamaruyala fèn o fèn na, u y’o bèe kè. a fōra k’u ka fò anw ye nin man nyi, u y’o fò anw ye. a fōra k’u ka fò anw ye, a’ ye nin kè, u y’o kè. o tuma, u y’u jò k’a fò ko Ala ye n ci aw ma, o jò kònòna yèrè la, o bè kè, *bi-tablīghihī*, o tuma, ni a ka kibaruyaw seli *li-l-khalqī*, ka na dafènw ye.

a ko, o kiraw yèruw fana, *wa-yajūzu fī haqqihim ‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām mā huwa min al-a’rāḍī al-bashariyyati*. ò ! a ko, o tuma, a bè wajibiya, o kiraw yèru hakè la, nèema ani kisi b’u ma, o de **wa-yajūzu**, a bè daga de, a bè daga **fī haqqihim** kira nununw hakè la, *‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, kisi ani nèema bè kiraw ma, **mā** fèn na *huwa*, fèn min tigitigi, *min al-a’rāḍī al-bashariyyati*, n’o ye farikolo mankutu ye. farikolo mankutu, fèn o fèn min bè dulon, ni o bè dafènya sabati, o tuma, o dagalen don kiraw ye. *allātī*, min ye, *lā tu’addī*, n’o tè dili kè *ilā naqṣin* ka taa nagasili ma *fī marātibihim* ka bò u ka daraja la, *al-‘aliyyati*, daraja min b’a la, n’o ye daraja kōrōtalen ye. kiraw ka daraja min b’a la, n’o ye daraja kōrōtalen ye, fèn o fèn bè o nagasi, o tuma, hali sa, o tuma, o

kòni, o tètè daga u ka hakè la. nka fèn min bè, ni o tètè nagasili kè kiraw ka daraja la, o bè daga u ka hakè la, *ka-l-marādi*, inafò bana, *wa-naḥwihī*, ani bana ani o nyògònna. ò ! anw bè bana cogo min na, anw k'a faamu fana k'a fò kiraw, u fana bè bana o banako la. anw bè bana cogo min na, kiraw bè bana o banako la. ò !

nka fèn min bè, ni o bè na maa sòrò, a bè dèèsè nyènamaya ko dò la, fèn min bè kè sababuya a bè dèèsè kuma na, o tuma, o ye boboya ye. ko kiraw tètè k'o ye. barisa, ni a kèr'o ye, u ka kan ka kuma min lase anw ma, u b'o lase cogo di ? bòn, fèn min bè, n'o ye tulogeranya ye, o tètè se u ma, o ye nagasili ye. barisa ni u tulongeranya, anw bè olu ta fòta mèn, anw bè ka min fò, o ka nyi wala o man nyi, olu b'o dòn cogo di ? bòn, fèn min bè, n'o ye fiyanya ye, o tètè se u ma. barisa, ni u kèra fiyentò ye, o tuma, hali bi, fèn min bè, o tuma, ni o de nana olu ka sa, k'a fò ko olu k'o fò anw ye, u tulo bè anw ta fòta la, u nyè tètè anw ta kèta la. u nyè tètè anw ta kèta la, o tuma, o ye nagasili ye, o b'o la. wa fèn min tògò ye sisan, o tuma, n'o ye senntanya ye, o tuma, o senntanya, n'o ye nanbaraya ye, o tètè se k'u sòrò. pasike, ni o ye olu sòrò sisan, olu kan ka wuli ka fèn min se yòròw minnu na, bòn, olu b'o se cogo di ?

kiraw yamaruyala ni kèlè ye. kèlè bè kè k'i jòlèn de to i senw kan. kira yamaruyala a ka kèlè ka kè ni sòn ma kè a ka kuma ma. kèlè bè kè ni mun ye ? a bè kè ni muru de ye. o tuma, olu fèn min bè, n'o ye farikolo fan dò nagasili ye, k'o kè bana ye, o tètè kiraw sòrò. kiraw bè na, u ka farikolo mankutu bèe lajèlèn kamalilèn, ka dafa u kan. kiraw, u bè na o cogoya la. o tuma, nka anw bè jè kungolo dimiw na, anw bè jè bana misènw tow bèe lajèlèn na, anw bè se ka jè olu bèe lajèlèn na. ò ! fènw minnunw bè, ni o kòni tètè lebu banaw ye, o t'u sòrò, o tuma, o tètè kiraw sòrò. Ala t'o se u ma. mun na ? o kana dò bò u ka baara la.

n'o tètè, anw bè dumuni kè, u yèrè bè dumuni kè. anw bè furu kè, u yèrè bè furu kè, o bèe sabatilen don.

ammā burhānu wujūbihim, *ammā* olu sina, wajibiya, *'alayhim aṣ-ṣalātu wa-salām*, *fa-liannahum*, ni a y'a sòrò kiraw *law lam yaṣduqū*, ni kiraw tun ma tinyètigiya kè, aa ! *la-lazima al-kadhibu*, nkalon tun na lazamu dè *fi khabarihi*, Ala ka kira kibaruya la, *ta'ālā*, Ala sekòròtala. ò ! o tuma sisan, o tuma, ni nkalon tun sabatila k'a fò ko o tuma, ko de tun yera u ka kiraya la, ò ! *li-taṣṣīqihī*, ka na Ala, ka na a ka tinyètigiya de kosòn, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *lahum* ka na n'o ye, *bi-l-mu'jizati* ni mujizaw ye, *an-nāzilati*, muajizaw minnunw, ni olu ye jiginnifènw ye, minw ye jiginnifènw ye. *manzilata qawlihi*, Ala ka kuma jiginniyòrò la, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *ṣadaqa 'abdī fī kullī mā yuballighu 'annī*. Ala ko ten. n ka jòn, n'o ye n ka kira ye, a ye tiyèn fò fèn o fèn ni a y'o fò aw dafènw ye. ko ne Ala de ko ten. ni a y'a sòrò, aw kunnasirilen d'o la, Ala y'o fò bèe lajèlèn ka kitabu kònò, a bè kuranè kònò kuranatigiw ye, a bè tawrata kònò tawratatigiw ye, a bè injila kònò injilatigiw ye, ò ! a bè zabura kònò zaburatigiw ye, o tuma, minnu jèlèn don kiiti la ka taa a bila minnu bèe ni kura dira olu ma, aw kan ka baara kè ni nin ye, a bè bèe lajèlèn ta kònò. kiraw ye kuma min fò, tiyèn don, ne Ala ko ten. o tuma,

o y'a jiran anw ma, Ala min ye u ci, n'o bè u bée kòlòsi, a y'a dòn ko yèlèmè ma don u ka baara la, o tuma, o y'u tiyèntigiya sabatiko d'a ma.

wa-ammā burhānu wujūbi l-amānati, **ammā** dannaya yèrè, o wajibiya, o dalilu, *lahum* ka na u ye '*alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, nèema ani kisi bè u ma. *fa-liannahum*, barisa nununw, *law kānū*²⁰⁰, ni kiraw tun ye janfa kè, *bi-fi 'li muḥarramin*, ni haramuyabaara ye, *aw makrūhin*, wala kònibaara, *la-nqalaba al-muḥarramu*, n kalina haramuya, o tuma, o tun na yèlèmè, *aw al-makrūhu*, wala kònibaara tun na yèlèmè, *ṭā'atan*, k'o kè bato de ye, *fī haqqihim*, u ka hakèw la. ni a y'a sòrò, kira olu cira anw ma, ko janfa sina, o ye fèn min ye, ko dannaya sina ye fèn min ye, dannaya sina o ye janfa ye, ni a tun y'a sòrò kiraw tun bè baara kè ni janfabaara ye, fèn min haramuyala walima min kònina, ko ni kiraw tun y'o kè, ko haramuyafèn, ani o kònimafèn, o tun na yèlèmè k'o kè anw bolo, o tuma, bato de ye, anw tun na taa o fè. barisa anw tun na fò ko kira yèrè y'a kè, nka a kèbaa kelen tè, k'o b'a kè, ko a b'a fò, barisa Ala kira yèrè ye nin kè, kira yèrè ye nin kè. nin min ye nyuman kè, o kòni b'a fò, barisa kira ye nin kè.

ayiwa, ni juguman yèrè kèli la, i bè se ka fò ko, nin nyòonna kèra kira la, k'a tònnyò. nka kira yèrè ye nin kojugu kè, aa ! o tè, o tè. o tuma, a ko, haramuyamako, olu tun na yèlèmè, wala kòniko, o tuma, u tun na kè labatoli ye kiraw, olu ka hakè la. *lianna Allāha ta'ālā*, barisabu Ala *ta'ālā* sekòròtala, *amaranā*, a ye anw yamaru, o tuma, ni jumèn ye ? *bi-l-iqtidā' i bi-him*, a ye anw yamaru ni ladegeli ye, o tuma, ni kiraw ye, *fī aqwālihim*, kiraw ka kumakan na, *wa-af'ālihim* ani kiraw ka walew la. o tuma, sisan, ni Ala ye anw yamaru ko kiraw ye min fò, anw b'o kè, kiraw ye min kè, o tuma, anw yèru k'o de kè, o tuma, kiraw, Allahu ye anw yamaru n'o ye, o yamaruyali b'a jiranna k'a fò, o tuma, kiraw, u ma janfa kè, u ka se ta la, barisa Ala de b'u ci anw ma, tilenniya kama, Ala b'u ci anw ma, o tuma mun na ? anw ka se ka kisisira dòn. n'o ye Ala kelen, n'o ye dònnumasa ye, ni o tun y'a ye k'a fò kiraw nana fèn dò de fò, ale ma kuma min fò, a tun b'o fò anw ye. nka a y'a fò a ka kuranè kònò, k'a fò a ka jiginnikitabu kònò, o tuma, anw ka tugun o la, ni u ka baaraw ye, anw ka tugun o la, u ka kètaw kè, u y'a jiran anw ma k'a fò kiraw, u ye dannaya de dafa, o tuma, anw ka tugun u kò. barisa, ni a tun y'a sòrò u tun b'ò kè, *wa-lā ya 'muru Allāhu*, Ala tun te yamaruli kè, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *bi-fi 'li muḥarramin* ni haramuyabaara ye, *wa-lā makrūhin* a tun tè yamaruyali yèrè kè ni kònibaara ye. *wa-hādhā* o min ye sa, *bi-'aynihi huwa*, o bè kè ni Ala yèrè ka latigèli ye, Ala jatiya. *burhānu wujūbi ath-thālithi* min ye dalilu sabanan, n'o wajibiya ye.

wa-ammā dalīlu jawāzi l-a'rāḍi, **ammā** farikolo mankutu, o ka dagali, kamii kiraw, olu ka basariya *al-bashariyyati* '*alayhim* min ye farikolo mankutu ye, kiraw nununw kan sa, o tuma, a ko, o ye jumèn ye, *fa-mushāhadatu wuqū' iha bi-him*, o de ye, o kèli, o see-reya ye u kan, *immā li-ta'zīmi ujūrihim*. **immā** ko dò ka kè, min bè kè u ka sara bonyè

200. Prononciation particulière du mot *khānū*.

kosòn, *aw li-t-tashrī`i*, wala shariya de kosòn, *aw*, wala a ka kè, *li-t-tasallī*, wala u ka dusu foosi de kosòn, *‘an ad-dunyā`*, ka bò diyèn ma, *aw* wala a ka kè, *li-tanbīhi*, ka na lakununi de kosòn, ka na majjinnikow ye, ka da a kan sisan, *li-khissati qadrihā*, ka na qadra, ka na o jiginni de kosòn, *‘inda llāhi ta `ālā*, *wa-`adami riḍāhu*, ani a ka jènbaliya, *bi-hā*, ni o ye sisan, *dāra jazā`in*, saradu la, *li-anbiyā`ihi*, ka na a ka nabii nyumanw ye, *wa-awliyā`ihi*, ani a ka waliyuw, *bi-i`tibāri aḥwālihīm*, o bèe bèe kè ni kiraw nununw ka lahaala taasi ye, *fīhā*, a la, *‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām* – nèema ani kisi b`u ma.

wa-yajma`u ma`anī hādhihi l-`aqā`id, a ko, nin ma`ana, nin aqaidayi, o tuma, o de bè kafoli kè, *kullihā*, a bèe lajèlen, ni i y`a lajè sisan, *qawlu lā ilāha illā llāhu*, *Muḥammadun rasūlu llāhi*, ni i ko Ala ma, ***lā ilāha***, ko Ma si tè, ***illā llāhu***, fò Ala, ***Muḥammadun***, ***Muḥammadu rasūlu llāhi***, Ala kira don. *idh ma`nā l-ulūhiyya. bōn*, ni i ko uluhiya, uluhiya yèrè ma`ana ye mun ye ? *istighnā`u l-ilāhi*, o de ye Ala kaarili ye, ni i ko Allāhumma, ko sa *lā ilāha illā llāhu*, a ko ***ulūhiyya*** yèrè ma`ana ye jumèn ye ? ***ulūhiyya*** yèrè ma`ana kòrò ye di, *istighnā`u l-ilāhi`an kulli mā siwāhu*. u b`a fò ten ni nò, ***istighnā`u l-ilāhi`an kulli mā siwāhu***, o ye uluhiya kòrò ye, Ala kaarili nyini ka bò fènw bèe ma fò ale yèrè Ala, o de ye Alama, ni i ko Alama sisan, o tuma, k`a fò Ala, a jòlen don ni a yèrè ye, o sabatila. o tuma, a kaarilen don, k`a tè hitaji ka taa foyi ma. o tuma, o bèe jumèn wèrè wele *wa-iftiqāru kulli mā`adāhu ilayhi*. fèn o fèn bè, ni o tè Ala ye, o bèe ka hitaji bè segin ka taa ale Ala ma, uluhiya kòrò bè ten. o tuma, uluhiya kòrò ye ten.

wa-ma`nā lā ilāha illā llāhu, ***lā ilāha illā llāhu*** kòrò yèrè ye jumèn ye ? *lā mustaghniya`an kulli mā siwāhu*. ko ***wa-lā mustaghniya***, o tuma, hali sa, kaarilibaa si kòni tè, han, ***‘an kulli mā siwāhu***. o tuma sa, fò ni a kèra Ala yèrè ye, foyi tè ko o de kaarilen don fènw bèe lajèlen kò, fò ni a kèra Ala ye. fènw bèe bè hitaji ka taa fèn min na fana, o de ye Ala ye. foyi tè fò o ye Ala kelen ye. *wa-muftaqirun ilayhi kullu ma`adāhu*. o tuma, hali sa, fèn o fèn, ni o ye ale Ala yèrè tana ye, o bèe bè hitaji ka taa a ma, ni i ko ***lā ilāha illā llāhu***, ***lā ilāha illā llāhu*** kòrò ten. ***lā ilāha illā llāhu***. a ko ***illā llāhu ta`ālā***, o tuma, fènw bèe lajèlen de bè hitaji, o tè hitaji ka taa foyi ma, fò ni a kèra Ala kelen ye, Ala sekòròtala. *ammā istighnā`uhu jalla wa-`azza Ala yèrè kaarili*, Ala bonyèna, Ala ka bonyè galekan-geyara, *‘an kulli mā*, ka bò fènw bèe ma, *siwāhu*, min ye Ala tana ye. *fa-huwa yājibu lahu ta`ālā al-wujūda*. o tuma, hali sa, o tuma, anw ko Ala ma, *al-wujūdu*, *wa-l-qidamu*, *wa-l-baqā`u*, *wa-l-mukhālafatu li-l-ḥawādithi wa-l-qiyāma bi-n-nafsi*, o tuma, o mankutu min fòra Ala ma, a ye mankutu wòrò jate. kelen bè, o ye nafsiya ye, o tuma, mankutu duuru nin, o tuma, o ye salbiya ye. ni mankutu faralen nyòon kan, o de ye nin sabati k`a fò Ala tè hitaji ka taa foyi ma. bari mun b`o sabati, a fòra Ala bè.

ò ! ni i ye miiri fèn o fèn na, k`i b`o ka bèe kè yen, o ye Ala sòrò yen. ni a fòra ko nin fèn ko kòrò, kòrò ye jumèn ye ? fènw bèe fòlòfòlò, i ye miiri fèn o fèn na, k`i b`a fò o de

ye fòlò ye, Ala de tun bè. o tuma sisan, fènw min bè, o tuma, fènw bèe lajèlen de bè na ban, fènw bèe bannen kò, fèn min bè, o de ye Ala ye. o tuma sisan, k'a fò Ala ye Ala ye, Ala ka Alaya, ani foyi ta tè kelen ye. ni i miiri ka Alaw lajè, mununw k'u ye Ala ye, o dò bè wa ? anw ye fèn mun jiran ko olu ye Ala ye, ni anw olu ye kèlen ka olu jiran ni anw ka dèsèn ye, ni i ye olu lajè, u dawula bonyè o bonyè, u bòra fèn minnu na, olu bè wo. o tuma sisan, Ala ka baara ani foyi tè kelen ye. Ala yèrè fana ka Alaya, Ala yèrè ye fèn min ye, ayiwa, ani dafènw si misaliya ma kè kelen ye. o tuma, u y'a sabati, ò ! k'a fò, fènw bèe bè hitaji ka taa Ala ma, Ala bonyèna ka galekangeya, a tè hitaji ka taa foyi foyi ma. Ala jòlen bè ni a yèrèkun ye, *bi-nafsihi*.

wa-t-tanazzuh, ani a ka saniya, *'an an-naqā'īsi*, ka bò nagasilikow ma. ani Ala yèrè saniya ka bò nagasilikow ma. o nagasili, k'a fò Ala saniyana ka bò olu ma, *wa-yadkhulu fi dhālika wujūbu s-sam'i* : Ala ka mènni, mènni, a wajibiya, o de bè don nin na, k'a fò ko Ala *ta'ala* sekòròtala, k'a fò Ala ye sami'u ye. barisa, ni Ala tun ma kè masa mènnikèla ye, a tun bè kè masa tulongeren ye, ni Ala tun kèra masa tulongeren, Ala tun bè hitaji ka taa mènni ma, barisa min bè fò n'a t'o mèn, a bè na anw ka nyinifèn kè cogo di ? a tè se ka olu kè. o tuma, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *wa-l-başari*, ani yeli, ni Ala tun y'a sòrò ko Ala tun tè yelimasa ye, èe ! a b'a fò kiraw ye, nin ye nin kè, a bè ka nin kè, a bè k'a kè ten, a tun b'o fò cogo di ? ci tun bè bila u ma cogo di ? ò ! o tuma, kuma fana bè ten, òhòn ! kuranè ye o dalilu ye, *idh law lam tajib la-hu hādhīhi ş-şifātu* ni nin mankutu tun ma wajibiya Ala ye, *la-kāna muhtājan*, n kalina, Ala tun na kè masa ye min ye hitajimasa ye, *ilā l-muḥdīthi*, ka taa sindibaa ma, barisa Ala tun na fò u ka nyèyèlèla nyini ka s'a ma, wala a tun b'a fò ko a ka bobokumana nyini ka s'a ma, wala a b'a fò ko, ko ka furanyèna, min bè se ka to a bè mènni kè kosèbè. Ala tun bè hitaji ka t'o ma. ò ! nka ninw bèe bè hitaji ka taa Ala de ma. ò ! fiyanya, o ye dafèn mankutu ye. yelibaliya, o ye dafèn mankutu ye. kumabaliya, o de ye dafèn mankutu ye. ò ! ni nin bèe sòròla masa min na, o de bè Ala ka Alaya, o y'a kamali ka a bò nagasili la. a ma nagasi. ò ! *aw maḥallin* walima k'a fò ko a bè hitaji ka taa yòrò la, *aw man yadfa'u 'anhu an-naqā'īsi* wala ni Ala tun na hitaji ka taa mògò ma, mògò min bè kè sababu ye ka nin nagasili bò a kan, LĀ, a tè hitaji ka t'o ma.

wa-yūkhadh minhu tanazzuhuhu, o tuma, hali sa, Ala saniya, o bè minè ka bò o la, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *'an al-aghrāḍi*, ka bò magò ma, *fī af'ālihi*, a ka baara la, *wa-ahkāmīhi*, wala a ka kiiti la. k'a fò, Ala ko a' ye nin kè, o bè kè Ala de kosòn, o ye mago de ye, Ala mago dulonnen t'o la. ò ! ni a tun y'a sòrò a tun mago dulonnen b'o la, *wa-illā lazama iftiqāruhu*, fò Ala de tun na hitaji, o tun na lazamuli kè, *ilā mā*, ka taa fèn *ma yuḥaṣṣilu bihi gharaḍahu*, a mago bè se ka sòrò ni fèn min ye, *kayfa*, a bè na kè cogo o cogo, ni a tun y'a sòrò sisan, o tuma, hali sa, nunun minunw kèra Ala la, ni o tun tè, o tuma, ko o de Ala ka hitaji, k'o gèn, nagasiliyòrò t'a la. ò ! ni a tun y'a sòrò, u kèra a la, ale tun na hitaji, o tuma, ka taa nununw wulibaaw ma. o tuma, wala, a ka baaraw, o tuma, a tun na kè, ni a y'a sòrò, baaraw, ko olu de dilakun tun ye, ko dò de bè, o de b'a ka Alaya

jè, yaasa o ka k'a ye, o tuma, Ala tun na hitaji ka taa o ko, ka t'o nyèbaa ma, fèn, ka taa fèn nyini, fèn min bè se ka o dila a yèrè. ò ! Ala tè hitaji ka t'o ma. *jalla*, Ala bonyèna, *wa- 'azza*, Ala ka bonyè galekangeyara, *al-ghaniyyu*, kaarilibaa don, *'an kulli mā siwāhu*, ka bò fèn kelen kelen bée ma, fèn min ye o sina ye.

wa-yūkhadh minhu ayḍan, a ye minèni kè ka bò o ma ko kura, *annahu*, k'a fò a min ye, *lā yajibu 'alayhi fi 'lu shay 'in*. ò ! k'a fò baara tè wajibiya Ala kan. k'a fò, baara tè wajibiya Ala kan, *min al-mumkināti*, ka bò mafakoyamafènw na, *wa-lā tarkuhu*, a toli yèrè fana tè wajibiya Ala kan, *idh law wajaba 'alayhi ta 'ālā shay 'un*, ni fèn tun wajibiya Ala kan, MINHĀ, kamii baaraw la, *'aqlan*, hakili la, *ka-ath-thawābu*, o tuma, sara tun na kè, *mathalan, la-kāna*, o tuma sara tun na kè misaliya ye ka na Ala ye. ò ! barisa ni a tun y'a sòrò ko dò tun wajibiyala Ala kan, o tuma, saraw, olu tun bè na kè diyakoya ye. *la-kāna*, a tun na kè. *jalla wa- 'azza* Ala bonyèna, Ala ka bonyè galekangeyara, *muftaqirran*, a tun na kè hitajifèn ye, *ilā dhālika ash-shay 'i*, ka taa nin fèn ma, *li-yatakammala bi-hi gharaḍuhu* mun na Ala ka Alaya, yaasa Ala yèrè bè se ka a ka Alaya mago dila ni fèn min ye, *idh lā yajibu fi ḥaqqihi ta 'ālā* wajibiya kòni te kè Ala ka hakè la, Ala sekòrò-tala, *illā mā*, fò ni a kèra fèn ye, *huwa*, fèn min tigitigi ye, *kamālun*, n'o kamali de ye *lahu* ka na a ye, *kayfa*, a kèra cogo o cogo, *wa-huwa jalla*, Ala bonyèna, *wa- 'azza*, Ala ka bonyè galekangeyara. ò ! *al-ghaniyyu*, kaarilibaa don, *'an kulli mā*, ka bò fènw bée ma *siwāhu*, min ye a tana ye. *wa-ammā iftiqāru kulli mā*, **ammā** fèn bée lajèlen ka hitaji, *'adāhu* min ye Ala tana ye dè, *ilayhi*, ka taa Ala ma, *jalla wa- 'azza*, Ala bonyèna, a ka bonyè yaghalabula, *fa-huwa*, o ye min ye,

yājibu lahu ta 'ālā al-ḥayāta, o bè nyènamaya wajibiya Ala ye, o bè nyènamaya wajibiya ka na Ala ye, *wa- 'umūma l-qudrati*, ani seli labòli, o bè wajibiya ka na Ala ye k'a fò Ala ye sebaa ye, *wa-l-irādati*, ani lanyini, *wa-l- 'ilmi*, ani dònni. *idh*, barisa, min y'a to, o fòra, *law intafā shay 'un*, ni fèn tun gèna, *minhā*, ka bò Ala ka se ra, ko, a ko Ala ma, ko *al-ḥayātu*, nyènamayamasa, **al-qudratu**, semasa, **al-irādati**, lanyinimasa, **wa-l- 'ilmu**, ani dònnimasa. nin mankutuw minnu fòra, ko ni kelen tun gèna nin mankutuw nununw na, han, *la-mā amkana* a tun tè na nyè *an yūjada shay 'un* nimafèn k'a sòrò *min al-ḥawādithi* kamii sindifènw ma. ni Ala tun kèra, ko Ala tun ye su ye, dali tun bè kè wa ? ni Ala tun kèra nyènama ye, nka se tun taara ka bò a ra, lanyini ni dònni tora yen, dali tun bè kè wa ? ni Ala tun kèra nyènama ye, se tora a bolo, lanyini taara ka bò yen, dònni ka to de yen, baara tun bè kè wa ? ni dònni yèrè ta ka bò yen, ka to nununw to yen, baara bè ke wa ? ninw bée lajèlen sabatilen, o de y'a to fèn yera, fèn kèra. o tuma, olu sabati, o ye Ala yèrè hakè hitaji gèn, ka bò fènw bée lajèlen ma, anw y'a dòn k'a fò ko Ala ye masa ye, a ka fènw bée b'a yèrè la yen. a tè hitaji ka taa foyi foyi ma. *fa-lā yaftaqiruru ilayhi*. **fa-lā yaftaqiruru ilayhi shay 'un kayfa** o tuma sisan, k'a fò, ka a bè hitaji ka taa fèn ma, a tè hitaji ka taa fèn ma, a kèra cogo o cogo, *wa-huwa alladhī*, Ala ta'ala de ye masa ye, *yaftaqiruru ilayhi kullu shay 'in* fèn kelen kelen bée lajèlen, o bè hitaji ka taa a ma, *siwāhu*, min ye a tana ye.

wa-yūjibu lahu ta'ālā ayḍan, ò ! o tuma, wajibiya bè sabati Ala ye ko kura, *al-wahḍāniyyata*, ni i ko Ala ma ko AL-WAḤĪD, Ala ye kelen ye, *al-wahḍāniyyata*, *idh law kāna ma'ahu thānin*, èe ! BAL ni a y'a sòrò ko filanan tun kèra Ala la, *fi l-ulūhiyyati*, Alaya la, *la-mā iftaqara ilayhi shay'un*, foyi tun tè hitaji ka taa Ala ma. ni a tun y'a sòrò ko filanan tun bè Ala la, èe, ni Ala ma anw ka ko nyè anw b'o to yen ka taa Ala wèrè sègèrè kè. aa ! anw mago si tun tè k'a la. nka, o tuma sisan, o de ye *li-luzūmi 'ajzihimā* ka na olu fila dò ka dèèè *hīna ydhin* o tuma na, *kayfa*, cogo o cogo, *wa-huwa alladhī*, nka Ala ye masa ye, *yaftaqiru ilayhi kullu mā*, fèn kelen kelen bèe lajèlen de bè hitaji ka taa a *mā siwāhu* min ye a tana ye,

wa-yūkhadhu minhu ayḍan, u bè minèni kè ka bò a ma, *ḥudūthu l-'ālamī* dafènw, olu sindi, *bi-asrihi*, a bèe. barisa, ka da a kan, anw b'a dòn k'a fò, foyi ma dali kè ni Ala kelen tè. òhòn ! o tuma, o ye a ka kelenya sabati. *idh law kāna shay'un minhu qadīman*, ni a tun y'a sòrò, fèn tun kèra, ko o yèrè tun ye galekange ye, ko faralen don Ala kan, *la-kāna dhālika ash-shay'un mushtaghniyan 'anhu*, o fèn, Ala tun na fò, a tun na fò, ko Ala ye fènw bèe kè, ko fana a kèra nin ye, barisa a y'o sòrò yen, ò ! nka Ala ma o sòrò yen de, *ta'ālā* Ala sekòròtala, *kayfa*, *wa-huwa alladhī*, Ala de ye masa ye, *yajibu* a ye wajibiya *an yaftaqira ilayhi kullu mā* fèn kelen kelen bèe lajèlen bè hitajiya ka taa a ma *siwāhu* min ye a tana ye.

wa-yūkhadhu minhu ayḍan, minèni bè k'a ma ko kura, *annahu*, k'a fò a min ye, *lā ta'thīran li-shay'in min al-kā'ināti fi atharin* k'a fò fèn dò bè, ko o de bè se ka a nò bò a yèrè ma, ayi, o tè. *wa-illā* ni a y'a sòrò, ko fèn dò tun bè se ka a nò bò a yèrè ye k'a sòrò Ala tè, LĀ, o tuma, sisan, *an yastaghniya dhālika, lazima an yastaghniya dhālika al-atharu*, nin nòbòfèn, o tun na kaari ka bò Ala ma ka jò ni a yèrè ye. *'azza wa-jalla. kayfa*, a kèra cogo o cogo, *wa-huwa alladhī*, o de ye masa ye, ò ! *yaftaqiru ilayhi kullu mā*, fèn kelen kelen bèe lajèlen de bè hitaji ka taa Ala ma, *siwāhu*, min ye Ala yèrè tana ye, *'umūman*, labòli la dafènw bèe lajèlen la, fèn tè se ka fèn kè, fèn tè fèn ka laada ye, fèn tè se ka a bila i yèrè kè fèn ye, fò Ala de ka a bèe lajèlen kè.

o nòbòliw, *ta'thīri*, o bè inafò sisan, ni i y'a lajè, han, ni anw ye muru ta k'a kè ka tigèli kè, anw b'a fò k'a tigèra. ò ! o tuma sisan, anw b'a fò muru, o de y'a kè, o ye anw ka yeli ani anw ka fòko ye, nka muru tè se ka tigèli kè wo ! barisa, tigèli ye fèn dò ye, inafò muru yèrè ye fèn dò ye cogo min. tigèli de bè Ala fè, Ala bè o de bila fèn na, o tuma muru de bè tèmèn n'o ye. muru de bè tèmèn o nò fè, muru bè kè ka taa ka tèmèn o taasira fè. o tuma, n'o kèra, tigèli kèra. n'o ma bila a la, muru ani fènw bèe lajèlen ka kan, ani berekala bèe ka kan. ni i ye berekala ta ka a jalan tereke fèn kan, a bè se ka a tigè wa ? ò ! muru yèrè bè ten. ò ! i b'o sabati.

Ibrahima den, tuma min na a dara, a fa ye muru ta k'a b'a faa. muru ye fara tigè, nka muru ma se ka den faa. ò ! Ibrahima kelen yèrè fana filila tasuma na. ni tasuma bè nò bò, ko fanga de bè tasuma na, ko tabi'a de b'a bolo, èe ! Ibrahim tun bè jeni kè, barisa ni a y'a sòrò tasuma yèrè tun ka jenini kè, ni a tun bè kè ni a yèrè ye, a bè kè ni tasuma yèrè

de ye ten. o tuma, ko, tasuma ye mana de ye, jenini yèrè ye fèn dò de ye. ò ! Ala ye jenini ta k'a bô tasuma la, a ma o bila a la. *komi*, ni o kèra, yeelen kòni tora yen fè. nafa t'a la, o tuma, ale ka mana, a tè ka nafa kè. òhòn ! o tuma, o de ye sa, o tuma, tasuma, ale yèrè bè hitaji ka taa Ala ma ni jenini sòròli, yaasa a ye o de sòrò, muru bè hitaji ka taa Ala ma ni tigèli sòròli, yasa a ye o de sòrò, o tè muru ka tabi'a ye.

o tuma, o bè inafò, ko sifaw, *yaftaqiru ilayhi kullu mā* fèn bèe lajèlen bè hitaji ka taa a ma *siwāhu* min ye a tana ye, '*umūman*, labòli la. *wa- 'alā kulli ḥālin* ani lahaala bèe lajèlen na, *hādhā*, nin min ye sa, *in qaddarta* ni e sera *anna shay'an* ka fò fèn *min al-kā'ināti* ka bô kèlifènw na, ni a y'o sòrò ni i y'o lajè, *yu'aththiru*, ko fèn de kèra ko a bè nò bô, anw b'o nyèfò sa, èe, *bi-tab'ihī*, n'a ka tabi'a ye, o tè sòrò.

wa-ammā in qaddartahu, *ammā* a ka se, Ala ka se, *mu'aththiran*, o ye nòbòlifèn ye, *bi-qūwatin*, ni yaakubaya ye, *ja 'alahā Allāhu*, Ala ye fèn min kè *fīhi* a la. ò ! barisa, Ala ka se, o tuma Ala b'o de bila a la, ni tigèlifèn don, a bè sòrò ka tigèli kè. Ala b'a ka se de bila a la, ni jeninifèn don, a bè sòrò ka jenini kè. ò ! o tuma, Ala b'a ka se de, Ala bè o de bila a la. ni mòmimafèn don, a bè se ka mòmni kè, n'o tè nin tè a ka baara ye.

inafò *yaz 'umuhu kathīrun* inafò mògòw caman b'a fò, *min al-jahalati* kamii jahiliya la, *fa-dhālika*, o ye min ye, *muḥālun*, o ye nkalon de ye, *ayḍan* ko kura. *liannahu*, bari-sabu, *yaṣīru*, a bè laban, *ḥīna'ydhin*, o tuma na, o tuma, *mawlānā*, ni a tun y'a sòrò a tun bè se ka nin kè, a yèrè tun na kè Ala ye wo ! '*azza muftaqiran*, o tuma, hali sa, '*azza* Ala bonyèna, *muftaqiran*, a ka kè hitajibaa ye, *ft'ījādi ba'ḍi al-af'ālī*, baara dò sòròli la, *ilā wāsīṭatin*, ka taa cemancèfèn na, *wa-dhālika*, o ye min ye, *bāṭilun*, nin ye batalafèn ye, *li-mā 'arafta*, fèn min bè, ni i y'o dòn, *min wujūbi istighnā'ihī* ka na Ala ka kaarili man-kutu, ka bô wajibiya la, *jalla*, Ala bonyèna, Ala ka bonyè galekangeyara, *wa- 'azza*, Ala bonyèna, '*an kulli mā*, ka bô fènw bèe ma, *siwāhu*, fèn o fèn ni o ye nin tana ye.

fa-qad bāna laka taḍammun qawli lā ilāha illā llāh. ò ! kuma minnu fòra sisan, nin ye *lā ilāha illā llāhu* sharhu ye, k'a fò, kumaw bèe banna sisan. ni i ko *lā ilāha illā llāhu*, *lā ilāha illā llāh* yèrè bè taa min sabati, o ye nin ye. fèn tè se k'i kè fèn ye, fèn tè se ka kè fèn ye. Ala de bè se ka fèn kè fèn ye, Ala de bè se ka fèn bô fèn na.

li-l-aqsāmi ath-thalāthati, *li-l-aqsāmi ath-thalāthati*, ka na qismu sabanan ye, *allatī*, qismu sabanan nin, han, *yajibu 'alā l-mukallaḥi* n'o bè wajibiya kè mukalafi kan, *ma'rifatuhā* ni ò dònni bè wajibiya '*alā l-mukallaḥi* mukalafi kan, *ft'haqqi mawlānā*, anw ka bisimasa hakè la, *wa- 'azza*, a ka bonyè galekangeyala, *wa-hiya*, o ye min ye, *mā*, o de ye fèn ye, *yajibu*, min wajibiya *ft'haqqihi ta 'ālā*, Ala ka se ... hakè la, Ala sekòròtala, *wa-mā*, ani fèn min ye, *yastahīlu*, fèn min, n'o bè kè nkalon ye, *wa-mā*, ani fèn min, *yajūzu*, ni o bè daga.

wa-ammā qawlūna, *ammā* anw ka kumakan, anw kira ma *Muḥammadun*, *Muḥammadun rasūlu llāhi*, anw ko Allahu ka kira don. o tuma, sisan, a ko, *fa-yadhkulu ft'hi al-imān* limaniya bè don a la *bi-sā'iri l-anbiyā'i* ni nabii nyumanw bèe ye. *wa-l-malā'ikati* ani mèlèkè bèe, *wa-l-kutubi* ani kitabu *as-samāwiyyati* min ye sangankew ye.

ò ! a ko, *fa-yadkhulu fihi al-imān*, ni i ko *Muḥammadu rasūlu llāhi*, *Muḥammadu rasūli llāhi*, ni i ko Muhammad, Muhammad yèrè, *rasūlu llāhi*, Allahu ka kira don.

wa-ammā qawlunā Muḥammadun rasūlu llāhi ṣallā Allāhu ‘alayhi wa-sallamā fa-yadkhulu fihi al-imān bi-sā’iri l-anbiyā’i ni i ko *Muḥammadu rasūlu llāhi*, kumakan na ka ko *Muḥammadu rasūlu llāhi*, ni i ko *Muḥammadu rasūlu llāhi*, yala, kira o kira bée, a fōra anw ka limaniya ni a bée ye, k’a fò k’a dòn a bée ye kira ye, k’a fò k’a bée ye kiraw ye. a fōra anw ka limaniya ni a kelen kelen bée ye. ò ! kira ye ... hakè ye min ye ? kira ye kè mè saba ani tan ani saba, dów ko kè mè saba ani tan ani naani, dów ko kè mè saba ani tan ani duuru. nabii nyumanw ye ba kè mè ani ba mugan ani naani ye. o tuma, n’a fōra ko ka limaniya ni a bée lajèlen ye, o tuma, ni i ko *lā ilāha illā llāhu*, ni i ko *Muḥammadu rasūlu llāhi*, Muhammadu, ni i y’o fò ka ban, i ye kira bée lajèlen tògò fò, a bée lajèlen bè sòrò Muhammadu kònò. ò ! Muhammadu fòko kelen, kira kè mè saba ani tan ani saba, n’i y’o tògò fò. bòn, ayiwa, kira kè mè saba ani tan ni saba, ni i ye o tògò fò, nabii nyumanw ba kè mè ani ba mugan ani naani, a bè fò, k’i o ye fana tògò fò. o tuma, *Muḥammadu rasūlu llāhi* fòlen, i ye ninw bée lajèlen ka kiraya sabati, i limaniyalen don ni nin bée ye. o tuma, u bée bè don Muhammadu kònò. ò !

u bè don Muhammadu kònò cogo dí ? sidda min filè Muhammadu kun na, mimmu kun na, o sidda, o ye mimmu wèrè de ye, o sidda nin, o min ye mimmu ye, o ye mimmu de ta ka o fara nin kan. ni o tè, sebenni de tun ye kira tògò de ye nin ye : MU-ḤA-MMA-DU. ni anw b’a lajè sisan, dal yen dal, mim, o tè ? sisan, ni i k’i b’a lajè, ma, o ye bi naani ye jate la. nin ye bi naani ye. nin ye tan ye. ni o fara nyògòn kan, o ye bi kònòntòn ye. bi kònòntòn, ni o fara bi kònòntòn kan, o ye joli ye ? kè mè ani bi segin. nin ye bi kònòntòn ye, o tuma, ni i y’o fara kè mè ani bi segin kan, o bè kè joli ye ? kè mè fila ani bi wolonfila. a filè nin ye. kè mè fila ani bi wolonfila, o bè bèn o ma. wala, o ye bi saba ye. bi saba ni i y’o fara kè mè fila ani bi wolonfila kan, a kèra joli ye ? o kèra joli ye ? kè mè saba. a ma kè kè mè saba ye ? da, o ye joli ye ? da, o ye naani ye. o naani, o ha, o ye segin ye. ni i y’o fara naani kan, o kèra tan ni fila ye. ò ! minnuw ko, ko kira, ko kè mè saba ani tan ni saba, olu ko, bòn, nin, nin de bè fara a kan, ni o farala tan ni fila, ni i kelen fara tan ni fila kan, a kèra joli ye ? a kèra tan ni saba ye. minnu ko tan ni naani, olu ye nin ta, ka nin ta, o de b’a la, pasike, o bè kira tògòw de kònò. ani ni i ko MU-ḤA-MMA-DU, ni i ye nin fò, nin bè bèn kira kè mè saba ani tan ni saba ma. ni i b’o sèbèn, a ka kan ka bèn nin ma.

JAYSHU, sha, o ye kè mè saba ye, ya, o ye tan ye, ja, o ye saba ye. bòn, kè mè saba ani tan ani saba, o bè bèn o ma. o kè mè saba ani tan ni saba, shin, gim, yaw, y’a ye ? ... sisan, nin, o ye wa bi naani ye, nin, min bè kè wa bi naani ye, nin, o bè kè wa tan ye. o ye wa bi duuru ye. ni i y’o fara nin kan, nin bè kè wa bi duuru ye, ni i y’o fara o kan, o ye wa kè mè ye. bòn, o wa kè mè, sisan, nin, o ye wa tan ye, ni i y’o fara nin kan, o bè kè wa mugan ye, nin ye wa kè mè ani wa mugan ye, o ye wa kè mè ani mugan ye. ja, o ye wa saba ye. bòn, hamza nin, o ye kelen ye, o bè jate k’o ye wa kelen ye. dònk, n’o kèra wa kelen ye sisan,

o mana fara nin kan, o tèn kè wa naani ye ? ò ! o mana fara dò nin kan, o tèn kè wa kè mènè ani wa mugan ani naani ye wa ? ò ! o tuma sa, o ye nabii nyumanw ba kè mènè ani ba mugan ni naani ye, u b'ò wele ko ten, ko ten. ni i ko Muhammad, o tuma, kira bèè donna. a bè inafò ni i ye kira kelen kelen bèè lajèlen ta a tòngò ma k'a fò, barisa, Muhammadu, o bè JAYSHU wolo, o ye kira kè mènè saba ani tan ni saba fòlen. bòn, o tuma, JAYSHU, o bè na wolo AL-QĀDĪ. o bè wolo o la, o tuma, o bè nabii nyumanw ba kè mènè ani ba mugan ani naani, u b'ò ta. o tuma, o de la, a fòra, anw kana kiraw, anw kana faranfasiya kè u ni nyòdon cè, u bèè lajèlen ye kelen ye. dònk, ni a fòra, anw kana faranfasiya kè u ni nyògòn cè, Muhammad tuguli, Muhammad nò fè, kira bèè sòròla. o de don.

a ko, *fa-yadkhulu fīhi al-imān* limaniya bè don o la, *bi-sā'iri l-anbiyā'i*, ni nabii nyumanw bèè lajèlen ye, *wa-l-malā'ikati*, ani mèlèkè bèè, *wa-l-kutubi*, ani kitabuw bèè, *as-samāwiyyati*, min ye sankangew ye. ni a limaniyara ni nabii nyumanw min ye, ò ! ani a nòfèfènw bèè lajèlen de don, o tuma, kitabuw minnuw jiginna, ani mèlèkèw minnuw bèè wo, i sònna a bèè ye, *wa-l-yawmi*, ani don, *al-ākhir*, min ye don laban ye, barisa nabii nyumanw, o de y'a fò anw ye, kira kelen o kelen nana, a bèè lajèlen kumana olu de kan. o tuma, ni i sònna kira yèrè kòni ka kiraya ma, o kòrò ye, i sònna kira ka fòta bèè lajèlen ma. a ye fèn o fèn jiran, i sònna o bèè ma. *liannahu 'alayhi aṣ-ṣalātu wa-s-salām* barisa i k'a dòn Ala kira min ye, nèema ani kisi bè Ala kira ma, *jā'a*, ale de nana *bi-taṣḍīqi dhālika* nin tiyèntigiya de ye, *kullīhi*, a bèè lajèlen. barisabu Ala kira nana, a nana kiraw de ka nòw, a nana olu de kuraya, a nana olu de kuraya, a balimaw ka nòw, a nana olu de dafa, Ala kira ko ten. a balimaw taara, olu ye nòw min to yan, ale nakun ye a bè na olu de dafa. dònk, o tuma, ale ka kumakan, o ye olu ka kumakan de ye. o tuma, ni i sònna ale ka kumakan na, i sònna tow bèè lajèlen la. nka ni i banna ale ka kumakan na, o tuma, i banna tow bèè lajèlen la. o tuma, a bèè lajè o taacogo de kan.

wa-yūkhadh minhu wujūbu ṣidqi r-rusuli kiraw ka tiyèntigiya, o wajibiya, o tuma, o bè minè nin na, *'alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, nèema ani kisi bè Ala kira ma. *wa-istiḥālati al-kadhībi 'alayhim* ani u ka nkalon, o fana bè minè o la, nin ma sòn a ma. *wa-illā*, n'ò de ma kè, *lam yakūnu*, o tuma, o kòni tèn kèn, o tuma, a ko, *lam yakūnu*, o tuma, olu kòni tèn kèn *umanā'a* ka ko o ye dabaaw ye *li-mawlānā*, ka na anw bisimasa ye, *al-'alīm*, min ye dòn nibaa ye, *bi-l-khaḥfiyyāt*, ni dogolikow ye. k'a fò, kiraw, o tuma, o b'a jiran kiraw tiyèntigiya sabatira. ni kiraw tiyèntigiya, o tuma, ni o sabatira sisan, o tuma, kiraw ka nkalontigiya, o tuma, o bè gèn. nka ni kiraw ka nkalontigiya, ni o de tun ma gèn, ko kiraw ka tiyèntigiya, o tuma, hali sa, ko nkalontigiya sabatila, o tuma, kiraw tun tèn se ka kèn k'a fò olu bè kèn k'a fò ko Allahu bè na da o la, ko u ye tiyèn fò, u ka fòta kelen kelen bèè lajèlen na, o tèn se ka kèn wo. o tuma, *wa-istiḥālātu fi'li l-munhiyyāti* ani baara, fatani kèra baara minnu na, o tuma, ani olu nkalonni *kullīha*, a bèè lajèlen, *liannahum*, barisa, olu min ye, *ursilū*, u cila de, *li-yu'allimū*, mun na ? olu ka dòn niya kèn *n-nāsa* mògòw la, *bi-aqwālihim*, ni u ka kumaw ye, *wa-af'ālihim*, ani olu ka baaraw, *wa-sukūtihim*, ani u ka dadenw, olu cira o de kama. kiraw cira mun na ? fèn min ye

haramu ye, yaasa u ka jiran anw na k'a fò nin ma daga a' ye, aw kana nin kè. ò ! aw ka daga kira kan. ko kira y'o kè, o bè kè nkalon ye. o tuma, olu kelen o kelen, ni kiraw cira yaasa u ka anw dònnya o la, o tuma, kira ka kumakan, a y'a fò ten, nin fòra, Ala ko ten, Ala ko ten, wa a' y'a kè ten, a' y'a kè ten, a' y'a kè ten, o tuma, o bèe lajèlen, o ye kiraw, o bè lazumuli kè, o tuma, ninw bèe lajèlen la, k'a fò, o tuma, kiraw dannayabaaw don, sabbatilibaaw don. *an lā yakūna* nabii nyumanw kana kè *fī jamī'ihā* nin bèe lajèlen la *mukhālafatun li-amri mawlānā*, barisa olu ka kèbaliya nin na, o b'a jiran yaasa u kana taa kè k'a fò ko, dalibaa Ala ye kuma min fò u ye k'a fò u k'a kè ten, ani u ka fòta, ko ka taa o fò kò. barisa, fatani kèra kojugu de la. ni kira yera, kira bè kè k'o kè tuun, dònk, o tuma, kira, ani Ala ka kumakan, a dò fòra nyògòn kò. ò ! o bè kira minè, o ye kiraw ye, pasike kiraw ye maaw sumanaw ye, olu tanganenw don, ka bò kojugu o kojugu, o tuma, kiraw t'o kè. ko nyuman o ko nyuman, kiraw kèrèkèrèlenw don, u bè olu de kè. u tè kojugu kè dogo la, u tè kojugu kè bange na, i t'o mèn fyewu, kiraw t'o kè. barisabu Ala kèlen bè ka u kisi. fèn min ka nyi, u b'o de kè, fèn min man nyi, u t'o de kè.

o de la, a fòra ten kuranè kònò, hali ni wahiyuko si ko k'a bè na u ma, ka na fèn min f'u ye, barisa, sitanè ye fèn dò ye, sitanè fana bè yèlèmè k'i kè suriya ye min ka di a ye, ni sitanè nana kiraw ma ni mèlèkè suriya ye, mèlèkè b'a kèrè fè k'a fò a ye mèlèkè tè. ò ! o bèe kun ye mun na ? ni a nana gèrèn kira la, a bè na fò k'a ko dò kè min kèli man kan. ni o kèra tugun, o tuma, a ka umma mògòw, mantonw, olu bè na tèmèn o baara fè, pasike, kira y'a kè. o tuma, mèlèkèw bè sigi k'a jiran k'a fò, kira ka se k'a dòn, ni a ye yèlèmè cogo o cogo, mèlèkèw tè fili u yèrè dama, u tè fili nyòon ma. o tuma, olu b'a fò, k'a fò ko mèlèkè, ko mèlèkè dò tè dè ! ko sitanè don. a ka gèn. ni o kèra, Ala kira tè sòn o ma, kiraw tè sòn a ma. o kosòn, sinyè dò la, Iblisa delila k'i yèlèmè, ka na, ko a bè na fèn sègèrè, Iblisa yèlèmè k'a bè na Isa sègèrè. o don, Jibrila ye, a y'a sòrò Jibrila bè fò sangaba kònò. Jibrila nyè bè Iblisa la, a b'a fè ka yèlèmè, a bè na Isa sègèrè, a b'a fè ka na Isa fili. ò ! Jibrila y'a kaman kè ten k'a furan ten, puf ! k'a furan ka taa n'a ye, ka furan ka taa n'a ye, ka taa a fili fò kòròn dan na. yaasa, mun na ? a kana se ka gèrèn Ala ka kira na k'a fò k'a b'a fili. pasike, kiraw tanganen don. u bè yòrò o yòrò, u ni mèlèkèw bè nyòon fè. o kosòn, Ala ye Isa yaakubaya. a bè yòrò o yòrò, i b'a sòrò Jibrila tun ka surun a la. o bè kè olu ye, a ko 'azza, Ala ka bonyè galekangeyala, *alladhī*, masa min, *akhtārahum*, ni a y'u sugandi, *'alā jamī'ī khalqīhi*, a ka danfènw bèe lajèlen kan, *wa-ammanahum*, nin k'u dannaya, *'alā sirri waḥyīhi*, a ka wahiyu gindo kan, a ye wahiyu gindo di kiraw ma, ka da o la, k'a fò k'u bè se a kòrò.

wa-yūkhadh minhu jawāzu l-a'rādi a ko, farikolo mankutuw, o tuma, o dagali, o tuma, o bè minè ka b'u la, *al-bashariyyati*, min ye farikolokange ye, *'alayhim*, o kan, *idh dhāka*, o tuma na sa, farikolo mankutu ye jumèn ye ? faritigi kan ka nin kè, nin bènnon don faritigiw ye, olu ka nin kè, n'o ye dumuni kè ye, ani bana, ayiwa, ani fèn o fèn n'o nyògònna ye, ni o ye fèn ye min bè, ni o kòni bè se ka bèn farikolo la, o bèe lajèlen bè se ka kè kiraw la. nka, o tuma fana, fò ni a kèra sisan, *lā yuqdaḥu*, min tè lebu kè *fī*

risālatihim u ka kiraya la. farikolo mankutu la sa, olu bè kènèya sòrò anw fè cogo min, anw bè kènèya, kiraw olu bè ten. anw bè bana, kiraw fana bè ten. ò ! o tuma, fèn min bè, ni o bè taa nagasili don u ka nyènamaya la, o kòni, o tè kè o la. o de *wa-‘ulūwi manzilatihim*, ani u ka daraja, ani *‘ulūwi manzilatihim* ani u ka daraja, ani u ka kòròta, *‘inda llāhi*, Ala yòrò, *ta ‘alā*, Ala sekòròtala. *bal dhālika*, a ko, nin min ye, *mimmā*, nin bè bò fèn na, *yazīdu*, min ye jiidili kè, *fīhā*, a la, k’ a fò kira, farigan y’u sòrò k’u tòorò, o ye fèn min bè se dò far’u kan. *bāna laka taḍammun kalimatay* a ko, *mimmā yazīdu*, ni o bè jiidili kè, *fīhā*, a la, o tuma, o ye fèn o fèn ye, ni o ye kiraw sòrò, farigan na, ò ! fèn o fèn, ni o ye kiraw sòrò tòoròkòw la, u bée ye fèn dòw ye, min bè, n’u tè kiraw nagasi, u bè se ka dò de far’u daraja kan.

a ko, *fa-qad bāna laka taḍammun kalimatay ash-shahādati ma‘a qillati ḥurūfihā li-jamī‘i mā yajibu ‘alā l-mukallaḥi ma‘rifatuhu min ‘aqā‘idi l-imāni fī ḥaqqihi ta‘ālā* a ko, haqīqa la, *fa-qad*, haqīqa la, *bāna laka taḍammun kalimatay ash-shahādati*, kalima seereya fila, n’o ye *lā ilāha illā llāhu*, o ye seereya kelen, silamèya tè se ka kè f’i ka fò foyi tè fò Ala. ò ! a’ ye *lā ilāha illā llāhu* fò, ka tila ka *lā ilāha illā llāhu* yèrè ye fèn min ye, a’ tilala ka o kuma fò. an nana bò o ma. sisan, ka kalimatu filanan fò, ni o ye *Muḥammadun rasūlu llāhi*, a’ ye *Muḥammadu rasūlu llāhi* fò. o tuma, *Muḥammadu rasūlu llāhi*, Muhammad kelen tè kira ye. o tuma, a ni kiraw bè jè cogo min na, a sòròla k’o yèrè fò. ni a y’ a fò kalima kòndò, kalima min bè, ni a fòli ka nògòn, *pasike* a man ca. ni i ko *lā ilāha illā llāhu*, *Muḥammadu rasūlu llāhi*, a y’ a fò o de filancè kòndò. *ma‘a qillati ḥurūfihā* ka a fò a hurufu dògòya ma, *li-jamī‘i mā*, ka na fènw bée lajèlen, *yajibu*, min bè wajibiya, *‘alā l-mukallaḥi*, mukalafi kan, *yajibu ma‘rifatuhu*, min dònni bè wajibiya *‘alā al-mukallaḥi*, mukalafi kan, *min ‘aqā‘idi l-imāni*, kamii limaniya ka aqā‘ida la, *fī ḥaqqihi*, a ka hakè la *ta ‘alā* Ala sekòròtala, *wa-fī ḥaqqi rusuluhi*, ani a ka kiraw ka hakè la, *‘alayhim aṣ-ṣalātu wa-s-salām*, nèema ani kisi bè kiraw ma, *wa-la ‘allahā* adòra nin kuma nin, *li-ikhtiṣārihā*, ni a kuntaalasurunya kosòn, *ma‘a ishtimālihā*, k’ a kafo a kafoli ma, *‘alā mā dhakarnāhu*, fèn ma, anw ye fèn min kofò, *ja ‘alaha*, Ala ye nin de kè, *sh-shar‘u tarjamatan*, yala, a y’ o de kè *shar‘u tarjamatan*, k’ o kè tarjamako, k’ o a ka kè shar‘u ye, *‘alā mā*, fèn kan, *fī l-qalbi*, fèn min bè dusukun na, *min al-islāmi*, kamii isilamèya la, o tuma, *lā ilāha illā llāh* kalima nin ka surun, a kuntaala ka surun, a kuntaa man jan. ni o de la, fèn fòra a kòndò, a kafolen don fèn min kan, n’o bè kè, ayiwa, dusukun yèrè ka dalaminè kamii isilamèya konyè kun kan sisan, *wa-lam yuqbal min aḥādīn al-imān* limaniya kòni tè minè mògò kelen si la *illā bi-hā* fò ni a ka kè ni nin kalima ye. *fa-‘alā l-‘āqil*, a bè hakilitigi kan, *an yukththira*, a ka caya kè *min dhikrihā* a kofòli la. barisa ni i ye isilamè ye ka ban, i donna silamèya la, isilamèya fèn min bè, n’o de kan ka to, silamèya yèrè ka silamèya bè se ka kòlòsi a bolo, ka silamèya tanga a bolo. o de ye, i ka caya kè fèn min na ka tèmèn isilamèya kòndò fèn bée lajèlen kan, o de i y’ o ye k’ a siri, i bè ka *lā ilāha illā llāhu Muḥammadu rasulu llāhi*, i ka siri i bè o de fò. ò ! *mustahḍīran li-mā*, ka na fèn ye, *iḥtawat ‘alayhi min ‘aqā‘idi l-imān*, o tuma k’ i kofò, i k’ a fò fana, ni a fòra

mustahdiran, i ka fò i dusukun de kan, dalanèn dama ko tè, i k'a fò i dusukun kan. i b'a fò tuma min na, i dalen b'a la ka fò foyi tè fò Ala. i b'a fò tuma min na, i ye min dòn, bèe n'i ka dònni damajiran don. *lā ilāha illā llāh* la, i ye min dòn a na, a k'a sòrò i kèlen bèe ko a miirita a nò fè, k'a sòrò k'a fò, a ye min fò ka fò *lā ilāha illā llāh* yèrè kòrò ye nin ye, a k'a sòrò i kèlen bèe ka miiri o la, a ye min fò k'a fò *lā ilāha illā llāh*, a bèe jiran kiraw ka fan na, a k'a sòrò i bèe ka miiri o la, o tuma, ni o kèra, o de kòrò ye ka na fèn ye, a kèlen bèe ka fèn min kafò kamii limaniya yèrè, o ka siri a la la. ò ! o tuma, o ka nin fò, *hattā*, fò *tamtazija ma'a ma'nāhā bi-laḥmihi wa-damihi*, a ko, fò ka a kè ten, fò ka taa nyaamini kè, *ma'a ma'nāhā*, ka kafò *lā ilāha illā llāhu*, *ma'nāhā bi-laḥmihi*, ni a sogo ye, *wadamīhi*, ani a joli ye. k'i ka *lā ilāha illā llāhu* fò f'i sogo ni joli, fò o bèe lajèlen de ka taa donni nyòon na. o kòrò ye, ko *lā ilāha illā llāhu* nòrò, fò a ka taa boli i farikolo fan bèe lajèlen fè, barisa ni i ko *lā ilāha illā llāhu*, ni i m'a dabila, ni i m'a dabila, ni i m'a dabila, Ala bèe *lā ilāha illā llāhu* de nòrò don i farikolo la. o kòrò ye mun ye ? i bèe taa sòrò tuma o tuma e ni de bèe Ala ko kan. tuma o tuma, i ni bèe bò Ala kota kan. ò ! *lā ilāha illā llāh*, o y'a sòrò, o tuma, a ye joli minè, a ye farikolo sòrò. *fa-innahu*, i k'a dòn sa, ni o kèra, *yarā* a bèe yeli kè *lahā*, *min al-asrāri* kamii gindow la, *wa-l-'ajā'ibi*, ani kabakow. ò ! ni o kèra, ni e bèe ka nin fò, kabakoko caman bèe Ala fè, *lā ilāha illā llāh* yèrè bèe na siri fara ka bò e ni olu cè. ni i ka kan ka min yeli, i sigilen, i nyè bèe kènè kan, i b'o ye. ni i ka kan nin min yeli ye, i ka gindo la, Ala ta'ala de b'o jiran ka o dòn i la, i yèrè bèe na a ye, i bèe n'a dòn fana, k'a fò, aa ! n ye fèn min ye, nin ye gindo dò ye, i bèe n'o ye, *in shā' Allāh*, *ta'ālā*, Ala sekòròtala. *mā*, fèn na, *lā yadhkhal taḥta ḥaşrin* a ko, i bèe na fèn ye, min bèe se ka don kafoli dugu ma. kafoli ye jumèn ye ? sèbènnibaaw tè se ka fèn min sèbèn k'a f'i ye ko nin don, i bèe n'o ye, Ala ta'ala ka gindow la. *lā ilāha illā llāh*, ni a fòli cayara kòni, *wa-bi-llāhi at-tawftq*, a ko jòn ka bènnyòonya bèe kè ni *lā ilāha illā llāh*.

lā rabba, Ma tè, *ghayruhu*, min ye Ala tana wèrè ye, *wa-lā ma'būd siwāhu*, foyi yèrè tè ko o bèe bato fò ni a kèra Ala ye. *nas'aluhu*, anw bèe Ala deli, *subḥānahu*, saniya bèe Ala ye, *wa-ta'ālā*, Ala sekòròtala, *an yaj'alana*, ni Ma a ka anw kè, ka anw kè sisan, *wa-aḥibbatana*, ani anw kanubaaw, *'inda l-mawti*, saya tuma na, *nātiqīna*, a ka anw bèe lajèlen kè kumabaaw ye, *bi-kalimati sh-shahādati*, ni kalimat shahada, o tuma, ni o kalima ye, *'alimīna*, anw ka kè dònribaaw ye, *bi-hā*, ni a ye. *wa-ṣallā Allāhu*, Ala ka nèema, *'alā sayyidinā*, o bèe Muhammad kan, *'alā sayyidinā*, a bèe anw kuntigi Muhammad, min tògò Muhammad. *kullamā*, tuma o tuma, *dhakarahu adh-dhākirūn*, ani kofòbaa y'a kofò, *wa-ghafala 'an dhikrihi al-ghāfilūn*, nyinèbaaw ni olu nyinèna ka bò a kofòli ma. *wa-raḍiya Allāhu*, Ala jènna, *ta'ālā*, Ala sekòròtala, *'an aṣḥābi*, ka bò, *'an aṣḥābi rasūl*, Ala ka jèn ka bò a ka sahabaw, ka bò Ala kira ka sahabaw bèe lajèlen ma, *ajma'īna*, u bèe. *wa-t-tābi'īna*, ani tabi'una, *lahum*, ka na u ye, *bi-iḥsānin*, ni nyumanya ye, *ilā yawmi d-dīni*, fò ka taa se diinè ma. *wa-salām*, kisi, *'alā al-mursalīn*, u bèe kiraya mògòw kan, *wa-l-ḥamdu*, tanu, *li-llāhi*, tanu bèe Alahu ye, *rabbī l-'ālamīna*, min ye dafènw dabaa Ma ye.

Traduction du commentaire de *Umm al-barāhīn*

Nous commençons par les plus beaux noms de Dieu Très-Haut, Dieu qui est le Maître de la compassion débordante [prodiguée à toutes les créatures] en ce bas-monde et de la compassion réservée [aux seuls croyants] dans l'au-delà. Puisse Dieu accroître Ses bienfaits à l'égard de notre chef, {le chef} qui s'appelle Muhammad, ainsi qu'à sa famille et à ses Compagnons, et [leur accorder] le salut. {Louange,} louange à Dieu, bénédictions et salut sur l'Envoyé de Dieu (*Alahu*).

Sache que le jugement (*kiiti*), le jugement rationnel (*hakilikange*) se définit ainsi : le jugement dont l'activité et l'objet consistent en la recherche rationnelle du savoir, de manière à ce que l'esprit puisse s'extraire de l'erreur et atteindre le salut – c'est ce que l'on entend par ceci [= le terme *hakilikange*]. {Le savoir,} ce savoir comporte trois divisions ; {ce savoir,} il comporte trois divisions. Ces trois divisions, quelles sont-elles ?

La nécessité (*wajibiya*), ce qui est nécessaire – on dit également *diyakoya* (le contraint, l'inéluctable) : cela en constitue une [division]. Et l'impossible (*finyè*), c'est-à-dire *nkalon* (le mensonge) – ce qui n'est pas vrai : on doit [également] le savoir. Et le contingent (*dagali*) : ce qui est possible, sans que sa réalisation soit nécessaire – on doit également le connaître. Si l'on a atteint à la connaissance de ceux-là – qui sont désignés, par référence à la connaissance de Dieu et de Sa Souveraineté, par le terme *kelenmandiya* (Unicité) – alors, on a atteint à la connaissance recherchée.

Quant au nécessaire, c'est ce dont la réflexion ne peut pas concevoir – ne peut pas se représenter – l'absence ; celle-ci est inconcevable par la raison. Qu'est-ce que la *sawaraya* (représentation mentale) ? Une personne peut exercer sa réflexion afin d'atteindre à la compréhension d'un fait donné ; la compréhension ainsi acquise, c'est la *sawaraya*. Toute chose, dont on ne peut pas ... Si en réfléchissant à un fait quelconque, tu ne peux absolument pas l'appréhender, tu ne peux absolument pas croire en [son absence] – alors, {alors,} on considère qu'il s'agit d'un fait nécessaire. Tu ne peux pas appréhender un fait dont tu dirais qu'il ne soit pas vrai – dont tu dirais par supposition qu'il n'est pas vrai ; si en réfléchissant, tu constates que ton esprit ne peut pas admettre – que l'esprit ne peut pas admettre – qu'il ne soit pas vrai – alors, il s'agit d'un fait nécessaire, {il s'agit d'un fait nécessaire}.

Quant à l'impossible, ce que l'on appelle l'impossible : de quoi s'agit-il ? L'impossible est ce que l'esprit ne peut aucunement se représenter, ne peut aucunement approuver l'existence. Tu t'efforces de réfléchir – en l'imaginant, en le représentant dans ton esprit – mais tu constates que tu ne peux absolument pas l'approuver : c'est ce qui montre qu'il s'agit de l'impossible. Tu t'efforces de l'appréhender par tous les moyens, mais tu ne peux en acquérir aucune compréhension : c'est cela qu'on appelle *nkalon* (l'impossible).

Quant au contingent (*jaiẓu*), c'est ce dont l'esprit peut admettre l'existence, et la non-existence également. Ce dont la réalisation et la non-réalisation sont également [possibles], cela s'appelle *jaiẓu* (le contingent).

Maintenant, tu le sais : les trois divisions ont été énoncées.

Il incombe à tout individu capable (*mukallaḥ*) selon [les termes de] la Loi divine (Sharī'a)... 'Sharī'a' signifie : Dieu a établi et nous a ordonné de suivre ceci – Sa Voie. La Voie que Dieu nous a montrée – cette Voie, tout individu capable... qu'est-ce que c'est que l'individu capable ? C'est celui {qui a atteint la puberté,} qui a atteint la puberté et est sain d'esprit ; il n'est pas dément, il est doué de discernement. C'est ce que la Sharī'a désigne par le terme *mukallaḥ*, c'est ce qu'elle signifie par ce terme. Toutefois, certains ont atteint la puberté, mais ils sont fous, ils sont dépourvus de raison. La Sharī'a... la Voie de la Sharī'a ne s'applique pas à un tel individu, tant qu'il est privé de raison, tant qu'il n'a pas recouvré la raison. Dès qu'il recouvre ses facultés, cependant, il lui incombe de chercher à comprendre ce que la Loi divine exige de lui ; car désormais elle s'applique à lui comme [à l'ensemble des] personnes douées de raison.

De tous ceux qui sont doués de raison, de chacun sans exception, la Sharī'a exige de connaître ce qui est nécessaire quant au Maître de tout ce qui nous concerne – c'est-à-dire de notre Secoureur – Dieu, le Très-Exalté, le Premier ; nous devons connaître ce qui est nécessaire quant à Sa Réalité. Il incombe à tout adulte de le savoir – tu dois le savoir. Ah ! Quant à la relation entre Dieu et moi-même, je dois savoir ceci – c'est une obligation incontournable. [Et] même si tu ne le sais pas, {même si tu ne le sais pas,} au Jour de la Résurrection, tu seras interrogé là-dessus – cela est inéluctable. Ainsi, ce savoir est obligatoire. Ainsi, il incombe à tout adulte, à tout individu sans exception – pour autant qu'il soit un musulman adulte – d'avoir une connaissance suffisante quant à la relation entre Dieu Très-Haut et soi-même et ce qui est nécessairement vrai à l'égard de Dieu. Et également, de ce qui est impossible quant à la Réalité de Dieu Très-Haut – ce qu'il ne faut aucunement affirmer de Dieu. Le « nécessaire » signifie : ceci doit être affirmé concernant Dieu – tous doivent y croire, c'est obligatoire. [Et] qu'est-ce que l'impossible ? Si ton oreille entend telle chose, alors tu sais : Non, cela n'est pas vrai, on ne doit pas dire cela de Dieu, cela ne peut pas exister chez Dieu, cela ne peut être chez Dieu ; tu dois obligatoirement connaître cela aussi.

De même, il incombe à l'individu adulte de posséder un savoir équivalent quant à la réalité des Envoyés.

Il incombe également à l'adulte de connaître ce qui est nécessaire par rapport à Dieu ; c'est ce qui permet de raffermir la croyance en la Divinité de Dieu – savoir que telle chose doit être affirmée par rapport à Dieu, qu'elle confirme sa Divinité. Et aussi de

connaître ce qu'on ne doit pas dire de Dieu, de manière à savoir que Sa Divinité ne souffre d'aucun défaut.

De même, il est obligatoire de posséder un savoir semblable quant à la réalité des Envoyés. Tu dois savoir que certaines choses sont nécessaires en ce qui concerne les Envoyés ; tu dois également savoir que certaines autres choses sont impossibles en ce qui concerne les Envoyés de Dieu (*Alahu*), bénédictions et salut sur eux { , sur les Envoyés de Dieu (*Alahu*)}. Aucun Envoyé ne fait exception, ils sont tous pareils [de ce point de vue].

Quant à ce qui est nécessaire concernant notre Maître – le Maître de tout ce qui nous concerne, c'est-à-dire Dieu, le Très-Exalté, le Premier – cela inclut Ses attributs, vingt attributs ; cela signifie que nous avons à les énoncer, de manière à dire que Dieu est tel, et tel, et tel, et tel. Ce que nous savons de Dieu, ce que nous devons savoir de Dieu et qui permet de Le distinguer des créatures – ce sont vingt choses. Nous les savons de Dieu, nous les savons de manière à affirmer qu'à bien les examiner, ces vingt choses ne se rencontrent en aucun être, à l'exception de Dieu. {Elles ne se rencontrent en aucun être, sauf Dieu.} Alors, sachons qu'il s'agit de la Réalité de la Divinité de Dieu. Que sont ces attributs ?

Ce sont **al-wujūdu**, c'est-à-dire *sòròmasa* (le réellement existant) ; Son existence n'est pas comme celle des créatures créées. L'Existence de Dieu – cela signifie : Dieu EST. Quelle que soit la chose à laquelle tu réfléchis, en recherchant le temps [de son apparition ou origine] – tu as beau réfléchir à toutes les choses – Dieu y était. C'est ce que l'on désigne, en se référant à Dieu, par **al-wujūdu**, *sòròmasa* (le réellement Existant).

Quant à **qidam**, *qidamu*, qu'est-ce ? Le temps n'est pas antérieur au Seigneur : Il est *galekange* (éternel dans le passé). Quelle que soit la chose que tu considères, en te disant que cela devait précéder les autres choses, quelle que soit la chose que tu cites – tu constates que la Divinité de Dieu lui était antérieure. Cela relève de la Divinité de Dieu, il t'incombe de le savoir.

Et **baqā'u**, que signifie-t-il ? *Tolimasa* (le Pérenne) ; qu'est-ce que *toli* (l'éternité dans l'avenir) ? Toutes les choses que tu connais, toutes les choses auxquelles tu peux réfléchir – toutes prendront fin ici [= en ce bas-monde]. Ce qui perdure alors que tout le reste a pris fin, qu'est-ce que c'est ? Sache – il t'incombe obligatoirement d'approfondir ce savoir – que cette chose, c'est Dieu. Dieu demeure.

Et la dissemblance de {Dieu}, Dieu Très-Haut, par rapport aux créatures (*sindi-fēnw*). Sache également, que s'agissant de toute chose que l'esprit parvient à se représenter – si l'on dit que c'est Dieu – ne l'admet pas, c'est faux. Parce que toute chose que l'esprit peut se représenter – toute chose de cet ordre – ne peut pas être Dieu. Dieu est le Dissemblable.

Et le fait pour Dieu Très-Haut de subsister en Lui-même. Que signifie *jò* [sens concret : se tenir debout] ? Parce qu'une personne – si tu vois telle chose, si tu espères en telle chose – en réfléchissant tu constates que s'agissant de l'ensemble des créatures,

toutes placent leur espoir en quelque chose. Tu places ton espoir dans ton activité, ton activité en ce bas-monde – car tu sais que c’est cela qui assure ta subsistance. Mais le Souverain dont la Souveraineté subsiste en Lui-même – qui ne dépend d’absolument rien, sauf de Lui seul, de Sa propre Divinité... Ainsi, tu constates que cela [= cet attribut] ne se rencontre en aucune [autre] chose – c’est la signification de *qiyamu* (Indépendance).

Qu’est-ce que le *qiyamu*? C’est le *kaarili* (sens courant: la renonciation; sens contextuel: l’indépendance ontologique), le Maître qui renonce – il ne désire aucune chose. Si tu réfléchis, tu constates que l’être qui a cette [caractéristique], c’est Dieu. Quelle que soit la chose que tu considères, et pour aussi impressionnante qu’elle puisse paraître, tu constates qu’elle a besoin de quelque chose, élément sans lequel elle ne peut pas exister. Celui dont la Divinité existe, alors qu’il n’y a aucune autre chose, c’est Dieu. Donc, tu dois affirmer cela de Dieu – le serviteur doit le savoir. Dieu n’a besoin d’aucun lieu, dont on dirait que c’est à Lui. Il n’a besoin d’aucune chose, qu’Il prendrait pour Lui-même; Il n’a point besoin de cela.

Et la *wahdaniyya*, qu’est-ce que c’est? C’est l’Unicité, l’Unicité de Dieu Très-Haut. C’est cela l’Unicité: Il n’a pas de second en Son Essence – l’Essence de Dieu; dire qu’il y a quelque chose là [= en Son Essence], qui serait Son second – ce n’est pas le cas. Parce que, à part Dieu, rien n’est simple. En l’examinant dans ta pensée, [tu constates] qu’à l’exception de Dieu, rien n’est simple. Ainsi, tu connais et affirmes l’Unicité de Dieu – [tu sais qu’il] s’agit de Dieu. Parce que, s’agissant de nous [= les créatures]: quelle que soit la chose à laquelle tu réfléchis, en supposant qu’elle soit simple – ah! en l’examinant, [tu constates] qu’elle n’est pas simple. À l’exception de Dieu seul, il n’y a rien dont on puisse considérer que ce soit simple. Car si, à ton avis, telle chose est simple – en l’examinant attentivement [dans ta pensée] tu constates en effet qu’elle est composée, pour former [comme] une unité. La Divinité n’est pas venue s’ajouter à quelque chose; rien non plus n’est venu s’ajouter à Elle – ni en ce qui concerne Ses Attributs, ni en ce qui concerne Son Essence: c’est cela Dieu. C’est Dieu. Sache alors, que Dieu seul est ainsi. Dieu n’a pas de second en ce qui concerne les attributs de Sa Divinité, les attributs qui viennent d’être cités. En examinant l’ensemble de ces attributs, tu constateras qu’aucun ne peut être affirmé d’aucune [autre] chose, ni d’aucune personne. Quant à Ses actes, les actes de Dieu, si tu les examines attentivement, [tu constates qu’il] aucun autre être ne peut accomplir des actes semblables, que l’on pourrait désigner ainsi. Si tu accomplis tel acte, en le comparant [par supposition] à un acte de Dieu – tu vois bien que ce n’est pas le cas. Donc, le Seigneur n’a pas de second en ce qui concerne Ses actes.

Cet attribut²⁰¹, ces six attributs ont été cités. Quant au premier attribut de Dieu... quant aux six attributs qui viennent d’être cités – **al-wujūdu, al-qīdam, al-baqā’u,**

201. Le marabout se corrige par les mots suivants.

mukhalāfatuhu li-l-ḥawādithi, qiyāmuhu bi-nafsihi et aussi **al-waḥdāniyyatu** – ce sont six attributs. {Ces six que voici, ces six attributs, } le premier de ces six attributs – quel est-il ? C’est **al-wujūdu**, et il est **nafsiyyatu** (personnel). Que signifie *nafsiya* (personnel) ? Si tu les examines maintenant, tu constates que ces cinq attributs [ou plutôt²⁰²] ce seul attribut, parmi les attributs de Dieu Très-Haut, est appelé l’attribut personnel (*yèrèkunya mankutu*). Si tu analyses **al-wujūdu**, le réellement Existant (*sòròmasa*), cela signifie que parmi les attributs de Dieu, seul celui-ci est appelé personnel (*nafsiya* ou *yèrèkunya*). Sache donc que cela est nécessaire à l’égard de Dieu Très-Haut ; affirme-le : Dieu EST. Les serviteurs désignent cet attribut [par le terme] *nafsiya*.

Quant aux cinq suivants, ces cinq attributs, on les appelle **salbiyya**. Que signifie *salbiya* ? Ce qui distingue Dieu de toutes les choses, car aucun ne puisse être affirmé de quoi que ce soit [d’autre que Dieu]. Ce sont **al-qidam, al-baqā’u, mukhalāfatuhu li-l-ḥawādithi, al-qiyām bi-nafsihi** et puis, **al-waḥdāniyya**. Ces cinq attributs, on les appelle *salbiya* (négatifs).

Si, s’agissant de quoi que ce soit, tu dis que c’était premier – mais alors ! L’Antériorité de Dieu étant énoncée, il n’y a plus [d’autre] premier ! Car, s’agissant de n’importe quelle chose, dont tu affirmerais qu’elle était antérieure – elle est venue après Dieu, Dieu était.

S’agissant de n’importe quelle chose, dont on affirmerait qu’elle serait dernière – tout prendra fin alors que le Souverain, qui est Dieu, demeure dans Sa Souveraineté ; c’est cela **baqā’u** (l’éternité dans l’avenir) – Dieu perdurera, après la fin de toutes choses.

Rien ne ressemble aux attributs (couleurs), ni à l’Essence – rien ne ressemble à aucun attribut. S’agissant de toute chose que tu pourrais évoquer, elle diffère de la Divinité de Dieu – c’est cela Sa Dissemblance par rapport aux créatures.

Dieu est indépendant, Il subsiste en Lui-même : Il n’a besoin de rien, ni d’une substance, ni d’un endroit qu’Il réserverait pour Lui-même.

Et l’Unicité : Il n’a pas de second, ni par Son Essence, ni par Ses Attributs, ni par les effets de Ses actes.

Ces attributs, ces cinq attributs, distinguent Dieu de la condition des créatures ; ils ne se rencontrent en aucune [autre] chose. Si toutefois elles se rencontrent dans quelque chose, alors cette chose n’est pas une créature – c’est le Créateur (*dalikèbaa*) ; c’est Dieu (*Alako*) {, c’est Dieu (*Alako*)}.

{Ensuite,} ensuite, après ceux-ci viennent sept attributs {que l’on appelle,} que l’on appelle les **ṣifātu l-ma’ānī (attributs d’Idées réelles)**. **Al-qudratu** [signifie] *se* (le

202. Le marabout se corrige par les mots suivants : il ne s’agit que du premier attribut.

Pouvoir); et **al-irādatu**, *lanyini* (la Volonté). On les désigne ainsi: **al-qudratu**, *se* (le Pouvoir) – le Pouvoir de Dieu. Et **al-irādatu**, et *lanyini* (la Volonté) – on les affirme de Dieu en les désignant ainsi. Dieu Très-Haut dispose d'un immense Pouvoir et de Volonté. Ce sont le Pouvoir et la Volonté – ces deux ont pour objet {}, ces deux ont pour objet} chaque être créé (*kèfèn*), l'ensemble des possibles (*kèlifènw*). Toutes les choses que tu puisses observer sont advenues – ou bien adviendront – par ces deux attributs de Dieu Très-Haut: Son Pouvoir et Sa Volonté. Cette dernière a pour objet l'ensemble [des choses advenues].

Et le Savoir, le véritable Savoir, a pour objet toutes les choses nécessaires, chacune des choses qualifiées de nécessaires. Le Savoir de Dieu Très-Haut a pour objet toutes les choses nécessaires sans exception. [De même,] le Savoir de Dieu Très-Haut a pour objet toutes les choses contingentes, toutes les choses qualifiées de contingentes – qui relèvent de la contingence. Et les choses impossibles (**mustahīlātu**). Qu'est-ce que **mustahīlātu** (l'impossible)? C'est *nkalon* (l'impossible), ce qui est impossible, ce qui est qualifié d'impossible. Le Savoir de Dieu Très-Haut, dans Sa Souveraineté, porte sur tous ceux-ci.

Et la Vie, {quant à la Vie,} la Vie de Dieu Très-Haut, elle n'a pas d'objet; la Vie de Dieu Très-Haut n'a point d'objet.

Quant à Son Ouïe et à Sa Vue, ces deux [facultés] ont pour objet toutes les choses existantes (*sòròlimafènw*). Dieu Très-Haut est le Très-Oyant, car si tu dis **s-sam' u wa-l-başar** (**Son Ouïe et Sa Vue**) – celles-ci ont pour objet l'ensemble des choses existantes (*sòròlimafènw*) – chacune d'elles sans exception.

Et la Parole, la Parole qui ne consiste ni en lettres ni en sons. La Parole de Dieu Très-Haut: Dieu parle, mais Sa Parole ne consiste ni en lettres ni en sons; elle n'est pas non plus segmentée – la Parole de Dieu Très-Haut n'est pas ainsi. La Parole de Dieu Très-Haut diffère de celle des créatures. Car notre parole – lorsque nous parlons – notre parole se coupe ou se suit; elle peut être énoncée d'une voix forte ou douce. Dieu parla aux Envoyés. Dieu parla à Moïse; mais Sa Parole – Moïse déclara qu'il l'entendait par tous les endroits de son corps: Il l'entendait par ses poils, dans son ventre et dans son dos, au-dessus et en dessous de lui-même. Donc, la Parole de Dieu ne ressemble pas à la nôtre. Cette Parole, la Parole de Dieu Très-Haut, a les mêmes objets que Son Savoir – comme il a été dit, l'ensemble des choses nécessaires (*wajibiyamafèn*); de cette même façon, Sa Parole a pour objet l'ensemble des choses nécessaires.

Quant aux attributs qui viennent d'être énumérés²⁰³, qu'il [Le traité de Sanusi] va énumérer, ces sept attributs de Dieu Très-Haut sont appelés les attributs *ma' nawiyya* (**attributs idéaux**). Ces attributs sont inséparables des sept [précédents]. Parce que Dieu a déclaré [à propos de Lui-même]: **qādiran wa-murīdan wa-āliman wa-ḥayyan wa-samī'an**

203. Le marabout corrige ce lapsus par les mots suivants: il n'avait pas encore traité de ces attributs.

wa-baṣīran wa-mutakalliman²⁰⁴. Il n'y avait rien. [Cependant,] Dieu, dans sa Divinité, déclara : **qādiran** (Puissant) : donc, Dieu est Puissant, Il possède le véritable Pouvoir. Dieu le déclara à propos de Lui-même, comme étant parmi Ses attributs. Dieu est Puissant, Il possède le véritable Pouvoir. Certains sont puissants – mais il ne s'agit pas d'un pouvoir véritable. {Il ne s'agit pas d'un véritable pouvoir} parce que, par exemple : si un roi ordonne à ses gens d'accomplir telle tâche, et qu'ils répondent qu'ils vont l'accomplir – qui pourrait empêcher sa réalisation ? Rien ne peut l'empêcher : si [le roi] l'a ordonné, [ses gens] vont sûrement la réaliser, ils vont obéir. Mais si Dieu a décidé de l'empêcher, si Dieu a inculqué à l'esprit du roi qu'il ne faut plus faire cela, par la suite le roi enverra un nouveau message : « Ah ! Ce que nous vous avons ordonné, nous avons changé d'avis, ne le faites pas, ne faites pas cela ! » Ainsi, le pouvoir du roi est incomplet : parce qu'il y a un autre Puissant, dont le pouvoir commande le sien. C'est comme dans n'importe quel village : il a un leader. Tous ceux-ci [les chefs de villages] ont un grand chef ; ces chefs [de groupes de villages] sont [à leur tour] coiffés par un grand chef. Et le grand chef qui les dirige tous, c'est Dieu. Donc, nous pouvons influencer sur [la volonté de] nos semblables ; mais aussi, Dieu peut altérer nos [volontés]. Celui dont [la Volonté] ne peut être altérée, c'est Dieu. Son Pouvoir mérite d'être appelé « Pouvoir » ; Sa Puissance est appelée Pouvoir.

Selon certains, Dieu s'est Lui-même désigné par ces sept attributs : Il a appliqué ces attributs à Lui-même, en déclarant « Je mérite ceux-ci ». A ce stade, Dieu voulait créer les créatures.

Dieu est Puissant, de quelle sorte de Puissance ? Il est Puissant d'un Pouvoir véritable, Il possède cela. Il est Voulant d'une Volonté véritable. Certains sont doués de volonté, mais quelque chose peut altérer leur volonté, il ne s'agit pas d'une volonté [véritable]. [Par exemple,] tu souhaites faire quelque chose maintenant. Toutefois, si tu échoues, tu vas abandonner [ton projet]. Mais celui dont la Volonté, lorsqu'Il décide de faire telle chose, ne peut être ébranlée – Sa Volonté est véritablement Volonté. Celui qui possède cette Volonté, c'est Dieu.

Il est Savant d'un Savoir véritable. {Il est Savant d'un Savoir véritable ; } aucune chose ne fait exception à Son Savoir – c'est ce que l'on désigne par Dieu.

Il est Vivant d'une Vie véritable ; notre vie est muable.

Il est Oyant d'une Ouïe véritable. Notre ouïe n'est pas une ouïe véritable.

Il est Voyant d'une Vue véritable. Quant à notre vision, ce n'est pas une vision véritable.

Il est Parlant d'une Parole véritable.

204. C'est-à-dire : Puissant, Voulant, Savant, Vivant, Oyant, Voyant et Parlant.

Dieu énonça ces attributs à propos de Lui-même, en déclarant : En vérité, il faut connaître ces attributs, il faut les connaître.

Puis, Dieu se mit à²⁰⁵... déclara qu'Il allait créer les créatures – alors qu'il n'y avait rien. Il n'y avait rien, rien, absolument rien.

Salahu tanzizi, qidam tanzizi et huduthu tanzizi : Dieu est désigné par référence à ceux-ci.

Salahu tanzizi : il n'y avait absolument rien, Dieu était dans Sa Divinité, aucune chose ne L'a précédé, il n'y avait absolument rien, de manière à ce qu'on puisse dire que le temps L'avait précédé. Le temps ne L'avait pas précédé : c'est cela *salahu tanzizi*, il n'y avait absolument rien.

L'intervalle entre *salahu tanzizi* et *qidam tanzizi* est plus long que celui entre la création et la fin de ce bas-monde, il est plus long que cela. Il n'y avait rien.

Qidam tanzizi : Dieu énonça ces attributs à propos de Lui-même : **kawnuhu ta'ālā, qādiran wa-murīdan wa-āliman wa-ḥayyan wa-samī'an wa-baṣīran wa-mutakalliman**²⁰⁶. *Qidam tanzizi* : Dieu déclara qu'il allait former les créatures, les créatures qui allaient être créées, mais elles n'étaient pas encore réalisées : cet intervalle aussi est long, [d'une longueur] comparable [au précédent]. Dieu Très-Haut était seul, Il était dans Sa solitude. Il se prépara à créer les créatures. Il n'y avait rien, absolument rien – pas d'ange – dire qu'il y avait quelque chose²⁰⁷ – Dieu était dans Sa Souveraineté et Sa Divinité. Ah ! les créatures ! Celui qui avait l'intention de créer les créatures, c'est *qidam tanzizi*.

Quant à *huduthu tanzizi* : Dieu avait commencé Son activité. Il avait commencé Son activité, et c'est à ce stade que la création fut accomplie. Tout cela eut lieu alors que Dieu était dans Sa Divinité.

{Ensuite :} nous venons d'énoncer ce que l'on doit savoir, quant à ce qui est nécessaire en ce qui concerne la Réalité de Dieu ; nous venons d'énoncer tous les attributs nécessaires de la Réalité de Dieu, que l'on est tenu de connaître.

205. Le marabout nuance ses propos dans la suite de la phrase.

206. Le marabout reprend ici le passage de la *Umm al-barāhīn* qu'il vient de commenter, en citant de nouveau le texte arabe. Traduction littérale : « Lui le Très-Haut est Puissant, Voulant, Savant, Vivant, Oyant, Voyant et Parlant ».

207. Supposition hypothétique avancée afin de souligner son absurdité.

Qu'est-ce qui est impossible, en ce qui concerne la Réalité de Dieu ? Ce sont vingt attributs.

Ces vingt premiers, les vingt premiers attributs cités – les vingt premiers que nous avons détaillés un par un – que nous avons établis, pour ce qui est de chacun d'eux, par rapport à Dieu – constituent trois divisions ; il incombe obligatoirement à tous les individus capables [de les connaître]. Les trois divisions sont : ce qui est nécessaire – l'individu capable doit le connaître ; ce qui est impossible – tu dois le connaître ; et ce qui est contingent – tu dois [également] le connaître. Nous venons d'énoncer le nécessaire.

Maintenant, nous allons commencer [à considérer] l'impossible. Qu'est-ce que l'impossible ? Ce sont : **al-'adamu (la non-existence)** – parce que, tout d'abord, nous affirmons de Dieu qu'Il est **al-wujūdu**, qu'Il EST. Dieu EST : quel en est le contraire ? Si tu disais maintenant que Dieu n'est pas – c'est **al-'adamu**. Alors, si tu disais maintenant, s'agissant de Dieu, qu'Il n'est pas – est-ce que cela peut-être valable ? Dire que Dieu EST : même si tu n'es pas musulman, tu peux affirmer cela – il suffit d'observer autour de soi, avec attention ; car en examinant [la proposition selon laquelle Dieu n'existerait pas], la raison ne peut absolument pas l'admettre. Si on réfléchit sérieusement à ces questions, on réalise en effet – ah ! Qui a fait cela ? Puis, on atteint à la pensée – à la connaissance – selon laquelle ceci [le monde] a un auteur (*kèbaa*), quelque chose l'a réalisé. Il obtiendra ce savoir. Et ce savoir qu'il a obtenu – c'est la vérité, [l'univers] a un auteur.

Mais s'il reprend sa réflexion, en s'enorgueillissant un jour de son intelligence au point de se dire que {rien,} rien n'a rien fait, au point de ne plus s'interroger quant à l'auteur [du monde] – cela ne peut aucunement être admis par la raison, cela ne peut être admis. Parce que cela voudrait dire que tu réfutes Dieu, dont la réfutation ne peut être admise ; un tel énoncé, à l'égard de Dieu, est impossible.

Et le fait d'avoir un commencement (*sindili*) – dire que Dieu eut un commencement – Non, ce n'est pas vrai. Parce qu'il est dit de Dieu qu'Il est **al-wujūdu** (le réellement Existant) : nous disons que Dieu EST. Il EST : Quel est le contraire de cela ? C'est **'adamu**, Il n'est pas. Nous affirmons de Dieu, quelle autre chose encore ? Nous disons de Dieu : **al-qidam** (l'éternel dans le passé) – Dieu est Premier. Si on enlevait l'Antériorité, qu'est-ce qui s'ensuivrait ? Si Dieu n'est pas premier, cela signifierait qu'il eut un commencement. Parce que, lorsqu'on dit de nous, les créatures – que signifie « créatures » ? Nous n'étions pas, nous sommes advenus – donec, nous sommes advenus, nous avons eu un commencement, un certain temps s'est écoulé avant notre [existence] – ce qui démontre que nous ne pouvons pas être Dieu. C'est pourquoi Dieu convoqua les locuteurs [qui se prétendaient Dieu] – beaucoup vinrent ; leur mensonge s'était répandu – le pharaon prétendait qu'il était Dieu, il déclara qu'il était Dieu. Le temps passa, passa et passa encore – le pharaon fut noyé dans les flots. Dieu la réfuta [la proposition selon laquelle le pharaon était Dieu], elle n'était pas vraie ; car [le pharaon] fut créé. Chaque chose qui est créée est précédée par le temps ; le temps s'écoule également après elle.

Celui qui ne disparaît pas en laissant le temps s'écouler après Lui, c'est Dieu. Donc, Il est Dieu, l'éternel dans le passé, le tout premier – il s'agit de Dieu [seul]. Dire que Dieu a eu un commencement – la raison ne peut pas l'admettre, ce n'est pas vrai. C'est pourquoi nous devons dire de Dieu qu'il est **al-qidam** (l'éternel dans le passé) ; le contraire serait d'affirmer qu'il est **al-ḥudūth** (un être qui a eu un commencement).

Ensuite: affirmer de Dieu – il a été affirmé de Dieu, parmi Ses attributs [cités ci-dessus] – qu'Il est le Pérenne (*tolimasa*). Quel est le contraire de la perpétuité dans l'avenir (*toli*)? C'est le fait d'avoir une fin, de dire que Dieu ne sera plus – [mais] cela ne saurait être. Dire que Dieu aura une fin – cela ne saurait être.

On dit également de Dieu {, de Dieu,} qu'Il est dissemblable par rapport aux créatures (*sindifēnw*). Aucun être que tu puisses considérer ressemble – serait semblable – à Dieu: cela n'existe pas. Nous avons dit: Dieu se distingue de tout ce qui est contenu dans la création – Il s'en distingue tant par Son Essence que par Ses Attributs. Alors, quel est le contraire de cela? Ce serait de dire que certaines choses ressemblent à Dieu – [mais] il n'y a aucune chose qui ressemble à Dieu, ni en ce qui concerne Ses actes, ni en ce qui concerne Son Essence, ni un seul de Ses Attributs. Parce que si Dieu ressemblait à un tel être, alors Il aurait un corps; et ce corps serait Dieu. Et dans ce cas, on connaîtrait Ses limites – Ses dimensions. Quelles sont les dimensions? La largeur, la hauteur et la surface de Dieu – on connaîtrait celles-ci! [Mais] cela n'est pas vrai, on ne sait pas cela de Dieu. Donc, il n'y a rien qui Lui ressemble – ces [propositions] sont réfutées. C'est-à-dire: affirmer la ressemblance de Dieu [à Ses créatures] – cela est impossible {à l'égard de Dieu}. De l'espace²⁰⁸ ... ou bien de dire que Dieu possède les attributs d'un corps, des attributs corporels, ou qu'Il se trouverait d'un côté [de l'espace], ou qu'Il aurait Lui-même un côté – parce que si on devait affirmer la ressemblance de Dieu [à Ses créatures], alors on devrait [également] affirmer ces attributs de Lui – Il aurait tous ces attributs. Si de telles ressemblances devaient exister en Dieu, nous pourrions Le (*Alako*) regarder et constater Ses dimensions; et s'Il avait des dimensions, on Lui connaîtrait les attributs d'un corps. Et si on Lui connaissait de tels attributs, alors, pour la pensée, Il aurait un devant et un arrière et un côté – on connaîtrait cela de Dieu; [de même, 202

] on Lui connaîtrait une partie supérieure et une partie inférieure. Et si on savait cela de Dieu²⁰⁹ ... ou bien, Dieu Lui-même allait déclarer qu'Il se trouve en tel lieu, ou que Sa Divinité avait commencé à tel moment dans le temps – on saurait cela de Lui.

Or, les attributs de Son Essence sont très élevés – ce sont les attributs de l'Élévation que nous avons affirmés par rapport à Lui; **la Dissemblance du Très-Haut** [par rapport aux créatures] est un attribut d'Élévation – qui ne se rencontre en rien [d'autre que Dieu].

208. Développement inachevé.

209. Développement inachevé.

S'Il avait les attributs d'une créature, ou bien s'Il fut créé, alors rien n'existerait. Mais cela [avoir les attributs d'une créature] est impossible à l'égard de la Divinité (*Alako*). Mais on ne peut aucunement comprendre cela, s'agissant de la Divinité de Dieu. Si tu considères, si tu recherches, si tu t'interroges concernant ce qui pourrait te renseigner quant aux dimensions de Dieu (*Alako*) – [mais] cela ne peut se savoir, car le nom de Dieu signifie : Dieu EST. Alors Dieu²¹⁰... ou bien tu trouves quelque chose qui peut t'indiquer que les dimensions de Dieu – dimensions, largeur, surface – sont telles ; [mais] alors tu constateras qu'il s'agit d'un corps. Ainsi, l'absence de toutes celles-ci [dimensions] confirme la Divinité de Dieu, en réfutant la ressemblance [aux créatures]. Parce que Dieu n'est pas ressemblant : déclare qu'Il n'a pas de ressemblance [avec les créatures] ! Ou bien [encore], on pourrait décrire Dieu Très-Haut comme étant jeune, ou très jeune, ou [au contraire] âgé, ou comme grand ou petit [de taille] : si Dieu était ressemblant, on pourrait parler ainsi.

Ou bien on Le décrirait comme ayant des intérêts – en disant qu'Il désire telle chose, s'agissant des activités ou bien des jugements. Ainsi, {ces attributs.} les attributs qui établissent la dissemblance de Dieu, réfutent ces autres [prétendus] attributs. Chacune des choses en lesquelles se rencontrent les attributs cités – elles sont toutes créées. Ce en quoi elles ne se rencontrent pas – c'est Celui qui a créé. Ce en lequel elles ne se rencontrent pas, c'est Dieu ; c'est en effet Dieu.

De même, il est impossible à l'égard de Dieu Très-Haut qu'Il ne subsiste pas en Lui-même – qu'Il dépende d'autre chose [que Lui-même]. Ah ! C'est impossible à l'égard de Dieu. Car, si c'était ainsi, si Dieu dépendait d'autre chose – s'Il ne subsistait pas en Lui-même – cela voudrait dire que Dieu ne se suffirait pas à Lui-même. Dans ce cas, Il serait un attribut – un attribut qui aurait besoin d'une substance ou bien d'un particulier (*kèrèkèrèlimafèn*)²¹¹ – ou bien d'un Agent spécifiqueur (*kèrèkèrèlibaa*), de telle façon que Sa Divinité serait défectueuse.

De même, il est impossible de dire à l'égard de Dieu, de Dieu Très-Haut, qu'Il ne soit pas simple. Tu sais que Dieu est simple ; affirmer que Dieu n'est pas simple – c'est impossible à Son égard. Si Dieu n'était pas simple, alors Il serait composé. Cependant, affirmer que Dieu soit composé – cela est impossible en ce qui concerne Son Essence. Parce que notre unité, à bien la considérer – en quoi consiste-t-elle ?²¹² Dans son Essence²¹³ – ou qu'il y ait un être qui Lui ressemblerait, que ce soit par Son Essence ou Ses attributs, ou qu'il y ait concurremment avec Lui, un être dont les actes {, les actes,} sont suivis d'effet – sache que tout cela est impossible.

210. Développement inachevé.

211. Le marabout se corrige par les mots suivants.

212. Le marabout interrompt ensuite cette ligne de réflexion.

213. Développement inachevé.

De même : il est impossible que Dieu Très-Haut soit incapable – on ne peut pas approuver [la proposition] selon laquelle Dieu soit incapable – cela est impossible. Que Dieu soit incapable – cela est impossible.

Dieu détesterait l'existence de l'une des créatures – cela voudrait dire qu'il y aurait parmi les créatures, certaines qu'Il n'avait pas voulu créer ! Ah ! S'Il n'avait pas voulu créer une créature – mais si cependant elle est advenue à l'existence – cela voudrait dire que Dieu y était contraint. Une chose à laquelle Il fut contraint – qui n'est pas soumise à Son Pouvoir – cela n'existe pas. Chacune des choses – toutes les choses – que tu peux observer ont été réalisées par le Pouvoir de Dieu. Qu'il y ait parmi les créatures, une dont l'existence Lui déplairait – qui Lui fut imposée – cela est impossible ; que ce soit advenu à la suite d'un manque de volonté de Sa part, ou parce qu'Il ne le savait pas, ou par oubli, ou par causalité, ou à la suite de la nature propre de cette [créature] – ce n'est pas vrai ! {ce n'est pas vrai !}

De même, il est impossible que Dieu soit ignorant. Nous avons dit, en discourant de Son Savoir, que Dieu le possède nécessairement ; ce qui réfute l'ignorance – [ainsi que,] de manière semblable, le fait [d'ignorer] une donnée quelconque. La mort, la surdité, la c civit , le fait d'être muet... Ou encore de dire, s'agissant des attributs de Dieu, qu'Il mourra – cela réfuterait Sa Vie ; parce que si on affirme la Vie, la Vie de Dieu – elle n'est pas suivie de mort. Son Ouïe a été affirmée – dire qu'elle est suivie par la surdité – cela n'est pas vrai, cela introduirait un défaut dans la Divinité de Dieu. Quant à la **c civit ** – cela est réfuté par Sa Vue. Quant au fait d'être muet, cela est [ galement] réfuté.

Quant aux attributs idéaux ((qui viennent d'être énoncés)), {aux attributs idéaux,} leurs contraires apparaissent clairement à partir de ceci – de ce qui précède [la discussion sur les attributs réels].

On vient de considérer les attributs [suivants] : **al-wuj du (l'Existence)**, puis on a commencé par **al-qudratu (le Pouvoir)** – on a commencé par cela ; puis **al-baq 'u (l'éternité dans l'avenir)**, puis **mukh llafatuhu ta' l  li-l- aw dith (la Dissemblance du Très-Haut par rapport aux créatures)**. Puis, on a complété avec les autres attributs. Les attributs qui suivent les sept qui viennent d'être cités sont désignés par le terme *ma'anawiya* (idéaux), ils ont été énoncés après les sept précédents : **q diran, mur dan, ' liman,  ayyan, sam 'an, ba siran, mutakalliman (Puissant, Voulant, Sachant, Vivant, Oyant, Voyant, Parlant)**. Ce sont ceux-là. Ainsi, leurs contraires sont connus ; ils s'ajoutent aux précédents.

Quant au contingent, qu'est-ce que c'est ? Sont désignés comme contingents (*jaizu*)   l'égard de la Réalité de Dieu Très-Haut, tous les possibles (*mafakoyamafèn*) –

qu'Il peut soit accomplir, soit ne pas accomplir. Par exemple : les êtres humains. Dieu nous a créés ; mais s'Il ne nous avait pas créés, qu'est-ce que cela Lui aurait fait ? {Si Dieu ne nous avait pas créés,} quelle conséquence [pour Lui] ? Donc : Il Lui plaisait de le faire. Toutefois, s'Il ne l'avait pas voulu, cela serait sans conséquence : il s'agit d'une chose contingente. C'est ce qu'on appelle *jaizu* (contingent).

Quelle est la preuve, la preuve que Dieu Très-Haut existe ? Cette preuve, c'est la création des créatures. Du fait même que les créatures ont conscience d'elles-mêmes, elles savent qu'il y a un Créateur (*kèbaa*) ! Sache-le, c'est obligatoire. Car s'il n'y avait pas de Créateur (*kèbaa*), alors les êtres humains...²¹⁴ les créatures se seraient créées elles-mêmes, et si cela était, cela impliquerait que des deux êtres égaux, parfaitement égaux, l'un serait prépondérant, sans qu'il y ait de cause à cela – **et cela est impossible**.

Car si les créatures (*sindifènw*) se créaient elles-mêmes, alors ! est-ce que certains seraient plus grands [de taille] que d'autres ? Eh ! si tu te créais toi-même, tu l'aurais fait en fonction de tes préférences – mais cela n'est pas vrai !

Une [autre] preuve de la création des créatures est [le fait] qu'elles soient inséparables des accidents, qui sont des choses créées (*sindifèn*). Car, en effet : dire qu'elles se soient créées elles-mêmes – quoi que tu fasses, tu as besoin d'une autre chose – **min harakatin aw sukūnin aw ghayrihima (le mouvement, ou le repos, ou d'autres)**. Cela démontre que les créatures ont été créées. Parfois, tu t'allonges – mais tu ne t'allonges pas selon ta propre volonté ! Tu t'allonges selon ce que Dieu crée – le moment [qu'Il a déterminé] est venu. Puis, tu te relèves pour t'asseoir ; [puis,] lorsque cela est terminé, tu te mets debout ; lorsque cela se termine, tu te meus pour marcher – tout cela confirme que tu as bien été créé ! Le mouvement ou bien le repos : quel est le contraire de cela ? C'est le fait de se tenir immobile en un seul lieu – quelquefois, tu te tiens immobile. L'inséparabilité des créatures (*sindifèn*) et des accidents montre que tu as bien été créé... Quant à la preuve de la création des accidents, la voici : en témoigne le passage de la non-existence à l'existence, et de l'existence à la non-existence. Une chose qui parfois est, et qui parfois n'est pas – c'est un être humain – [ou plutôt²¹⁵] une créature. Pendant un certain temps une chose existe, pendant un certain temps elle n'existe pas : ce qui possède cette caractéristique est une créature.

Quant à la preuve de la nécessaire **Antériorité** de Dieu Très-Haut, c'est que s'Il n'était pas éternel dans le passé, alors Il serait une créature (*sindifèn*). Mais s'Il était une créature, alors Il aurait besoin d'un Créateur (*sindikèbaa*). Et s'Il était une créature

214. Le marabout se corrige par les mots suivants.

215. Le marabout se corrige par les mots suivants.

(*dafèn*), Il serait allé rechercher celui qui l'avait créé (*da*). Et si cela était, il s'agirait d'un cercle vicieux ou bien d'une succession sans fin. Et alors, dans ce cas, Il serait sujet au changement – tout comme nous l'observons en ce qui nous concerne, nous-mêmes et notre milieu. Untel apparaît, untel disparaît – cela se passerait comme cela. Si c'était ainsi avec Dieu, qu'est-ce que cela donnerait ? Si Dieu était pris dans un cercle vicieux – ou bien un [Dieu] prenait telle place, et un autre [Dieu] telle [autre] place – si cela survenait, alors il y aurait destruction – tout serait détruit.

Quant à la preuve de la nécessaire éternité dans l'avenir de Dieu Très-Haut, c'est que s'Il pouvait cesser d'exister, alors l'antériorité que nous avons affirmé de Lui serait réfutée. Car dans ce cas, l'énoncé « Dieu est » serait contingent, et non nécessaire. La contingence se rencontre uniquement chez les créatures. Si on l'affirmait de Dieu, alors Il ne serait plus antérieur, Il serait une créature; et quant à Son éternité dans le passé, Il n'aurait plus cet attribut, Il serait contingent, et ce qui est contingent est créature. Or, la contingence ne peut être affirmée de toutes choses, elle est le propre des créatures. Dieu serait créé, une créature ! Mais comment cela se pourrait-il ? Nous venons tout juste de voir que Dieu est Premier; nous venons de voir cela depuis peu²¹⁶. C'est cela, Dieu le Pérenne (*badato*).

Quant à la dissemblance de Dieu, Dieu Très-Haut, par rapport aux créatures (*dafènw*), {par rapport aux créatures (*sindifènw*),} en voici la preuve : sache que si Dieu ressemblait aux créatures, alors Il serait Lui-même une créature, semblable à elles. Or, si Dieu avait un semblable, cela signifierait que quelque chose L'avait créé : ce qui est impossible. Car comme tu le sais déjà, du fait que Dieu est nécessairement Premier – nécessité qui vient d'être démontrée – Dieu Très-Haut n'a pas de semblable ; ce qui est ainsi établi.

Et en ce qui concerne Son éternité dans l'avenir, tu dois également savoir que Dieu demeure après [la fin] de toutes [les autres] choses ; en cela Il n'a aucun semblable.

Quant à ce que Dieu Très-Haut subsiste nécessairement en Lui-même : cela signifie que s'Il avait besoin d'une substance, il serait un attribut (*mankutu*), Il aurait la qualité d'un attribut (*mankutumafèn*). Et un attribut (*mankutumafèn*) ne peut aucunement être décrit (*mankutu*) par les attributs réels – les cinq²¹⁷ – ces sept attributs, les sept attributs qui ont été cités – c'est-à-dire les attributs réels. Les attributs réels ne peuvent s'appliquer à aucune chose, si ce n'est Dieu. Et les attributs idéaux non plus. Quels sont les attributs idéaux ? C'est le fait pour Dieu de déclarer à propos de Lui-même : **Puissant, Voulant, Savant** – Dieu les avait déclarés à propos de Lui-même ! Donc, ils ne peuvent s'appliquer à absolument rien [d'autre]. Notre Maître, Notre Maître Très-Exalté, dont la gran-

216. En attirant l'attention sur la proximité de ces deux passages du traité, le marabout traduit le texte arabe ; il s'agit donc d'une remarque qui est énoncée dans le traité, et non d'une observation du marabout à propos de sa propre prestation.

217. Le marabout se corrige par les mots suivants.

leur exaltée domine toutes les [autres] grandeurs – les attributs réels comme les [attributs] idéaux s’appliquent nécessairement à Lui, on peut les affirmer de Lui. Si Dieu avait besoin d’un particulier (*kèrèkèrèlimafèn*), alors Il serait une créature. Mais comment ? – on sait que cela [le particulier] est une chose créée ; Dieu n’a point besoin de lui. Ainsi, la preuve est donnée de l’antériorité et de la pérennité de Dieu Très-Haut.

La preuve de la nécessaire Unicité de Dieu, Dieu Très-Haut, c’est que s’Il n’était pas Un, cela impliquerait – qu’il n’y ait aucune créature. Car si Dieu n’était pas unique, Il serait dénombrable : et cela aurait pour conséquence – parce que, s’agissant de tous les détenteurs de pouvoir – de toutes les personnes – s’il y a deux puissants, ils se disputent. Donc, si Dieu était unique – [ou plutôt²¹⁸] si l’Unité de Dieu était réfutée – il y aurait un autre dieu, et le Dieu véritable déclarerait qu’Il allait réaliser une activité semblable à celle de cet autre dieu. Si cela devait survenir, cela aurait des conséquences pour qui ? Pour les créatures ! Car cela impliquerait la défaillance de Dieu. Cependant, le Pouvoir de Dieu a déjà été confirmé : Dieu est Un.

La preuve que Dieu Très-Haut possède nécessairement les attributs de Pouvoir, de Volonté, de Savoir et de Vie – c’est que – qu’est-ce que c’est ? – si l’un de ceux-ci devait manquer – parce que – pourquoi ? – parce que nous avons décrit Dieu par les attributs réels : **le Pouvoir, la Volonté, le Savoir et la Vie**. Ainsi, nous décrivons Dieu par le Pouvoir, la Volonté, le Savoir, et la Vie. Ceux-ci sont réunis ; lorsqu’ils se trouvent réunis en n’importe quelle chose, elle peut agir. [Mais] si un seul de ces attributs devait manquer – si cela devait survenir – alors on saurait que Dieu est une créature. Car si le Pouvoir de Dieu était enlevé, pour laisser la Volonté, le Savoir et la Vie – tu es vivant, tu possèdes un savoir, mais comment pourrais-tu agir ? Tu sais comment procéder, mais tu n’as pas de pouvoir ! Est-ce complet ? Si c’est ainsi, ce n’est pas complet. Ou bien, Dieu posséderait le Pouvoir, mais Il n’aurait pas de Volonté – pourtant Il posséderait le Savoir et la Vie. Dans ce cas, Dieu aurait besoin d’un agent doué de volonté, qui pourrait L’aider. [De ce fait,] le Savoir et la Vie aussi seraient réfutés. Donc, tous ceux-ci relèvent de la Divinité de Dieu. Ce [raisonnement] montre que le Pouvoir de Dieu est véritablement Pouvoir, et que Dieu doit être décrit par ces attributs. Ainsi, ce [raisonnement] établit que l’on doit réfuter [la proposition] selon laquelle Dieu aurait les attributs des créatures.

La preuve de la nécessité de l’Ouïe de Dieu Très-Haut, ainsi que de Sa Vue et de Sa Parole – ceux-ci sont nécessaires – nous y venons maintenant. Ce sont les Livres : car Dieu a parlé à Ses Envoyés, Il a confirmé Sa Parole, nous les voyons [les Livres]. Si tu considères le Coran et les Livres révélés, c’est la Parole de Dieu Très-Haut. Dieu a parlé à Ses Envoyés, qui ont entendu cette Parole. Cela est confirmé par la Parole de Dieu Très-Haut – dans le Coran et la Sunna (c’est-à-dire les hadiths relatifs à l’Envoyé [Muhammad]) –

218. Le marabout se corrige par les mots suivants.

ainsi que par le consensus des docteurs. Tous ceux-ci confirment que Dieu Très-Haut est Oyant, Voyant et Parlant. Ce sont trois attributs. Ces trois attributs de Dieu sont désignés par le terme ŞIFĀTU L-KAMĀLI, « les attributs de la perfection », [car] ils ne se rencontrent que dans les êtres parfaits. Car si la Divinité de Dieu devait être caractérisée par leurs contraires, alors Il aurait des défauts. Si Dieu n'était pas décrit par ces attributs – Oyant, Voyant, Parlant – alors ! cela impliquerait que Dieu est décrit par leurs contraires – quels contraires ? – on dirait que Dieu est sourd, ou bien aveugle, ou bien muet – même s'Il accomplissait des actes, on dirait cela de Dieu. Ce sont des défauts – [mais] attribuer des défauts à Dieu, cela est impossible. Parce que, comme nous l'avons dit, Dieu subsiste en Lui-même. Le Souverain qui subsiste en Lui-même n'a pas besoin d'un interprète – c'est établi ; Il n'a pas besoin d'un agent voyant, c'est établi du fait que Lui-même voit ; Il n'a pas besoin d'un agent oyant, Lui-même entend. Ces attributs de Dieu sont appelés ŞIFĀTU L-KAMĀLI : ils sont désignés par [le terme] ŞIFĀTU L-KAMĀLI, parce que si Dieu n'était pas oyant, Il aurait besoin d'entendre, et s'Il avait besoin d'entendre, Il ne suffirait pas à Lui-même – cet attribut [aussi] Lui manquerait, Il aurait un défaut. Si Dieu n'était pas voyant, c'est qu'Il serait aveugle ; et s'Il était aveugle, Il aurait besoin de la faculté de vision, car il éprouverait la curiosité de voir ; et si cela était, si la cécité était affirmée de Dieu, alors Dieu aurait un défaut ; et s'Il avait un défaut, Il ne subsisterait pas en Lui-même – cela serait réfuté. Ainsi se présente ce discours, {ainsi se présente cet argument}²¹⁹.

Quant à la preuve de la contingence de la création des existants (*kəlifənw*), c'est-à-dire des créatures (*dafənw*) – que tant leur réalisation que leur non réalisation soient possibles pour la Réalité de Dieu Très-Haut – c'est que si quelque chose était nécessaire pour Dieu en ce qui concerne les créatures (*kəfənw*), ou [au contraire] impossible, cela voudrait dire que – d'après la raison – la création de certaines choses, par Dieu, fut contrainte. Si cela était, le contingent deviendrait nécessaire, ou bien impossible – et cela est incompréhensible. Il faut [au contraire] affirmer que s'agissant de l'ensemble des créatures, leur création ne peut être contrainte. Donc, leur création – il s'agit des choses – est contingente : Dieu peut les créer, Il peut également s'en abstenir.

[L'énumération] des attributs de Dieu est maintenant complète.

{L'Envoyé,} les Envoyés, bénédictions et salut sur les Envoyés. Bénédictions et salut sur les Envoyés de Dieu (*Alahu*) : tu dois croire en la véracité de leur parole ; il n'y a pas de menteur parmi les Envoyés de Dieu. Tu dois croire qu'il n'y a pas de menteur parmi eux, cela est obligatoire.

219. C'est-à-dire : « Tel est l'argument » du passage du traité que le marabout vient de commenter.

Et la fidélité : les Envoyés sont dignes de confiance, ils font ce qui est bon ; [quant à] ce qui est mauvais, ils ne le font ni ouvertement, ni en secret. Et le *tablighu*, qu'est-ce que c'est que le *tablighu* ? C'est le fait pour les Envoyés de faire parvenir les messages divins aux créatures, conformément à ce qui leur avait été ordonné. Tout ce qu'il leur a été ordonné de transmettre aux créatures, ils le transmirent de manière complète ; tels sont les Envoyés. {Tout ce qu'il leur a été ordonné de transmettre aux créatures, ils le transmirent de manière complète ;} ils ne dissimulent rien. Ah ! Nous devons affirmer cet attribut des Envoyés, car il est nécessaire.

Les contraires de ces attributs sont impossibles quant à la réalité des Envoyés de Dieu – bénédictions et salut sur eux. Car il a été dit que nous devons affirmer leur véracité. Si les Envoyés n'étaient pas véridiques, alors ils seraient menteurs. Il est établi que les Envoyés sont fidèles. Si les Envoyés n'étaient pas fidèles, alors ils seraient traîtres. {Parce que} qu'est-ce que c'est que la trahison ? Nous nous sommes mis d'accord sur quelque chose, tu ne l'as pas accompli – c'est cela la trahison. Quant à toutes les choses sur lesquelles Dieu et Ses Envoyés se sont convenus – ceux-ci les ont transmis complètement, ils ont tout dit. Quant à accomplir un acte interdit ou réprouvé – ou dissimuler quoi que ce soit parmi les choses qu'ils ont été chargés de transmettre – les Envoyés n'agirent pas ainsi. Quelle que soit la chose qu'il leur a été ordonné de transmettre, {la chose qui leur a été ordonnée.} – ils la transmirent complètement. Quelle que soit la chose qu'ils ont été ordonnés d'accomplir, {qu'ils ont été ordonnés d'accomplir.} ils l'ont exécutée intégralement. S'il leur a été intimé de nous déclarer que telle chose est mauvaise, ils nous l'ont transmis. S'il leur a été intimé de nous déclarer que nous devons faire telle [autre] chose – ils s'exécutèrent. Ils se dressèrent [devant leurs auditeurs] et déclarèrent : « Dieu m'a envoyé vers vous » ; c'est en ce moment même qu'ils transmirent les annonces aux créatures.

Par ailleurs, en ce qui concerne ces Envoyés, la réalité de ces Envoyés, bénédictions et salut sur eux, il est nécessaire²²⁰ – ou plutôt, il leur est permissible, il leur est possible – de recevoir {en ce qui concerne leur réalité, bénédictions et salut sur eux} tous les accidents des corps humains – tous les accidents qui relèvent de la condition de créature. Tous ceux-ci sont possibles en ce qui concerne les Envoyés, pourvu qu'ils ne portent pas atteinte à {leur rang.} leur rang élevé. N'est pas possible ce qui porterait atteinte au rang, au rang élevé, de la réalité des Envoyés. Mais ce qui n'atteint pas à leur rang est possible quant à leur réalité : par exemple la maladie, et ce qui s'en rapproche. Nous devons comprendre que tout comme nous {tombons malades}, les Envoyés {aussi} tombent malades. De la même façon que nous tombons malades, les Envoyés tombent malades.

220. Le marabout se corrige par les mots suivants.

Ah! Mais ce qui, lorsqu'il atteint une personne, l'empêche d'accomplir certains actes fondamentaux, [par exemple] en l'empêchant de parler, c'est-à-dire le fait d'être muet – cela ne peut caractériser les Envoyés. Parce que, si cela se produisait, la parole qu'ils devaient nous transmettre – comment allaient-ils nous la faire parvenir? La surdité aussi ne les atteint pas, c'est un défaut [grave]. Parce que s'ils étaient sourds, nous allions pouvoir entendre leurs dires; mais ce que nous dirions – qu'il soit bon ou mauvais – comment allaient-ils en prendre connaissance? Quant à la cécité aussi – cela ne peut pas les atteindre; parce que s'ils étaient aveugles, alors qu'il leur était intimé de nous transmettre telle chose – alors ils nous entendraient, mais ils ne pourraient voir ce que nous faisons. Ils ne verraient pas nos actions – cela est un défaut; ils n'ont pas de [tel défaut]. Et ce qu'on appelle le handicapé des jambes – le handicapé des jambes, c'est-à-dire le paralytique – cette [condition] ne peut pas les atteindre. Parce que, s'ils étaient ainsi atteints, alors qu'ils devaient faire parvenir leur [message] à différents endroits – alors, comment allaient-ils [pouvoir] le faire parvenir?

Il a été ordonné aux Envoyés de faire la guerre; la guerre se fait alors qu'on se tient debout sur ses jambes. Il a été ordonné aux Envoyés de faire la guerre si on n'accepte pas leur parole. La guerre se fait avec quel instrument? La guerre se fait par l'épée. Donc, les Envoyés ne peuvent être atteints d'une maladie aboutissant à la déficience d'une partie de leur corps. Les corps des Envoyés sont parfaits et complets; c'est ainsi que les Envoyés se présentent. Cependant, nous partageons avec eux les maux de tête, ainsi que toutes les autres maladies mineures – nous partageons avec eux l'ensemble de celles-ci. Cependant, les Envoyés ne souffrent pas des maladies honteuses – ils ne souffrent pas de celles-ci. Dieu ne leur fait pas subir ces maladies. Pourquoi? Afin de ne pas porter atteinte à leur action.

De même: nous mangeons, eux aussi mangent; nous nous marions, eux aussi se marient; tout cela est établi.

Si les Envoyés n'étaient pas véridiques, cela impliquerait que les annonces des Envoyés de Dieu – de Dieu Très-Haut – seraient fausses. Et dans ce cas, on constaterait du faux dans leur mission prophétique; alors qu'afin de [confirmer] leur véracité, Dieu, Dieu Très-Haut, leur a accordé des miracles – ces miracles étant les Révélations, les Révélations qui renferment la Parole de Dieu Très-Haut. « **Mon serviteur dit vrai en tout ce qu'il transmet de Moi** »²²¹. Dieu a fait cette déclaration: Mon serviteur, c'est-à-dire Mon Envoyé, dit la vérité en tout ce qu'il transmet à vous, créatures. C'est Moi, Dieu, qui le déclare. Si vous vous sentez perplexes par rapport à cela – [alors sachez que] Dieu l'a déclaré dans tous les Livres: dans le Coran pour les détenteurs du Coran, dans la Torah pour les détenteurs de la Torah, et dans l'Évangile pour les détenteurs de l'Évan-

221. *Hadith qudsī*, suivi par sa paraphrase en bambara.

gile – et dans les Psaumes pour les détenteurs des Psaumes ! Vous devez appliquer cela – c'est dans les Livres de tous. La parole des Envoyés est véridique – c'est Moi, Dieu, qui le déclare. C'est ce qui nous montre que Dieu, qui les a mandés, les surveille ; Il sait qu'aucune altération n'est intervenue dans leur action [par rapport à ce dont ils ont été chargés], et Il leur a donné de quoi confirmer leur véracité²²².

La preuve de la nécessité de la fidélité des Envoyés – bénédictions et salut sur eux – est que si ceux-ci trahissaient [leur mission] en commettant un acte interdit ou réprouvé – alors, l'acte interdit comme l'acte réprouvé allaient se transmuer {pour eux} en obéissance. S'il se trouve que ces Envoyés ont été mandés pour nous, alors le contraire de la trahison – le contraire de la fidélité – le contraire de la fidélité est la trahison ; [or] s'il se trouvait que les Envoyés aient agi en traîtres, en accomplissant des actes interdits ou réprouvés, alors l'interdit et le réprouvé auraient dû devenir, pour nous, [du domaine] de l'obéissance et nous aurions suivi cela. Nous allions dire : l'Envoyé lui-même a fait cela. Mais aucun [Envoyé] ne l'a fait, aucun ne l'a dit. [Vous qui écoutez,] [ne] dites [que] le bien, parce que l'Envoyé avait agi ainsi.

Concernant les actes mauvais, on pourrait dire – pour lui faire du tort – qu'un Envoyé avait agi de la sorte. Mais qu'un Envoyé commette une mauvaise chose – cela n'est pas, cela n'existe pas ! Car alors, ce qui est interdit ou bien réprouvé allait devenir, pour eux, obéissance. Parce que Dieu Très-Haut nous a ordonné – de faire quoi ? – Il nous a ordonné d'imiter les Envoyés dans leurs paroles et dans leurs actes. En effet, Dieu nous a ordonné de suivre les paroles des Envoyés et de nous conformer à leurs actes. Dieu (*Alahu*) nous a ordonné cela, et cet ordre en soi montre que les Envoyés ne trahissent pas leur Message ; car Dieu nous les a envoyés en vue [d'établir] la droiture. Dieu nous les a envoyés pourquoi ? Afin que nous puissions connaître la voie du salut. Dieu l'Unique, le Tout-Savant : s'Il devait constater que les Envoyés aient transmis quelque chose qui n'était pas conforme à Sa Parole – Il nous en aurait averti. Cependant, Il a déclaré dans son Coran, Son Livre révélé, que nous n'avons qu'à suivre les Envoyés dans leurs actes et ce qui s'y rapporte ; ils [les Livres révélés] montrent que les Envoyés sont entièrement dignes de confiance – donc, suivons-les. Parce que, [à supposer même] qu'ils accomplirent de tels actes – Dieu, Dieu Très-Haut ne leur aurait ordonné ni des actes interdits, ni des actes réprouvés. Cela se fait par le décret de Dieu Lui-même – l'Essence de Dieu – et constitue la troisième preuve de la nécessaire fidélité des Envoyés.

Quant à la preuve de la possession contingente des accidents des êtres humains – quelle est-elle ? C'est le fait que nous constatons qu'ils en sont affectés : que ce soit afin d'augmenter leur récompense [dans l'au-delà] ou bien d'établir la Loi religieuse, ou bien d'éloigner leur esprit de ce bas-monde ou de les avertir concernant son caractère mépri-

222. C'est-à-dire les Révelations, et spécialement les Livres révélés.

sable – de peu de valeur ; et du fait que Dieu ne consent pas à ce que Ses prophètes et Ses saints y aient leur récompense. Tout ceci apparaît à la réflexion concernant la condition des Envoyés – bénédictions et salut sur eux – en ce [bas-monde].

La signification de ces dogmes est entièrement contenue – à l’examiner maintenant – dans l’énoncé « **lā ilāha illā llāhu, Muḥammadun rasūlu llāhi** » : lorsque tu dis à propos de Dieu « Il n’y a de Dieu sauf Dieu, **Muḥammadun** est l’Envoyé de Dieu » . **Bon!** Si tu dis *uluhiya* – quelle est la signification de *uluhiya*? – c’est le fait pour Dieu de suffire à Lui-même. Si tu dis **Allāhuma, lā ilāha illā llāhu**, quelle est la signification de **uluhiya**? Sa signification est : **istighnā’u l-ilāhi ‘an kulli mā siwāhu**. Il est dit [dans le traité] : **istighnā’u l-ilāhi ‘an kulli mā siwāhu** – c’est la signification de *uluhiya* : l’indépendance de Dieu par rapport à toutes choses autres que Lui-même – c’est la *Alama*. Si tu dis *Alama*, cela veut dire que Dieu subsiste en Lui-même ; cela est établi. Donc, Il est Indépendant, Il n’a besoin de rien. Quant à tout ce qui n’est pas Lui – tous ont besoin de Lui. C’est cela la signification de *uluhiya* – telle est sa signification.

Quelle est la signification de **lā ilāha illā llāhu**? – [cela signifie qu’il n’y a] aucun être indépendant, à l’exception de Dieu {Lui-même} – à l’exception de Dieu, il n’y a rien qui soit indépendant de tous les [autres] êtres. En outre, tous les êtres ont besoin d’un être, qui est Dieu. Aucune chose [n’est indépendante] à l’exception de Dieu. Toute chose qui n’est pas Dieu a besoin de Lui. Si tu dis **lā ilāha illā llāhu**, en voici sa signification : toutes choses ont besoin [de Lui], Il n’a besoin de rien hormis Lui-même, le seul Dieu, le Très-Haut. Quant à l’indépendance de Dieu, le Très-Exalté, le Premier, par rapport à tout ce qui n’est pas Lui... Ainsi, six attributs ont été énoncés par rapport à Dieu : un personnel, et cinq négatifs. Ensemble, ces attributs établissent que Dieu n’a besoin de rien en dehors de Lui-même. Ce qui le confirme, c’est que Dieu EST.

Quelle que soit la chose à laquelle tu réfléchis, parmi toutes celles ici-bas, Dieu l’a précédée. S’il est affirmé que telle chose est ancienne – que signifie « ancien » ? Le commencement de toutes choses – quelle que soit la chose à laquelle tu penses, en affirmant qu’elle était première – Dieu y était déjà. Et puis, les choses – toutes les choses – connaîtront une fin ; ce qui demeurera après la fin de toutes les choses, c’est Dieu. Alors, disons que Dieu est Dieu, et que rien ne ressemble à la Divinité de Dieu. Si tu réfléchis en considérant attentivement les dieux²²³, ceux qui prétendent être Dieu – y en a-t-il ? Nous désignons certaines choses en disant qu’elles sont dieu – des objets fabriqués, que nous pouvons représenter dans nos dessins : si tu les examines, [tu te rends compte que] quel que

223. Dans le discours bambara, le mot *Ala* reçoit ici la marque grammaticale du pluriel (-w).

soit leur attrait, elles ont été réalisées à partir d'autres choses, ces {autres} choses existent [indubitablement]. Ainsi, les actes de Dieu sont à nulle chose pareils. La Divinité de Dieu, Dieu Lui-même, ne ressemble à aucune créature. Ainsi, il est établi que toutes les choses dépendent de Dieu ; alors que Dieu, le Très-Exalté, le Premier, ne dépend d'absolument rien d'autre. Dieu subsiste en Lui-même.

{Et Il est exempt de défauts.} Et Dieu est exempt de défauts. Du fait que Dieu n'a pas de défaut, il s'ensuit qu'Il possède nécessairement l'Ouïe – que Dieu Très-Haut soit nécessairement Oyant. Parce que si Dieu n'était pas Oyant, alors Il serait sourd. Or, si Dieu était mal entendant, Il aurait besoin de la faculté d'audition ; parce que s'Il n'entendait pas ce qui était dit, comment allait-Il donner suite à nos demandes ? Il ne pourrait pas les accomplir. Et encore : s'agissant de la Vue : si Dieu n'était pas Très-Voyant – eh ! Il dit aux Envoyés, untel doit faire ceci, il doit faire cela, de cette manière – comment – comment pourrait-Il le dire ? Comment allait-Il leur transmettre de Message ? Et de même en ce qui concerne [la nécessité de] Sa Parole. Le Coran en fournit la preuve : si Dieu n'avait pas nécessairement ces attributs, alors Il serait Très-Déficient et Il aurait besoin d'un créateur (*sindibaa*). Il aurait besoin de chercher un guérisseur des yeux, ou bien un guérisseur qui serait capable de faire parler les muets, ou bien un praticien qui Le rendrait capable de bien entendre ; Dieu aurait besoin de guérisseurs. Pourtant, tous ceux-ci dépendent de Dieu ! La cécité, c'est un attribut des créatures ; le fait d'être aveugle, c'est un attribut des créatures. Le fait d'être muet, c'est un attribut des créatures. Mais si le Souverain possédait tous ceux-ci [les attributs positifs correspondants], Sa Divinité serait parfaite et dépourvue de défauts. Il n'a pas de défaut. Ou dire qu'Il a besoin d'un espace, ou {qu'Il a besoin} d'une personne qui pourrait Le débarrasser de défauts – NON, Il n'a pas besoin de cela.

De même, il s'ensuit que Dieu est exempt de tout intérêt en ce qui concerne Ses actes et Ses jugements. Si Dieu ordonne « Faites ceci », cela doit se faire à cause de Dieu – [mais] Dieu n'a pas d'intérêt en cela. Si Dieu avait un tel intérêt, cela impliquerait qu'Il avait besoin de la chose qui satisferait son intérêt – mais comment ? Dire que Dieu a besoin de telle chose – c'est réfuté, Il n'a aucun défaut ! S'Il avait des défauts, Il aurait besoin de ceux qui pouvaient y remédier. Ou bien, si Ses actes avaient pour mobile qu'il manquait quelque chose à Sa Divinité et qu'il avait besoin de la parfaire : alors, [cela voudrait dire que] Dieu aurait besoin d'un guérisseur, qui pourrait le satisfaire. Mais Dieu – le Très-Exalté, le Premier, qui suffit à Lui-même et ne dépend d'aucune autre chose – n'a point besoin de cela

Il en ressort également, s'agissant des contingences, qu'aucun acte n'incombe à Dieu. Aucun acte possible – ni le fait de ne pas l'accomplir – n'incombe nécessairement à Dieu. Car si un tel acte incombait nécessairement à Dieu, alors du point de vue de la raison, les récompenses [des bonnes actions], par exemple, {les récompenses} Lui incomberaient de manière obligatoire. Parce que si une chose quelconque [parmi les

contingences] incombait obligatoirement à Dieu, alors ces récompenses seraient obligatoires. Et alors, Dieu le Très-Exalté, le Premier, aurait besoin de cette chose afin de parfaire Sa Divinité. Mais il n'y a aucune nécessité par rapport à la Réalité de Dieu, Dieu Très-Haut, sauf – précisément – en ce qui concerne les perfections. Mais comment ? Dieu, le Très-Exalté, le Premier, est indépendant de toutes les choses autres que Lui ; et toutes les choses autres que Lui ont besoin de Lui, Dieu le Très-Exalté, à la Puissance Dominatrice.

{Il a nécessairement la Vie,} {Il possède nécessairement la Vie} ; Il possède nécessairement la Toute-Puissance – Il est nécessairement Puissant – de même que le Vouloir et le Savoir. C'est pourquoi, si quelque chose était enlevée au Pouvoir de Dieu – on dit de Dieu qu'Il est le véritablement Vivant, le Tout-Puissant, le véritablement Voulant, le Très-Savant... Si un seul de ces attributs devait manquer, alors même que les autres étaient présents, il ne pourrait y avoir aucun être créé. Si Dieu existait, mais Il était un cadavre – comment la création aurait-elle eu lieu ? Si Dieu était Vivant, mais Il n'avait pas de Pouvoir, alors – même s'Il possédait la Volonté et le Savoir – la création aurait-elle eu lieu ? Si Dieu était Vivant et Puissant, [mais] sans Volonté – même s'Il possédait le Savoir, pouvait-Il créer ? Si le Savoir est enlevé, en laissant les autres [attributs] – la création peut-elle avoir lieu ? [Mais] tous ces attributs sont confirmés, c'est ce qui fait que le monde est apparu, le monde est advenu. La confirmation de ces attributs réfute [la supposition selon laquelle] la Réalité de Dieu aurait besoin d'une chose quelconque. Nous savons que Dieu est Souverain et qu'Il suffit à Lui-même. Il n'a besoin de rien, rien du tout. Dire qu'Il a besoin de quelque chose – Il n'a pas besoin de quoi que ce soit ! Comment cela serait-il, alors que Dieu Très-Haut est Souverain, et toutes les choses {autres que Lui} ont besoin de Lui.

De même, il est confirmé qu'il est nécessaire que Dieu soit Un. Parce que si Dieu avait un second, qui partageait Sa Divinité, aucune chose n'aurait besoin de Lui. Eh ! Si Dieu avait un second, alors si Dieu ne traitait pas nos affaires [selon nos volontés et préférences], nous Le délaierions pour nous adresser à cet autre dieu. Ah ! mais dans ce cas, aucun de nos besoins ne serait traité, car les deux [dieux] seraient incapables. Mais comment ! Dieu est Souverain – tout ce qui n'est pas Lui, toutes les choses sans exception, dépendent de Lui.

S'ensuit [également] la création de l'ensemble des créatures, car nous savons qu'aucun être n'a créé, sauf Dieu. En effet ! Et cela [re-] confirme Son Unicité. S'il y avait un être antérieur à Dieu – alors, on dirait que Dieu avait créé tous les êtres, sauf celui-là. Mais aucune chose n'est antérieure à Lui, le Très-Haut. Dieu est Souverain, tous les autres êtres – tout un chacun – dépendent nécessairement de Lui.

Il s'ensuit également que la proposition selon laquelle un être quel qu'il soit puisse de lui-même produire un effet – Non ! ce n'est pas le cas. Si un être quelconque pouvait produire un effet de lui-même, sans Dieu, NON ! – alors, cet être producteur d'effet pour-

rait se passer de Dieu et subsisterait en lui-même. Mais comment, alors qu'Il est Souverain et que tous les êtres, chacun sans exception, dépendent de Lui – l'ensemble, la totalité des créatures. Un être ne peut pas réaliser un autre être, un être n'a pas de coutume, un être ne peut pas se réaliser lui-même – c'est Dieu qui réalise tout.

S'agissant des [prétendus] producteurs des actes, considère cet exemple : nous prenons un couteau afin de couper avec lui. Nous disons : « Il [le couteau] a coupé. » Nous disons que c'est le couteau qui a coupé, [cela correspond à] ce que nous voyons et aussi à notre manière de parler ; mais le couteau ne peut pas couper ! Parce que le fait de couper est une chose, tout comme le couteau est une chose. Le fait de couper dépend de Dieu : Dieu le place dans une chose, et le couteau passe [sur le parcours prévu]. Le couteau [associé à l'action de couper] passe, il passe en suivant le parcours [prévu]. C'est ainsi que l'acte de couper est accompli. Si cela [le fait de couper] n'était pas placé en lui – le couteau et toutes les choses sont équivalentes – [ou plutôt] tous les manches sont équivalents. Si tu prends un bâton et frotte sa lame contre une chose, est-ce qu'elle coupe ? C'est pareil pour les couteaux. Affirme-le.

Lorsque le rejeton d'Abraham s'est allongé, son père a pris un couteau pour le tuer²²⁴. Le couteau a percé la peau, mais n'a pas pu tuer l'enfant. Abraham lui-même fut jeté dans une fournaise. Si le feu produisait un effet, si le feu possédait une force, s'il avait une nature propre – alors ! – Abraham aurait été brûlé ; parce que si c'était le feu lui-même qui brûlait, le feu de lui-même, cela [= le fait de brûler] se serait réalisé. Mais le feu est une flamme ; et le fait de brûler, une autre chose. Dieu a fait sortir le fait de brûler du feu – [ou plutôt] il ne l'y a pas mis. Cependant, la lumière [du feu] demeura. Or, elle n'a pas d'effet, sa flamme ne produit pas d'effet. Car la flamme dépend de Dieu afin de brûler {, afin d'obtenir cela} ; [tout comme] le couteau dépend de Dieu afin de couper, cela ne relève pas de sa nature.

Les attributs (*sifaw*)²²⁵... tout ce qui n'est pas Lui, toutes les choses dans leur totalité, dépendent de Lui. Dans tous les cas : si tu devais supposer qu'une créature (*kèlifèn*) que tu observais produisait un effet d'elle-même, de par sa nature – nous expliquons que ce n'est absolument pas ainsi : cela n'existe pas.

Et si tu supposais que c'est le Pouvoir, le Pouvoir de Dieu, qui produit des effets au moyen d'une force que Dieu aurait placée dans les créatures : Dieu placerait Son Pouvoir dans les choses – dans un instrument à couper, afin qu'il puisse couper ; dans un objet [prévu pour] brûler, afin qu'il puisse brûler ; Dieu placerait Son Pouvoir dans ces choses. [Autre exemple :] s'il s'agit d'un instrument de pêche – afin qu'il puisse servir à pêcher ; sinon, ce n'est pas son travail [= le travail de l'instrument de pêche].

224. Les faits évoqués dans ce passage renvoient aux versets coraniques suivants : S. 29, v. 24-25, S. 37, v. 97, 102-107.

225. Développement inachevé.

Beaucoup de personnes prétendent cela [= adhèrent à l'hypothèse exposée au paragraphe précédent] par ignorance ; mais cela aussi est faux. Parce que si c'était ainsi, ces choses elles-mêmes seraient Dieu ! Alors que Dieu, le Très-Exalté, aurait besoin d'un intermédiaire pour réaliser certains actes. De telles [suppositions] sont sans valeur, car tu sais que Dieu, le Très-Exalté, le Premier, a pour attribut nécessaire l'indépendance à l'égard de tout ce qui n'est pas Lui.

Les paroles, les propos qui viennent d'être énoncés – c'est-à-dire le commentaire de **lā ilāha illā llāhu** – sont maintenant achevés. L'énoncé **lā ilāha illā llāhu** confirme ceci : une chose ne peut se réaliser elle-même, elle ne peut pas [non plus] réaliser une autre chose ; c'est Dieu qui peut réaliser un être, c'est Dieu qui peut tirer un être d'un autre être.

{Les trois divisions,} la connaissance de ces trois divisions incombe à tous les individus capables : ce qui est nécessaire quant à la Réalité de notre Maître, le Premier Très-Exalté : c'est-à-dire, ce qui est nécessaire quant à la Réalité²²⁶... de Dieu Très-Haut ; ce qui est impossible et ce qui est contingent.

Quant à l'énoncé concernant les Envoyés : nous déclarons que **Muḥammadun** est l'Envoyé de Dieu. En disant **Muḥammadun rasūlu llāhi**, « Muhammad est l'Envoyé de Dieu », il [le fidèle] sera pénétré de la croyance dans l'ensemble des prophètes, ainsi que dans les anges et les Livres célestes.

Lorsqu'on prononce l'énoncé **Muḥammadun rasūlu llāhi** : il nous a été ordonné de croire en tous les Envoyés, en eux tous ; nous devons savoir qu'ils sont tous des Envoyés {, qu'eux tous sont des Envoyés}. Il nous a été ordonné de croire en chacun d'eux. Combien d'Envoyés y a-t-il ? Les Envoyés sont 313, [ou] selon certains 314, et selon d'autres encore, 315. Les prophètes sont 124000. Il nous a été ordonné de croire en eux tous. Or, si tu dis **lā ilāha illā llāhu**, puis **Muḥammadu rasūlu llāhi** – si tu prononces [le nom] « Muhammad », alors [c'est comme si] tu disais les noms de tous les Envoyés – tous se retrouvent dans [le nom] « Muhammad ». Énoncer « Muhammad » une seule fois – c'est dire les noms des 313 Envoyés. Et si tu dis les noms des 313 Envoyés, tu as également dit ceux des 124000 prophètes. En disant **Muḥammadu rasūlu llāhi**, tu affirmes la qualité d'Envoyés de l'ensemble de ceux-ci, et tu crois en eux tous. Tous se retrouvent dans [le nom] « Muhammadu ».

Comment cela se fait-il ? La « shadda » qui se trouve au-dessus de « Muhammad » – [plus précisément] au-dessus du « mīm » – c'est un autre « mīm », elle a pour effet d'ajouter un [second] « mīm » à celui-ci²²⁷ ; si ce n'était cela, le nom de l'Envoyé s'écri-

226. Développement inachevé.

227. C'est-à-dire : au second *mīm* (troisième consonne) du nom *Muḥammad*. *Shadda* (prononcé *sidda* en bambara) est un signe orthographique de l'arabe, indiquant la gémination d'une consonne. Le marabout est en train de tracer les caractères arabes sur le sol de son vestibule. Dans la transcription, nous donnons les

rait ainsi : « MU-ḤA-MMA-DU ». Regardons maintenant : « dāl », « mīm », n'est-ce pas ? Regardons maintenant : le « ma », cela vaut 40 en calcul, le « mīm » vaut 40²²⁸. Ceci [le *yā'*] vaut 10²²⁹. Si on les additionne, on obtient 90. 90, ajouté à 90, c'est combien ? 180. Voici 90 ; alors, si tu l'ajoutes à 180, c'est combien ? 270. Regardez-le ici. C'est égal à 270. Ou bien encore, voici 30. 30 ajouté à 270, c'est combien ? C'est combien ? 300. N'est-ce pas 300 ? Le « dāl », c'est combien ? Le « dāl » vaut 4. Ce 4 – et quant à ce « hā' », il vaut 8. Si tu ajoutes ce dernier à 4, cela fait 12. Ceux qui disent que les Envoyés sont au nombre de 313, ceux-là disent – bon, ceci s'ajoute à cela – si on l'ajoute à 12, si tu ajoutes 1 à 12, c'est combien ? C'est 13. Quant à ceux qui disent 314, ils prennent ceci, et puis ceci – c'est leur argument. Mais si tu dis « MU-ḤA-MMA-DU », si tu dis ceci, cela fait 313 Envoyés. Si tu l'écris [ainsi], cela doit égaler ceci [313].

[Quant au mot] JAYSHU : [la lettre] « shā' » vaut 300 ; « yā' » vaut 10 ; « jīm » vaut 3. Bon alors : cela correspond à 313. Bon : c'est 313 – « shīn », « jīm » et « yā' » – tu vois ? Maintenant : ceci est 40 000 ; ceci est 40 000, et ceci est 10 000. [Au total,] c'est 50 000. Si tu les ajoute l'un à l'autre, cela devient 50 000. Si tu l'ajoutes à celui-ci, cela fait 100 000. Ces 100 000 – et maintenant, ceci qui vaut 10 000 : si tu l'ajoutes à celui-là, cela fait 20 000 ; [au total,] cela fait 120 000. Le « jīm », c'est 3 000. Bon, cet unique « hamza » – sa valeur en calcul est 1 000. Alors maintenant, si c'est 1 000, et on l'ajoute à ceci, n'est-ce pas 4 000 ? Si ceux-ci sont additionnés aux valeurs précédentes, cela ne fait-il pas 124 000 ? Alors maintenant, ce sont les 124 000 prophètes, on les appelle ainsi {, ainsi}. Si tu dis « Muhammad », cela inclut tous les Envoyés. C'est comme si tu énonçais le nom de chacun des Envoyés individuellement, parce que [la valeur numérique du nom] « Muhammad » donne lieu à « JAYSHU » : cela inclut l'énoncé des 313. Quant à « JAYSHU », il donne lieu à « AL-QĀDĪ » ; et ce dernier inclut les 124 000 prophètes. Donc, en raison de cela, il nous a été commandé de ne pas faire de distinctions parmi les prophètes, ils sont tous égaux [en ce qui concerne leur qualité de prophète]. En suivant Muhammad, la trace de Muhammad, on accède à tous les Envoyés. C'est cela [le sens du passage du traité que le marabout vient d'expliquer].

La croyance en l'ensemble des prophètes, dans tous les anges ainsi que dans tous les Livres célestes pénètre [le fidèle]. Les prophètes, et tout ce qu'ils ont laissé – c'est-à-dire les Livres révélés – et l'existence des anges – tu les as acceptés tous, de même que {le

noms des lettres et des signes orthographiques de l'arabe tels que le marabout les prononce. Toutefois, dans la traduction, nous marquons les désignations les plus couramment employées dans l'arabe littéraire standard. Voir aussi à la note 68, *supra*.

228. Dans ces passages, le marabout fait référence aux valeurs numériques de l'ancien alphabet nord-sémitique, adopté (puis adapté) par l'arabe sous le nom de *abajada*. Voir également à la note 68, *supra*.

229. Suivant une pratique courante, le marabout intercale ici la lettre *yā'* (qui ne figure pas dans le nom *Muhammad*) entre les deux consonnes identiques, afin de pouvoir lire *mīm* (le nom arabe standard de cette consonne).

Jour,} le Jour dernier – parce que les prophètes et chacun des Envoyés, tous nous ont parlé de cela. Donc, si tu admetts la qualité d’Envoyé de l’Envoyé [Muhammad], cela signifie que tu acceptes tous ses dits. Tout ce qu’il a indiqué, tu l’as accepté. Parce que – sache-le – l’Envoyé de Dieu, bénédictions et salut sur lui, est venu confirmer tout cela [les paroles de l’ensemble des Envoyés et prophètes précédents]. Car l’Envoyé de Dieu est venu {, il est venu} renouveler les traces des Envoyés [précédents], renouveler et compléter les traces de ses parents : ainsi a-t-il déclaré. Les parents [de l’Envoyé] étaient morts, mais ils ont laissé des traces – il est venu afin de les compléter²³⁰. Donc, ses paroles sont [aussi] leurs paroles. Donc, si tu acceptes ses paroles, tu as [également] accepté les paroles de tous les autres [prophètes et Envoyés]. Mais si tu refuses ses paroles, tu refuses les leurs aussi. Donc, on doit observer cette Voie.

De là [l’annoncé qui vient d’être cité] s’ensuit également la véracité des Envoyés, bénédictions et salut sur eux, et quant à leur [prétendu] mensonge – n’admetts pas cela à leur égard [= il leur est impossible de mentir]. Car si tel n’était pas le cas, ils ne seraient pas les fidèles Envoyés de notre Maître, qui connaît les choses cachées ; et cela démontre et établit la véracité des Envoyés. La confirmation de la véracité des Envoyés réfute [tout] mensonge de leur part. Mais si le mensonge de la part des Envoyés n’était pas réfuté par l’affirmation de leur véracité – si le mensonge de leur part était confirmé – alors les Envoyés ne pourraient être les fidèles agents de Dieu (*Allahu*), ne disant que des paroles de vérité, cela ne se pourrait. De même, il leur est impossible d’accomplir des actes prohibés quels qu’ils soient, parce qu’ils ont été envoyés – pourquoi ? Afin de transmettre – par leurs paroles, leurs actes et leurs silences – un savoir aux personnes ; ils ont été envoyés à cette fin. Pourquoi ont-ils été envoyés ? Afin qu’ils nous indiquent les choses interdites qui ne nous sont pas permises – « Ne les faites pas ». Mais c’est permis aux Envoyés, les Envoyés l’ont fait – une telle [affirmation] est fausse. Chacun des Envoyés a été mandé afin de nous transmettre un savoir ; leurs propos sont : Il a dit ceci, ceci a été dit, Dieu dit ceci, Dieu dit cela, faites donc ainsi, faites comme ceci, faites comme cela. Tout ceci [les faits qui viennent d’être cités] implique que les Envoyés sont dignes de confiance – des personnalités sûres. En tous ceux-ci [les paroles, les actes et les silences], les prophètes ne font rien **qui soit à l’encontre de l’ordre de notre Maître** : le fait qu’ils s’abstiennent de ceux-ci [les actes et les paroles mauvais] montre qu’ils ne peuvent diverger de ce que Dieu, le Créateur (*dalibaa*), leur a ordonné de dire et faire. Parce que les interdits ont été mis en place [afin d’empêcher] le mal. Si on devait voir un Envoyé faire le mal, alors, entre l’Envoyé et la parole de Dieu, il allait y avoir une contradiction. Parce que les Envoyés sont impeccables, ils sont protégés de tout mauvais acte – ils n’accomplissent pas de tels actes. Les Envoyés ont été choisis pour accomplir le

230. Selon une croyance répandue en Islam, l’ensemble des prophètes et Envoyés postérieurs à Ibrāhīm (Abraham) sont ses descendants.

bien – ils font cela. Ils ne font pas le mal en secret, ils ne le font pas publiquement. Jamais tu n’entends cela [qu’ils font du mal] – ils ne le font pas. Parce que Dieu les préserve de cela. Ce qui est bon, ils le font ; ce qui est mauvais, ils ne le font pas.

C’est pourquoi – c’est dit dans le Coran – lorsqu’ils reçoivent une inspiration²³¹... Parce que Satan est tel, qu’il peut se transformer pour prendre la forme qui lui plaît – alors si Satan sous l’apparence d’un ange s’approche d’un Envoyé, un [vrai] ange se tient près de l’Envoyé afin de lui dire qu’il [Satan] n’est pas un ange. Quelle est la raison de tout cela ? Si Satan s’approchait d’un Envoyé, il allait lui dire de faire quelque chose qu’il ne faut pas faire. Et si cela se réalisait, alors la communauté, les membres de la communauté de l’Envoyé, allaient agir de même, parce que l’Envoyé l’avait fait. Donc, les anges viennent afin que l’Envoyé puisse savoir [que c’est Satan, et non un ange] – car quelles que soient les métamorphoses de Satan, les anges ne se trompent jamais quant à l’identité des leurs. Alors, ils déclarent, {ils déclarent} que ce n’est pas un ange – que c’est Satan ! Et l’ange chasse Satan. Alors, l’Envoyé de Dieu – les Envoyés – n’acceptent pas Satan, ils ne l’acceptent pas. C’est pourquoi, une fois, Iblis²³² – qui avait l’habitude de se métamorphoser – se transforma afin de s’approcher de Jésus : il voulait induire Jésus en erreur. Ce jour-là, [l’ange] Gabriel était au firmament. Gabriel observait Satan, qui voulait se transformer afin de s’approcher de Jésus et l’induire en erreur. De son aile, Gabriel balaya Satan – pouf ! Il le balaya au loin, au loin, à l’extrême est. Pourquoi donc ? Afin qu’il ne puisse pas s’approcher de l’Envoyé de Dieu et l’induire en erreur. Car les Envoyés sont protégés. Quels que soient les lieux où se trouvent les Envoyés, des anges les accompagnent. C’est pourquoi Dieu a fortifié Jésus [en mettant Gabriel à ses côtés] : quel que soit l’endroit où se trouvait Jésus, Gabriel était auprès de lui. Cela est fait [en faveur] des Envoyés. Dieu, le Premier, est le Souverain qui les a choisis parmi toutes Ses créatures, les a rendus fidèles et leur a confié les secrets de l’inspiration : Il a donné les secrets de l’inspiration aux Envoyés, qu’Il a fortifié afin qu’ils puissent remplir [leur mission].

Il s’ensuit également [de la profession de foi, citée ci-dessus] que les Envoyés possèdent, de manière contingente, les accidents propres aux êtres humains. Quels sont ces accidents ? Les êtres humains ont pour caractéristiques : le fait de manger, de tomber malade – et d’autres faits du même ordre. Tout ce qui peut caractériser un être humain peut survenir chez les Envoyés ; à condition, cependant, qu’il ne s’agisse pas de caractéristiques qui portent atteinte à la qualité d’Envoyé. S’agissant de ces accidents : tout comme nous, ils peuvent être en bonne santé – nous sommes en bonne santé [pendant

231. Développement inachevé.

232. En islam, *Iblis* est le nom propre de l’ange qui peu après la Création, s’opposa à Dieu et fut déchu de ce fait, devenant agent du Mal. Ce nom même provient du grec *diabolos* (diable). La catégorie des « satans » est plus large : elle inclut Iblîs, mais aussi ses divers suivants (anges déchus ou djinns mécréants). Cf. Jeffery 2007 (1938), pp. 47-48, 187-190.

une partie du temps], les Envoyés aussi. Nous tombons malades – les Envoyés aussi. Cependant, ils ne sont pas affectés par des conditions qui pourraient porter atteinte à leur excellence et à leur degré {, leur degré} élevé auprès de Dieu Très-Haut. Toutefois, ils peuvent éprouver des souffrances – par exemple la fièvre – qui ont pour effet d'accroître leur mérite. Il s'agit des choses, telles que la fièvre ou d'autres souffrances, qui ne portent pas atteinte à leur qualité d'Envoyé, tout en rehaussant leur rang.

En effet, les deux formules de la profession de foi : **lā ilāha illā llāhu** en est un... : tu ne peux être musulman sans déclarer qu'il n'y a pas [de Dieu] sauf Dieu. Répétez et répétez encore : **lā ilāha illā llāhu**. Maintenant, dites la seconde formule, c'est-à-dire **Muḥammadun rasūlu llāhi** – dites **Muḥammadun rasūlu llāhi**. Muhammad n'est pas le seul Envoyé. Si les Envoyés devaient se rassembler, ils répéteraient cette même formule. Il est facile d'énoncer cette formule, car elle n'est pas longue. Si tu prononces **lā ilāha illā llāhu, Muḥammadun rasūlu llāhi**, c'est dit pendant ce bref intervalle, car cette formule comporte peu de mots. [Pourtant,] elle inclut tout ce qui incombe obligatoirement à l'individu capable en matière de la connaissance des dogmes de la foi, tant en ce qui concerne la Réalité de Dieu Très-Haut que la réalité de Ses Envoyés, bénédictions et salut sur eux. C'est sans doute en raison de la concision de cette formule, ainsi que du fait qu'elle rassemble tout ce que nous avons expliqué, que Dieu l'a érigé en l'expression de l'islam du cœur. Cette formule est brève, elle est rapide, elle n'est pas longue. Cependant, elle rassemble par son contenu ce que le cœur doit exprimer en matière de croyance islamique ; la Sharī'a ne reconnaît la foi d'aucune personne, si ce n'est au moyen de cette formule. Il incombe à la personne sage de la répéter fréquemment ; car si tu es véritablement musulman, {si tu es devenu musulman,} alors cette formule te permettra de scrupuleusement observer et respecter [les prescriptions de] l'islam. Tu dois répéter cette formule plus que toute autre chose de l'islam, tu dois t'attacher à elle et t'efforcer à la répéter. Tu dois la rappeler et la répéter dans ton cœur – la [simple] répétition orale ne suffit pas. Tu dois l'énoncer en ton for intérieur, avec la conviction qu'il n'y a pas [de dieu] sauf Dieu ; et en l'énonçant, tu dois te représenter mentalement ce que tu sais d'elle – chacun selon les limites de son savoir, en méditant sur elle. Tu dois penser à sa signification et méditer sur cela, la dire et la redire encore ; elle indique la direction des Envoyés. Tu dois la méditer jusqu'à ce que tout ce qu'elle renferme comme croyance soit solidement établi en toi. Tu dois la répéter jusqu'à ce qu'elle se mélange avec ta chair et ton sang, jusqu'à ce qu'elle ait complètement pénétré ta chair et ton sang, jusqu'à ce qu'elle soit présente en tous les endroits de ton corps. Parce que si tu répètes incessamment cette formule, Dieu fera en sorte que Sa lumière pénètre ton corps. Que signifie cela ? Tu constateras que ton âme se porte fréquemment sur la Divinité (*Alako*). De même, elle cessera de désobéir à Dieu. À ce moment, la formule **lā ilāha illā llāhu** aura pénétré ta chair et ton sang. Sache qu'alors, il [le fidèle] verra des secrets et des miracles. [Et] alors, si tu persévères dans sa répétition – Dieu a de nombreux miracles : cette formule percera

la barrière qui te sépare des miracles, afin que tu puisses les voir clairement – tu les verras clairement. Quant aux secrets que tu dois voir – qui te sont destinés – Dieu te les montrera et te les fera connaître, tu les verras ; et tu sauras, également, que telle chose est un secret – tu verras ces secrets, **s'il plaît à Dieu**, le Très-Haut. Tu verras ce qui peut entrer sous un enclos²³³. Que signifie ici « rassemblés » ? Les savants n'ont pas pu écrire pour le préciser ; cependant, tu les verras, parmi les secrets de Dieu. La réussite²³⁴ du serviteur s'obtient grâce à cette formule.

Il n'y a de Maître autre que Dieu, ni d'autre sujet d'adoration. Nous supplions Dieu, le transcendant, le Très-Haut, pour qu'Il fasse en sorte qu'au moment de notre mort, nous – et tous ceux que nous aimons – nous énonçons avec pleine compréhension la formule de profession de foi. Puisse Dieu répandre Ses bénédictions sur notre chef Muhammad – le chef qui s'appelle Muhammad – à chaque fois que ceux qui récitent [les formules de piété] le rappellent et que les oublieux l'oublient. Puisse Dieu Très-Haut agréer et accorder Ses faveurs à l'ensemble des Compagnons [de l'Envoyé Muhammad], ainsi qu'aux Suivants,²³⁵ jusqu'au Jugement. Le salut sur les Envoyés, et louange à Dieu (*Alahu*), le Maître, Créateur (*dabaa*) des créatures.

233. Le marabout traduit ici littéralement les mots arabes *yadkhul tahta haşrin*, puis à la phrase suivante, se réfère à la signification exprimée par cette image. La transition entre les deux est facilitée par un jeu de mots sur la racine *kafo* qui, comme la racine *a. ḥşr*, signifie « (r)assembler ». Le mot *kafoli*, que nous traduisons par « enclos », est une forme dérivée du verbo-nominal *kafo* (*kafo* + suffixe de nominalisation *-li*).

234. C'est-à-dire : sa réalisation spirituelle et son salut-dans l'au-delà.

235. Le terme *aşhāb* (« compagnons » – souvent écrit avec une majuscule) renvoie à ceux, parmi les premiers musulmans, qui ont personnellement connu l'Envoyé Muhammad. Le terme *tābi' ūn* (« suivants » – souvent également écrit avec une majuscule) renvoie aux membres de la génération suivante. On distingue également les *tābi' at-tābi'īn* (litt. : les suivants des suivants), les membres de la seconde génération après Muhammad.

Références citées

Écrits de Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī et textes dérivés

1) Éditions, commentaires et traductions de la *‘Aqīda aṣ-ṣuḡhrā*, également dite *Umm al-barāhīn*

a) Éditions courantes au Mali

- Majmū‘ fī fann at-tawḥīd*. Alger: al-Maṭba‘a ath-tha‘ālibiyya, 1346 H (1927-1928). (Suivi de Aḥmad ad-Dardīr, *al-Kharīda fī t-tawḥīd*.) (Ouvrage lithographié.)
- Matn as-sanūsīyya*. Kano: Zakarīyā’ Salghawi b. al-Ḥājj Mūsā Mād. s. d. (Inclut également à sa suite: Ibrāhīm al-Laḡānī, *Jawharat at-tawḥīd*, et Sirāj ad-Dīn ‘Alī b. ‘Uthmān al-Awsā, *Bad’ al-āmālī*).
- Majmū‘ muhimāt al-mutūn*. s.l.: Dār al-fikr, s.d. (Inclut également plusieurs autres œuvres de *tawḥīd*).
- Anṣārī (al-), Aḥmad b. ‘Īsā. *Sharḥ Umm al-barāhīn wa-bi-l-hāmish ta‘līqāt muftdat li-l-mu‘allif*. s.l., s.n., s.d. (Inclut la *Umm al-barāhīn*, le commentaire d’al-Anṣārī, et des notes additionnelles).
- Ḥāshiyat ad-Dasūqī ‘alā Umm al-barāhīn ‘alā Sharḥ Umm al-barāhīn li-mu‘allifihā al-Imām Sīdī as-Sanūsī*. s.l., Dār al-fikr, s.d. (Inclut la *Umm al-barāhīn* et son commentaire par Sanūsī lui-même, ainsi que le métacommentaire de Muḥammad [b. Aḥmad b. ‘Arafa] ad-Dasūqī).

b) Autres éditions consultées (listées par ordre chronologique de publication)

- Wolff, M[oritz], éd. et trad. *El-Senusi's Begriffsentwicklung des Muhammadanischen Glaubensbekenntnisses, Arabisch und Deutsch, mit Anmerkungen*. Leipzig: Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1848. (Édition bilingue annotée arabe-allemand.)
- Luciani, J[ean] D[ominique], éd. et trad. *Petit traité de théologie musulmane. Matn as-Sanūsīyya*. Alger: Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1896. (Édition bilingue annotée arabe-français. Comporte des citations du commentaire de Sanūsī et des gloses de Ibrāhīm al-Bājūrī et de Muḥammad ad-Dasūqī, chaque citation étant accompagnée d’une traduction française.)
- Gabrieli, Giuseppe. *Un capitolo di teodicea musulmana ovvero gli attributi divini secondo la Umm al barāhīn di as-Sanūsī*. Trani: Tipografia dell’editore V. Vecchi, 1901. 58 pp. (Traduction partielle, accompagnée de citations du commentaire de Dasūqī ainsi que du commentaire synthétique du traducteur).
- , « La dommatica minore di As-Sanūsī », *Bessarione. Rivista di studi orientali*, 9^e année, série 2a, vol. 7, 1904 : 3-25. (Traduction italienne annotée).

- Horten, Max. *Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismus des Fudali und des Sanusi, übersetzt und erläutert*. Bonn : A. Marcus und E. Weber, 1916. (Traduction allemande.)
- Kenny, Joseph, « The Small Catechism of *Umm al-barāhīn* or *Al-Aqīdah al-ṣuḡhrā* by Ibn Yūsuf Al-Sanūsī (d. 1490) », *Hamdard Islamicus* 13(4), 1990 : 49-64.
- Watt, William Montgomery. « Al-Sanūsī », pp. 90-97 in Watt, *Islamic Creeds. A Selection*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. (Traduction de différents credos musulmans, dont la *Ṣuḡhrā*.)
- Tuan Guru, trad. avec une « Introduction » par Auwais Rafudeen. *The Aqīdah of Tuan Guru*. Cape Town: Samandar, 2004, mis en ligne en 1428 H (2007-2008) sur www.marifah.net. (Traduction anglaise de la *Umm al-barāhīn* et de son commentaire par ‘Abd Allāh al-Mallālī, tels qu’ils ont été transcrits, vraisemblablement de mémoire, par Shaykh Abdullah, dit Tuan Guru, m. 1807, dans les années 1781-1793, à Robben Island au large du Cap. Le commentaire interlinéaire malais n’est pas présenté dans cette publication.)
- Foudah, Sa‘īd ‘Abd al-Latīf (Shaykh), compilateur; trad. par Suraqah Abdul Aziz. *A Refined Explanation of the Sanusi Creed. The Foundational Proofs. Tahdhīb Sharḥ as-Sanūsīyya Umm al-barāhīn*. Avant-propos de Shaykh Galāl ‘Alī ‘Āmer al-Jihānī. Rotterdam: Sunni Publications, 2013. (Édition bilingue arabe-anglais de la *Umm al-barāhīn*. Traduction anglaise de l’abrégé du commentaire de ‘Īsā b. Aḥmad al-Anṣārī ainsi que d’une sélection de citations provenant d’autres auteurs, l’abrégé ainsi que le choix de citations ayant été établis par le compilateur.)

2) *Ṣuḡhrā aṣ-ṣuḡhrā*

Sharḥ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī ‘alā risālatihi al-mawsūma bi-Ṣuḡhrā aṣ-ṣuḡhrā fī ‘ilm at-tawḥīd. Wa-bi-hāmishihi sharḥ Abī Ishāq Ibrāhīm as-Saraqusī b. ‘Alī ‘urīfa [bi-] al-Bannānī al-musammā bi-l-Mawāhib ar-rabbāniyya fī sharḥ al-muqaddimāt as-Sanūsīyya. Le Caïre: Maṭba‘at at-taqaddum al-‘ilmiyya, 1322 H/1905. (Texte accompagné du commentaire de l’auteur, et d’un second commentaire par Ibrāhīm b. ‘Alī al-Bannānī, fl. 1088 H/1677.)

3) *Al-‘Aqīda al-wuṣṭā*

Édition critique fondée sur la comparaison de 24 manuscrits et traduction anglaise in Joseph P. Kenny 1970 (*infra*), pp. 58-84. Egalement en ligne sur www.dhspriory.org.

4) *Al-Muqaddimāt*

Édition critique et traduction française annotée in : J[ean] D[ominique] Luciani. *Les prologomènes théologiques de Senoussi*. Alger: Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1908.

Autres documents cités

Abdel Haleem, M[uhammad] A. S. *The Qur'an. A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 3^e éd. revue, 2016. (1^{re} éd.: 2004.)

Aḥmad Bābā at-Tinbukṭī, éd. par 'Alī 'Umar. *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-dībāj*. Port Saïd, Le Caire: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyya, 2004. 2 vol. Précédentes éditions imprimées: Fèz: al-Matba'a al-jadīda, 1317 H [1899]; dans le marge de: Ibrāhīm b. 'Alī b. Muḥammad b. Farḥūn, *Kitāb ad-dībāj al-mudhahhab fī ma'rīfat a'ḡān 'ulama' al-madhhab*. Le Caire: 'Abbās b. 'Abd as-Salām b. Shaqrūn, 1351 H [1932].

Akhḍarī (al-), 'Abd ar-Raḥmān, in J[ean] D[ominique] Luciani, trad. *Abderrahman El Akhdhari. Le Soullam, traité de logique*. Alger: Jules Carbonel, 1921. (Traduction française uniquement.)

Anthony, Ming, « La théorie des quatre éléments dans les religions afro-brésiliennes », *Cahiers de littérature orale* 61, 2007, pp. 91-115. (Numéro thématique: « La ronde des éléments ».)

Arberry, A[rthur] J[ohn]. *The Koran Interpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Awzal, Muhammad. *Al-Hawḍ*. In J[ean]-D[ominique] Luciani, éd. et trad. *El-H'aoudh. Texte berbère (dialecte du Sous) par Muhammed ben Ali ben Brahim*. Alger: Adolphe Jourdan, 1897. (Translittération latine du texte berbère, accompagnée d'une traduction française.)

—, *Baḥr ad-dumū'*. In B[runo] H[ugo] Stricker, éd. et trad. *L'Océan des pleurs: poème berbère de Muhammad al-Awzali*. Leiden: E.J. Brill, 1960. (Edition en caractères arabes du texte berbère, accompagnée d'une traduction française.)

Bâ, Amadou Hampâté, « Le grand fétiche de Yérémadio », *Ecclesia. L'Église dans le monde* 249, déc. 1969: 27-33; « Le grand fétiche de Yérémadio, II » 250, janv. 1970: 48-55.

—, « La tradition vivante », pp. 191-230 in J[oseph] Ki-Zerbo, éd., *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. 1: *Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: UNESCO, Jeune Afrique, Stock, 1980.

—, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris: Seuil, 1980.

Bâ, Amadou Hampâté; Cardaire, Marcel. *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris: Présence africaine, 1957.

- Bâ, Amadou Hampâté; Daget, Jacques. *L'Empire peul du Macina (1818-1853)*. Abidjan: Les Nouvelles éditions africaines; Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984. (Réimpression des éditions précédentes: *Études soudanaises* (Bamako), vol. 3, 1955; Paris: Ecole Pratique des Hautes Études, 6^e Section, Mouton, 1962.)
- Bâ, Amadou Hampâté; Dieterlen, Germaine. *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peul*. Paris, La Haye: Mouton, 1961; rééd.: Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.
- Bailleul, Charles. *Dictionnaire bambara-français*. 3^e éd. corrigée, étymologies arabes établies par Michel Lagarde. Bamako: Donniya, 2007. (Ouvrage très substantiellement revu et élargi par rapport aux éditions précédentes: 1996, 2000.)
- Baldi, Sergio. *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*. Paris: Karthala, 2008.
- Barrière, Catherine, « Techniques d'agression magique en pays bamana (région de Segu, Mali): emprunts réciproques entre islam et religion traditionnelle », *Journal des africanistes* 69 (1), 1999 : 177-197.
- Barry, Ibrahima. *Le Royaume de Bandiagara, 1864-1893 : le pouvoir, le commerce et le Coran dans le Soudan nigérien au XIX^e siècle*. Thèse de doctorat en histoire, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1993.
- Bartilī (al-) al-Walātī, Abī 'Abd Allāh aṭ-Ṭālib Muḥammad b. Abī Bakr as-Ṣiddīq. *Faṭḥ ash-shakūr fī ma'rifat a'yān 'ulama' at-Takrūr*, édité par Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī et Muḥammad Ḥajjī. Beyrouth: Dār al-gharb al-islāmī, 1981.
- Batran, Abdal-Aziz Abdallah. *Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger c. 1750-1811*. Thèse de doctorat, University of Birmingham, 1971.
- Bathily, Mody. *Dictionnaire soninké/français, français/soninké*. s.d., s.n. [Ouvrage imprimé et diffusé par l'auteur.]
- Bel, Alfred, « Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins », pp. 49-55 in *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'École supérieure des lettres et des Médersas*. Alger: Imprimerie de P. Fontana, 1905.
- Bencheneb, M[ohammed], « Al-Sanūsī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{re} éd., T. IV (1936), pp. 159-160; 2^e éd.: T. IX (1995), pp. 20-24; également en ligne, www.brill.com (Publications posthumes, auteur m. en 1929.)
- Berbrugger, A[drien], « Abd Allah Teurdjman, renégat de Tunis en 1388 », *Revue africaine*, 5^e année, n^o 28, juil. 1861 : 261-275.
- Bird, Charles S.; Kendall, Martha B., « The Mande Hero », pp. 13-26 in Ivan Karp et Charles S. Bird, éd., *Explorations in African Systems of Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

- Bondarev, Dmitry, « The Language of the Glosses in the Bornu Quranic Manuscripts », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69(1), 2006 : 113-140.
- Bondarev, Dmitry ; Tijani, Abba, « Performance of Multilayered Literacy: Tarjumo of the Kanuri Muslim Scholars », pp. 118-146 in Kasper Juffermans, Yonas Mesfun Asfaha et Ashraf Abdelhay, éd., *African Literacies : Ideologies, Scripts, Education*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2014.
- Boogert, Nico van den. *The Berber Literary Tradition of the Sous, with an edition and translation of « The Ocean of Tears » by Muhammad Awzal (d. 1749)*. Leiden: Nederlands Instituut voor het nabije Oosten, 1997.
- Boubakeur, Hamza. *Le Coran. Texte, traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence et de théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hérétiques de l'islam, et à la lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes*. Paris: Fayard, 1979.
- , *Traité moderne de théologie islamique*. 2^e éd. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993. (1^{re} éd.: 1985.)
- Bouwman, Dinie. *Throwing Stones at the Moon: the Role of Arabic in Contemporary Mali*. Thèse de doctorat, Université de Leiden, 2005.
- Brenner, Louis. « Originality of Thought and Method in West African Islamic Teaching: a Fulfulde Example ». Working Paper n° 31, African Studies Center, Boston University, 1980.
- , *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londres: C. Hurst, 1984.
- , *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux: Institut d'études politiques, Centre d'étude d'Afrique noire, 1985.
- , « Un enseignement théologique en fulfulde: le *kabbe* », pp. 55-77 in Louis Brenner, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux: Centre d'étude d'Afrique noire, 1985.
- , « La géomancie pratiquée par des musulmans », pp. 78-98 in Louis Brenner, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux: Centre d'étude d'Afrique noire, 1985.
- , « Three Fulbe Scholars in Borno », *The Maghreb Review* 10 (4-6), 1985 : 107-113.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. 2^e éd.: 2 t., 1943, 1949; *Supplement*, 3 t., 1937, 1938, 1939; et en ligne, www.brill.com.
- Brosselard, Ch[arles], « Les inscriptions arabes de Tlemcen. Tombeau du Cid Mohamed es-Senouci et de son frère le Cid Ali et-Tallouti », *Revue africaine*, 3^e année, n° 16, avr. 1859 : 241-248.
- , « Les inscriptions arabes de Tlemcen. Retour à Sidi-Senouci. Inscriptions de ses deux Mosquées », *Revue africaine* 5^e année, n° 28, juil. 1861 : 241-260.

- Brown, William A. *The Caliphate of Hamdullahi ca. 1818-1864: A Study in African History and Tradition*. Thèse de doctorat, University of Wisconsin at Madison, 1969.
- Cabaton, Antoine, « Une traduction interlinéaire malaise de la 'Aqidah d'al-Senusi », *Journal asiatique*, 10^e série, t. 3, 1904 : 115-145. (Étude, texte malais en caractères arabes et traduction française.)
- Camara, Sory. *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*. Paris : Karthala, 1992 ; 1^{re} éd. : Paris, La Haye : Mouton, 1976.
- , *Grain de vision. Afrique noire, drame et liturgie*. Bordeaux : Centre d'étude d'Afrique noire, 1994.
- Chamberlin, John Weir. *The Development of Islamic Education in Kano City, Nigeria, with Emphasis on Legal Education in the 19th and 20th Centuries*. Thèse de doctorat, Columbia University, New York, 1975.
- Cherbonneau, A[uguste], « Documents inédits sur Es-Senouci, son caractère et ses écrits », *Journal asiatique*, 5^e série, t. 3, 1854 : 175-180.
- , « Essai sur la littérature arabe au Soudan d'après le Tekmilet-ed-Dibadje d'Ahmed-Baba le Tombouctien », pp. 1-48 in *Annuaire de la Société archéologique de la Province de Constantine*. Constantine : F. Guende, Paris : A. Leleux, 1854-1855.
- Chih, Rachida, « Autorité religieuse et rôle public d'un ouléma d'al-Azhar au XVIII^e siècle : vie et carrière du cheikh Ahmad al-Dardîr (1715-1786) », in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche, éd., *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam. Approches historiques et anthropologiques*. Leiden : Brill, 2013.
- Cissé, Youssouf Tata, « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali », pp. 131-179 in Michel Cartry (présentateur), *La notion de personne en Afrique noire*. Paris : Éditions du CNRS, 1973, réimprimé 1981.
- Couloubaly, Pascal Baba. *La Gwandusu, une forme de sculpture chez les Bamanan du Mali (Réponse à P.J. Imperato et à K. Ezra)*. Bamako : Jamana, 2001.
- Cuoq, Joseph, éd. et trad. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*. Paris : Éditions du CNRS, 1975.
- Cultru, P[rosper]. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la Coste d'Afrique en 1685*. Publié avec une carte de Delisle et une introduction. Paris : Edouard Champion / Emile Larose, 1913.
- Dalen, Dorrit van, « This Filthy Plant: The Inspiration of a Central Sudanic Scholar in the Debate on Tobacco », *Islamic Africa* 3 (2), 2012 : 227-247.
- , « Reading Muhammad al-Wali: a Scholar in the Context of his Daily and Intellectual Environment », *Annual Review of Islam in Africa* 12(2), 2013-2014 : 73-78.
- , *There Is No Doubt. Muslim Scholarship and Society in 17th-century Central Sudanic Africa*. Thèse de doctorat, Université de Leiden, 2015.

- , « On Writing and Weaving: Muslim Scholarship in Seventeenth-Century Central-Sudanic Africa », *Islamic Africa* 7 (2), 2016 : 4-18.
- Delafosse, Maurice, « Les noms des Noirs musulmans du Soudan occidental », *Revue du monde musulman* 12 (10), oct. 1910 : 257-261.
- , « [Compte rendu de] L'Âme d'un peuple africain : les Bambara », *Revue d'ethnographie et de sociologie* 2, 1911 : 10-14.
- , *La langue mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*. T. 1 : Introduction, grammaire, lexique français-mandingue, t. 2 : Dictionnaire mandingue-français. Paris : Imprimerie nationale, Librairie Paul Geuthner, 1929, 1955. (Publication posthume, auteur m. 1926.)
- Delanoue, Gilbert. *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 1982. 2 t.
- Delheure, Jean. *Agerraw n iwalen teggargrent-tarumit. Dictionnaire ouargli-français*. Paris : Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1987.
- Delphin, G[œtan], « La philosophie du cheikh Senoussi d'après son 'Aqida es-so'ra », *Journal asiatique*, 9^e série, t. 10, sept.-oct. 1897 : 356-371.
- Diagana, Ousmane Moussa. *Dictionnaire soninké-français : Mauritanie*. Paris : Karthala, 2011.
- Diagne, Souleymane Bachir, « Precolonial African Philosophy in Arabic », pp. 66-77 in Kwasi Wiredu, éd., *A Companion to African Philosophy*. Oxford : Blackwell, 2004.
- , « Toward an Intellectual History of West Africa: The Meaning of Timbuktu », pp. 19-27 in Shamil Jeppie et Souleymane Bachir Diagne, éd., *The Meanings of Timbuktu*. Cape Town : Human Sciences Research Council Press en association avec CODESRIA (Dakar), 2008.
- Diakhaté, Khassim, « Al-Sanusi, un Africain Ash'rite au 15^{ème} siècle », *Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie* n° 66-67, 2001 : 69-84. (N° spécial : Islam et philosophie, Islam et littérature) ; également en ligne sur <http://ethiopiennes.refer.sn>.
- Dieterlen, Germaine. *Essai sur la religion bambara*. Préface de Marcel Griaule. Paris : Presses universitaires de France, 1951 ; réédité avec une introduction supplémentaire par l'auteur, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988.
- Dieterlen, Germaine ; Cissé, Youssouf. *Les fondements de la société d'initiation du Komo*. Paris, La Haye : Mouton, 1972.
- Diop, Birago. *Leurres et leurs. Poèmes*. Paris : Présence africaine, 1960.
- , *La Plume raboutée. Mémoires I*. Paris : Présence africaine ; Dakar : Nouvelles éditions africaines, 1978.
- Dorpmüller, Sabine. *Religiöse Magie im Buch der probaten Mittel. Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muğarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490)*. Wiesbaden : Harrassowitz, 2005.

- Ducroz, Jean-Marie; Charles, Marie-Claire. *Lexique songey (songay)-français. Parler kaado du Gorouol*. Paris : L'Harmattan, 1978.
- Dumestre, Gérard. *Dictionnaire bambara-français*. Paris : Karthala, 2011.
- Dupire, Marguerite, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme* 31(2), 1991 : 37-66 ; réimprimé in Marguerite Dupire, *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*. Paris : Karthala, 1994, pp. 97-125.
- Dupuis (Yakouba), A[uguste Victor]. *Essai de méthode pratique pour l'étude de la langue songoi, ou songai, langue commerciale et politique de Tombouctou et du Moyen-Niger. Suivie d'une légende en songoi avec traduction et d'un dictionnaire songoi-français*. Paris : E. Leroux, 1917.
- Eguchi, Paul Kazuhisa, « Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon », *Kyoto University African Studies* 9, 1975 : 177-250.
- El Hamel, Chouki. *La vie intellectuelle islamique dans le Sahel ouest-africain : une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au nord du Mali (XVI^e-XIX^e siècles) et traduction annotée de Faḥ ash-shakūr d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*. Paris : L'Harmattan, 2002.
- El-Şaleḥ, Şoubḥī. *La vie future selon le Coran*. Préface de Louis Gardet. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1986. (1^{re} éd.: 1971.)
- Endress, Gerhard; Gutas, Dimitri, éd. *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*. Leiden: Brill, 1992-2017. (14 fascicules parus, publication en cours.)
- Gardet, Louis; Anawati, Georges. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1948. (Rééditions.)
- Gauthier, Léon. *Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions et traduction française. 2^e éd. [très substantiellement] revue, augmentée et complètement remaniée. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1936; 1^{re} éd.: Alger: Imprimerie orientale P. Fontana, 1900; réimpression de la trad. française uniquement: Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983; reproduction facsimile de l'éd. de 1936: Francfort: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999. (Publications, vol. 78.)
- Ghali, Noureddine; Mahibou, Sidi Mohamed; Brenner, Louis. *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou*. Paris : Éditions du CNRS, 1985; et en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1301519/f6.image>
- Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris : J. Vrin, 1980.
- , *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris : Éditions du Cerf, 1988.
- , *La doctrine d'al-Ash 'arī*. Paris : Éditions du Cerf, 1990.

- , « Mu‘tazila », *Encyclopédie de l’islam*, 2^e éd., t. 7 (1992), pp. 785-795.
- Glossarium Graeco-Arabicum*. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ; Bochum Ruhr-Universität ; European Research Council. <http://telota.bbaw.de/glossga>.
- Griaule, Marcel. *Dieu d’eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Paris : Éditions du Chêne, 1948 ; réédité avec un nouvel avant-propos de Geneviève Calame-Griaule. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1975.
- Griaule, Marcel ; Dieterlen, Germaine. *Le renard pâle*. T. 1 : *Le mythe cosmogonique*, fascicule 1 : *La création du monde*. Paris : Institut d’ethnologie, 1965.
- Gutova, Evgeniya (Jenia). *The Sanusi Creed in Kabyle Berber : Manuscript KA21 from the Lmuhub Ulahbib Library (Béjaïa, Algeria)*. Mémoire de master, Université de Leiden, août 2011. Accessible sur www.academia.edu.
- , *The Sanusi Creed in Kabyle Berber : Manuscript KA21 from the Lmuhub Ulahbib Library (Béjaïa, Algeria)*. www.academia.edu. (Article à paraître, fondé sur le mémoire de master ; mis en ligne le 5 avril 2012.)
- Gwarzo, Hassan Ibrahim. *The Life and Teachings of al-Maghlī, with particular reference to the Saharan Jewish Community*. Thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies, Université de Londres, 1972.
- Haïdara, Abdelkader Mamma, éd. par Ayman Fu’ad Sayyid. *Catalogue of manuscripts in the Mamma Haidara Library*. Londres : Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2000. 4 vol.
- Haïdara, Youssouf Mohamed ; Maïga, Youssouf Billo ; Maïga, Mahamadou Bagna. *Dictionnaire soŋay-français. Kalima citaabu, soŋay-annasaara senni*. Préface du Professeur Salikou Sanogo, Ministre de l’Éducation, de l’Alphabétisation et des Langues nationales. Bamako : EDIS, 2010.
- Halevi, Leor. *Muhammad’s Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*. New York : Columbia University Press, 2007.
- Hall, Bruce S. ; Stewart, Charles C., « The Historic “Core Curriculum” and the Book Market in Islamic West Africa », pp. 109-174 in Graziano Krätli et Ghislaine Lydon, éd., *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*. Leiden : Brill, 2011.
- Hama, Boubou. *Contribution à la connaissance de l’histoire des Peul*. Paris : Présence africaine, 1968.
- Hassan, Salah M. *Art and Islamic Literacy among the Hausa of Northern Nigeria*. Lewiston, New York : Edwin Mellen Press, 1992.
- Hassane, Moulaye. *La transmission du savoir religieux en Afrique subsaharienne. Exemple du commentaire (tafsīr) à Saayi (Say-Niger)*. Thèse de doctorat, Université de Paris IV, 1995. 2 vol.

- , « Qur'anic Exegesis in Niger: A Songhay-Zarma Oral Commentary on *Sūrat al-baqara* », *Journal of Qur'anic Studies* 15(3), 2013 : 184-205. (N° spécial: « Qur'anic Exegesis in African Languages ».)
- Heath, Jeffrey. *Dictionnaire songhay-anglais-français*. T. 1: *Koyra chiini* [concerne Tombouctou et la région entre Kabara et Niafouké], T. 2: *Djenné chiini*, T. 3: *Koroboro senni* [concerne la région de Gao]. Paris: L'Harmattan, 1998.
- , *Dictionnaire touareg du Mali. Tamachek-anglais-français*. Paris: Karthala, 2006.
- Henry, Joseph (Abbé). *L'Âme d'un peuple africain: les Bambara*. Münster: Aschendorff, 1910.
- Hiskett, Mervyn, « Materials Relating to the State of Learning among the Fulani before their Jihad », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19(3), 1957 : 550-578.
- , *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*. New York: Oxford University Press, 1973.
- , *A History of Hausa Islamic Verse*. Londres: School of Oriental and African Studies, 1975.
- Hunwick, John O. *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Hājj Muḥammad*. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1985. (Fontes historiae africanae.)
- , *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dī's Ta'riḫ al-sūdān down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden: Brill, 1999.
- , *Jews of a Saharan Oasis: Elimination of the Tamantit Community*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006.
- Hunwick, John O. et al., compilateurs. *Arabic Literature of Africa*. Vol. 2: *The Writings of Central Sudanic Africa*. Leiden: Brill, 1995.
- Hunwick, John O. et al., compilateurs. *Arabic Literature of Africa*. Vol. 4: *The Writings of Western Sudanic Africa*. Leiden: Brill, 2003.
- Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh (attribué à). *Tanwīr al-miqbās*. Imprimé dans le marge de: Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān as-Suyūṭī. *Ad-Durr al-manthūr fī t-tafsīr bi-l-ma'thūr*. Beyrouth: Dār ath-thaqāfa, s.d. [1980]. 6 vol.
- Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh (attribué à) ; Al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb (attribué à). *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās*. In: Introduction et traduction de Mokrane Guezzou. *Tafsīr Ibn 'Abbās. Great Commentaries on the Holy Qur'an*. Avant-propos de Yousef Waleed Meri. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought; Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2008.
- Ibn Khaldūn, 'Abd ar-Raḥmān; trad. de Vincent Monteil. *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqqadima*. 3^e éd. revue. Arles: Actes Sud, 1997.
- Ibn Maryam, Muḥammad b. Muḥammad (dit). *Al-Bustān fī dhīkr al-awliyā' wa-l-'ulama' bi-Tilimsān*. Texte arabe édité par Mohammed Bencheneb: Alger:

- al-Maṭbaʿa ath-thaʿālibiyya, 1908; trad. française annotée de F. Provenzali: *El Bostan, ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*. Alger: Imprimerie orientale Fontana Frères, 1910. (Ouvrage achevé en 1011 H/1602.)
- Ibn al-Mukhtār. *Taʾrīkh al-fattāsh fī akhbār al-buldān wa-l-juyūsh wa-akābir an-nās*. *Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des pays, des armées et des notabilités*. Edité et traduit par Octave Houdas et Maurice Delafosse. Paris: Publications de l'École des langues orientales vivantes, 1913; rééd.: Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981. (Rédaction initiale achevée vers 1665. Ajouts et remaniements majeurs au XIX^e siècle.)
- Ibrah, Georges. *Histoire universelle des chiffres. L'intelligence des hommes racontée par les nombres et le calcul*. Paris: Laffont, 1994. (1^{re} éd.: 1981.)
- Jaulin, Robert. *La géomancie. Analyse formelle*. Notes mathématiques de Françoise Dejean et Robert Ferry. Paris, La Haye: Mouton, 1966.
- Jean-Léon l'Africain (al-Ḥasan al-Wazzān). *Description de l'Afrique*. Nouvelle édition traduite de l'italien par A[ntoine] Epaulard, annotée par A. Epaulard, Th[éodore] Monod, H[enri] Lhote et R[aymond] Mauny. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1956. 2 vol.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. 2^e éd., avec un avant-propos de Gerhard Böwering et Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2007; 1^{re} éd.: Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Juynboll, G[autier] H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill, 2007.
- Kassibo, Bréhima, « La géomancie ouest-africaine. Formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines* 32, n° 128, 1992 : 541-596.
- Kazimirski, A. de Biberstein. *Dictionnaire arabe-français*. Paris: Maisonneuve, 1860. 2 t.; réédition: Beyrouth: Librairie du Liban, s.d.
- Kenny, Joseph P. *Muslim Theology as presented by Muhammad b. Yūsuf as-Sanūsī especially in his al-'Aqīda al-Wuṣṭā*. Thèse de doctorat, Université d'Edimbourg, 1970.
- Kesteloot, Lilyan; Barbey, Christian; Ndongo, Siré Mamadou, *et al.*, « Tyamaba, mythe peul, et ses rapports avec le rite, l'histoire et la géographie », *Notes africaines* n° 185-186, janv.-avr. 1985 : 1-72. (Numéro spécial.)
- Knappert, Jan, « The Arabic Script and the Manding Language », *International Conference on Manding Studies / Congrès international d'études manding*, School of Oriental and African Studies, Londres, 1972. (6 pp. dactylographiées.)
- Kossmann, Maarten. *Berber Loanwords in Hausa*. Cologne: Rüdiger Köppe, 2005.
- Labat, Jean-Baptiste. *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*. Paris: Guillaume Cavelier, avec approbation et privilège du roi, 1728. 5 vol.
- Labouret, Henri, « La parenté à plaisanteries en Afrique occidentale », *Africa* 2(2), 1929 : 244-254.
- , *Les Manding et leur langue*. Paris: Librairie Larose, 1934.

- Lagarde, Michel. *Influences de l'arabe sur la langue bambara*. Falajè (Mali): Centre d'étude de langue bambara, 1988. 48 pp. polycopiées.
- Lange, Christian. *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Laqānī (al-), Ibrāhīm, in J[ean]-D[ominique] Luciani, éd. et trad., *La Djaouhara, traité de théologie par Ibrahim Laqani ; avec notes d'Abdesselem et d'El Badjouri*. Alger: Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1907. (Edition bilingue arabe-français.)
- Leder, Stefan, éd., *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Lévi-Provençal, E[variste], revu par Ch[arles] Pellat, « Al-Maḳḳarī », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., vol. 6 (1987), pp. 170-172.
- Lévi-Strauss, Claude, « La science du concret », pp. 11-49 in *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. (Réimpression « Pocket », 2004.)
- Levtzion, Nehemia, « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār: A Critical Study of Ta' rīkh al-Fattāsh », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (3), 1971 : 571-593.
- , « Mahmud Ka'ti fut-il l'auteur du Ta' rīkh al-Fattāsh ? », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire* 33 (4), oct. 1971 : 665-674. (Abrégé français de l'article précédent.)
- Lory, Pierre. *La science des lettres en islam*. Paris: Dervy, 2004.
- Luciani, J[ean]-D[ominique], « A propos de la traduction de la *Senoussia* », *Revue africaine* 42^e année, n^o 231, 4^e trimestre 1898 : 376-388.
- , « El-H'aoudh. Manuscrit berbère de la Bibliothèque-Musée d'Alger », *Revue africaine*, 37^e année, n^o 209-210, 2^e et 3^e trimestres 1893 : 151-180.
- Luneau, René. *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali*, thèse de doctorat d'État, Université de Paris V, 1974.
- McHugh, Neil. *Holy men of the Blue Nile. The Making of an Arab-Islamic Community in the Nilotic Sudan, 1500-1850*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994.
- Madden, Edward H., « Averroes and the Case of the Fiery Furnace », pp. 133-150, en ligne sur www.muslimphilosophy.org. [Aurait été publié in T. Beauchamp, éd., *Islamic Philosophy and Mysticism*. Encino: Dickinson Publishing, 1974.]
- Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Les traductions, son étude et ses applications*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969; 1^{re} éd.: 1934.
- Maqqarī (al-), Aḥmad b. Muḥammad. *Iḏā' at ad-dujunna fī i' tiqād ahl as-sunna*. s.l.: Dār al-fikr, s.d.
- Marçais, Georges. *Tlemcen*. Paris: Librairie Renouard, H. Laurens, 1950. (Les villes d'art célèbres).

- Marty, Paul. *Études sur l'islam et les tribus du Soudan*. Paris : Ernest Leroux, 1920. 4 t.
 —, *L'islam en Guinée, Fouta-Diallon*. Paris : Ernest Leroux, 1921.
 —, *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire*. Paris : Ernest Leroux, 1922.
- Masson, Denise, trad. *Essai d'interprétation du Coran inimitable*. Edition bilingue. Beyrouth : Dār al-kitāb al-lubnānī, s.d. [à partir de 1967] ; version française unique-ment : Paris : Gallimard, 1967 (rééditions).
- Mathee, Mohamed Shahid, « Probing the Theological Resources of a Seventeenth-Century Tarikh: the Tarikh al-Sudan and Ashari Kalam », *Islamic Africa* 7 (2), 2016 : 159-184.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, « The Small World of Aḥmad al-Ṣāwī (1761-1825), an Egyptian Khalwatī Shaykh », pp. 103-144 in Michael Kemper et Ralf Elger, éd., *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Leiden : Brill, 2017.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, « Fray Anselmo Turmeda », pp. 326-329 in David Thomas, Alex Mallett, et al., éd., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 5 (1350-1500). Leiden : Brill, 2013 ; et en ligne sur www.brill.com.
- Monteil, Charles, « Considérations générales sur le nombre et la numération chez les Mandés », *L'Anthropologie* 16, 1905 : 485-502.
 —, *Les Khassonké. Monographie d'une peuplade du Soudan français*. Paris : Ernest Leroux, 1915.
 —, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (étude ethnographique, historique et littéraire d'une peuplade du Soudan français)*. 2^e éd., avec une préface de Vincent Monteil et des notes, index et cartes de Jean Bazin. Paris : G.P. Maisonneuve et Larose, 1977 ; 1^{re} éd. : 1924.
- Morabia, A[lfred], « Lawn », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 5 (1983), pp. 703-712.
- Ndiaye, Mamadou. *L'Enseignement arabo-islamique au Sénégal*. Istanbul : Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques. (Organisation de la conférence islamique.)
- Nobili, Mauro ; Mathee, Mohamed Shahid, « Towards a New Study of the So-Called *Tārīkh al-fattāsh* », *History in Africa* 42, 2015 : 37-73.
- Norris, H[arry] T[hirwall]. *The Berbers in Arabic Literature*. Londres : Longman ; Beyrouth : Librairie du Liban, 1982.
- Ocaya, Victor, « Logic in the Acholi Language », pp. 285-295 in Kwasi Wiredu, éd., *A Companion to African Philosophy*. Oxford : Blackwell, 2004.
- O'Fahey, R[ex] S[ean] et al., éd. *Arabic Literature of Africa*. Vol. 1: *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*. Leiden : E.J. Brill, 1994.
- Oliel, Jacob. *Les Juifs au Sahara : le Touat au Moyen Âge*. Préface de Théodore Monod. Paris : CNRS Éditions, 1994.
- Ould Ely, Sidi Amar ; Johansen, Julian et al. *Handlist of Islamic Manuscripts in the*

- Centre de Documentation et de Recherches historiques Ahmad Baba. Londres : Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995-1998. 5 vol.
- Pâques, Viviana, « Les Samaké », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* 18, 1956 : 369-390.
- Prasse, Karl-G.; Alojaly, Ghoubeid; Mohamed, Ghabdouane. *Dictionnaire touareg-français (Niger)*. Copenhague : Museum Tusulanum, Université de Copenhague, 2003. 2 vol.
- Rauchenberger, Dietrich. *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*. Wiesbaden : Harrassowitz, 1999.
- Reichmuth, Stefan. *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800*. Münster : Lit, 1998.
- , « Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91) and the Africans: Islamic Discourse and Scholarly Networks in the Late Eighteenth Century », pp. 121-153 in Scott S. Reese, éd., *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden : Brill, 2004.
- Saad, Elias N. *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Sa' dī (as-), 'Abd ar-Rahmān. *Ta' rīkh as-sūdān. Chronique du Soudan*. Édité et traduit par Octave Houdas avec la collaboration d'Edmond Benoist. Paris : Publications de l'École des langues orientales vivantes, 1898 (t. 1, texte arabe), 1900 (t. 2, trad.); rééd.: Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981. (Rédaction achevée à Tombouctou vers 1655.)
- , Traduction anglaise partielle du précédent (chapitres 1 à 30) par John O. Hunwick : *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa' dī's Ta' rīkh al-sūdān down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden : Brill, 1999.
- Sanneh, Lamin. *The Jakhanke Muslim Clerics. A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*. Lanham, Maryland : University Press of America, 1989. (2^e éd., légèrement revue, de : *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. Londres : International African Institute, 1979.)
- Santerre, Renaud. *Pédagogie musulmane d'Afrique noire. L'école coranique peule du Cameroun*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1973.
- Ṣāwī (aṣ-), Aḥmad. *Hāshiya 'alā Tafsi'r al-Jalālayn*. Beyrouth : Dār al-Fikr, 1993. 4 vol.
- Seydou, Christiane. *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul, peul-français-anglais*. Paris : Karthala, 1998.
- , *La poésie mystique peule du Mali*. « Introduction » de Louis Brenner. Paris : Karthala, 2008.
- Sidibé, Sotigi Penda Mori. *La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara*. Paris : Beauchesne, 1978.
- Skattum, Inge, « Droits de la personne et droits de la collectivité dans la presse écrite au Mali : une lecture rhétorique », *Romansk Forum* 7, 1998 : 35-65.

- , « *Bon*, marqueur discursif en français parlé au Mali », *Le français en Afrique* 27, 2012 : 201-217.
- , « *Dieu et Allah* en français oral : signes de sécularisation dans l'espace francophone », pp. 51-68 in Peter Blumenthal, éd., *Dynamique des français africains : entre le culturel et le linguistique. Hommage à Ambroise Jean-Marc Queffélec*. Francfort : Peter Lang, 2015.
- Smeltzer, Brad; Smeltzer, Susan. *Lexique soninké-français-anglais. Soninke-French-English Dictionary*. www.sil-mali.org. Dernière consultation le 27.12.2012.
- Smith, Pierre, « Les Diakhanké : histoire d'une dispersion », *Société d'anthropologie de Paris. Bulletin et mémoires* 8 (3-4), 1965 : 231-262.
- Sobieroj, Florian. *Variance in Arabic Manuscripts. Arabic Didactic Poems from the Eleventh to the Seventeenth Centuries – Analysis of Textual Variance and Its Control in the Manuscripts*. Berlin : De Gruyter, 2016.
- Souag, Lameen, « Language contact in the Sahara », *Linguistics. Oxford Research Encyclopedias*. Publié en ligne, juin 2016.
- Sow, Alfâ Ibrâhîm, éd. et trad. *Le filon du bonheur éternel, par Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ*. Paris : Armand Colin, 1971.
- Taine-Cheikh, Catherine. *Dictionnaire zénaga-français présenté par racines dans une perspective comparative*. Avec une contribution d'Abdel Wedoud Ould Cheikh. Cologne : Rüdiger Köppe, 2008.
- Tamari, Tal, « L'exégèse coranique (*tafsîr*) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours », *Islam et sociétés au sud du Sahara* 10, 1996 : 43-79.
- , « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique », *Journal des Africanistes* 71(1), 2001 : 93-111.
- , « La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqāma* d'al-Ḥarīrī », pp. 431-463 in Ursula Baumgardt et Jean Derive, éd., *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique en hommage à Christiane Seydou*. Paris : Karthala, 2005.
- , « Joking Pacts in Sudanic West Africa: A Political and Historical Perspective », *Zeitschrift für Ethnologie* 131(2), 2006 : 215-243.
- , « The Role of National Languages in Mali's Modernising Islamic Schools (*Madrassa*) », pp. 163-174 in Birgit Brock-Utne et Ingse Skattum, éd., *Languages and Education in Africa: A Comparative and Transdisciplinary Analysis*. Didcot, Oxfordshire : Symposium Books, 2009.
- , « La littérature française en traduction bambara : l'exemple du *Comte de Monte-Cristo* », *Journal des Africanistes* 80(1-2), 2010 : 151-175.
- , « Un poème arabe en traduction bambara : la *Mu'allāqa* d'Imru' l-Qays », pp. 441-487 in Bertrand Hirsch et François-Xavier Fauvelle-Aymar, éd., *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris : Karthala, 2013.

- , « A Bamana Commentary on *Sūrat al-Wāqī'a*: A Linguistic and Stylistic Analysis », *Journal of Qur'anic Studies* 15(3), 2013 : 123-183 (« Qur'anic Exegesis in African Languages »).
- , « Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine: un « roman de chevalerie » arabe en traduction bambara », *Journal des Africanistes* 83(1), 2013 : 214-254.
- , « Les religions au Mali, cent vingt ans de regard ethnographique », pp. 239-292 in Françoise Le Guennec-Coppens, Marina Lafay et Elisée Coulibaly, éd., *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances*. Paris: Karthala, 2016.
- , « Styles of Islamic Education. Perspectives from Mali, Guinea and The Gambia », pp. 29-60 in Robert G. Launay, éd., *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- , « Qur'anic Exegesis in Manding: the Example of a Bamana Oral Commentary on *Sūrat al-Rahmān* », in Zulfikar Hirji, éd., *Approaches to the Qur'an in Sub-Saharan Africa*. Oxford: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies. Sous presse.
- Tamari, Tal; Bondarev, Dmitry, « Introduction » au numéro spécial « Qur'anic Exegesis in African Languages », *Journal of Qur'anic Studies* 15(3), 2013 : 1-55.
- Taylor, F.W. *Fulani-Hausa Readings in the Native Scripts*. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Tlemcen, la perle du Maghreb*. tilimsen.blogspot.fr.
- Toelle, Heidi. *Le Coran revisité: le feu, l'eau, l'air et la terre*. Damas: Institut français de Damas, 1999.
- Touati, Houari. *Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVII^e siècle*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1994.
- Triaud, Jean-Louis, « Deux bibliothèques arabo-islamiques en Côte d'Ivoire au début du XX^e siècle », pp. 161-246 in Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah, éd., *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam*. Damas: Institut français du Proche-Orient, 2013.
- Trimingham, J[ohn] Spencer. *Islam in West Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- , *The Influence of Islam upon Africa*. 2^e éd. revue. Londres: Longman; Beyrouth: Librairie du Liban, 1980.
- Walzer, Richard. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer, 1962.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic. (Arabic-English)*. Edité par J. Milton Cowan. 4^e éd. revue et augmentée. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979. (1^{re} éd. anglaise: 1961, 1^{re} éd. allemande: 1952.)

- Wilks, Ivor, « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », pp. 162-195 in Jack Goody, éd., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- , « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », pp. 93-115 in Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels, éd., *The History of Islam in Africa*. Athens, Ohio: Ohio University Press; Londres: James Currey; Cape Town: David Philip, 2000.
- Wiredu, Kwasi, « Formulating Modern Thought in African Languages », pp. 81-112 in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1996. (1^{re} éd. de cet article: 1992.)
- Yattara, Almamy Maliki; Salvaing, Bernard. *Almamy*. T. 1: *Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*. Préface de Adame Ba Konaré. T. 2: *L'Âge d'homme d'un lettré malien*. Brinon-sur-Sauldre (France): Grandvaux, 2000, 2003. (2^e éd. du t. 1, réimprimé avec quelques corrections: 2003.)
- Zappa, Francesco, « Écrire l'islam en bambara. Lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra », *Archives de sciences sociales des religions* 147(3), 2009 : 167-186.
- , « When Arabic Resonates in the Words of an African Language: Some Morphological and Semantic Features of Arabic Loanwords and Calques in Bambara », pp. 229-249 in Giuliano Lancioni et Lidia Bettini, éd., *The Word in Arabic*, Leiden: Brill, 2011.
- Zebadia, Abdelkader. *The Career and Correspondence of Ahmad al-Bekkay of Timbuctu: An Historical Study of His Political and Religious Role from 1847 to 1866*. Thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies, Université de Londres, 1974.
- Zouber, Mahmoud. *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627). Sa vie et son œuvre*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1977.
- Zoubko, Galina. *Dictionnaire peul-français*. 2^e éd. revue et augmentée. Osaka: National Museum of Ethnology, 1995; 1^{re} éd.: G.V. Zubko, *Dictionnaire peul (fula)-russe-français d'environ 25000 mots*. Moscou: Langue russe, 1980.