

Revue d'Anthropologie des Religions Volume 16 Numéro 01 le 15/01/2020

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

L'oralité et l'écrit dans la culture musulmane

Orality and writing in Muslim culture

Yahia Bellahcene¹

Enseignant chercheur.
Yahia-59650@hotmail.fr

Enseignant chercheur, Université Lille-III. Yahia-59650@hotmail.fr

Reçu le: 08/ 05/2019

Accepté :19/ 05/2019

Résumé :

Dans cet article, nous avons essayé d'élucider le rapport complexe entre l'oralité et l'écriture dans la culture musulmane. Bien que ce thème a suscité de nombreux débats au sein des orientalistes occidentaux, et cela depuis la fin du dix-neuvième siècle, il n'a pas attiré l'attention des chercheurs arabes, hormis des insinuations timorées ici et là. Le présent article évoque également les étapes parcourues par un écrit avant qu'il devient livre en bonne et due forme, à savoir l'écrit (Note personnelle, brouillon et aide mémoire), le *tadwīn*, le *taṣnīf*, le *kitāb* collectif (le *kitāb* générationnel) et enfin de compte le livre.

Mots-clés : oralité, *tadwīn*, *taṣnīf*, orientaliste, exégèse, *muṣḥaf*, 'Urwa Ibn al-Zubayr.

Abstract :

Through this article, we have attempted to clarify the complex relationship between oral and written in Islamic culture. Although a topic like this has sparked extensive discussions among orientalist since the late nineteenth century, it has not caught the attention of Arab researchers except for some modest signs here and there. This article recalls also the stages that the written undertook before becoming a book as usual, namely, codification, classification, collective or multi-

¹ Auteur correspondant: Yahia Bellahcene, E-mail: yahia-59650@hotmail.fr

generational book, and finally the book (personal notes, draft and note) as follows: the book.

Key words: oral, notation, classification, orientalist, exegesis, *muṣḥaf*, 'Urwa Ibn al-Zubayr.

1. Introduction

. Le rapport entre oralité et écriture occupe une place importante, et toujours croissante, dans la recherche historique occidentale depuis les années soixante, affirme l'historien Allemand H. Keller (Keller, 2002, p. 127). Mais, bien que le médiéviste, du fait de ses sources, soit en permanence confronté au sujet des rapports entre oralité et écriture, cette problématique a pris naissance tout d'abord, dans les domaines de la philologie, l'histoire du droit, la philosophie de l'histoire, de l'agriculture et de la langue avec, entre autres, le disciple de Kant, Johann Gottfried von Herder (m. 1803) et Wilhelm von Humboldt (m. 1835) (Keller, 2002, p. 128). Nous ne pouvons omettre cependant les influences des travaux ethnosociologiques sur cette thématique, notamment ceux des anglo-américains, comme W. J. Ong, (Ong, 1982), Ian Watt (Watt, 1957), et Jack Goody (Goody, 1979 & 1994). Si nous prenons l'exemple de la recherche allemande, ce n'est que depuis deux décennies (Vers la fin des années soixante-dix du siècle dernier, si on se base sur l'année de la publication du livre en question). que la question oralité/écriture commence à faire l'objet d'une réflexion de fond dans la philologie germanique, notamment l'étude du thème de la transmission orale de la poésie, ainsi que les modifications que lui a infligées le passage à l'écrit, durant la période de développement de la littérature en moyen haut allemand (Keller, 2002, p. 129). Quant à l'histoire du droit, ce n'est que depuis quelques années que la question, du rapport entre "droit oral" et écrit, discutée depuis longtemps, a été examinée sous l'angle fondamental des différences structurelles, entre us et coutumes juridiques de tradition orale et formes écrites du droit (Keller, 2002, p. 128). Les spécialistes des civilisations antiques, tel que l'égyptologue Jan Assmann, (Assmann, 2010) ont évidemment participé à ce débat (Keller, 2002, p. 129). L'Iliade et l'Odyssée, qui nous ont été transmises sous le nom d'Homère, et qui sont les premières œuvres de la littérature occidentale, (Saïd, 1997, p. 11), leur passage de l'oralité à l'écrit a également fait couler beaucoup d'encre. (Dupont, 1994, pp. 8 sqq), (Cantarella, 2003, p. 67).

Bien qu'une unité spécifique de recherche portant le n° 321 et qui s'intitule : « Interactions et lieux de tension entre oralité et écriture » a été créée depuis 1985 à l'université allemande de Fribourgen-Brisgau, (Keller, 2002, p.133), les historiens et tout particulièrement les médiévistes, n'ont jusqu'ici traité cette question que de façon plutôt hésitante. Une absence de toute discussion de fond, sur la relation entre écriture et oralité dans les sociétés médiévales, est particulièrement frappante si on considère ce passé de la recherche allemande, souligne Keller (Keller, 2002, p. 127).

Le spécialiste français des chartes médiévales, Michel Parisse, nous renseigne : « Les médiévistes français, qui ne sont pas ignorants de ce mouvement historique fortement impulsé par les travaux anglo-saxons et américains, apparaissent incontestablement en retard sans qu'ils perdent de vue pour autant les implications respectives de l'oral et de l'écrit. » (Parisse, 2002, p. 167)

2. L'oralité et l'écrit dans la recherche musulmane

. Quant à la recherche spécialisée dans l'islam médiéval, l'intérêt pour l'oralité et l'écrit a commencé à se manifester vers la moitié du XIX^e siècle avec le chercheur Aloys Sprenger (m. 1893) (Schoeler, 2002, p. 3). Après lui, Ignaz Goldziher (m. 1921) contribue à l'étude de cette question, et ses opinions s'imposent dans la recherche occidentale jusqu'au 1960, comme, à titre d'exemple, son avis qui précise que les grandes collections de traditions systématiquement rangées en chapitre (c'est ce qu'on appelle *letaşnif*) n'ont vu le jour qu'au IX^e siècle et non pas au VIII^e (Schoeler, 2002, p.4). Cependant, et après la sortie de deux ouvrages, à savoir *Studies in Arabic Papyri* de Nabia Abbott (Abbott, entre 1957 et 1972) et *Geschichte des arabischen Schrifttums* de Fuat Sezgin : (Sezgin, entre 1967 et 1984).

« L'islamologie a été contrainte à se réorienter et même à engager un débat face à des arguments qui proposent un tout autre point de vue. » (Schoeler, 2002, p.6). D'après ces deux auteurs, les Arabes ont produit une littérature écrite, qui était en progression continue, depuis les débuts de l'islam, et en particulier sous les Umayyades, c'est-à-dire entre 630 et 750 (Schoeler, 2002, p.6). Bien que ce postulat, manque d'exactitude, surtout lorsque Sezgin avance que, par exemple, 'AbdAllāh Ibn 'Abbās (m. 68/687) a rédigé lui-même l'exégèse du Coran, un livre en bonne et due forme. Cette thèse a, toutefois, ouvert la voie à des nouvelles recherches qui ont mis la problématique, de l'oral et l'écrit dans la culture musulmane, au cœur de leurs préoccupations (Schoeler, 2002, p.7 sq).

. Durant la période prophétique, l'écriture a été certainement utilisée pour consigner les accords politiques et commerciaux, ainsi que pour communiquer avec des personnes ou des tribus lointaines. Zayd Ibn Thābit (m. 45/665) raconte qu'après l'installation du Prophète à Médine, il lui a demandé d'apprendre l'hébreu ou le syriaque (Le doute vient probablement d'un rapporteur), car il recevait des écrits (*kutub*) de certains juifs (*min unās*), et il préférait que personne ne soit au courant, dit-il (Ibn Sa'd, 2001, T. 2, p. 309), Voir, (Lecker, 1997, p. 267). Dans une autre version le Prophète lui aurait ordonné: « Apprends l'écriture des juifs (*kitābyahūd*), car je ne leur fais pas confiance par rapport à mes écrits (*'alākitābī.*) » (Ibn Sa'd, 2001, T. 2, p. 309).

Il est très significatif de voir que le Coran évoque le terme *Kataba* avec tous ses dérivés trois cent seize fois ('Abd al-Bāqī, 1987, pp. 591-595). Ces occurrences dégagent, en tout, trois significations : la prédestination, ('Abd al-Bāqī, 1987, p. 591). le compte divin des actes humains²⁸ et la transcription ('Abd al-Bāqī, 1987, p. 591 sq). Par ailleurs, le substantif *kitāb*, cité à lui seul deux cent trente fois ('Abd al-Bāqī, 1987, pp. 591-595), et qui signifie l'écrit (Hamidullah, 1959, p. 4), dévoile, semble-t-il, que l'idée du livre n'était pas encore prête dans cette société naissante (Blachère, 1966, p. 30). Bien que le Coran mentionne le mot *ṣuhufā* huit reprises, comme nous l'avons souligné ci-dessus, le vocable *muṣḥaf*, qui s'approche, plus ou moins, du concept du livre n'apparaît que durant la période califale d'Abū Bakr.

À ce propos, Casanova commente le verset XLVII de la sourate XXIX (« De même, nous avons fait descendre vers toi l'Écriture (*al-kitāb*). Ceux à qui nous avons donné l'Écriture (*al-kitāb*) croient en elle... », (Blachère, 1966, p. 426) : « On voit que le Prophète emploie le même terme pour désigner le Coran et la Bible ; peut-être quand il parle des gens du Livre (ou de l'Écriture), pense-t-il précisément au (mot) grec βίβλος qui, dans les langues européennes, est synonyme de l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament). » (Casanova, 1911, p. 75).

L'idée donc que la transmission était absolument orale n'est plus admise, les *muṣannafāt*, (Schoeler, 2002, pp. 71 sqq) du VIII^e et IX^e siècle (Schoeler, 2002, p. 72) s'appuient sur des écrits bien antérieurs, dont l'émergence est à situer bien avant la fin du premier siècle de l'hégire. (Micheau, 2012, p. 29) J. Chabbi conclut :

« L'écrit est moins vu comme un graphisme que comme une oralité fixée... sa fonction est rien moins que banale dans des sociétés dominées par l'oralité comme celles de l'Arabie tribale du VII^e siècle. » (Chabbi, 2016, p. 82. n. 1).

A/Un aperçu des écrits antérieurs :

Bien qu'il ne soit pas très répandu au début, l'écrit a toujours coudoyé l'oralité. Le savoir religieux a emprunté presque le même chemin que la littérature arabe décrite

par Schoeler : « Pendant près de cent ans, la transmission de ce savoir reposa sur une communication orale du maître au disciple, ce qui n'excluait nullement, dès une époque très ancienne - on pourrait même dire dès les débuts-, l'intégration de l'écrit à ce processus. En dépit des critiques, la place de l'écriture alla croissant au fil du temps. » (Schoeler, 2002, p. 127).

À la demande du calife 'Abd al-Malik, 'Urwa Ibn al-Zubayr (m. 94/713) (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 6, p. 491) serait le premier à rassembler des traditions sur la vie de Muḥammad, et à les adresser à ce dernier sous forme d'une ou de plusieurs missives. (Schoeler, 2002, p. 81) & (Watt, 1989, p. 210). Sans oublier, à en croire le *khābar* d'Ibn Ishāq qui le tient de Zuhri, qu'il a échangé, aussi, au moins une épître avec Ibn Abī Hunayda, un proche du calife al-Walīd Ibn 'Abd al-Malik (m. 96/714). Il lui aurait demandé l'interprétation qui concerne le verset des croyantes émigrées, (Q LX, X), (Blachère, 1966, p. 591) lequel a un rapport direct avec le traité d'al-Ḥudaybiya (Ibn Hishām, sans date, T. 3, p. 340) et Voir, (Görke, 2000, p. 246).

Désormais, c'est Hishām, le fils de 'Urwa, et al-Zuhri, le disciple de ce dernier, qui auraient assuré la transmission de ces textes. (Micheau, 2012, p.32). Elles subsistent, au moins partiellement, grâce aux fragments relatés par al-Ṭabarī. (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 2, pp. 328. 421-424. T. 6, pp. 55. 163).

Watt exprime ses doutes vis-à-vis de l'impartialité de ses lettres. Il estime que ce soupçon se voit renforcer du fait que certains transmetteurs de ces dernières hantaient les cercles qadarites notoirement anti-Umayyades, tels Abān Ibn Yazīd al-'Aṭṭār (m. 165/781) (Al-Mizzī, 1992, T. 2, pp. 24-26) et 'Abd al-Wārith Ibn Sa'īd (Watt, 1989, p. 213). (m. 180/796) (Al-Mizzī, 1992, T. 18, pp. 478-484), (Juynboll, 2007, p. 39 sq).

À ce propos, il est sans doute opportun de signaler la longue épître que, le renommé et le contemporain de 'Urwa, al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) aurait adressé lui aussi à 'Abd al-Malik. Il aurait rédigé des réponses à des questions que ce dernier lui a posées, qui concernent surtout le fatalisme et le libre arbitre (al-Qāḍī Abd al-Jabbār, 1974, p. 215-223.), (Al-Shahrastānī 1992, T. 1, p. 61), (Mourad, 2006, pp. 176 sqq), (Gilliot, 2003, pp. 155-187). Cette lettre dégage une vision tout à fait mu'tazilite. De ce fait, al-Shahrastānī (m. 548/1153), qui était de doctrine ash'arite, affirme que son vrai rédacteur n'est pas al-Ḥasan, mais, sans doute, Wāṣil Ibn 'Aṭā' (m. 131/748) (Al-Shahrastānī 1992, T. 1, p. 61).

Dans son *magnum opus*, al-Ṣan'ānī nous renseigne, d'après Hishām Ibn 'Urwa, que le jour d'al-Ḥarra (63/682) (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 5, pp. 482 sqq). 'Urwa brûle des "livres" de *fiqh*. Il avoue après ces jours sanglants : « J'aurais préféré les

avoir préservés (les *kutubde fiqh*) que mes proches et mes biens. » (Al-Şan‘ānī, 1983, T. 11, p. 425), (Horovitz, 2002, p. 23).

En revanche, une autre tradition atteste : «‘Urwa aurait dit : « Nous ne devons pas avoir un *kitāb* à côté *dukitāb* de Dieu, disions-nous. J’ai effacé de ce fait mes *kutub*, lesquels, j’aurais aimé qu’ils [" livres"] soient préservés. » (AbūNu‘aym, 1988, T. 2, p. 176).

Si les deux traditions relatent le même événement, ‘Urwa nous fournit donc deux explications différentes de son acte : Il aurait détruit ses notes afin que les informations qu’elles contiennent ne tombent pas entre les mains des Umayyades ; ses écrits étaient probablement hostiles à ces derniers, ou, peut-être, parce qu’il pensait, à un moment donné, que le seul "livre" digne de subsister est, exclusivement, le Coran.

Les avis des chercheurs divergent sur la question de savoir, si ‘Urwa était le vrai auteur de ces *ku-tub*, ou bien, ces écrits, qui se trouvaient avec lui, sont élaborés par d’autres compilateurs. (De Prémare, 2002, p. 387), (Borrut, 2011, p. 68).

L’épisode lui-même est mis en doute par Landau-Tasseron. Elle estime qu’il s’agit là, probablement, d’un artifice littéraire à replacer dans le contexte du débat, entre les érudits musulmans, sur la légalisation ou pas de la consignation du *ḥadīth* (Landau-Tasseron, 2004, p. 53). Il n’est pas impossible, en effet, que la destruction d’ouvrages par le feu, relève du topo, comme en attestent d’autres occurrences au cours de la même période (Borrut, 2011, p. 68).

Il est probable aussi que le *khābar* d’al-Ḥarra serait fabriqué par Hishāmafīn de rendre, tout simplement, son père crédible et, en conséquence, lui-même, auprès de la cour abbasside. Hishām aurait perdu la rigueur de la transmission une fois installé en Iraq, insistent les experts du *ḥadīth*, à en croire al-Khaṭīb al-Baghdādī (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2001, T. 16, p. 61).

En tout état de cause, les *kutub* attribués à ‘Urwa ne signifient nullement, à proprement parler, livres. Le terme *kitāb* à cette époque, le début du huitième siècle, veut dire : *scripta*, des écrits, des notes et des recueils que le disciple aurait entendu à divers moments, et même, à divers endroits.

L’oralité dominante dans la culture musulmane première n’empêche pas que les maîtres et leurs élèves rédigeaient des notes écrites, qui servent d’aides mémoires. Ses notes ne sont, surtout pas, considérées comme des livres dans leurs formes finales et qui n’attendent qu’à être édités

(Schoeler, 2006, p. 45). Ça nous conduit à poser la question suivante : le *taṣnīf* existait-il en cette période ?

Les chercheurs ont divergé sur cette question, notamment Goldziher, qui refuse d'admettre que la tradition prophétique ait connu ce genre de travail, à savoir le *taṣnīf* avant le IX^e siècle. Son contemporain Martin Hartmann (m. 1918) a contesté, sans être entendu d'après Schoeler, la validité des vues de Goldziher (Schoeler, 2002, p. 5).

Quant à Sezgin, il considère que des livres ont été composés en VIII^e Siècle et même avant, précise-t-il, bien que ces œuvres, en grande partie, soient perdues, tels que l'exégèse d'Ibn 'Abbās et le *tafsīr* de Mujāhid (Schoeler, 2002, p.6). Son collègue Rudolf Sellheim réfute catégoriquement sa thèse, c'est-à-dire la mise précoce par écrit de la tradition arabe (Schoeler, 2002, p. 8), Nabia Abbott et Fuat Sezgin, qui soutiennent nettement l'idée de la précocité du livre dans la culture musulmane, estiment que le *ḥadīth* comme d'autres sciences arabo-islamiques se sont développés suivant le modèle : *Kitāba*, i.e. prendre des notes, *Tadwīn* et *taṣnīf* (Schoeler, 2002, p. 6).

Certes, la relation, entre l'oral et l'écrit dans la culture musulmane, est compliquée et difficile à saisir (Schoeler, 2002, p. 2), cependant nous pensons que les deux termes : *kitāb* et *taṣnīf* utilisés abondamment, en particulier le premier, dans les premiers écrits, sont la raison principale de cette confusion.

Afin de distinguer entre le *kitāb*, qui veut dire note personnelle et brouillon et aide mémoire, et le *kitāb* rédigé selon les règles de l'art et destiné à la publication, G. Schoeler, qui estime que le mot arabe *kitāb* désigne confusément les deux catégories (Schoeler, 2002, p. 22) propose les deux termes grecs : *l'hypomnēma* qui recouvre les notes privées et le *syngamma* pour le livre en bonne et due forme (Schoeler, 2002, p. 22). Or, la signification primitive du terme *kitāb* est écrit (*maktūb*). Il acquerra, beaucoup plus tard, l'acception du "livre". Nous pouvons donc utiliser, tout simplement, le participe passif (*ism al-maf'ūl*), *al-maktūb* et le nom verbal (*al-maṣdar*), *al-kitāb* afin de désigner ces deux genres respectivement. Utiliser le nom verbal et vouloir dire son participe passif est une formule rhétorique exploitée largement dans la langue arabe, comme nous l'avons déjà souligné (Ibn Fāris, 1993, p. 200), (Al-Tha'ālibī 2000, p. 367), (Al-Rāzī

1981, T. 2, p. 15). Nous nous contentons de citer quelques exemples, qui prouvent que les anciens Arabes, lorsqu'ils employaient le mot *kitāb*, ne voulaient pas dire ouvrage stricto sensu.

. La tradition, relatée par Ibn Dāwūd, montre, sans équivoque, que les anciens appliquent le terme *kitāb* et entendent *maktūb*, écrit. 'Uthmān Ibn 'Affān commande vivement :

« ...Toute personne possède le moindre verset du coran, entendu directement du Prophète, doit le restituer. Les hommes commencent à ramener des pierres plates, des omoplastes de chameaux et tiges de palmier sur lesquelles était le "livre" (*al-kitāb*)... » (Ibn AbīDāwūd, 2002, p. 24).

. Après l'assassinat d'al-Zubayr, son fils aîné 'AbdAllāh s'est adressé à 'AbdAllāh Ibn Ja'far : « J'ai trouvé dans les "livres" de mon père, *kutubabī*, que tu lui dois mille mille dirhams... » (Ibn al-Athīr, 1996, T. 3, p. 200).

. Un certain 'Azra, qui rend souvent visite à Sa'īd Ibn Jubayr (m. 95/713), porte d'une main le *kitāb* de *tafsīr* et de l'autre l'encrier pour apporter des corrections (Ibn AbīKhaythama, 2004, T. 3, p. 104).

. Al-Mubarrad rapporte : « Après que le poète satirique Bashshār Ibn Burd (m. 168/784) est exécuté pour une éventuelle apostasie, les autorités ont fouillé dans ses "livres" *kutubihī* ; ils ont cependant trouvé un *kitāb* qui contient : J'ai voulu faire la satire de la famille de Sulaymān Ibn 'Alī, et quand j'ai su qu'ils sont proches du Prophète, j'ai renoncé à ce dessein. » (Al-Mubarrad 1997, T. 3, p. 1111 sq).

. Yazīd Ibn AbīḤabīb aurait trouvé un "livre" présentant les noms des émissaires que le Prophète a dépêchés aux différents rois, et comportant aussi ses consignes. Il l'aurait envoyé à Zuhrī qui l'a authentifié, ajoute la tradition (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 2, p. 645).

. Al-Khaṭīb al-Baghdādī révèle qu'Ibn Ishāq a lancé, un jour, un défi à l'égard de Mālik Ibn Anas : « Ramenez-moi ses kutub, pour que je vous démontre ses défauts et ses failles... » (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2001, T. 2, p. 21).

. Pendant qu'al-Layth Ibn Sa'd discute une question juridique, un homme lui réplique : « Dans ton *kitāb* on trouve le contraire de tes dires. Alors al-Layth répond : Nous avons coutume de corriger intellectuellement et oralement ce que nous consignons dans nos *kutub*. » (AbūNu'aym, 1988, T. 7, p. 319).

. En relatant les événements du jour d'al-Ḥarra, qu'il date de 64/683, al-Ṭabarī objecte : « Je l'ai trouvé dans mon *kitāb* ainsi, c'est une erreur car le (calife) Yazīd succombait en 64, et la bataille d'al-Ḥarra se déroulait (un an auparavant) en 63. » (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 5, p. 487).

Même à un moment reculé, comme le cas de Ṭabarī (m. 310/922), le vocable *kitāb* dégage donc le sens de cahier de notes et de brouillons.

. Le terme *kitāb*, au surplus, peut vouloir dire épître :

« Un certain Ayyūb aurait dit : « J'ai lu un *kitāb* (dont il est écrit) : D'al-'Alā' Ibn al-Ḥaḍramī au
messenger de Dieu Muḥammad ... » (Al-Ṣan'ānī, 1983, T. 11, p. 428).

.kitāb signifie également chapitre (*faṣl*). En étudiant le thème de *malāḥim*, Casanova remarque que ḤājīKhalīfa attribue à Abū Dāwūd : « un *kitābal-malāḥim* ». Le livre en question est peu probable, observe-t-il, vu que le livre *al-Sunanal-kubrā* d'Abū Dāwūd contient un chapitre du nom d'*al-malāḥim*. Ḥ. Khalīfa a dû confondre, conclut-il, entre chapitre et livre. (Casanova, 1911, p. 47).
. Une partie d'un *kitāb* s'appelle aussi *juz'*. A cet égard, rappelons-nous que, postérieurement, les copistes des manuscrits ont souvent recopié et divisé ces derniers en *juz'* (Humbert, 1997, pp. 78 sqq). Et par la suite, le mot *juz'* signifiera *kitāb* à part entière.

À ce propos, souvenons-nous de la copie de la *Sīra* d'Ibn Ishāq, effectuée par Ziyād al-Bakkā'ī à Bagdad pour lui-même, et à al-Ḥīra, pour le compte d'autrui (Al-Khaṭīb al-Baghḍādī, 2001, T. 9, p500). Le vocable copie (*nuskha*) employé dans ce contexte, ne désigne guère un livre définitif et bien défini. Nous ne pourrions jamais savoir si Ibn Ishāq a rectifié, entre-temps, quelques traditions ou si Ziyād a remanié sa copie personnelle ou pas (Ibn Sa'd, 2001, T. 7, p. 552). J. Goody atteste :

«...Une œuvre écrite a nécessairement un début, un milieu et une fin. Une composition orale est susceptible de recevoir des additions à tout moment et de la part de diverses personnes... » (Goody, 2007, p. 34).

Le rêve de la colombe, qu'Ibn Sīrīn aurait interprété, décrit parfaitement le rôle des transmetteurs qui n'est pas pour autant toujours impartial. « Une colombe avale une perle et la rejette plus grosse qu'elle n'était ; une autre colombe rejette la perle plus petite qu'elle n'était ; une troisième rejette la perle de la même grosseur que lorsque l'avait avalée. M. Ibn Sīrīn donne l'interprétation suivante : la première colombe, c'est Ḥasan al-Baṣrī qui sait améliorer un *ḥadīth* et l'enrober de sa parénèse ; la seconde, c'est Ibn Sīrīn qui retranche ce qu'il entend ; la troisième, c'est Qatāda, le plus fidèle des transmetteurs. » (Comerro, 2012, p.23).

Al-Zuhrī, la figure clé de la transmission lui-même, n'était pas neutre apparemment dans son rapport avec les textes. Mālik Ibn Anas raconte : « J'ai pris la bride de la mule de Zuhrī pour l'interroger sur un *ḥadīth*. Al-Zuhrī réplique : « Pourtant, je t'ai transmis ce qui m'a plu de ce dernier ! » Mālik lui demande : « Alors, redis-le moi. » Il répond fermement :

« Non... » (Al Fasawī, 1989, T. 1, p. 622).

À l'âge de l'imprimerie, c'est l'édition et la publication du livre qui met un terme à toute modification, du moins jusqu'à la nouvelle édition ; et c'est la phase où on

peut dire que le livre, qui n'était qu'un projet, est réellement né. (Langlois, 1992, p. 72).

Ce qui a conduit probablement A. Sprenger à écrire dans son étude consacrée au Prophète :

« Nous devons faire la distinction entre des notes destinées à soutenir la mémoire, des cahiers de cours et des livres publiés. » (Schoeler, 2002, p. 3).

D'emblée, et dès la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, la vision de ce chercheur Autrichien était claire et intelligible. (Gilliot, 2003, p. 359).

Schoeler soutient la proposition avancée par Goldziher, qui distingue entre le *tadwīn*, les premières collections compilées en général, sous l'impulsion de la cour, pour emprunter l'expression de Schoeler, et le *taṣnīf* qui est le classement des matériaux en chapitres. (Schoeler, 2002, p. 3).

C'est Zuhri, probablement, qui a inauguré l'ère du *taṣnīf*, quand il a pratiqué un procédé appelé *al-munāwala*. Il consiste à prêter ses brouillons à ses élèves en les autorisant à les copier ; ce que fera son éminent disciple, Mālik dans le *Muwaṭṭa'*. Désormais, ce dernier initie, avec son contemporain Ibn Ishāq, l'étape des *muṣannaḥāt*, (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 1938, p. 333).

Il est intéressant de remarquer que Zuhri nomme le support des *ḥadīth* qu'il les a rassemblés sous l'ordre de 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (m.101/719) *diftar* et non pas *kitāb* :

Al-Zuhri aurait dit : « (Le calife) 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz nous a ordonné de collecter les *sunan*. Nous les avons consignés dans divers (*diftar*), lesquels ont été envoyés à chaque contrée sous sa domination. » (Ibn AbīKhaythama, 2004, T. 2, p. 247).

Ibn Manẓūr nous renseigne que le *diftar* ou *daftar*, deux variantes, signifie le cahier (*kurrās*) ou le groupe de feuillets entremêlés (*ṣuḥufmaḍmūma*) (Ibn Manẓūr, 1882, T. 4, p. 289).

Désormais, le *diftar* appartient à l'étape du *tadwīn*, laquelle précède et prépare celle du *taṣnīf*.

B/ Le rôle des disciples dans la constitution des livres de leur maître à titre posthume :

Tant que le maître modifie et corrige ses écrits, et tant qu'il n'a pas annoncé que sa recension est finale et définitive, son œuvre demeure dans la catégorie de *taṣnīf*, qui est d'ailleurs l'étape qui précède celle du livre. Le *taṣnīf* est une étape intermédiaire entre les notes écrites et le véritable livre. (Schoeler, 2002, p. 83).

Nous avons évoqué ci-dessus un *khobar* qui concerne al-Layth Ibn Sa'd, où un disciple s'étonne que son maître avance des informations différentes de ce qu'il a déjà noté de lui ; Al-Layth Ibn Sa'd lui explique : « Nous avons coutume de corriger intellectuellement et oralement ce que nous écrivons dans mon "livre"/nos "livres". » (AbūNu'aym, 1988, T. 7, p. 319).

Malheureusement, ce juriste égyptien n'a pas franchi le stade de *taṣnīf*, ses disciples l'ont lâché. Or, en général ce sont ces derniers qui font passer l'écrit de la phase de *muṣannaḥ* à celle du livre (Motzki, 2003, pp. 171 sqq). Souvenons-nous de cette phrase attribuée à al-Shāfi'ī : « Al-Layth Ibn Sa'd devança Mālik Ibn Anas en jurisprudence, mais, contrairement à ce dernier, ses disciples l'avaient lâché. » (Al-Suyūṭī, 1967, T. 1, p. 301).

Effectivement, ce sont les disciples qui inventent les maîtres, disait Régis Debray. (Debray, 1997, p.40). Ils les inventent, dans ce contexte, en préservant leur *taṣnīf* et en le mettant au point pour qu'il devienne livre et ensuite le diffuser partout afin de l'éterniser.

Les érudits musulmans distinguent entre le cercle *ḥalaqa* qui inclut tout un chacun, même les illettrés et le cercle restreint de leur disciples. Ils comptent uniquement sur ces derniers afin de diffuser leurs sciences. Goody attire notre attention sur le fait que même les fameux textes anciens, tels que le code de Hammurabi, le récit de la création et l'épopée de Gilgamesh, étaient relégués dans le domaine scolaire, autrement dit ils étaient restreints à une élite limitée. (Goody, 1979, p. 253 sq).

Al-Khaṭīb al-Baghdādī raconte : « Muḥammad Ibn Ishāq al-Sarrāj a voulu emprunter une partie du *kitāb al-tārīkh* d'Ibn Abī Khaythama, alors ce dernier l'interpelle : « Ô Abū al-'Abbās, j'ai juré de qu'aux "livre" ne transmettre ce élites... » (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2001, T. 5, p. 266).

Wansbrough soulève le problème d'attribuer un ouvrage à un auteur particulier, dans les premiers siècles de l'islam (Wansbrough, 1977, pp. 122. 148). Les ouvrages premiers montrent bel et bien des traces de beaucoup de rédacteurs (Gilliot, 2003, p. 396). Le recueil Ibn Sa'd, qui décède en 230/844, décrit des personnages et mentionne leurs dates de décès, alors qu'ils sont, curieusement, morts après lui (Ibn Sa'd, 2001, T. 9, pp. 364. 365. 366. 367). Dans ce grand ouvrage, nous trouvons également la notice concernant Ibn Sa'd lui-même, et bien qu'elle soit concise elle comporte sa date de décès, le lieu de son enterrement et son âge précis (Ibn Sa'd, 2001, T. 9, p. 368). C'est certainement l'œuvre d'un de ses disciples, probablement al-Ḥusayn Ibn Fahm (m. 289/901) (Ibn Sa'd, 2001, T. 1, p. 26), (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2001, T. 8, pp. 657sqq).

Les bibliographes concèdent *kitāb al-Maghāzī* à 'Urwa, il serait le premier

dans ce domaine, peut-être même dans toute la littérature musulmane "livre"
84(Khalīfa, 19, T. 2, p. 1747)

Ibn al- Nadīm atteste l'existence de ce *kitāb*, toutefois il l'attribue à al-Ḥasan
243/857) (Ibn al-Nadīm, 2009, T. 1, p. 339 ; T. 2, p. 720).

Il note une information intéressante à l'égard de ce magistrat, passionné de la
collection des "livres" : « Il produisait des "livres"... Il possédait une grande et belle
bibliothèque. » (Ibn al-Nadīm, 2009, T. 1, p. 339).

C'est certainement Ḥasan qui a élaboré ce *kitāb* en se servant des traditions de
'Urwa Ibn Zubayr, éparpillées ici et là. Lorsqu'al-Dhahabī cite Abū al-Aswad
(m. 135/752), le fils adoptif de 'Urwa, il mentionne : « Il s'est installé en Égypte
où il a transmis le *kitāb al-Maghāzī* de 'Urwa. » (Al-Dhahabī, 2004, T. 6, p. 150),
(Motzki, 2000, p. 224).

Cette révélation fournie par Dhahabī, n'atteste sans doute point que 'Urwa ait conçu
de son vivant un livre en bonne et due forme. Au contraire, elle confirme notre
thèse, à savoir que les disciples œuvrent pour que les notes de cours ou les *taṣnīf* de
leurs maîtres évoluent et deviennent, à proprement parler, un livre. Désormais, la
postérité réalise ce que 'Urwa, lui-même, n'avait jamais fait (Schoeler, 2002, p.
49).

C/ L'apparition du livre (La recension définitive) :

Apparemment, l'amalgame a perduré entre *kitāb* qui signifie *maktūb*, c'est-à-dire
les notes prises en plein leçon du maître ou une partie aménagée de ces dernières,
et *kitāb* qui veut dire une version finale, plus ou moins complète, des enseignements
reçus du maître, et approuvés probablement par lui-même. Jusqu'au deuxième
moitié du dixième siècle ou presque, l'érudit chafite al-Qaffāl al-Kabīr (m.
365/975) partage son livre *Maḥāsin al-sharī'a* en quatre *maṣāḥif*, c'est-à-dire *juz*'.
Ses *maṣāḥif* se sont divisés en plusieurs *kutub* et ses derniers en différents *ab-wāb*.
muṣḥaf (*juz*') → *kitāb* → *bāb*.

tome → partie → chapitre. (Al-Qaffāl al-
Kabīr, 2007, p. 261 et passim).

Plus d'un siècle avant al-Qaffāl, al-Jāḥiẓ (m. 255/868) nous informe explicitement
dans son livre *al-Bayānwa-al-tabyīn* : « J'avais coutume dans les livres (ainsi) d'*al-*
ḥayawānd' introduire dans chaque de ses tomes (*muṣḥaf*) dix feuilles contenant des
poésies rares... » (Al-Jāḥiẓ, 1998, T. 3, p. 302). Il est clair qu'al-Jāḥiẓ entend par
al-muṣḥafal-juz'. A la fin de chaque tome il précise : « L'actuel *muṣḥaf* est achevé
et le nouveau *muṣḥaf* débute (en le numérotant). » (Al-Jāḥiẓ, 1965, T. 1, pp. 53.
389. n. 6. T. 2, p. 375. T. 3, p. 539. T. 4, p. 492. T. 5, p. 604. T. 6, p. 512. T. 7, p.
263).

Vraisemblablement, l'évolution du concept de "Livre" est liée aussi à l'amélioration du support de l'écriture, autrement dit à la fabrication du livre. Le papyrus d'Égypte était de règle chez les Umayyades, dans toutes les chancelleries jusqu'au VIII^e siècle (Lombard, 1971, p. 209). Les Abbassides dont les vizirs iraniens, les Barmécides, étaient plus sensibles aux usages perses, Remplacent le papyrus par le parchemin originaire d'Asie Mineure (Lombard, 1971, p. 210). Par ailleurs, les rouleaux de papyrus ou de parchemin avaient une durée de vie limitée, et leur contenu devait au bout de quelques décennies être recopié sur de nouveaux rouleaux ; à chaque retranscription, on avait l'occasion d'y apporter des modifications : ajouter ou supprimer des choses (Römer, 2014, p. 19).

Le tournant capital était, lorsque Ja'far Ibn Yaḥyā le Barmécide (m. 187/803) vizir de Hārūn al-Rashīd (Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, 1968, T. 8, p. 300), introduit l'usage du papier dans les bureaux officiels vers la fin du VIII^e/début du IX^e siècle (Lombard, 1971, p. 210). Or L'empire sassanide, s'il ne fabrique pas, connaît du moins le papier qu'il importe de Chine (Lombard, 1971, p. 210), (Lombard, 2002, p. 203).

Cette réforme est due, semble-t-il, au coût moins élevé de cette matière, notamment l'impossibilité de gratter ou laver le papier, à l'inverse du papyrus et du parchemin (Lombard, 1971, p. 210).

Un grand effondrement, bouleversant la société, explique ce passage de l'oral à l'écrit, ou pour être plus précis, de la prééminence de l'oral à celle de l'écrit. En 1783, trois ans avant son décès, écrivait déjà Mendelssohn : « Je pense que le changement survenu avec l'écriture dans les différents moments de la culture a eu depuis longtemps une part importante dans les révolutions des connaissances humaines en général, et en particulier dans les changements divers survenus dans les opinions et les concepts en matières religieuses, et, si elle ne les a pas provoqués à elle seule, elle a du moins agi de manière remarquable avec d'autres causes secondaires. » (Mendelssohn 2007, pp. 142-143).

Soler l'a bien vu, à propos des Judéens qui ont misé sur l'écriture quand l'idéologie mosaïque, dit-il, a été sérieusement mise à mal par la chute de Samarie, et l'anéantissement du royaume d'Israël (Soler, 2002, p. 95). La chute de Jérusalem, capital du royaume de Juda, n'a fait qu'accentuer ce mouvement, ajoute-t-il (Soler, 2002, p. 95). Les Athéniens ont éprouvé le même besoin, quand Dracon, un législateurathénien du VII^e siècle av. J.-C., a reçu un mandat à Athènes, vers 621 av. J.-C., de mettre pour la première fois les lois par écrit (Soler, 2002, p. 248, n.30).

Quant à l'égyptologue J. Assmann, il pense que le tournant monothéiste s'est accompagné d'une transformation du médium de communication, à savoir le passage de la religion orale à la religion de l'écrit, autrement dit du Livre (Assmann, 2007, p. 170).

Les événements suivants : l'effondrement de l'état des Umayyades en 132/750 (Al-Mas'ūdī, 2005, T. 3, pp. 194 sqq) ; l'éclatement de l'unité de l'*umma* : le califat d'Iraq (Ibn Khaldūn, 2000, T. 3, p. 214), les Umayyades en Andalousie en 139/ 756 (Ibn al-Athīr, 2005, pp. 798 sqq) et la principauté des Idrissides au Maroc en 173/789 (Ibn Khaldūn, 2000, T. 4, pp. 11 sqq.) nous permet probablement d'appréhender ce passage dans le contexte islamique.

Par ailleurs, le motif direct, qui accélère ce processus, est sûrement l'extension de la domination musulmane sur l'Asie centrale, zone jusque-là sous l'influence Chinoise, suite à la victoire cruciale des Abbassides aux bords de la rivière Talas (Farale, 2006, pp. 43 sqq) en 133/751 (Lombard, 1971, p. 203). Maurice Lombard commente les conséquences de ce premier affrontement violent avec la Chine : « L'anecdote selon laquelle des prisonniers (capturés lors de cette bataille) chinois auraient introduit la fabrication du papier à Samarkand recouvre une réalité historique. Il n'est pas sans intérêt de noter, à propos du vizir Ja'far Ibn Yaḥyā, créateur de la première fabrique de papier à Bagdad en 178/795, que son frère était, précisément à la même date, gouverneur de Samarkand. » (Lombard, 1971, p. 210). Parmi les *muṣannaḥāt* du 2^e/8^e siècle, qui ont réussi à se transformer en livre grâce, entre autres, aux fidélités et aux dynamismes des disciples, nous évoquons : *kitāb al-Muwaṭṭa'* de Mālik (m. 179/795), *kitāb al-Kharāj* d'Abū Yūsuf (m. 182/798), *kitāb al-Umm* et *al-Risāla* d'al-Shāfi'ī (m. 204/819), *kitāb al-Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855), *kitāb al-'Ayn* d'al-Khalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (m. 175/791), *Al-Kitāb* de 'Amr Ibn Qanbar, connu sous le nom de Sībawayh (m. vers 180/796), *kitāb al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m. 256/869).

En résumé, l'oralité et l'écrit ont incontestablement coexisté depuis les débuts de l'islam. Certes, la supériorité réciproque de l'un sur l'autre dans des périodes différentes est palpable, mais elle n'a jamais été totale au point d'annihiler l'autre procédé. Dès les commencements, bien que la transmission du savoir soit reposée sur la transmission orale, elle n'a pas rejeté complètement

l'écriture, laquelle va connaître, en revanche, un accroissement au fil du temps (Dickinson, 2002, p. 488 sq). Cela dit, cette dernière ne l'a jamais emporté totalement sur l'oralité qui a toujours subsisté, jusqu'à nos jours, dans les écoles traditionnelles (Schoeler, 2002, pp. 125. 127), (Debray, 1991, p. 251).

Cet entrelacement entre ces deux modes de communications a conduit le médiéviste Français M. Parisse à constater : « On traite du passage de l'oral à l'écrit, mais ailleurs on évoque le passage de l'écrit à l'oral, quand on établit que la part de la parole devient plus importante. C'est un fait, que l'écriture ne réduit pas l'importance de l'oral, mais peut le relancer. Tel est le développement de la parole de l'avocat, du prédicateur, du commentateur... » (Parisse, 2002, p. 168).

Mais, nous ne pouvons conclure ce chapitre sans évoquer brièvement une troisième catégorie née sous l'ère numérique. Elle est confuse, car elle associe l'écrit à l'oral ou elle renferme les aspects de l'oralité bien qu'elle soit réalisée par écrit. Nous mettons sous cette catégorie les vidéos, les messages publicitaires et les réseaux sociaux, notamment Facebook et Twitter. L'annonce de la réclame est un discours oral, bref et précis, il peut comprendre cependant des énoncés écrits. L'écrit ici est embrouillé par cet oral cinématographique prégnant et irrésistible, grâce aux techniques de l'image. C'est un message « ora-écrit filmé », si nous osons de l'appeler ainsi (Voir, Bernays, 2007, pp. 62 sqq).

Certes, les énoncés des réseaux sociaux, notamment Facebook et Twitter, s'accomplissent généralement par l'écrit, cependant ils comportent visiblement les caractéristiques de l'oral, comme par exemple le fait de décrire des situations banales de la vie courante avec un style qui ne se distingue point de la discussion orale de tous les jours, et en particulier le fait de transmettre rapidement sans prendre le temps de lire le texte lucidement, ou pour emprunter l'expression familiale : « copier, coller, diffuser ». De ce fait, nous pensons que c'est une oralité écrite d'une manière numérique.

3. Conclusion:

D/ Nous estimons finalement que les types d'œuvres écrites se sont :

I/L'écrit : Note personnelle, brouillon et aide mémoire, comme les *kutub* que 'Urwa Ibn al-Zubayr (Ibn Sa'd, 2 aurait brûlés durant la bataille d'al-Ḥarra (63/68 2001, T. 7, p. 178), (Horovitz, 2002, p. 23).

Les premières manifestations de ce genre d'écrits ont vraisemblablement apparu, à en croire la tradition, dans la génération des compagnons, comme la *ṣaḥīfa* de 'Alī (m. 40/660), 'AbdAllāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ (m. 63/682), Jābir b. 'AbdAllāh (m. 78/ 697) et celledu successeur Hammām Ibn Munabbih (m. 132/749), qui l'aurait rapportée directement du compagnon Abū Hurayra (m. 59/678) (Ibn Ḥanbal, 2008, T. 4, pp. 256-283), (Al-Aḥmadī al-Miyānjī, 1998, T. 1, pp. 403 sqq).

II/ Le *tadwīn* : les premières collections compilées en général sous l'impulsion de la cour, et destinées originellement à son usage, comme les traditions qu'al-Zuhrī aurait compilées pendant le califat umayyade (vers la fin du I^e siècle/ début du VIII^e) dans des *dafātir* (Schoeler, 2002, p. 54 sq). Selon deux traditions rapportées par Ibn 'Abd al-Barr, le premier calife, qui a exigé cette compilation est 'Umar II (calife entre 99-101/717-719) ; le deuxième *khabar* précise que Hishām Ibn 'Abd al-Malik (calife entre 105-125/723-743) aurait détaché deux scribes auprès d'al-Zuhrī afin de consigner le *ḥadīth*, cette opération aurait duré une année complète (Ibn 'Abd al-Barr, 1994, T. 1, pp. 331. 334). Il est possible que Hishām aurait repris le projet engagé durant le règne de son cousin 'Umar II. D'après une autre tradition mentionnée par, entre autres, al-Khaṭīb : « 'Umar II aurait enjoint à Abū Bakr 'AbdAllāh Ibn Muḥammad Ibn 'Amr Ibn Ḥazm (m. 135/752), contemporain d'al-Zuhrī, cette collecte. » (Al-Khaṭīb al-Baghdādī, 2008, p. 136).

Nous considérons, parmi cette catégorie, les épîtres que 'Urwa aurait adressées au calife 'Abd al-Malik Ibn Marwān, probablement vers la fin du VII^e siècle, après la chute de son frère, « l'anti-calife » 'AbdAllāh Ibn al-Zubayr (m. 73/692) (Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1968, T. 2, pp. 328. 421-424. T. 3, pp. 55. 163), (Schoeler, 2002, pp. 47. 61).

III/ le *taṣnīf* : c'est le classement des matériaux en chapitres (Schoeler, 2002, p. 3), tels que la *Sīrad* Ibn Ishāq et le *Muwatta'* de Mālik Ibn Anas, cette étape commence probablement après la moitié du 8^{ème} siècle de notre ère. Ce genre d'écrit débouche éventuellement sur ce que nous permettons d'appeler :

IV/ Le *kitāb* collectif ou, peut-on dire, le *kitāb* générationnel : Nous estimons que les travaux d'Ibn Ishāq et de Mālik, pour ne citer que ces deux œuvres, ont débuté comme des *muṣannafāt* pour devenir des livres véritables grâce à la contribution collective des disciples, au moins, de deux générations, vers le I^e quart du IX^e.

V/ le livre en bonne et due forme : rédigé initialement selon les règles de l'art et destiné à la publication. Ce dernier a acquis sa forme définitive à l'époque même de son auteur et s'est propagé comme tel. Sous cette catégorie, nous citons deux exemples seulement.

A/ Al-Jāḥiẓ (m. 255/868) dresse une longue liste de ses épîtres et ses ouvrages dans l'introduction de son livre *al-Ḥayawān* (Al-Jāḥiẓ, 1965, T. 1, pp. 3-12). Il renvoie en plus à ce dernier dans son livre *al-Bayānwa-al-tabyīn*, comme nous l'avons déjà évoqué : « J'avais coutume dans les livres (ainsi) d'*al-ḥayawān* d'introduire dans chaque de ses tomes dix feuilles contenant des poésies rares... » (Al-Jāḥiẓ, 1998, T. 3, p. 302).

B/Al-Mas'ūdī (m. 346/957) dans son *Murūj al-Dhahab* lance un avertissement inédit à tous ceux qui songent à le remanier :

« Celui qui fait dévier un de ses sens (du livre)..., l'altère..., le résume ou l'attribue à autrui...que la colère de Dieu l'emplit, à un tel point qu'il ne pourra guère la supporter... » (Al-Mas'ūdī, 2005, T. 1, p. 15).

4. Liste Bibliographique:

A. Sources en langue arabe :

- . أبو نعيم، أحمد. (1988). حلية الأولياء و طبقات الأصفياء. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- . ابن أبي خيثمة، أحمد. (2004). التاريخ الكبير. الفاروق الحديثة للطباعة و النشر. القاهرة. مصر.
- . ابن أبي داوود، عبد الله. (2002). كتاب المصاحف. دار البشائر الإسلامية. بيروت. لبنان.
- . ابن أبي شيبة، عبد الله. (2004). المصنّف. مكتبة الرشد. الرياض. السعودية.
- . ابن الأثير، علي. (1996). أسد الغابة في معرفة الصحابة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- ،----- (2005). الكامل في التاريخ. بيت الأفكار الدولية. عمان. الأردن.
- . ابن أحمد القاضي عبد الجبار، عبد الجبار. (1974). فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة. الدار التونسية للنشر. تونس. تونس.
- . الأحمدى الميانجي، علي. (1998). مكاتب الرسول. دار الحديث. طهران. إيران.
- . الثعالبي، عبد الملك. (2000). فقه اللغة و أسرار العربية. المكتبة العصرية. بيروت. لبنان.
- . الجاحظ، عمرو. (1998). البيان و التبيين. دار الخانجي. القاهرة. مصر.
- ،----- (1965). الحيوان. الحلبي. القاهرة. مصر.
- . ابن جرير الطبري، محمد. (1968). تاريخ الطبري. دار المعارف. القاهرة.
- . الحموي، ياقوت. (1977). معجم البلدان. دار صادر. بيروت. لبنان.
- . ابن حنبل، أحمد. (2008). المسند. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- . الخطيب البغدادي، أحمد. (2001). تاريخ مدينة السلام- وأخبار محدثيها و ذكر قطنائها العلماء من غير أهلها و واردتها. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان.
- ،----- (2008). تقييد العلم. دار الاستقامة. القاهرة. مصر.
- . ابن خلدون، عبد الرحمن. (2000). تاريخ ابن خلدون. دار الفكر. بيروت. لبنان.
- . خليفة، حاجي. (1984). كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.
- . الرازي، فخر الدين. (1981). مفاتيح الغيب. دار الفكر. بيروت. لبنان.
- . ابن سعد، محمد. (2001). كتاب الطبقات الكبير. طبعة الشركة الدولية للطباعة. القاهرة. مصر.
- . الشهرستاني، محمد. (1992). الملل والنحل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- . الصنعاني، عبد الرزاق. (1983). المصنّف. المجلس العلمي. جوهانسبورغ. جنوب إفريقيا.
- . عبد الباقي، محمد فؤاد. (1987). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الجيل. بيروت. لبنان.
- . ابن عبد البر، يوسف. (1994). جامع بيان العلم وفضله. دار ابن الجوزي. الرياض. السعودية.

- . ابن فارس، أحمد. (1993). الصاحبي. مكتبة المعارف. بيروت. لبنان.
. الفسوي، يعقوب. (1989). كتاب المعرفة و التاريخ. مكتبة الدار. المدينة المنورة. السعودية.
. القفال الكبير، محمد. (2007). محاسن الشريعة في فروع الشافعية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
. المزي، يوسف. (1992). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان.
. المسعودي، علي. (2005). مروج الذهب ومعادن الجوهر. المكتبة العصرية. بيروت. لبنان.
. ابن منظور، محمد. (1882). لسان العرب. دار صادر. بيروت. لبنان.
. ابن النديم، محمد. (2009). الفهرست. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. لندن، إنكلترا.
. ابن هشام، عبد الملك. (بدون تاريخ). السيرة النبوية. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.

B. Sources en langues étrangères :

- . Abbott, Nabia. (1957 & 1972). Studies in Arabic Papyri. University of Chicago Press. Chicago. USA.
. Assmann, Jan. (2010). La mémoire culturelle -écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques. Aubier. Paris. France.
. Bernays, Edward. (2007). Propaganda- Comment manipuler l'opinion en démocratie-. La Découverte, Paris. France.
. Blachère, Régis. (1966). Le Coran. G.-P. Maisonneuve & Larose. Paris. France.
. Borrut, Antoine. (2011). Entre mémoire et pouvoir : L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (V. 72-193/692-809). Brill. Leyde. Hollande.
. Boyer, Pascal. (2001). Et l'homme créa les dieux -Comment expliquer la religion-. Gallimard, Paris. France.
. Brown, Jonathan. (2007). The Canonization of al-Bukhārī and Muslim -The formation and function of the sunnīhadīth canon-. Brill. Leyde. Hollande.
. Cantarella, Eva. (2003). Ithaque -De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit-. Albin Michel. Paris. France.
. Casanova, Paul. (1911). Mohammed et la fin du monde -Étude critique sur l'Islam primitif-Librairie Paul Geuthner. Paris. France.
. Chabbi, Jacqueline. (2016). Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -. Seuil. Paris. France.
. Comerro, Viviane. (2012). Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān. Orient- Institut. Beyrouth. Liban.
. Debray, Régis. (1991). Cours de médiologie générale. Gallimard. Paris. France.
. -----,-----.(1997).Transmettre. Odile Jacob. Paris. France.
. De Prémare, Alfred-Louis. (2002). Les fondations de l'islam- Entre écriture et histoire-. Seuil. Paris. France.

- . Dominique, Farale. (2006). Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie centrale -Islam et Chine : un choc multiséculaire-. Economica. Paris. France.
- . Goody, Jack. (1994). Entre l'oralité et l'écriture. Presses Universitaires de France. Paris. France.
- ,----- (2007). Pouvoirs et savoirs de l'écrit. La Dispute. Paris. France.
- ,----- (1979). La raison graphique -La domestication de la pensée sauvage-. Les Éditions de Minuit. Paris. France.
- .Görke, Andreas. (2000). Thebiographie of Muhammad -The issue of the sources-. Brill. Leiden. Hollande.
- .Hamidullah, Muḥammad. (1959). Le saint Coran. Club français du livre. Paris.
- .Horowitz, Josef. (2002). TheEarliest biographies of the prophet and their authors. The Darwin Press. New Jersey. USA.
- .Juynboll, G. H. A. (2007). Encyclopedia of canonical ḥadīth. Brill. Leiden. Hollande.
- . Keller, (Hagen). (2002).Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Publications de la Sorbonne. Paris. France.
- . Langlois, Charles-Victor & Seignobos, Charles. (1992). Introduction aux études historiques. Kimé. Paris. France.
- . Lombard, Maurice. (1971). L'islam dans sa première grandeur (VIII^e-XI^e siècle). Flammarion. Paris. France.
- ,----- (2002). Les textiles dans le monde musulman du VII^e au XII^e siècle. EHESS. Paris. France.
- .Micheau, Françoise. (2012). Les débuts de l'islam- Jalons pour une nouvelle histoire-. Téraèdre, Paris. France.
- .Motzki, Harald. (2000). The biography of Muḥammad -The issue of the sources-. Brill. Leiden. Hollande.
- .Mourad, Suleiman Ali. (2006). Early Islam between Myth and History -Al-Hasan al-Basrī (D. 110 H/728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship. Brill. Leiden. Hollande.
- .Romër, Thomas. (2014). L'invention de Dieu. Seuil. Paris. France.
- . Schoeler, Gregor. (2002). Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam. Presses universitaires de France. Paris. France.
- ,----- (2006). The Oral and the written in early Islam. Routledge. New York. USA.
- .Sezgin, Fuat. (1967 & 1984). Geschichte des arabischen Schrifttums. Brill. Leiden. Hollande.

- . Soler, Jean. (2002). L'invention du monothéisme. Fallois. Paris. France.
- .Wansbrough, John. (1977). Quranic studies : sources and methods of scriptural interpretation. Oxford University press. Oxford. Angleterre.
- . Watt, Ian. (1957). The Rise of the novel : studies in Defoe, Richardson and Fielding. Chatto&Windus. Londres. Angleterre.
- . Watt, William Montgomery. (1989). Mahomet. Payot. Paris. France.

C. Articles en langues étrangères :

- .Dickinson, Eerik. (2002). « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », *Journal of the American Oriental Society* : 122(3) : 481-505.
- Gilliot, Claude). (2003). « Bulletin d'islamologie et d'études arabes ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* : 87 (1) : 151-203.
- . Humbert, Geneviève. (1997). « Le juz' dans les manuscrits arabes médiévaux ». *Scribes &manuscrits du Moyen-Orient* : 7 : 78-86.
- .Motzki, Harald. (2003). «The Author and His Work in Islamic Literature of the First Centuries :The case of 'Abd al-Razzāq'sMuṣannaf ». *Jerusalem Studies in Arabic andIslam* : 28 : 171-201.