



HAL
open science

Une pratique traditionnelle de la traduction : de l'arabe vers les langues nationales dans les milieux islamiques savants de l'Afrique occidentale

Tal Tamari

► To cite this version:

Tal Tamari. Une pratique traditionnelle de la traduction : de l'arabe vers les langues nationales dans les milieux islamiques savants de l'Afrique occidentale. *Critic.Cahiers de recherches interdisciplinaires sur la traduction, l'interprétation et la communication interculturelle*, 2020, 1 (1), pp.7-33. halshs-03816599

HAL Id: halshs-03816599

<https://shs.hal.science/halshs-03816599>

Submitted on 17 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.

UNE PRATIQUE TRADITIONNELLE DE LA TRADUCTION :
DE L'ARABE VERS LES LANGUES NATIONALES
DANS LES MILIEUX ISLAMIQUE SAVANTS DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE

Il semblait intéressant, pour le numéro initial d'une revue consacrée à la traduction en Afrique, d'attirer l'attention sur une pratique ancienne mais méconnue : celle de la traduction, le plus souvent orale, de l'arabe vers les langues nationales, caractéristique des milieux islamiques savants de l'Afrique occidentale. C'est à partir d'un exemple camerounais que cette pratique – également attestée au Burkina Faso, en Gambie, en Guinée, au Mali, au Niger, au Nigéria, au Sénégal et en Sierra Leone – a été décrite pour la première fois, ce qui rend particulièrement approprié son évocation ici. Ce type de traduction, qui obéit à une méthodologie très précise, est le principal outil pédagogique de l'enseignement islamique avancé, et aussi, un instrument essentiel de la communication des savoirs religieux à un large public. Alors que la documentation, restreinte, nous oblige à limiter la discussion à l'Afrique occidentale, où nous avons mené des enquêtes personnelles, divers indices suggèrent que des pratiques semblables existent ou ont existé dans la plupart des milieux musulmans non arabophones, dont l'Afrique du Nord berbérophone et l'Afrique de l'Est.

Rôle des langues africaines dans l'enseignement islamique traditionnel

Le rôle des langues africaines dans la culture savante islamique est resté longtemps méconnu. De nombreux auteurs ont supposé que l'enseignement avancé s'effectuait en arabe classique, et que l'emploi des langues locales était tout à fait exceptionnel (voir, par exemple, Marty, 1921 : 349, 351, 353-356 ; 1922 : 278-281). L'administrateur colonial Charles P.-M. Ardant du Picq est sans doute le premier à signaler une pratique de traduction orale, en transcrivant une interprétation songhay-zarma de quelques versets du Coran (document recueilli en 1905-1906 au Niger, publié en 1933 : 94-97).¹ Plus récemment, John Weir Chamberlin (1975) a souligné le rôle des explications, transmises oralement, dans l'enseignement traditionnel hausa au nord-Nigéria (en alléguant, ce que nous estimons douteux, qu'elles se substituaient à la compréhension des textes d'origine). Louis Brenner et Murray Last (1985) font état d'une « traduction embarrassée » (« awkward translation ») de l'arabe vers les langues nationales au Mali et au nord-Nigéria ; expression qui semble renvoyer à leur perception de son caractère atypique, par comparaison aux pratiques occidentales.² Quelques auteurs évoquent brièvement l'existence des pratiques de traduction orale.³

La signification culturelle et pédagogique de la traduction, essentiellement orale, vers les langues vernaculaires africaines a été clairement appréhendée pour la première fois par le linguiste et anthropologue japonais Paul Eguchi, qui publia, en 1975, la transcription d'un commentaire peul sur un opuscule rédigé en arabe, recueilli à Maroua, Nord-Cameroun, trois ans plus tôt. La publication inclut : la reproduction photographique du document ; une transcription complète, qui inclut le texte arabe tel qu'il était prononcé localement aussi bien

¹ Retranscrit et traduit pour la première fois in Hassane 2013 : 201-203. Ardant du Picq ne fournit aucune indication quant aux conditions de la collecte.

² Les traductions ouest-africaines sont fondées, comme on le verra plus loin, sur les unités syntaxiques et non sur des énoncés complets.

³ Hiskett 1973 : 35 ; Paden 1973 : 298-305 ; Skinner 1976 : 505 ; Mommersteeg 1996, chapitre 4 ; Reichmuth 1998 : 114.

que sa traduction peule ; et une traduction anglaise de la version peule.⁴ L'auteur estime que cette pratique, qu'il nomme « lecture avec traduction » (« translational reading ») favorise grandement l'emprunt des mots arabes. Par ailleurs, il suggère une comparaison avec une pratique autrefois fondamentale dans l'éducation japonaise : la traduction à haute voix, ou quelquefois juxtalinéaire, des textes chinois classiques en japonais.⁵

L'étude d'Eguchi acquiert toute sa valeur lorsqu'on la met en relation avec celle menée quelques années auparavant par l'anthropologue canadien Renaud Santerre (1973) sur les écoles coraniques de cette même ville de Maroua.⁶ Premier observateur à reconnaître le caractère structuré de l'enseignement islamique traditionnel, il propose une distinction entre le « cycle élémentaire » (consistant en la lecture, récitation, copie et mémorisation partielle du Coran) et le « cycle complémentaire », consistant en l'étude avec compréhension d'ouvrages représentatifs des différentes matières du cursus. Comme le suggère le chercheur japonais, et comme le confirment nos recherches menées par la suite, l'explication de ces ouvrages consiste essentiellement en leur traduction, amplifiée de commentaires sur certains points, énoncée dans une langue nationale. (Santerre lui-même avait supposé que l'enseignement se déroulait presque exclusivement en arabe classique.)

Le travail pionnier d'Eguchi présente toutefois certaines limitations : il estimait qu'il s'agissait d'une traduction mot à mot, alors que l'examen de sa transcription montre clairement qu'elle est fondée sur les unités syntaxiques ; sa version anglaise (dont il soulignait le caractère provisoire) ne tient pas compte des sémantismes propres au registre savant.

Par la suite, des corpus oraux ont été traités par Moulaye Hassane et le présent auteur. Le premier (1996, 2013) a transcrit et traduit des passages substantiels d'un commentaire complet du Coran en songhay-zarma, recueilli à Say, Niger. Le second a recueilli (à partir de 1992) des commentaires portant sur différentes disciplines (dont l'exégèse coranique, la théologie, la jurisprudence, la grammaire et les belles-lettres arabes) en mandingue (bambara, maninka et mandinka), soninké, bozo, peul et songhay, et proposé une analyse du processus de traduction, principalement sur la base du corpus bambara, dont une sélection représentative est publiée ou en cours de publication (1996-2019).⁷

Le rôle de la traduction orale n'est d'ailleurs pas limité aux cours à l'intention des étudiants avancés, d'une part, et à l'exégèse du Coran et des recueils de hadiths (dits du Prophète) pendant le mois de Ramadan, d'autre part. Elle est aussi employée dans les séminaires organisés par et pour les lettrés eux-mêmes, les cours destinés aux adultes (ayant différents niveaux d'instruction), les prêches et séminaires organisés lors des grandes fêtes, et le prône du vendredi (*khuṭba*) dans les mosquées.

⁴ Eguchi n'identifie pas ce document. Il s'agit d'une brochure composite, ayant trois parties distinctes : *al-'Aqā'id at-tawhīdiyya* (« Les dogmes théologiques »), *Kitāb qawā'id aṣ-ṣalāt* (« Livre des fondements de la prière ») et *Ma'nā lā ilāha illā Llāh* (« Signification de la formule 'Il n'y a de Dieu que Dieu' »). Le premier texte est fondé, directement ou indirectement, sur la *'Aqida aṣ-ṣuḡhrā* (« Credo mineur ») du savant algérien Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (m. 1490 à Tlemcen), dont nous donnons un extrait en annexe.

⁵ Pour une description plus complète de cette pratique, voir par exemple Seeley 1991.

⁶ Écoles brièvement réétudiées par Tourneux (2003) quelque trente ans plus tard.

⁷ Les documents en maninka ont été recueillis au Mali et en Guinée, ceux en mandinka en Gambie ; ceux dans l'ensemble des autres langues, au Mali.

Éléments d'histoire

Des sources écrites fournissent quelques indices quant à l'ancienneté des pratiques de traduction. On s'attendrait à ce que leur profondeur chronologique diffère selon les langues, les dates de conversion (ou de conversion partielle) à l'islam étant elles-mêmes fort variables en fonction des peuples et des régions.

Le voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭa (qui a séjourné dans l'empire du Mali en 1352-53) indique que dans la capitale, les prêches prononcés en arabe lors des grandes fêtes étaient traduits dans la langue du pays (c'est-à-dire en mandingue ; *in* Cuoq, 1975 : 306-307). Il nous semble toutefois que la connaissance assez répandue de la langue arabe, pendant l'apogée de l'empire (1300-1400 environ), aurait freiné le développement d'une méthodologie élaborée de la traduction. Les auteurs du milieu du XIV^e siècle indiquent que l'élite politique et les dignitaires religieux maliens avaient une excellente maîtrise de l'arabe, qu'il s'y trouvait une forte communauté d'origine proche-orientale et nord-africaine, et que des savants d'origine arabe et berbère y enseignaient.⁸

La preuve d'une pratique de traduction formalisée, de l'arabe vers une langue locale, au XVII^e siècle, est fournie par la découverte au nord-Nigeria, par le spécialiste britannique des langues arabe et persan Adrian Bivar, d'anciens exemplaires du Coran, annotés en arabe et en une seconde langue ; l'un des exemplaires porte la date 1^{er} Jumādā 1080 H / 26 octobre 1669 (Bivar, 1960). Plus récemment, ces annotations ont été identifiées comme étant en une langue ancestrale au kanouri et au kanembou actuels (Bondarev, 2006), que ce chercheur propose d'appeler « vieux-kanembou » (« Old Kanembu »). En outre, il suggère sur la base d'une analyse de leurs traits phonologiques et morphosyntaxiques, qu'il s'agissait d'un langage déjà archaïque à l'époque – donc, qui consigne des interprétations qui auraient commencé à prendre forme deux ou trois siècles plus tôt. L'étude des gloses manuscrites est facilitée par l'existence d'un langage figé, appelé *Tarjumo*, employé par les savants kanouri contemporains uniquement pour la traduction et l'explication de textes arabes.

Muḥammad b. Sulaymān al-Wālī (fl. 1688), dont le père avait séjourné au Bornou (nord-Nigeria actuel) et les ancêtres originaires du Macina (Mali actuel), et qui s'est lui-même établi dans le Baguirmi (Tchad actuel), indique dans son commentaire (rédigé en arabe) d'une œuvre théologique (également composée en arabe) qu'il voulait ainsi rendre accessibles au plus grand nombre des interprétations habituellement énoncées en langue peule (Brenner, 1985 : 57-58 ; van Dalen, 2016 : 106-109, 119, 123).⁹ L'imbrication des citations et des explications (relevée par van Dalen *ibid.* : 123) suggère que les commentaires peuls (vraisemblablement oraux) qui lui servaient de modèle intégraient une traduction fondée sur les unités syntaxiques.

L'auteur tombouctien 'Abd ar-Raḥmān as-Sa'dī (1594 - après 1655) indique qu'il y avait un lecteur attiré de la *Shifā'* (une hagiographie du Prophète, fondée sur des hadiths) à Sankoré (la

⁸ Voir al-'Umarī (rédigé en 1342-1349), Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Khaldūn (rédigé en 1375-1382) *in* Cuoq 1975 : 276 ; 303, 315-316 ; 343.

⁹ Il s'agit de la *'Aqīda aṣ-ṣuḡhrā* (« Credo mineur »), également appelé *Umm al-barāhīn* (« Source des preuves ») de Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (né et mort à Tlemcen, Algérie ; dates de vie : vers 1428 ou 1436 - 1490). Nous avons publié (2019a) un commentaire oral contemporain, en bambara, de cette même œuvre, dont un extrait figure en annexe. L'œuvre de Sanūsī est traduite en français (Luciani 1896).

mosquée universitaire de Tombouctou), et que cet ouvrage était lu à chaque Ramadan.¹⁰ Cette lecture aurait pu très bien comporter une traduction et des explications dans la langue du pays, comme cela est attesté pour une période plus tardive. Cela est plus certainement le cas pour la lecture effectuée par as-Sa'dī lui-même dans le village de Bina près de Djenné, à la demande de ses habitants, au cours du Ramadan 1048 H (janvier 1639).¹¹

Enfin, Mungo Park rapporte qu'en Ramadan (février-mars) 1211 H / 1797, le maître d'école de Kamalia, un petit village malinké (actuel sud-Mali), donnait une lecture publique de cet ouvrage chaque matin.¹²

Des recherches en cours mettent en lumière l'existence des manuscrits arabes, en lien avec le cursus d'études islamiques traditionnelles, annotés en diverses langues ouest-africaines (bozo, soninké, songhay, hausa, peul, moore ...) dont les plus anciens remontent au XIX^e siècle. Dans certains cas, ces annotations sont assez développées, témoignant d'une véritable pratique d'exégèse dans les langues en question.¹³

Pour notre part, nous avons analysé un ensemble de huit manuscrits comportant des annotations en maninka, en provenance de la bibliothèque royale de Ségou (conservés à la Bibliothèque nationale de France). Si la prise de ces manuscrits par les forces françaises en 1890 constitue un *terminus ante quem* pour leur datation, un examen interne suggère qu'ils sont beaucoup plus anciens. Alors même qu'aucun des manuscrits qui nous intéressent directement ne soit daté, d'autres conservés dans les mêmes recueils portent des dates échelonnées de 1245 à 1278 H (1829 à 1862). Par ailleurs, une notule indique que l'un des manuscrits a été copié dans le Galam, pays à majorité soninké (mais comptant également des représentants de plusieurs autres communautés) sis à l'est de l'actuel Sénégal. Les annotations manifestent plusieurs traits des dialectes maninka parlés au Sénégal ainsi qu'à l'ouest du Mali actuel. Cela nous porte à croire qu'ils auraient pu être copiés, et peut-être annotés, dans cette zone occidentale, au début ou au milieu du XIX^e siècle, avant d'être transportés (éventuellement par leurs rédacteurs) en suivant le mouvement du jihad d'al-Ḥājj 'Umar, jusqu'à sa nouvelle capitale. Or, l'examen de ces manuscrits montre que les conventions de traduction que l'on peut constater à présent, chez les lettrés de langue mandingue, étaient déjà en place. D'une part, les traductions maninka (comme d'ailleurs aussi les paraphrases arabes) correspondent aux unités syntaxiques du texte d'origine. D'autre part, on y retrouve tous les principaux éléments du lexique technique. Un système aussi sophistiqué et cohérent aurait pu difficilement émerger en moins de quelques décennies ; il est probablement pluriséculaire.¹⁴

Le processus de traduction

La traduction orale, de l'arabe vers une langue locale, obéit à une méthodologie précise, comme on s'en rendra compte en écoutant des enregistrements ou en examinant les transcriptions des séances d'étude ou d'explication. Le texte arabe, lu à haute voix, est

¹⁰ L'auteur de cet ouvrage est le Marocain 'Iyād b. Mūsā al-Yaḥṣubī (1083-1149).

¹¹ As-Sa'dī, éd. Houdas et Benoist : 29, 31, 297 / trad. française 49, 52, 450 ; trad. anglaise : Hunwick : 41, 44.

¹² Park 2000 : 278 (1^{ère} éd. : 1799).

¹³ On signalera le rôle pionnier de Nikolay Dobronravin. Certaines de ses analyses sont accessibles sur le site de la bibliothèque de Trinity College Dublin (tcd.ie/library/manuscripts/blog/2013/01/african-and-african-diaspora-manuscripts-in-trinity-college-library/).

¹⁴ Article à paraître, cf. bibliographie.

analysé en unités syntagmatiques signifiantes au fur et à mesure de la lecture. Le lecteur conserve, le plus souvent, l'ordre des mots de la phrase arabe, mais parfois, il le modifie afin de faciliter la traduction dans la langue vernaculaire. Ainsi, les deux langues alternent dans le discours oral, alternance rendue graphiquement dans une transcription complète.¹⁵

Le plus souvent, lecture et traduction sont assurées par deux personnes différentes, mais, exceptionnellement, une seule personne peut assumer les deux fonctions. Dans certains contextes cérémoniels, la lecture peut être assurée par une équipe de trois personnes. C'est toujours la personne reconnue comme la plus experte qui assure le commentaire et la traduction. Dans le cadre de l'enseignement, c'est l'étudiant qui lit et le professeur qui traduit et commente.

Les unités syntaxiques peuvent être d'ordre très divers – sujet, prédicat, complément circonstanciel, un substantif et ses qualificatifs, préposition et nom ou verbo-nominal, conjonction et nom ou verbo-nominal... Sans que l'on puisse actuellement préciser tous les principes qui gouvernent cette analyse, on constate que celle-ci est fortement standardisée. Dans une ville ou un village donné, des personnes qui lisent ensemble, pour la première fois, réalisent une parfaite coordination. Les maîtres de l'enseignement traditionnel et des madrasa reprennent l'élève qui ne segmente pas la phrase à leur convenance (occurrence très rare).

Les syntagmes de la langue source consistent le plus souvent en des séquences de un à trois mots scripturaux (mots graphiques), exceptionnellement en des séquences de quatre ou cinq mots. Alors que les syntagmes représentés par un seul mot graphique sont fréquents (parfois majoritaires), la plupart des mots sont analysés dans le contexte des séquences de deux ou trois mots scripturaux. Les énoncés dans la langue cible consistent très majoritairement en des séquences de plusieurs mots, la plupart des langues africaines (et européennes modernes) étant plus analytiques que l'arabe, langue à désinences complexes. Ainsi, un seul verbe ou nominal arabe comporte plusieurs informations quant à la personne, le temps ou l'action, et/ou le rôle du mot dans la phrase, qui ne peuvent être exprimées, en d'autres langues, que par une suite de plusieurs mots. En outre, les conventions d'écriture de l'arabe font que l'article défini est graphiquement joint aux nominaux, alors que certains pronoms (indiquant, selon les cas, le sujet ou l'objet) et conjonctions sont graphiquement joints non seulement aux nominaux, mais aux verbes, aux prépositions et aux particules de focalisation ; c'est pourquoi nous estimons qu'il est inapproprié de parler de traduction mot à mot, même lorsque l'élément de la langue source est graphiquement représenté au moyen d'un unique mot scriptural.

Les traductions, dans les langues de réception, consistent le plus souvent, également en unités syntaxiques ; un ensemble d'unités syntaxiques successives forme un énoncé complet. Toutefois, certaines unités syntaxiques de l'arabe sont rendues par des énoncés complets dans la langue de réception. Ainsi, un ensemble d'énoncés dans la langue vernaculaire correspond, parfois, à un unique énoncé arabe.

La traduction proprement dite est souvent suivie par des explications complémentaires, exprimées dans le même registre que la traduction. Ces explications sont le plus souvent formulées de manière libre (sans référence à un texte écrit fixe) mais peuvent parfois inclure des citations d'autres passages du même ouvrage, ou bien d'ouvrages différents. Dans ces cas,

¹⁵ Cf. Eguchi 1975, certains passages *in* Hassane 1996, 2013, Tamari 1996, 2013a, 2013b, 2019a, 2019b, ainsi que l'extrait présenté en annexe.

les citations sont souvent traduites dans la langue vernaculaire, selon les mêmes procédés que le texte principal.

Ce type de traduction implique une tension situationnelle permanente entre deux langues, et entre l'oral et l'écrit. Les deux langues, l'arabe et la langue vernaculaire, sont toujours simultanément présentes dans le vécu, la langue cible ne remplaçant jamais totalement la langue source. Cela permet de manifester le respect porté à la langue et au texte sources, tout en favorisant la prise en compte de l'ensemble des éléments du texte. L'arabe est employé à la fois à l'écrit et à l'oral, mais essentiellement sous forme d'énoncés reçus ; la langue vernaculaire est employée, le plus souvent, uniquement à l'oral, mais de manière plus active.

En mandingue (mais vraisemblablement dans toutes les langues portées par des communautés anciennement islamisées), les lettrés ont créé un important lexique technique permettant d'exprimer tous les concepts des disciplines islamiques traditionnelles, ainsi que le riche vocabulaire descriptif de la poésie arabe médiévale. Une partie substantielle de ce vocabulaire est partagée par des langues géographiquement contigües (qu'elles soient ou non proches parentes sur le plan linguistique). En effet, conformément à un modèle très valorisé en islam, les étudiants voyagent très souvent dans leur quête du savoir, et peuvent ainsi être amenés à étudier successivement en plusieurs langues ; certains acquièrent ainsi la compétence pour enseigner en chacune d'elles. En outre, certains lignages de lettrés sont amenés, à la suite de leur installation dans un nouveau milieu, à modifier leur identité linguistique. Par exemple, quelques lignages peuls sont passés au wolof (au Sénégal) ou au songhay (au Mali et au Niger)¹⁶ ; de nombreux lignages soninké sont passés au mandingue (au Mali et en Guinée).¹⁷ Alors qu'il est culturellement reconnu que l'acquisition de la langue arabe doit faire l'objet d'un apprentissage formel, on considère que les différentes langues locales peuvent être acquises de manière informelle, par simple écoute et pratique. Certains maîtrisent d'ailleurs deux ou trois de ces langues grâce à leur milieu natal.

Parmi les principaux stratégies et procédés impliqués dans la constitution du lexique technique mandingue, on peut mentionner les suivants. Ces procédés ne sont pas mutuellement exclusifs mais, au contraire, souvent associés. En dépit de différences linguistiques considérables, affectant le langage ordinaire pratiqué au quotidien (il faut distinguer une pluralité de langues mandingues, dont chacune est dialectalisée), la plupart des termes techniques sont partagés sur une vaste étendue géographique, comme nous pouvons en attester, ayant effectué des recherches tant en bambara (au Mali) qu'en maninka (au Mali et au nord de la Guinée) et en mandinka (Gambie et étudiants maliens formés en Guinée-Bissau).

On peut ainsi relever :

- l'emploi des termes empruntés à l'arabe. Parmi ces emprunts, il convient de distinguer : des mots bien intégrés à la langue, appartenant au vocabulaire courant ; et des mots spécifiques aux lettrés. Parmi les termes courants, certains ont probablement été introduits par des lettrés, avant de voir leur usage généralisé ;
- l'emploi d'un terme emprunté à une autre langue africaine, ou qui, dans la langue courante, est employé dans certains parlers mandingues seulement ;

¹⁶ Kâ 1982, pp. 64-70, Hassane 1995, 2013.

¹⁷ Comme le confirment par exemple Condé 1992, ainsi que nos enquêtes personnelles menées dans les régions de Ségou (Mali) et Kankan (Guinée). Selon les traditions orales, les *Mande mori* (litt. « marabouts du Mandé ») sont des clans des lettrés d'origine soninké, assimilés au milieu et à la langue mandingues, voir par exemple Cissé 1988 et 1991.

- l'emploi d'une racine mandingue qui partage une ou plusieurs de ses significations avec une racine arabe. Cette signification est le plus souvent concrète, mais elle peut aussi être abstraite ;
- l'infléchissement de la signification habituelle d'un mot mandingue, de manière à lui attribuer un sens technique, spécialisé ;
- la création de mots nouveaux, grâce aux procédés de composition et de dérivation caractéristiques du mandingue ;
- la création d'expressions figées.

Le choix de certains termes techniques repose sur une connaissance approfondie des commentaires arabes reconnus.

La plupart de ces procédés peuvent être illustrés grâce au court extrait, exposant les principes du raisonnement logique, présenté en annexe.

Ainsi, les termes *ar-rahmān* et *ar-rahīm*, qui figurent dans la *basmala* (une formule qui précède presque toutes les sourates du Coran¹⁸ et qui doit également être prononcée avant tous les actes importants de la vie), ainsi que dans des nombreux versets coraniques, sont exprimés en mandingue, dans ce passage, par les noms composés et dérivés *diyènhinèlabòlentigi* et *laharahinèkèrèkèrèlen(tigi)*. Ce sont des noms composés et dérivés, dont les constituants sont : *diyèn*, « ce bas-monde », emprunt d'usage courant à l'arabe *dunyā*, « monde » ou « bas-monde » ; *lahara*, emprunt à l'arabe *al-ākħira*, « l'au-delà », « la vie future » ; *hinè*, emprunt à la racine arabe *ħnn*, « avoir pitié, compatir » ; *labòlen*, verbe doublement dérivé, associant le préfixe factitif *la-* et le suffixe *-len*, indiquant la réalisation effective d'un acte¹⁹ à la racine verbale polyvalente *bò*, dont le sens le plus fréquent est « sortir » ; *kèrèkèrèlen*, forme redoublée de la racine verbo-nominale *kèrè(n)*, « être réservé (à) », associée au suffixe de dérivation *-len* ; *tigi* (prononcé *tii* dans certains parlars), élément très souvent employé en composition mais qui peut également fonctionner comme un mot autonome, habituellement traduit en français par « maître », qui désigne celui qui possède tel objet ou qualité. Ces termes, qui renvoient au Créateur, signifient donc : « le Maître de la compassion débordante » (ou : « largement suffisante ») et « le Maître de la compassion réservée ». Ces traductions, qui font appel tant à la composition qu'à la dérivation, à des mots d'étymologie arabe comme à d'autres propres au mandingue, se fondent sur un hadith (dit du Prophète), relayé par plusieurs commentaires du Coran, selon lequel le terme *ar-rahmān* se réfère à la compassion accordée à toutes les créatures, du fait même de leur existence, alors qu'*ar-rahīm* se réfère à la félicité accordée aux seuls croyants, dans l'au-delà. Or, les traductions occidentales recourent à des expressions telles que « le Miséricordieux » et « le Très-Miséricordieux » en se référant au fait (également souligné par les commentaires arabes) que de ces deux mots, formés à partir de la même racine arabe, l'un est, de par sa forme grammaticale, porteur d'une signification plus intensive que l'autre.

Des termes analogues, se référant au même hadith et formés grâce à la composition, existent dans d'autres langues de la région. Par exemple, dans le peul du nord-Cameroun, transcrit par Paul Eguchi, ce sont respectivement *huuba-mo'ereejo* et *heera-hinnayeejo* ; dans celui de la région du Macina (Mali), *jomhinekuḃḃḃo* et *jomhinekeriido*, noms composés dans lesquels *jom* signifie « maître » ou « possesseur », *hine* est l'emprunt à l'arabe signifiant « pitié » ou « compassion », *kerii* est un emprunt au mandingue *kèrè*, et *ḃḃo* (au Cameroun : *jo*) est un

¹⁸ L'exception étant la sourate IX.

¹⁹ Suffixe souvent rendu en français par le participe passé.

suffixe singulier de classe ; dans le songhay-zarma du Niger : *suuji yaamarante koy* et *suuji cerecerente koy*. Or, *koy* signifie « maître », « seigneur » ou « possesseur » ; *suuji* signifie, dans un contexte religieux, « bienfaits » ou « bénédictions » (dans le langage ordinaire, il désigne les biens transférés par le futur époux à la famille de sa promise) (Hassane 1996, 2013) ; dans *cerecerente* on reconnaît la racine *kèrè*, alors même que le mandingue, le peul et le songhay appartiennent à trois familles linguistiques différentes.

On relève également dans ce passage l'expression figée *tògòw barikamaw*, qui correspond à l'arabe *al-asmā' al-ḥusnā*, expression habituellement (et littéralement) traduite en français par « les plus beaux noms de Dieu ». Toutefois, les lettrés mandingues mettent l'accent sur le fait que ces noms sont sources de bénédictions ; l'expression *tògòw barikamaw* signifie strictement « les noms porteurs [c'est-à-dire : qui répandent] de bénédictions ». (*Barika* est, bien entendu, un emprunt à l'arabe *baraka*, « bénédiction » ; *-ma* est un suffixe mandingue de dérivation nominale, indiquant la possession d'une qualité.) Alors que la formulation arabe de la *basmala* cite le mot *ism*, « prénom » ou « désignation », au singulier, les lettrés mandingues emploient le pluriel, de manière à évoquer l'ensemble des noms divins (*tògò*, « prénom » ou « désignation », *-w* marque du pluriel).

L'emprunt arabe *kiiti* (de l'arabe *qist*, lui-même emprunté à l'araméen²⁰) est couramment employé en mandingue pour désigner le jugement d'un tribunal. Ici, sa signification est étendue et infléchie, pour désigner le jugement dans le cadre d'un raisonnement. Le concept de rationalité, ou du rationnel, est exprimé au moyen du terme *hakilikange*, un nom composé formé à partir des éléments *hakili* (de l'arabe *'aql*, « intelligence » ; couramment employé en ce sens en mandingue) et *kange*, un terme qui, en mandingue, est employé uniquement dans la langue savante et uniquement en composition, pour désigner ce ou celui qui possède une qualité au plus haut degré ; le « rationnel » est donc ce qui se fonde exclusivement sur la raison. Le terme *kange* est vraisemblablement emprunté au soninké, où il est employé en composition, mais également comme un mot autonome, signifiant « or pur ».

Des trois catégories du jugement, la nécessité est exprimée par un emprunt à l'arabe (racine *wjb*, d'où le nominal *wjūb*, et *wājib*, qui peut fonctionner tant comme un nominal que comme un qualificatif), ce second terme étant vraisemblablement la source du mandingue *wajibiya*. Le suffixe *-ya*, qui sert à former des termes abstraits en mandingue, est lui-même vraisemblablement emprunté à l'arabe, à un suffixe qui a souvent la même fonction (point bien développé dans Zappa 2011). Mais le concept de nécessité est également exprimé par un terme d'étymologie mandingue, considéré comme strictement synonyme : *diyakoya*, un nom composé et dérivé d'usage courant, signifiant « bon gré mal gré », « inéluctablement ». (Ses constituants sont : *di* « bon, agréable », *ko* ou *go* « désagréable », et le suffixe *-ya* ; *diya* et *goya* fonctionnent également comme des termes autonomes, très fréquents dans le langage courant.)

Le concept de l'« impossible » est exprimé, dans l'extrait ci-joint, en arabe par *al-istiḥāl* et *al-mustaḥīl*, et en mandingue par *nkalon* et *finyè*. Ce sont respectivement les mots bambara et maninka qui, dans le langage ordinaire, signifient « mensonge ». Le mot maninka étant bien connu des locuteurs bambara, il est régulièrement employé, par les lettrés bambara, comme synonyme du premier.²¹ *Muhalu* (emprunté à l'arabe *muḥāl* ; dérivé, comme les deux mots arabes précédents, de la racine *ḥwl*) est un troisième terme employé par les lettrés mandingues

²⁰ Jeffery 2007, pp. 237-238 (1^{ère} éd. : 1938).

²¹ Toutefois, en maninka, la prononciation *faniya* est plus courante.

pour exprimer l'impossibilité (dans ce cas, à la fois logique et ontologique). (Non représenté dans cet extrait, il est cité plus loin dans le même discours.)

Les concepts de possibilité et de contingence²² sont rendus en arabe par *jā'iz* et *jawāz*, et en mandingue par *jaizu* (emprunté au premier terme cité) ainsi que par le verbo-nominal d'étymologie mandingue *daga*, « autoriser », « permettre », et ses dérivés *dagali* (« possibilité » ; *-li* est un suffixe de nominalisation), *dagalen* (« possible » ; on reconnaît le participe *-len*, indiquant l'accomplissement d'une action). Plus loin dans le même discours, on rencontre le terme composé et dérivé *dagalifèn* (*fèn* étant un mot courant, d'étymologie mandingue, employé tant en composition que comme élément autonome, signifiant « chose ») ; il désigne les « êtres contingents ».

Alors même que le mandingue n'a pas de verbe « être », il y a trois manières différentes d'exprimer ce concept : au moyen des verbo-nominaux *kè*, « faire », et *sòrò*, « obtenir », et leurs dérivés, ainsi que par la marque prädicative de l'inaccompli positif *bè*. Les termes mandingues présentent des nuances de sens, en relation avec les termes arabes correspondants. Le mot *sòrò*, qui correspond à l'arabe *wujūd* (sens concret : « se trouver » ; sens abstrait : « existence ») est attesté dans ce texte (second paragraphe), alors que plus loin dans le discours, l'on rencontre le nom dérivé et composé *kèlifènw*, « les existants ».

Les lettrés mandingues disposent également de plusieurs manières d'exprimer le concept du néant : le *fu*, qui dans le langage ordinaire signifie (selon le contexte) « rien » ou « zéro », ce concept mathématique existant bien dans la langue ; *fontiniya*, son équivalent maninka ; et la négation des termes formés à partir des racines *kè* (par exemple, au dernier paragraphe de cet extrait : *kèbaliya*, « non-existence » : nom composé et dérive à partir de la racine *kè*, suffixe de privation *-bali*, et le suffixe d'abstraction *-ya*) ; ou encore *ntanya*, sans doute l'unique terme mandingue formé par l'association de deux suffixes : le suffixe de privation *-ntan* et la marque d'abstraction *-ya*. Le terme *fu* est attesté plus loin dans ce même discours et le terme *fontiniya*, dans les annotations manuscrites en langue maninka que nous avons étudiées.

Chaque terme du lexique technique mandingue est considéré comme strictement équivalent au terme arabe auquel il correspond. Lorsqu'un terme arabe a deux équivalents mandingues (par exemple, un d'étymologie mandingue et un second d'étymologie arabe), chacun des membres de l'ensemble est considéré comme synonyme des deux autres.

Mais les lettrés mandingues ont non seulement élaboré une méthodologie de la lecture et de la traduction, ainsi qu'un lexique technique : ils ont créé des structures syntaxiques spécifiques, fondées sur l'interprétation sémantique de certaines « particules » (mots grammaticaux) de l'arabe. Ces structures permettent de proposer un équivalent mandingue pour chaque élément de l'énoncé source, et aussi, de mieux calquer l'ordre des mots de la phrase arabe. Il s'agit le plus souvent des prépositions et des particules de mise en relief, mais aussi des conjonctions. Le rôle de ces structures syntaxiques est d'autant plus important du fait que l'arabe emploie des prépositions alors que le mandingue utilise des postpositions.

Ainsi, les prépositions de l'arabe sont souvent rendues par des constructions infinitivales en mandingue. Par exemple : l'arabe *min*, « de », est rendu par le bambara *ka bò X ma*, l'a. *li-* et *ilā*, « à, vers », sont rendus par *ka na X ye* ; et *ma'a*, « avec », par *ka kafò* ; *ka* étant la marque

²² Les concepts de possibilité et de contingence ne sont pas clairement distingués dans cet opuscule de Sanūsī (à la différence de ses traités plus longs).

qui introduit une construction infinitivale ; *bò*, *na* et *kafo* des verbo-nominaux signifiant respectivement « sortir », « venir », et « (r)assembler » ; et *ma* et *ye*, des postpositions.

La particule arabe de mise en relief *inna*, qui sert à introduire des énoncés, et qui, dans les langues européennes, est généralement rendue par « en effet » (ou une expression équivalente) ou bien laissée non traduite, est rendue en bambara par l'expression *i k'a dòn*, « Sache-le » (*i* étant le pronom personnel de la seconde personne du singulier, *ka* la marque de l'injonctif, élidée en raison du pronom *a* (3^{ème} personne du singulier, dénotant l'objet) qui le suit, et le verbo-nominal *dòn* « savoir, connaître »).

La particule arabe de mise en relief *la-*, qui est le plus souvent corrélée à l'emploi de l'apocopé (un mode verbal) mais peut aussi renforcer *inna*, est rendue par *n kalina*, « J'ai juré » (de *n*, pronom personnel, première personne du singulier ; *kali*, verbo-nominal « jurer », et le suffixe de l'accompli *-na*).

La conjonction arabe *bal*, généralement traduite dans les langues européennes par « plutôt » ou « cependant » (ou des expressions équivalentes) est rendue en bambara par *o (ou : nin) kuma dabila*, litt. « Laisse(z) cette parole », c'est-à-dire : « Change(z) de sujet ». (*O* est un pronom anaphorique, *nin* un pronom démonstratif, *kuma* un verbo-nominal signifiant « parole », « parler » ou « discours », et *dabila* un verbo-nominal composé d'usage courant, formé à partir de constituants mandingues, signifiant « laisser » ou « abandonner ».)

Étant donné que les lettrés emploient des mots et des structures syntaxiques qui leur sont propres, ainsi que des mots courants avec des significations spécialisées, ils sont imparfaitement compris par les locuteurs ordinaires.

Mais il ne s'agit ni d'un langage absolument figé, ni d'une langue étrangère. Dans notre expérience, au Mali, en Guinée et en Gambie, les étudiants assimilent progressivement le lexique et les structures spécifiques au registre savant, au gré de leurs lectures et des explications de leurs maîtres. Leurs conditions d'apprentissage présentent un fort contraste, sur ce point, avec celles des étudiants kanouri du nord-Nigéria, qui doivent formellement acquérir le vieux-kanembou, simultanément avec l'arabe, au moyen d'une traduction orale en kanouri contemporain (Bondarev et Tijani, 2014).²³

Par ailleurs, les éléments non techniques du discours, ainsi que la prononciation des termes techniques, reflètent toujours les particularités dialectales. En outre, ce registre est ouvert à l'introduction de nouveaux termes techniques. C'est ainsi, par exemple, que dans certaines localités, le mot français « forcer » est désormais intégré au vocabulaire technique : il dénote le caractère absolu de la domination divine.

On a prétendu que les étudiants ouest-africains apprennent par cœur les explications de leurs maîtres, qui seraient ainsi transmises verbatim, par voie orale, d'une génération à l'autre (Chamberlin, 1975 ; Brigaglia, 2009 : 352). Notre expérience ne nous permet pas de confirmer ce point de vue. Au contraire, nous avons remarqué que lorsque des étudiants révisent leurs leçons à haute voix, en faisant accompagner la lecture du texte arabe par la remémoration des explications de leurs maîtres, ils retiennent exactement les équivalences entre termes techniques arabes et vernaculaires, sans reproduire mot à mot l'ensemble du

²³ Nous formulons l'hypothèse que ce kanouri contemporain, employé pour l'explication des textes, présente plusieurs particularités par rapport au langage kanouri ordinaire.

discours ; par ailleurs, ils font varier légèrement leurs propres (ré)formulations verbales. Ayant enregistré la traduction d'un poème préislamique de 77 vers auprès d'un même lettré, à deux ans d'intervalle, nous avons constaté qu'un seul hémistiche était identique dans les deux versions (Tamari, 2013a). Une comparaison avec les griots (qui récréent, sur la base de leurs connaissances acquises, un discours verbal semblable, mais non identique, à chaque performance) serait plus appropriée.²⁴

Du fait que les œuvres arabes étaient expliquées par l'entremise des langues vernaculaires, leur influence a rayonné bien au-delà des milieux lettrés, et même au-delà des communautés musulmanes. Nous pensons que les traits des mythes et liturgies dogon, malinké, bambara et peuls, recueillis au Mali et au Sénégal, qui ont suscité tant d'interrogations quant à leur authenticité, ont leurs sources dans la théologie et la mystique musulmanes (Tamari, 2001, 2016). Par ailleurs, de nombreux éléments provenant d'écrits arabes, sacrés et profanes, ont été intégrés à la littérature orale africaine (Hiskett, 1967 ; Casajus, 2002 ; Tamari, 2013c).²⁵

Reconnus comme maîtres de leurs propres langues, les prestations des lettrés sont souvent admirées non seulement pour leur érudition mais aussi pour leurs qualités esthétiques (Tamari, 2005, 2013b, 2019b). Par ailleurs, les lettrés adaptent des figures de style et des conventions littéraires arabes qui, dans certains cas, sont ensuite reprises par d'autres locuteurs (Casajus, 2002 ; Tamari, 2005 : 441-445, 2013b : 144-146).

Avenir d'un système de traduction

Depuis le début du XX^e siècle²⁶, les *majlis*²⁷ sont concurrencés par des écoles fonctionnant en langues européennes, et depuis les années 1940, également par les *madrassa* (écoles islamiques qui enseignent les matières générales aussi bien que religieuses). Alors que les *majlis* attirent encore un nombre considérable d'étudiants, rares sont ceux qui poursuivent leur formation jusqu'à atteindre le niveau de leurs maîtres. Mais ni l'héritage linguistique, ni l'héritage doctrinal des *majlis* risque de disparaître. Alors que les *madrassa* se décrivent et sont généralement perçues comme des écoles arabophones – où l'arabe tient un rôle analogue à celui du français, de l'anglais ou du portugais dans les écoles euroméridionales – elles perpétuent en fait l'ancien système de traduction orale. Tout au long du fondamental, les textes étudiés (rédigés exclusivement en arabe) sont traduits oralement, par unités syntaxiques, en une langue locale.²⁸

De façon croissante depuis le milieu du XX^e siècle, des individus lettrés, ou encore des associations, publient des commentaires coraniques (plus rarement, des traductions d'ouvrages portant sur le droit ou les obligations culturelles) dans les langues nationales. La

²⁴ Comme nous l'avons exposé dès 1996 (pp. 50-53). Notre argumentation se réfère aux travaux de Charles Bird (notamment 1971), repris par John Johnson (notamment 1986, 3^{ème} éd. revue 2003), qui se réfèrent eux-mêmes aux interprétations des poèmes homériques et des épopées slaves développées par Milman Parry et Albert Lord (voir par exemple Lord 1960, 3^{ème} éd. revue 2019).

²⁵ Les textes arabes eux-mêmes reprennent souvent des sources beaucoup plus anciennes, initialement énoncées en d'autres langues (grec, persan, sanskrit, chinois...).

²⁶ Dans certaines localités, au Sénégal, dès le début ou le milieu du XIX^e siècle.

²⁷ Établissements dispensant le « cycle complémentaire » des études islamiques traditionnelles. Ce terme arabe est couramment employé, en plus des termes propres à chaque langue.

²⁸ Tamari 2009 ; observations confirmées par la suite dans d'autres *madrassa* du Mali, ainsi qu'en Gambie.

plupart de ces travaux restent proches du lexique technique et des interprétations anciennes ; c'est le cas, à notre avis, du commentaire coranique en langue maninka publié en écriture *n'ko* par le Guinéen Souleymane Kanté et ses associés.²⁹ En revanche, le Malien Modibo Diarra privilégie un langage informel dans son commentaire bambara du Coran.³⁰ Toutefois, le passage de l'oralité à l'imprimé entraîne une séparation plus marquée entre les deux langues (le plus souvent, placées sur des pages opposées) et corrélativement, la formulation d'un discours suivi dans la langue cible.

Enfin, les prêches grand public (éventuellement relayés par la radio ou la télévision) emploient certains éléments de ce registre.

Perspectives comparatives

La traduction orale, parfois accompagnée des traductions juxtalinéaires, est également pratiquée dans d'autres régions du monde musulman (voir par exemple Eickelman 1985, Prabowo et Guillot 1997). La seconde étude, détaillée, montre que la traduction est fondée sur les unités syntaxiques. Ce type de traduction est peut-être privilégié dans les sociétés (comme cela était aussi le cas par rapport au chinois classique au Japon) où il est nécessaire de parvenir à une maîtrise exacte de textes rédigés dans une langue qui n'est qu'exceptionnellement parlée dans l'environnement local.

Conclusion

Dans cet essai, nous avons décrit un système de traduction traditionnel, caractéristique de nombreuses sociétés ouest-africaines, permettant de rendre avec beaucoup de rigueur les écrits arabes dans les langues africaines parlées. Attesté dans quelques langues dès le XVII^e siècle, grâce à des témoignages écrits, il pourrait être encore plus ancien. Dans les trois langues (peul, songhay-zarma et mandingue) pour lesquelles il existe des corpus transcrits, les traductions sont indubitablement fondées sur l'analyse syntaxique de la langue source. Le cas du mandingue révèle une grande créativité lexicale et en particulier, la formation de nombreux termes techniques grâce aux procédés de composition et de dérivation propres à cet ensemble de langues. L'étude des pratiques interprétatives évoquées ici permet de revaloriser les langues ouest-africaines en tant que véhicules du discours intellectuel.

Par rapport au continuum allant de la traduction formelle à la traduction dynamique distingué dans le cadre des études bibliques, les traductions ouest-africaines d'écrits islamiques relèvent indubitablement du pôle formel. Non seulement les lettrés ouest-africains rendent très exactement la valeur sémantique des lexèmes et syntagmes arabes, ils s'efforcent de représenter les traits grammaticaux et de se conformer, dans toute la mesure du possible, à l'ordre des mots de la langue source.

²⁹ Commentaire approuvé par l'Université al-Azhar (au Caire ; l'une des plus hautes autorités islamiques sur le plan international). Souleymane Kanté (1922-1987), qui suivit une formation traditionnelle complète, inventa l'écriture *n'ko* dans les années 1940. Davydov (2012) présente son interprétation de la première sourate du Coran en transcription latine, accompagnée d'une traduction anglaise.

³⁰ Commentaire étudié par Zappa (2009, 2015). Concernant les commentaires rédigés en hausa et yorouba, voir notamment Brigaglia 2005, 2009, Abubakre 1986, Ogunbiyi 2001.

ANNEXE : UN TRAITÉ ARABE EN TRADUCTION BAMBARA

Dans cet annexe, nous présentons le début d'un commentaire oral bambara, recueilli à Ségou en 1998, sur le traité *al-'Aqīda aṣ-ṣuḡhrā* (« Credo mineur »), également appelé *Umm al-barāhīn* (« Source des preuves ») de Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī, qui passa presque toute son existence à Tlemcen, Algérie (m. 1490). Ce passage porte sur le raisonnement rationnel, et développe les concepts de nécessité, impossibilité et contingence logiques et ontologiques.

Les conventions graphiques suivantes sont observées dans cet extrait :

romain : bambara ;

italiques : première lecture du texte arabe ;

italiques gras : énonciation réitérée du texte arabe.

Dans la traduction, les mots entre parenthèses () correspondent, selon les cas, soit au terme bambara, soit au terme français, qui les précède directement.

Dans la traduction également, les éléments insérés entre crochets [] correspondent à des significations implicites dans le discours bambara.

Tant dans la transcription que dans la traduction, le signe [...] indique un passage omis.

La transcription du discours bambara est conforme à l'orthographe de cette langue (version simplifiée) officielle au Mali. Les caractères è et ò correspondent respectivement aux voyelles ouvertes ε et ɔ.

La vocalisation du texte arabe correspond à celle du lettré, lisant à haute voix.

Le commentaire complet (correspondant à 110 minutes d'enregistrement) est publié ailleurs (2019a).

L'œuvre de Sanūsī est traduite en français (Luciani 1896).

TRANSCRIPTION

bi-smi llāhi r-raḥmān r-raḥīm. wa-ṣallā Allāhu 'alā sayyidinā Muḥammadin wa-ālihi wa-ṣaḥbihi wa-sallam. bi-smi llāhi, anw y'a sinsi ni Ala ta'ala tògò barikamaw ye, ***r-raḥmān***, Ala min ye diyènhinèlabòlentigi ye, ***r-raḥīm***, laharahinèkèrèkèrèlen, o tigi don. *wa-ṣallā llāhu*, Ala ka nèema jiiidi, ***'alā sayyidinā***, anw ka kuntigi kan ***Muḥammadin***, kuntigi min tògò ye ko Muhammad, ***wa-ālihi***, ani a somògòw, ***wa-ṣaḥbihi***, ani a ka sahabaw, ***wa-sallama***, ani kisi. *al-ḥamdu*, ko tanu *li-llāhi*, tanu bè Ala ye, *wa-ṣ-ṣalātu*, sòli *wa-s-salāmu*, ani kisi, *'alā rasūli llāhi*, u bè 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'ò nyininen don k'a bila hakili kan, yaasa hakili bè se ka fèn dòn, fèn min dònni nyininen don ni a ye, ka taa ka bò fili la, k'a bila kisi la, o de fòlen ye ni nin ye. a ko dònni *yanḥaṣīru*, a bè kafo *fī thalāthati aqṣāmin*, o dònni bè kafo tilan saba kan, o dònni, o bè kafo tilan saba kan. o tilan saba, o ye jumèn ye ?

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

fa-l-wājibu, a ko wajibu yèrè ye fèn min ye, *mā wajibi* ye fèn ye, *lā yataṣawwar*, fèn min n'i ko k'i b'a miiri, a tè se ka sawaraya kè, o de kòrò, ko a tè se ka jirali kè, *lā yataṣawwaru 'adamuhu*, ale ntanya, o tè se ka sawaraya, *fī l-'aqli*, hakili la. [...]

wa-l-mustaḥīlu, a ko, nkalon yèrè fana, fèn min bè, n'ò bè wele ko nkalon, nkalon yèrè ye jumèn ye ? *mā*, nkalon ye fèn ye, *lā yataṣawwaru wujūduhu*, o yèrè fana sòrò, o tè se ka sawaraya kè fyewu, ko o yèrè sòrò tè 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 tè se ka nyè o la fyewu, o b'a jiran ko o ye nkalon ye. ni hakili la ko k'a bè na dabali siri o ko la cogo o cogo, o b'a sòrò hakili tè se ka dònta sòrò o la fyewu, o bè wele, ko o ye nkalon ye.

wa-l-jā'izu, jaizu yèrè, *mā*, jaizu ye fèn ye, *yaṣiḥḥu wujūduhu* min sòrò, n'ò bè se ka nyè, *fī l-'aqli*, hakili la, *wa-'adamuhu*, ani a kèbaliya fana, o bè se ka nyè, hakili la. fèn min bè, nin kèlen, ani a kèbaliya, a fila bèe ye kelen ye, u b'o wele ko o ye jaizu ye.

TRADUCTION

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 à Dieu, bénédictions et salut sur l'Envoyé de Dieu.

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. 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* (la 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*. [...]

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 (*jaizu*), 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 *jaizu* (le contingent).

RÉFÉRENCES CITÉES

- ABUBAKRE, R. 'Deremi (1986) : *Linguistic and Non-Linguistic Aspects of Qur'an Translating to Yoruba*. Hildesheim : Georg Olms.
- ARDANT DU PICQ, Charles-Pierre-Martial (1933) : *La langue songhay : dialecte dyerma*. Paris : Larose.
- BIRD, Charles (1971) : « Oral Art in the Mandé ». In : Carleton T. HODGE, éd. *Papers on the Manding*. Bloomington : Indiana University Press, 15-25.
- BIVAR, A.D.H. (1960) : « A Dated Kuran from Bornu ». *Nigeria Magazine* 65 : 199-205.
- BONDAREV, Dmitry (2006) : « The Language of the Glosses in the Bornu Quranic Manuscripts ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69(1) : 113-140.
- BONDAREV, Dmitry et TIJANI, Abba (2014) : « Performance of Multilayered Literacy : *Tarjumo* of the Kanuri Muslim Scholars ». In : Kasper JUFFERMANS, Yonas Mesfun ASFAHA et Ashraf ABDELHAY, dir. *African Literacies : Ideologies, Scripts, Education*. Newcastle-upon-Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 118-146.
- BRENNER, Louis (1985) : *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux : Centre d'étude d'Afrique noire, Institut d'études politiques, Université de Bordeaux I.
- BRENNER, Louis et LAST, Murray (1985) : « The Role of Language in West African Islam ». *Africa* 55(4) : 432-446.
- BRIGAGLIA, Andrea (2005) : « Two Hausa Translations of the Qur'an and their Doctrinal Background ». *Journal of Religion in Africa* 35(4) : 424-449.
- _____ (2009) : « Learning, Gnosis and Exegesis : Public *tafsîr* and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950-1970 ». *Die Welt des Islams* 49(3) : 334-366.
- CASAJUS, Dominique (2002) : « L'Errance d'Imrû'l-Qays : poésie arabe et poésie touarègue ». *Journal des Africanistes* 72(2) : 139-151.
- CISSÉ, Youssouf Tata et KAMISSOKO, Wâ (1988). *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire*. Paris : Karthala.
- CISSÉ, Youssouf Tata et KAMISSOKO, Wâ (1991). *Soundjata, la gloire du Mali*. Paris : Karthala, 1991.
- CHAMBERLIN, John Weir (1975) : *The Development of Islamic Education in Kano City, Nigeria, with Emphasis on Legal Education in the 19th and 20th Centuries*. Thèse de doctorat. New-York : Columbia University.
- CONDÉ, Boundiala (1992) : *L'Université traditionnelle coranique de Kankan, des origines à l'implantation coloniale*. Mémoire de fin d'études. Université de Kankan.
- CUOQ, Joseph M., éd. et trad. (1975) : *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilād al-Sūdān)*. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

DALEN, Dorrit van (2016) : *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*. Leiden : Brill.

DAVYDOV, Artem (2012) : « On Souleymane Kante's Translation of the Quran into the Maninka Language ». *Mandenkan* 48 : 3-20.

EGUCHI, Paul Kazuhisa (1975) : « Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon ». *Kyoto University African Studies* 9 : 177-250.

EICKELMAN, Dale F. (1985) : *Knowledge and Power in Morocco : The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton : Princeton University Press.

HASSANE, Moulaye (1995) : *La transmission du savoir religieux en Afrique subsaharienne. Exemple du commentaire coranique à Saayi (Niger)*. Thèse de doctorat. Université de Paris IV. 2 vol.

_____ (2013) : « Qur'anic Exegesis in Niger : A Songhay-Zarma Oral Commentary on *Sūrat al-Baqara* ». *Journal of Qur'anic Studies* 15(3) : 184-205.

HISKETT, Mervyn (1973) : *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. New-York : Oxford University Press.

JEFFERY, Arthur (2007). *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. 2^{ème} éd. Leiden : Brill. (1^{ère} éd. : Baroda, Inde, 1938.)

JOHNSON, John W. (2003) : *Son-Jara : The Mande Epic*. 3^{ème} éd. revue. Bloomington : Indiana University Press. (1^{ère} éd. : 1986.)

KÂ, Thierno (1982) : *L'Enseignement arabe au Sénégal : l'école de Pir-Saniokhor, son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVIII^e au XX^e siècle*. Thèse de doctorat. Université de Paris IV.

LOIMEIER, Roman (2005) : « Translating the Qur'an in Sub-Saharan Africa : Dynamics and Disputes ». *Journal of Religion in Africa* 35(4) : 403-423.

LORD, Albert B. (2019). *The Singer of Tales*. 3^{ème} éd. revue. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2019. (1^{ère} éd. : 1960.)

LUCIANI, Jean Dominique, éd. et trad. (1896) : *Petit traité de théologie musulmane. Matn as-Sanūsīyya*. Alger : Imprimerie orientale Pierre Fontana.

MARTY, Paul (1921) : *L'islam en Guinée. Fouta-Diallon*. Paris : Ernest Leroux.

_____ (1922) : *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire*. Paris : Ernest Leroux.

MOMMERSTEEG, Geert (1996) : *Het domein van de marabout : Koranleraren en magisch-religieuze specialisten in Djenné, Mali*. Thèse de doctorat. Université d'Utrecht.

OGUNBIYI, Isaac A. (2001) : « Arabic-Yoruba Translation of the Qur'an : A Socio-linguistic Perspective ». *Journal of Qur'anic Studies* 3(1) : 21-45.

PADEN, John N. (1973) : *Religion and Political Culture in Kano*. Berkeley: University of California Press.

PARK, Mungo (2000) : *Travels in the Interior Districts of Africa*, éd. Kate Ferguson MARSTERS. Durham, North Carolina : Duke University Press. (1^{ère} éd. : Londres, 1799.)

PRABOWO, Taufiq et GUILLOT, Claude (1997) : « Les *pesantrèn* ou centres d'enseignement de l'islam à Java » (1997) : pp. 185-198 In : Nicole GRANDIN et Marc GABORIEAU, dir. *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris : Arguments.

REICHMUTH, Stefan (1998) : *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800*. Münster : Lit.

SA'DI (as-), 'Abd ar-Rahmān (1898-1900) : *Ta'rikh as-sūdān*, éd. et trad. par Octave HOUDAS et Edmond BENOIST. Paris : Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes ; rééd. facsimile : (1981) : Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve. Traduction anglaise partielle de John O. HUNWICK (1999) : *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dī's Ta'rikh al-sūdān down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden : Brill.

SANTERRE, Renaud (1973) : *Pédagogie musulmane d'Afrique noire. L'école coranique peule du Cameroun*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

SEELEY, Christopher (1991) : *A History of Writing in Japan*. Leiden : Brill.

SKINNER, David E. (1976) : « Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750-1914) ». *Canadian Journal of African Studies* 10(3) : 499-520.

TAMARI, Tal (1996) : « L'exégèse coranique (*tafsīr*) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours ». *Islam et sociétés au sud du Sahara* 10 : 43-79.

_____ (2001) : « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique ». *Journal des Africanistes* 71(1) : 93-111.

_____ (2002) : « Islamic Higher Education in West Africa : Some Examples from Mali ». In : Georg STAUTH et Thomas BIERSCHEK, dir. *Yearbook of the Sociology of Islam*. Vol. 4 : *Africa*. Münster : Lit, 91-128.

_____ (2005) : « La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqāma* d'al-Ḥarīrī ». In : Ursula BAUMGARDT et Jean DERIVE, dir. *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique en hommage à Christiane Seydou*. Paris : Karthala, 431-463.

_____ (2008) : « L'enseignement islamique traditionnel de niveau avancé : cursus, pédagogie, implications culturelles et perspectives comparatives ». *Mande Studies* 8 : 39-62.

_____ (2009) : « The Role of National Languages in Mali's Modernising Islamic Schools (*Madrasa*) ». In : Birgit BROCK-UTNE et Ingse SKATTUM, dir. *Languages and Education in Africa : A Comparative and Transdisciplinary Analysis*. Didcot, Oxfordshire : Symposium Books, 163-174.

_____ (2013a) : « Un poème arabe en traduction bambara : la *Mu'allaqa* d'Imru' l-Qays ». In : Bertrand HIRSCH et François-Xavier FAUVELLE-AYMAR, dir. *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris : Karthala, 441-487.

_____ (2013b) : « A Bamana Commentary on *Sūrat al-Wāqī'a* : A Linguistic and Stylistic Analysis ». *Journal of Qur'anic Studies* 15(3) : 123-183.

_____ (2013c) : « 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) : 214-254.

_____ (2016a) : « Styles of Islamic Education. Perspectives from Mali, Guinea and The Gambia ». In : Robert LAUNAY, dir. *Islamic Education in Africa : Writing Boards and Blackboards*. Bloomington : Indiana University Press, 29-60.

_____ (2016b) : « Les religions au Mali, cent vingt ans de regard ethnographique ». In : Françoise LE GUENNEC-COPPENS, Marina LAFAY et Elisée COULIBALY, dir. *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances*. Paris : Karthala, 239-292.

_____ (2019a) : « L'enseignement de l'Unité divine expliqué en bambara : un commentaire oral sur la *Umm al-barāhīn* de Muḥammad as-Sanūsī ». *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, 5 : 79-218.

_____ (2019b) : « Qur'anic Exegesis in Manding : the Example of a Bamana Oral Commentary on *Sūrat al-Raḥmān* ». In : Zulfikar HIRJI, dir. *Approaches to the Qur'an in Sub-Saharan Africa*. Oxford : Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies, 65-162.

_____ (à paraître) : « Les manuscrits étudiés dans un cercle d'amis : analyse des gloses maninka et arabes du recueil BNF ms. arabe 5674 ».

TOURNEUX, Henry (2003) : « L'Enseignement coranique dans une petite ville du nord-Cameroun (Maroua) ». *Studi Magrebini* 1 : 209-218.

ZAPPA, Francesco (2009) : « Écrire l'Islam en bambara : lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hājj Modibo Diarra ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 147: 167-186.

_____ (2011) : « When Arabic Resonates in the Words of an African Language : Some Morphological and Semantic Features of Arabic Loanwords and Calques in Bambara ». In : Giuliano LANCIANI et Lidia BETTINI, dir. *The Word in Arabic*. Leiden : Brill, 229-249.

_____ (2015) : « Between Standardization and Pluralism : The Islamic Printing Market and its Social Spaces in Bamako, Mali ». In : Rosalind I.J. HACKETT et Benjamin F. SOARES, dir. *New Media and Religious Transformations in Africa*. Bloomington : Indiana University Press, 39-62.