



HAL
open science

Du Liber denudationis au baron de Münchhausen, le voyage nocturne de Muhammad entre argument polémique et thème littéraire

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Du Liber denudationis au baron de Münchhausen, le voyage nocturne de Muhammad entre argument polémique et thème littéraire. *Journal of Qur'anic Studies*, 2023, 25 (2), pp.211-234. halshs-04271009

HAL Id: halshs-04271009

<https://shs.hal.science/halshs-04271009v1>

Submitted on 7 Nov 2023

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.

**Du *Liber denudationis* au baron de Münchhausen,
le voyage nocturne de Muhammad entre argument polémique et thème littéraire**

Tristan Vigliano

Aix Marseille Univ, CIELAM, Aix-en-Provence, France

[Pour citer cet article, on se reportera de préférence à sa version publiée : « Du *Liber denudationis* au baron de Münchhausen, le voyage nocturne de Muhammad entre argument polémique et thème littéraire », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 25, n° 2, 2023, *European Visions of the Qur'an in the Middle Ages*, dir. Florence Ninitte et Irene Reginato, p. 211-234].

En 1988 parut, aux presses de l'Imprimerie nationale française, un très beau livre donné par l'écrivain et érudit franco-algérien Jamel Eddine Bencheikh sous le titre *Le Voyage nocturne de Mahomet*. Qu'il soit permis de dire les sensations qu'excite la découverte de ce volume. Sa police aérée séduit l'œil, par le voluptueux confort qu'elle lui promet. Son papier glacé invite le pouce à en parcourir les pages, le nez à s'approcher pour en humer le parfum. Les deux rabats qui prolongent la première et la quatrième de couverture, les magnifiques enluminures empruntées aux bibliothèques du monde entier qui accompagnent le texte ou parfois le traversent, ouvrent au lecteur les portes d'un monde opulent et merveilleux.

Quelques années plus tard, en 1995, Gallimard fit entrer l'*isrâ'* et le *mi'râj* dans une collection pour la jeunesse dont le nom est significatif, pour la qualification générique qu'il comporte : « Les contes du ciel et de la terre ». Intitulé *La tradition musulmane raconte comment Mahomet, une nuit, fut conduit au Ciel et mis en présence de Dieu. Le voyage nocturne de Mahomet*, ce petit ouvrage est composé par Sophie Pommier et illustré par Marie Mallard¹. Sur la page de titre, le prophète chevauche une monture à tête de femme que l'on suppose être le *Burâq* et son visage, tourné vers la droite, nous est dérobé pour ne pas heurter la sensibilité de lecteurs musulmans.

Chacun à sa manière, ces deux récits de l'*isrâ'* et du *mi'râj* sollicitent la rêverie. Ils titillent l'imagination du lecteur et, ce faisant, révèlent les virtualités littéraires du voyage nocturne. Pourtant, ce n'est pas comme thème littéraire que ce voyage apparaît dans la tradition européenne occidentale, dès le XI^e ou le XII^e siècle. Au Moyen Âge, il sert plutôt aux chrétiens d'argument de controverse contre la religion musulmane et c'est bien dans un tel contexte que les historiens situent en général la réception du voyage nocturne. Non qu'ils soient insensibles à sa littérarité : ils savent, par exemple, qu'eux-mêmes se seraient sans doute moins intéressés à ce voyage si l'orientaliste espagnol Miguel Asín Palacios ne l'avait présenté, en 1919, comme une source d'inspiration pour la *Divine Comédie*² et

¹ Nous remercions Dassine Haroun, pour avoir porté cet ouvrage à notre attention.

² M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la « Divina Comedia »*.

si un long débat critique à ce sujet, d'ailleurs inachevé, ne s'en était suivi³. Mais pour eux, le thème qui nous occupe est essentiellement polémique.

Les travaux les plus complets sur cet emploi polémique sont ceux d'Ana Echevarría, qui le suit du XI^e au XV^e siècle, principalement dans la péninsule ibérique, en montrant ce qu'il a de figé⁴ : toujours destinée à dégrader la figure de Muhammad, dont il s'agit de démentir la condition prophétique, la mention de l'*isrâ'* et du *mi'râj* n'est jamais rapportée à la discussion sur l'au-delà, par exemple⁵. On aimerait ici se demander dans quelle mesure, pendant combien de temps et pour quelles raisons ce figement polémique empêcha le thème de s'épanouir dans sa dimension littéraire.

La réponse sera parfois conjecturale et assumera une part d'arbitraire. On portera ainsi une attention particulière aux textes en latin et en français, sans toutefois s'interdire un détour de dernière minute par l'aire anglophone. La question de la *Divine Comédie*, sur laquelle il est bien difficile d'apporter du nouveau, sera à dessein laissée de côté, ce qui cause immanquablement un puissant biais⁶ ; mais en contrepartie, la perspective temporelle du présent volume sera élargie et l'enquête poussée jusqu'au début du XIX^e siècle.

Au Moyen Âge, le voyage nocturne de Muhammad est principalement connu d'après deux traditions. La première trouve son point de départ dans le *Liber denudationis*. Ce traité de controverse anti-musulmane est la traduction d'un texte arabe qui fut rédigé vers 1009 par un musulman égyptien converti au christianisme copte, du nom de Būluṣ ibn Rajā⁷. Dans la version latine qui circule en Europe, peut-être depuis le début du XIII^e siècle, le récit polémique de l'*isrâ'* et du *mi'râj* occupe une position saillante, puisqu'il fait l'objet du douzième et dernier chapitre, « Sur une fiction de vision tout à fait improbable »⁸. Or, la postérité de ce récit est assurée par le large réemploi que fait du *Liber*

³ Sur les enjeux de cette polémique, on consultera par exemple A. Celli, *Figure della relazione*. Pour une mise en perspective plus récente, on pourra se reporter à H. Coffey, « Encountering the Body of Muhammad », pp. 37-43 (« The Enduring Controversy »).

⁴ A. Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala de Mahoma* como polémica religiosa ». Il faut aussi mentionner *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse* de Frederick S. Colby et le collectif *The Prophet's Ascension*, qui traite de la question du *mi'râj* dans les littératures du monde musulman.

⁵ A. Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala* », p. 182.

⁶ Sur la suggestion d'Olivier Hanne, amicalement remercié, on se contentera de noter qu'un lien pourrait être établi entre la réflexion sur Dante et le *mi'râj*, d'une part, et l'étude de C. Carozzi, d'autre part, sur *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e – XIII^e siècle)*. Cette étude s'achève sur le constat qu'au XII^e siècle, le voyage de l'âme dans l'au-delà vole en éclats, du moins sous sa forme de genre littéraire en latin, parce que les théologiens doutent de plus en plus de sa véracité : C. Carozzi insiste sur la liberté que cela laisse à un auteur tel que Dante (p. 645). Quoique ce commentateur ne mentionne nullement le *mi'râj*, ce qui se comprend puisque c'est le corps du prophète qui se déplace et non seulement son âme, on pourrait se demander si l'entrée du *mi'râj* dans le récit européen, vers le début du XIII^e siècle, n'aide pas à refouler du côté de l'altérité musulmane des croyances qui ne seraient plus vraiment reçues comme chrétiennes : car ce refoulement, par ricochet, pourrait avoir un rapport – à définir, évidemment – avec l'invention de la *Divine Comédie*, si celle-ci est redevable d'une quelconque manière au thème qui nous occupe ici. Mais ce serait l'objet d'une autre enquête que d'explorer ces pistes de réflexion.

⁷ D. Bertaina, « The Arabic Version of the *Liber Denudationis* ».

⁸ Le *Liber denudationis* est édité et traduit en anglais par T. Burman dans *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 215-385 (pp. 374-383 pour le chapitre sur le voyage nocturne, « De

denudationis le dominicain Riccoldo da Monte Croce, dans son traité *Contra legem Sarracenorum*, rédigé vers 1300. Tout le passage qui nous intéresse se trouve textuellement repris au chapitre XIV, « Vision ridicule rapportée par [les musulmans] au sujet de Mahomet »⁹. Seules sont ajoutées par Riccoldo une phrase d'introduction, puis une quinzaine de lignes en conclusion, qui amplifient une rapide invective à l'intention des musulmans déjà présente dans le *Liber denudationis*. Dans ces lignes, le controversiste florentin signale que le récit présenté contredit l'absence de miracles reconnue ailleurs par Muhammad ; il dénonce l'inutilité du *Burâq* au moment du *mi'râj*, puisqu'aucune monture de cette espèce n'est nécessaire au moment de l'*isrâ'* ; il se demande comment un prophète rendu épileptique par les apparitions du seul Gabriel peut regarder sans défaillir tant d'anges en gloire réunis dans le ciel ; il souligne qu'une corporéité est prêtée aux anges et à Dieu : autant d'arguments démontrant, à son avis, que le prophète se contredit et ment¹⁰. En dépit de sa relative brièveté, cette invective est importante en ce qu'elle entérine pour des siècles un usage consistant à argumenter contre les supposés illogismes du récit présenté. De fait, le *Contra legem Sarracenorum* reste une pièce majeure de la controverse chrétienne contre l'islam jusqu'au XVI^e siècle et même après. Des auteurs tels que Jean Cantacuzène, Juan de Torquemada ou Pie II font de larges emprunts à son exposé et à sa réfutation du voyage nocturne¹¹.

La deuxième tradition remonte au *Livre de l'échelle de Mahomet*, tout entier consacré à l'*isrâ'* et au *mi'râj*, et dont l'original aujourd'hui perdu fut composé en castillan à l'initiative du roi Alphonse le Sage, avant 1262. C'est ce récit qui aurait pu influencer l'écriture de la *Divine Comédie*. Presque immédiatement traduit en latin et en français, il constitue une œuvre indépendante, suffisamment longue pour que son traducteur, Abraham de Tolède, ait pu le diviser en quatre-vingt-cinq chapitres. Le *Livre de l'Échelle*, comme le *Liber denudationis*, s'inscrit dans le contexte de la polémique anti-musulmane, sur lequel insistent ses éditeurs et commentateurs modernes¹². La version latine est conservée dans deux manuscrits, dont l'un, datant de la première moitié du XIV^e siècle, est adjoint à la traduction du Coran commandée par Pierre le Vénérable pour réfuter l'islam¹³. Il est utilisé dans le même contexte par le pseudo-Pedro Pascual, qui le cite en son traité *Sobre la seta mahometana*, que Fernando González-Muñoz date approximativement de la deuxième moitié du XIV^e siècle¹⁴ ; ou encore par Alfonso de Espina au livre IV de son *Fortalitiū fidei*, rédigé à partir de 1459 et dirigé contre les

fictione improbabilissimæ visionis »). Sur la date de composition de ce traité, qui n'est pas précisément connue, voir D. Bertaina, « The Arabic Version of the *Liber Denudationis* », pp. 438-439.

⁹ « *Visio derisibilis quam narrant de Mahometo* » (Riccoldo da Monte Croce, *Contra legem Sarracenorum*, in J.-M. Mérigoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur », pp. 122-125).

¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹¹ Jean Cantacuzène, *Orationes contra Mahometem*, col. 675-686 (4^e discours, point 1) ; Juan de Torquemada, *Contra principales errores perfidi Machometi*, Rome, « *Ex Typographia Gulielmi Facciotti* », 1606, pp. 42-44 ; Pie II, *Epistola ad Mahometem II*, pp. 302-314.

¹² Voir A. Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala* », pp. 188-191 ; I. Heullant-Donat et M. A. Polo de Beaulieu, introd. au *Livre de l'Échelle de Mahomet*, p. 14.

¹³ I. Heullant-Donat et M. A. Polo de Beaulieu, *ibid.*, p. 21.

¹⁴ F. González-Muñoz, introd. à ps.-Pedro Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana*, pp. 23-27 (sur le voyage nocturne dans ce traité).

sarrasins¹⁵. Chez ce dernier, on notera que le récit est emprunté au *Livre de l'échelle*, mais que la réfutation est inspirée de Riccoldo da Monte Croce, en sorte que les deux traditions se rejoignent, peut-être pour la première fois.

Notre propos n'est pas de décrire les ramifications de ces deux traditions. On ne présentera pas non plus les réécritures de l'*isrâ* et du *mi'râj* dans l'historiographie médiévale espagnole, qui semble avoir parfois puisé directement à des sources musulmanes : il suffira de renvoyer le lecteur, sur ce point, à l'étude d'Ana Echevarría¹⁶. Les remarques que l'on voudrait formuler portent plutôt sur la plasticité inhérente aux deux textes fondateurs mentionnés et sur la possibilité que cette plasticité soit reconnue. Le traducteur du *Liber denudationis* procède par ellipse : pour n'en donner que l'exemple le plus frappant, il ne présente pas les noms des prophètes rencontrés par Muhammad dans chaque ciel. Or, cette ellipse est signalée dans le texte : « parmi les développements sur cette vision, dit l'auteur [*dicit auctor*], ceux que nous avons omis sont plus nombreux que ceux que nous avons rapportés¹⁷ ». Au contraire, *Le Livre de l'échelle de Mahomet* entre dans de si nombreux détails qu'il s'agit, aux dires de Jame Eddine Bencheikh, du récit le plus circonstancié parvenu jusqu'à nous : raison pour laquelle il le prend pour base de son adaptation, sur laquelle il greffe des emprunts directs aux sources musulmanes¹⁸. Ce faisant, l'écrivain franco-algérien s'approprie un geste de contamination et d'amplification qui est déjà à l'œuvre dans *Le Livre de l'échelle*, mais n'est nullement explicité : c'est à la critique moderne qu'il revient de mettre en évidence ce geste, ou plus exactement de le postuler, puisque les sources arabes précises consultées par Abraham de Tolède ne sont pas connues. Ainsi, l'*isrâ* et le *mi'râj* constituent bel et bien une matière façonnable, et peut-être même une matière à fiction, si l'on se souvient que la fiction consiste, à l'origine, dans le pétrissement et le remodelage d'une argile pré-existante. Mais cette fiction ne peut se dire qu'à condition de consister en une soustraction, ce qui s'explique facilement : il ne faut pas encourir le grief de complaisance, donner l'impression que l'on s'est laissé séduire par une croyance traditionnellement réputée hérétique et dénoncée pour ses voluptés indignes.

Sans doute y eut-il là un frein essentiel à la littérisation ultérieure du voyage nocturne, dont témoigne la grande stabilité du thème. L'association systématique de ce thème à la biographie polémique de Muhammad, sans aucune connexion avec la discussion sur l'au-delà, n'est que l'indice le plus visible d'une telle stabilité. Les réécritures médiévales, si l'on peut les appeler ainsi, ont pour autre point commun de ne jamais interroger les causes de la fausseté qu'elles incriminent. L'imposture paraît seule être envisagée, à la suite du *Liber denudationis*, qui indique que soixante-mille hommes abandonnèrent l'islam après que le prophète eut narré l'*isrâ* et le *mi'râj*¹⁹. Il est assez notable, à cet

¹⁵ Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, f. CCXLIV v^o – CCLIII v^o.

¹⁶ A. Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala* », pp. 182-187.

¹⁷ « *Plus de visione ista est illud quod dimisimus, dicit auctor, quam quod narravimus* » (*Liber denudationis*, éd. Burman, p. 382).

¹⁸ J. E. Bencheikh, « L'aventure de la parole », in *Le Voyage nocturne de Mahomet*, pp. 231-234.

¹⁹ *Liber denudationis*, p. 382.

égard, que ceux-ci ne soient nullement interprétés comme des manifestations de magie noire ni liés à une influence directe du diable. Non que l'imposture et le mensonge ne puissent contribuer à la diabolisation attendue du prophète : on n'est pas surpris de la retrouver sous la plume de Juan de Torquemada, lorsqu'il dénonce la fiction d'un « pernicieux enchanteur, séducteur des peuples, ministre du diable et précurseur de l'Antéchrist²⁰ » ; tout le traité *Contra principales errores Mahometi* tend justement à assimiler Muhammad à l'Antéchrist. Mais totale est l'imperméabilité au thème du transport diabolique, dont l'*isrâ* au moins pourrait suggérer le souvenir et dont la présence diffuse se fait sentir tout au long du Moyen Âge. Le voyage nocturne du prophète n'a apparemment rien à voir avec la sorcellerie : ni le « tournant démonologique » de la fin du XIII^e siècle ni l'efflorescence des discours sur le sabbat dans le second quart du XV^e siècle²¹ n'y changent rien. À plus forte raison aucune communication n'a-t-elle lieu, en dehors du champ polémique, avec le motif littéraire du cheval d'ébène ou « de fust » : un motif qui se développe d'abord en Orient, raison pour laquelle on le retrouve dans les contes des *Mille et une nuits*²², mais dont la circulation en Europe chrétienne est attestée dès la fin du XIII^e siècle, avec le *Cléomadès* d'Adenet le Roi et le *Méliacin* de Girart d'Amiens²³. La figure du *Burâq* ne semble avoir suscité aucun rapprochement, même ironique.

Au fond, c'est peut-être dans les hypotextes que la littéarité du voyage nocturne est la plus perceptible. Dans le *Liber denudationis*, elle est un effet de la polémique. Exhiber l'ellipse est une manière de dénigrer, en signalant une forme d'impatience, mais l'ellipse implique une alternance dans les pronoms personnels. En règle générale, c'est Muhammad qui a la parole, à la première personne : « Gabriel était avec moi et me conduisit vers une roche dans la Maison Sainte²⁴ ». Mais pour abréger, il faut narrativiser son discours et, par conséquent, recourir à la troisième personne : « il vit un ange pleurer et lui demanda la raison de ses pleurs²⁵ ». Une certaine variété en résulte, qui peut faire l'agrément du récit. Dans le *Livre de l'échelle*, à l'inverse, la littéarité procède d'une disparition étonnamment rapide des notations polémiques. La version latine ne porte trace de ces dernières que dans l'*incipit*, et plus précisément dans les lignes où le traducteur Bonaventure de Sienna se présente, soit au moment exact où il ne peut guère faire autrement que de se dissocier du récit qu'il colporte :

Ce livre, traduit, divisé et réparti en quatre-vingt-cinq chapitres par [...] Abraham [...], moi, Bonaventure de Sienna, notaire et secrétaire du [...] roi et seigneur, sur l'ordre de ce même seigneur, je l'ai à mon tour transcrit mot pour mot de l'espagnol au latin autant que me le permettent la faiblesse de mon talent et la pauvreté de mes qualités littéraires ; ainsi seront connues les attaques insensées de Mahomet contre le Christ, non moins scandaleuses que dérisoires, et

²⁰ « *Sed potius perniciosum incantatorem, seductorem populorum, diaboli ministrum, & præcursores Antichristi* » (Juan de Torquemada, *Contra principales errores*, p. 44).

²¹ A. Boureau, *Satan hérétique*, p. 12 ; T. Maus de Rolley, *Élévations*, pp. 415-416. Il est significatif que le nom de Muhammad n'apparaisse pas une seule fois dans ces ouvrages.

²² A. Galland (trad.), *Les Mille et une nuits*, t. 11, pp. 227-342.

²³ Voir A. Houdebert, *Le Cheval d'ébène à la cour de France* (p. 328, n. 29, pour la seule mention de Muhammad, de l'*isrâ* et du *mi'râj*).

²⁴ « *eratque Gabriel mecum, et adduxit me ad rupem in domo sancta* » (*Liber denudationis*, éd. Burman, p. 378).

²⁵ *Ibid.*, p. 380.

comparée à ces mensonges, la vérité de la religion du Christ plaira davantage. Car la lumière est rendue plus perceptible par la connaissance des ténèbres, et la nature de tout ce qui s'oppose à elle est plus évidente²⁶.

C'est bien peu, au regard de tant de feuillets remplis d'anaphores typiquement conteuses, accumulant des hyperboles toutes plus merveilleuses les unes que les autres, animées par le surgissement toujours renouvelé du dialogue au style direct : l'entrée du livre dans la collection des « Lettres gothiques », comme son adaptation par Bencheikh, suffiraient d'ailleurs à indiquer combien il s'émancipe de la propagande anti-islamique qui lui donne naissance.

Encore cette littéarité même est-elle peut-être un autre frein à la littérisation ultérieure du thème. Rapportées à l'ensemble d'une œuvre où le prophète dit « *Ego Machometus* » sans qu'aucune instance énonciative vienne jeter d'ombre ironique sur ses paroles, quelques attaques topiques en *incipit* peuvent sembler minuscules. Mais le « moi Mahomet » qui se fait entendre dans le *Livre de l'échelle*, comme dans le *Liber denudationis* à un moindre degré, hypertrophie la présence inquiétante du prophète sur le récit européen de l'*isrâ* et du *mi'raj*, dès ses origines. Dans le *Livre de l'échelle*, le rôle d'Abu Bakr et d'Ibn Abbas dans la transmission de ce récit n'est mentionnée qu'*in extremis*, juste avant l'*explicit* :

Nous, les susnommés Halbubekar et Habnez, attestons d'un cœur véridique et avec une conscience pure que tout ce que Mahomet a raconté dans ce qui précède est vrai, si bien que tous ceux qui l'entendront raconter doivent croire avec une totale conviction que chaque chose s'est passée comme nous l'avons écrit et l'écrivons²⁷.

Cet élément d'*isnâd*, assez ténu, ne permet guère au lecteur de percevoir qu'il n'accède pas à la parole brute du prophète. Dans le passage cité plus haut du *Liber denudationis*, l'incise « *auctor dicit* » doit s'entendre comme une référence à l'auteur de l'original arabe, nous dit Thomas Burman²⁸ : c'est certainement le cas, mais un lecteur chrétien peu averti pourrait croire qu'il est question de Muhammad et le réputer auteur du récit présenté. Sous la plume de Riccoldo da Monte Croce, un glissement significatif s'opère d'ailleurs : « Mahomet a composé une vision feinte qui est l'explication d'un passage du Coran²⁹ », écrit le frère dominicain dans l'introduction de son chapitre. Le mot *expositio*, que Riccoldo emprunte au *Liber denudationis*, désigne dans ce dernier le *ta'wil* : il semble que Muhammad devienne ici l'unique glossateur du verset coranique relatif à l'*isrâ* et au *mi'raj* (XVII, 1). La narration de son voyage nocturne acquiert ainsi le même statut que le Coran proprement dit,

²⁶ « *Et prout idem liber [...] per [...] Abraham translatus est, et in certa uidelicet octuaginta et quinque diuisus capitula et distinctus, sic ego Bonaventura de Senis, [...] domini regis notarius atque scriba, de mandato eiusdem domini, librum ipsum uelut ingenii ministrat debilitas et litterature paucitas eloquentie suffragatus, ut Machometi non minus abusiua quam derisoria contra Christum temere attemptata notescant, et ipsius Christi fidei ueritas comparata mendaciis plus delectet, de hispano conuerti eloquio per singula in latinum. Redditur namque lux ex tenebrarum cognitione acceptior, et contrariorum quorumlibet iuxta se positorum euidentior est natura* » (*Le Livre de l'échelle de Mahomet*, trad. G. Besson et M. Brossard-Dandré, pp. 78-79).

²⁷ « *Nos autem supradicti Halbubekar et Habnez testificamus corde uero et consciencia pura quod omnia que Machometus in precedentibus enarrauit uera sunt, ita quod omnes qui ea recitari audierint debent ipsa certissime sic extitisse per singula credere prout ea conscripsimus et in antea conscribemus* » (*ibid.*, pp. 340-341).

²⁸ T. Burman, *Religious Polemic*, p. 383, n. 2.

²⁹ « [...] *fictam uisionem Machometus composuit que est expositio cuiusdam Alchorani* » (Riccoldo da Montecroce, *Contra legem Sarracenorum*, éd. Mérigoux, p. 122).

réputé par les apologistes et polémistes chrétiens avoir été composé par le prophète en personne : ce n'est pas un hasard si l'on a pu en parler comme du « second livre » de l'islam³⁰. Étant donné la malédiction jetée par les controversistes sur Muhammad, cette narration devient en quelque sorte taboue. Et de fait, le thème qui nous occupe ne donne lieu, pendant des siècles, à aucune affabulation : sans doute la parole dont il est supposé procéder directement l'a-t-elle en quelque sorte confisqué.

Isabelle Heullant-Donat et Marie Anne Polo de Beaulieu, dans leur édition critique, ne décrivent la réception ancienne du *Livre de l'échelle* que jusqu'à la fin du XV^e siècle. Elles notent qu'ensuite, « la connaissance de l'islam et surtout le besoin de le comprendre pour mieux le combattre avec des armes théologiques ne s'imposaient plus comme des nécessités [...] Le texte semblait donc être condamné, inexorablement, à l'oubli. Le contexte politique et religieux avait changé³¹ ». Il nous semble, au contraire, que les récits de l'*isrâ* et du *mirâj* connaissent au XVI^e siècle une forme de regain et que le *Livre de l'échelle* même n'est pas oublié.

En 1515 est publiée à Valence une *Confusion dela secta mahometica y d'l alcoran* composée par le *converso* et ancien *faqîh* Juan Andrés. Traduite vers l'italien en 1537 puis de l'italien vers le français en 1574, cette réfutation apporte une contribution significative à la connaissance de l'islam en Europe occidentale, ne serait-ce que parce que Juan Andrés cite ses sources musulmanes – même de manière imprécise, comme c'est l'usage au début du XVI^e siècle. La lecture de son traité nourrira les analyses d'un humaniste et orientaliste aussi important que Guillaume Postel. Or, le huitième chapitre de ce traité, qui en compte douze, « traicte du songe et vision que Muhamed dict avoir veüe quand il monta au Ciel par une eschelle, et qu'il chevaucha l'Alborac, et des choses qu'il dict avoir veües celle nuit au Ciel et en Paradis, et en enfer » : on cite ici la traduction française, donnée par Guy Le Fèvre de La Boderie, un des disciples de Postel³². Le récit de Juan Andrés, du point de vue de la longueur et de l'explicitation des visées polémiques, pourrait s'apparenter à la tradition venue du *Liber denudationis*, mais les prophètes rencontrés dans chaque ciel sont nommés, comme dans le *Livre de l'échelle* :

Et ils trouverent un homme viel et fort chenu, le quel vieillard estoit Adam, et alors Adam vint et embrassa Muhamed [...] Il dict qu'entrant par la porte du second Ciel ils trouverent Noé homme fort antique et chenu et Muhamed l'embrassa [...] Et là trouverent Abraham homme vieil et chenu³³.

Et cependant, l'ordre dans lequel se présentent ces prophètes est profondément modifié : Jésus et Jean-Baptiste n'apparaissent plus au premier ciel, puis Joseph au deuxième, Énoch et Élie au troisième, Aaron au quatrième, Moïse au cinquième, Abraham au sixième, et Adam au septième, succession dont il serait difficile de déterminer la logique sous-jacente ; Adam intervient d'abord, puis Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Jean-Baptiste, et enfin Jésus, selon une orientation chronologique clairement dirigée

³⁰ A. Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala* », p. 189.

³¹ I. Heullant-Donat et M. A. Polo de Beaulieu, introd. au *Livre de l'Échelle de Mahomet*, pp. 24-25.

³² G. Le Fèvre de La Boderie, *Confusion de la secte de Muhamed*, f. 59 r^o.

³³ *Ibid.*, f. 61 r^o et f. 62 r^o.

vers le Christ, comme pour mieux célébrer ce dernier, en soulignant son importance aux yeux mêmes des musulmans. Ainsi, pour la première fois depuis le XIII^e siècle, bien loin que se manifeste un quelconque désintérêt pour la réfutation de l'islam, un changement remarquable intervient dans le récit du *mi'râj*.

C'est une troisième tradition qui s'inaugure ici. Pour n'en présenter que quelques jalons, le récit de Juan Andrés est fidèlement résumé en 1553 par le naturaliste Pierre Belon du Mans, dans ses *Observations*³⁴, et Belon est lui-même pillé en 1559 par l'écrivain Pierre Boaistuau, dans la deuxième édition de son *Histoire de Chelidonium Tigurinus*, sorte d'institution du prince à destination du grand public³⁵. Même si les notations polémiques attendues encadrent les narrations de ces deux auteurs, ces narrations prennent place dans des œuvres dont le principal objet n'est plus de réfuter l'islam à destination des clercs. Un plaisir proprement littéraire peut par conséquent affleurer, à condition de rester discret. Belon incrimine « le peu de jugement de Mahomet, d'écrire choses si folâtres³⁶ », mais promet malgré tout à son lecteur un « plaisant voyage », l'épithète n'étant peut-être pas seulement synonyme de « ridicule ». Et si Boaistuau reprend le *topos* polémique consistant à couper court aux « friperies & mensonges » de Muhammad « à cause de briefveté³⁷ », il assouvit bel et bien la curiosité de ses lecteurs, en ajoutant un récit du *mi'râj* aux considérations sur Muhammad que comportait déjà la première édition de son ouvrage : cet auteur réputé pour flatter à coup d'histoires tragiques et prodigieuses les goûts de son public sait que ce public ne sera pas importuné d'un tel ajout, bien au contraire.

Encore Belon et Boaistuau ne refaçonnent-ils pas le matériau que leur procure Juan Andrés. Il en va autrement chez l'humaniste Blaise de Vigenère, disciple de Postel et ami de La Boderie. Parmi ses commentaires à l'*Histoire de Chalcondyle*, publiés en 1612 mais mis au net en 1589, figure une « Vision, ou plustost pippérie controuvée par Mahomet, et ses sectateurs d'un voyage qu'en dormant il fit en Ierusalem, et de là au ciel monté dessus l'Alborach³⁸ ». L'*isrâ* et le *mi'râj* restent considérés comme des impostures : c'est ce qui ne change pas, au XVI^e siècle. Mais si le récit, entièrement en italiques, se présente ici comme une traduction, la source n'en est pas précisée. Or, il apparaît que Vigenère a procédé par contamination de Juan Andrés avec la tradition issue du *Livre de l'échelle de Mahomet* : il accède très probablement à celle-ci par l'intermédiaire d'Antoine Geuffroy, un chevalier de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem dont la *Briefve description de la cour du Grant Turc* parut en 1546 et contient un résumé du *Livre de l'échelle*³⁹. Sans que l'on puisse déterminer jusqu'à quel point Vigenère en eut conscience, cette contamination est très fidèle aux deux traditions où elle puise. En tant qu'elle est une contamination, elle renouvelle le geste d'Abraham de Tolède : Vigenère fait

³⁴ P. Belon, *Voyage au Levant (1553). Les Observations [de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays étranges]*, III, VII, pp. 451-457.

³⁵ P. Boaistuau, *Histoire de Chelidonium Tigurinus*, ff. 58 v^o-60 r^o.

³⁶ P. Belon, *Observations*, p. 455.

³⁷ P. Boaistuau, *Histoire de Chelidonium Tigurinus*, f. 60 r^o.

³⁸ B. de Vigenère, « Illustrations » à l'*Histoire de Chalcondyle*, pp. 479-486.

³⁹ A. Geuffroy, *Briefve description de la cour du Grant Turc*, Paris, f. m III v^o – [n v] v^o.

successivement apparaître Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, David, Énoch et Élie, Jean-Baptiste, puis Jésus ; la *Confusión* sert de point de départ manifeste, mais Énoch, Élie et Jean-Baptiste viennent de Geuffroy, tandis que David semble un ajout personnel de l'humaniste. En tant que cette contamination est sous-tendue par une visée apologétique, elle prolonge l'effort de Juan Andrés : Jésus n'est pas seulement placé dans le plus haut des cieux ; ces dix cieux correspondent à une cosmologie ptoléméenne elle-même parfaitement cohérente avec les vues kabbalistiques partout défendues par Vigenère dans son œuvre, lorsqu'il évoque le dix *sephiroths* par exemple⁴⁰. Le voyage nocturne fait ici l'objet d'une appropriation personnelle qui reste tacite, mais peut évidemment s'entendre comme une vivification. Cette vivification se remarque encore à une habile titillation des attentes romanesques du lecteur : en présentant en manchette son récit comme un « Vray Icaromenippe de Lucian⁴¹ », Vigenère ne se contente pas d'en accuser l'invraisemblance et l'athéisme ; il nous promet les mêmes plaisirs que procurent justement les narrations fabuleuses de Lucien de Samosate.

En fait, c'est dans le cours du XVII^e siècle, et non un siècle auparavant, que paraît se produire un certain déclin de l'intérêt pour l'*isrâ* et le *mi'râj*. Un signe notable de ce déclin est la relative brièveté des développements qui leur sont consacrés dans la *Bibliothèque orientale* de Barthélémy d'Herbelot, véritable somme qu'Antoine Galland édite en 1697 et qui constitue, à sa sortie, le chef-d'œuvre de l'orientalisme français. Dans l'article « Gebrail », Herbelot se contente de signaler que Gabriel « conduisit [Muhammad], lorsque monté sur l'Al Borak, il fit ce voyage nocturne au ciel, que l'on nomme Mêrag, sur lequel on a fait des livres entiers⁴² » : la fin de la phrase, évidemment péjorative, souligne que l'auteur, lui, ne s'y arrêtera pas. L'article « Merage » n'est pas beaucoup plus prolixe, puisqu'il tient en une vingtaine de lignes, qui se terminent ainsi :

Ce miracle que les Mahometans supposent s'être fait en faveur de Mahomet, est aussi appelé, Al-Mebâth, mot qui signifie aussi, Resurrection, de sorte qu'il paraît que ceste fiction a été forgée par les Sectateurs de ce faux Prophete, pour luy donner quelque conformité apparente avec J.C.⁴³

Certes, le contexte politico-religieux est certainement en jeu dans la réduction qui s'opère. L'islam n'est plus une menace aussi pressante, en 1697, qu'il ne l'a été dans les siècles précédents : cette donnée joue particulièrement depuis le siège de Vienne, en 1683, et le reflux des Ottomans. Mais c'est surtout que la connaissance de la religion musulmane, peut-être pour partie en raison de ce contexte, a beaucoup progressé. Le mahométocentrisme européen, cette tendance invétérée à réduire l'islam à la figure de son prophète, commence à refluer. Les récits du voyage nocturne sont désormais dissociés de la parole brute de Muhammad : il est significatif que, dans l'article « Mohammed »⁴⁴, Herbelot ne fasse pas même mention de ces récits. Mieux encore : on voit qu'ils sont ici envisagés en dehors de leur simple dimension textuelle.

⁴⁰ Pour une analyse de détail, voir T. Vigliano, « Blaise de Vigenère et les traductions du *miraj* ».

⁴¹ B. de Vigenère, « Illustrations » à l'*Histoire de Chaldondyle*, p. 482.

⁴² B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris : Compagnie des Libraires, 1697, p. 366.

⁴³ *Ibid.*, p. 578.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 598-603.

Le long et important article « Mahomet » du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publié la même année que la *Bibliothèque orientale*, ne s'attarde pas davantage sur le voyage nocturne. Bayle se contente de rapporter brièvement un « conte bien ridicule », extrait des *Voyages* du diplomate lyonnais Monconys : une pierre suspendue dans la Ka'ba, foulée par le *Burâq* au moment de son envol, aurait été arrêtée en plein air par Mahomet, alors qu'elle comptait le suivre dans son *isrâ* ; dût-on lui enlever ses supports qu'elle ne tomberait pas⁴⁵. L'histoire circule largement en Europe, depuis le Moyen Âge. Aux yeux de Bayle, « ridicule » est son contenu proprement dit, mais sans doute aussi son imputation aux Orientaux, dont elle signifierait l'incrédulité : « c'est une fable qui les fait bien rire », remarque-t-il en se fondant sur Edward Pocock, « quand ils savent que les Chrétiens la racontent comme un fait certain⁴⁶ ». De fait, le propos de l'auteur est ici de montrer à ses propres lecteurs de quelles erreurs ils risquent eux-mêmes d'être victimes. Le voyage nocturne sert désormais à la réfutation des préjugés et des superstitions sous toutes leurs formes, notamment en Europe : le reste de la note consiste d'ailleurs à montrer que les supercheries à la pierre aimantée ont eu lieu à des époques et dans des contextes tout à fait divers. Dans ces conditions, l'affabulation autour de l'*isrâ* et du *mi'râj* n'est guère plus possible qu'elle ne l'était au Moyen Âge, mais pour des raisons toutes différentes. Ce n'est pas que Bayle craigne de se montrer séduit par les plaisirs siréniques de l'islam, qui n'inspirent plus guère de craintes à son époque : c'est seulement qu'il refuse de se complaire dans des légendes que toute son œuvre vise, au contraire, à disséquer et réfuter. Du reste, les légendes dont il fait état sont généralement celles qui lui permettent de mettre en évidence des idées fausses et des supercheries, pour inciter à la vérification. Or, on peut vérifier qu'une pierre est aimantée. Il est plus difficile de démontrer qu'un prétendu voyage nocturne est en fait une vision frauduleuse, et il est impossible de dire que les musulmans en conviennent à l'insu des chrétiens.

En réalité, il y a assez peu à glaner sur l'*isrâ* et le *mi'râj* dans les textes du XVII^e siècle. On en trouvera un autre symbole dans *Les États et empires du Soleil*, de Cyrano de Bergerac : les arbres fruitiers rencontrés par le héros, Dyrcona, sont « principalement de ceux que trouva Mahomet en Paradis⁴⁷ », en sorte que le *mi'râj* fait office de modèle possible pour le récit, mais ce modèle n'est pas exploité plus avant. On relèvera toutefois qu'en 1663, l'érudit et linguiste protestant Samuel Bochart publie un traité sur les animaux cités dans la Bible, le *Hieroicoicon*, où il met à profit sa lecture des *Merveilles* d'al-Qazwīnī. Une demi-colonne est consacrée au *Burâq*, rangé parmi les « animaux terrestres fabuleux des Arabes »⁴⁸. Bochart s'y fait l'écho, d'après al-Qazwīnī, de la diversité des points de vue musulmans sur le caractère du *Burâq* et sur l'identité de ceux qui le montèrent :

Cette bête ressemble selon les uns à un cheval, selon d'autres à un âne, selon d'autres encore à un mulet. Pour la plupart d'entre eux, il est de couleur blanche, soit la plus noble des couleurs. Lorsque *Mahomet* le monte, quelques-uns le croient رشماس, c'est-à-dire prompt à la ruade et rebelle, parce qu'aucun homme ne s'était assis sur lui auparavant. La

⁴⁵ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, t. 2, p. 487, col. B.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 486, col. B, remarque « DD » et note « i » (citant E. Pocock, *Specimen historiae Arabum*, p. 180-181).

⁴⁷ Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, p. 325.

⁴⁸ S. Bochart, *Hieroicoicon*, 2^e partie, livre VI, chap. XIII, col. 848.

plupart estiment cependant qu'il a servi *Abraham, Ismaël* et d'autres prophètes, et cette opinion est réputée plus exacte⁴⁹.

Dans les siècles précédents, aucun texte n'aurait pu donner une image aussi claire d'une telle diversité, ni soupeser ainsi la valeur respective des différentes interprétations : les progrès dans la connaissance de l'arabe et, par voie de conséquence, le gain pour la connaissance du voyage nocturne sont ici manifestes.

Quelques années plus tôt, en 1646, dans sa *Geographia sacra*, le même Bochart avait présenté le mot *alborak* comme apparenté au substantif espagnol « *borrico* », qui donne en français « bourrique »⁵⁰. Cet apparentement n'est certainement pas dénué d'arrière-pensées polémiques : incriminer les affinités des catholiques espagnols avec les Maures reste de bon ton, dans les milieux protestants, au milieu du XVII^e siècle. Le grammairien Gilles Ménage, qui fait paraître en 1650 un traité sur *Les origines de la langue française*, se déclare d'ailleurs en désaccord avec la proposition de son collègue et les lexicographes modernes lui donnent raison⁵¹.

À la fin du XVII^e siècle, l'*isrâ* et le *mi'râj* ne sont pas devenus un thème littéraire au sujet duquel l'imagination des écrivains pourrait se donner libre cours, mais ils ne sont plus vraiment l'argument de controverse important qu'ils étaient dans la littérature sur l'islam jusqu'à la Renaissance. Dans l'*Apologia pro christiana religione* de Filippo Guadagnoli, publiée en 1631, ou dans la *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum* de Tirso González de Santalla, parue en 1687, ils n'occupent plus que quelques pages : ces pages relèvent de la troisième tradition mentionnée plus haut, sans vraiment la renouveler⁵². Entre ces deux dates, seule l'*Oratio contra Mahomettem et eius sectatores* de Baldassare Loyola Mendes, rédigée en 1665 et restée manuscrite, paraît se fonder sur une source arabe : elle a été redécouverte il y a quelques mois par Federico Stella, auquel on se contentera ici de renvoyer⁵³. Une spectaculaire inflexion se produit cependant lorsque paraît, en 1697, la biographie à charge de Muhammad par Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*. Cette biographie s'entend comme une réponse à l'éloge du prophète par certains unitariens anglais⁵⁴. L'*isrâ* et le *mi'râj* y font l'objet de dix-huit pages sur cent soixante-deux⁵⁵, ce qui leur

⁴⁹ « *Hoc jumentum alii equo, alii asino, alii mulo similis fuisse putant. Plerique coloris albi, qui colorum est nobilissimus. Nonnulli رشماس, id est sternax et contumax, ideo fuisse putant, cum illud conscendit Mahometes, quia nullum hominem sessorem antea habuerat. Tamen etiam Abrahamo & Ismaeli & Prophetarum aliis serviisse plurimum est sententia, eaque habetur sanior* » (*ibid.*). Mouhamadou Khaly Wélé nous signale que le mot arabe est probablement mis par erreur pour رشماس.

⁵⁰ S. Bochart, *Geographia sacra*, « Phaleg », IV, xxvi, p. 310.

⁵¹ G. Ménage, *Dictionnaire etymologique*, p. 120. Cf. *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, « *Büricus* ».

⁵² F. Guadagnoli, *Apologia pro christiana religione*, pp. 165-169 ; T. González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum. Pars secunda*, V, xxxii, p. 542-548.

⁵³ F. Stella, « The Mi'râj of Muḥammad According to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition ».

⁵⁴ Sur la réponse aux unitariens, voir J. Tolan, *Mahomet l'Européen*, pp. 215-219.

⁵⁵ H. Prideaux, *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*, Londres, William Rogers, pp. 53-71.

confère une importance particulière, surtout par comparaison avec la place réduite que leur consentent les orientalistes à la même époque. Si al-Beidawî est cité en note, probablement de seconde main, les sources du récit nous sont familières pour la plupart : Juan Andrés, Riccoldo da Monte Croce, Jean Cantacuzène, Guadagnoli, Belon, Bochart et Alfonso de Espina⁵⁶ ; seul est en sus mentionné « Rodrigue de Tolède », ou Rodrigo Jiménez de Rada, auteur de l'*Historia arabum*, dont quelques pages étaient en effet consacrées au *mi 'râj*⁵⁷. Comme dans le reste de la biographie composée par Prideaux, ces sources restent principalement européennes et la plupart remontent à plusieurs siècles. Or, cette biographie est traduite en français dès 1698, ce qui est un indice de sa diffusion⁵⁸. Et cette diffusion peut expliquer que le thème du voyage nocturne connaisse, dans la France du XVIII^e siècle, un second regain.

Ce regain se manifeste en particulier dans l'œuvre de l'orientaliste Jean Gagnier, Français de naissance devenu pasteur anglican. En 1723, Gagnier traduit en latin un *De vita et rebus gestis Mohammedis* d'après le texte arabe de l'historien et géographe kurde Abulfeda (1273-1331). Dans cette traduction, l'arabe est présenté en regard du latin et de nombreuses notes sont ajoutées. La rencontre de Muhammad avec Jésus et Jean-Baptiste, apprend-on par exemple, est située au deuxième ciel par Abulfeda et par une tradition remontant à Abû Hurayra ; mais dans la *Sîra* d'ibn Ishaq, ajoute Gagnier, ils sont séparés puisque Jean-Baptiste se trouve au sixième ciel et Jésus au septième⁵⁹. Le lecteur peut de mieux en mieux appréhender la pluralité des récits musulmans sur le voyage nocturne : l'insertion de telles notes témoigne d'une intention philologique qui se remarquait déjà dans l'édition et la réfutation du Coran par Ludovico Marracci, parues en 1698 ; Marracci, sans s'étendre outre mesure sur l'*isrâ* et le *mi 'râj*, avait lui-même contribué à des progrès dans leur compréhension⁶⁰. Quoique Gagnier connaisse et cite abondamment Prideaux, un fait remarquable est qu'il n'interprète pas cette pluralité comme une contradiction, ce qui lui permettrait de réfuter facilement l'islam.

En fait, le réemploi polémique du voyage nocturne survient chez lui quelques années plus tard, en 1732, lorsqu'il compose une *Vie de Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes*. Malgré ce que suggère son titre, ce second ouvrage témoigne d'une bien moindre rigueur philologique que le précédent. L'apparat critique est réduit à peau de chagrin, tandis que la narration des épisodes les plus merveilleux se trouve considérablement amplifiée. L'arrivée au premier ciel en témoignera, où les redoublements parasynonymiques font presque des paroles du prophète, provisoirement abandonné par Gabriel, un monologue de théâtre :

⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁷ Texte étudié par A. Echevarría dans l'article susmentionné.

⁵⁸ H. Prideaux, *La Vie de Mahomet*, pp. 54-71 (pour le récit du voyage nocturne).

⁵⁹ J. Gagnier, in *Ismael Abu 'l-feda, De vita, et rebus gestis Mohammedis*, p. 35, n. 1.

⁶⁰ L. Marracci, *Prodromus ad refutationem Alcorani*, pp. 17-20. Parmi les controversistes que nous avons pu consulter, il semble par ailleurs être le premier à envisager la possibilité que le prophète ait été victime d'une illusion du diable (*ibid.*, p. 20).

Je ne savois de quel côté me tourner, car *Gabriel* m'avoit abandonné : je m'écriai donc. O Anges secourables, au secours, à l'aide, à moi ! Je suis seul : j'ai besoin de Compagnie : envoyez-moi quelques-uns de vos serviteurs, qui puissent me parler & me tenir compagnie cette nuit !⁶¹

S'il faut ainsi charger le trait, c'est qu'on a fait paraître deux ans plus tôt une *Vie de Mahomed* par le comte Henri de Boulainvilliers, dans laquelle Muhammad est présenté en génie législateur et conquérant, l'islam en approximation de la religion naturelle. Cette *Vie de Mahomed* aura de grandes répercussions sur la manière dont les hommes des Lumières, Voltaire notamment, se représenteront la religion musulmane. Mais elle irrite suffisamment Gagnier pour qu'il s'emploie à lui répondre en dénigrant, au contraire, le prophète. L'amplification du récit consacré à l'*isrâ*, au *mi'raj* et à leurs suites parmi les Compagnons est un moment essentiel de cette entreprise, pour la réfutation qu'elle prépare : le thème occupe au total soixante-et-onze pages, contre huit dans le *De vita*⁶².

Peut-être une édition critique permettra-t-elle un jour de repérer l'ensemble des sources contribuant à cette amplification. On se contentera ici d'observer qu'une vraie littérisation du thème est à l'œuvre, qu'elle ne se dissimule guère, et que l'évolution des mentalités religieuses en Europe lui est propice au plus haut point. L'islam, en effet, n'est plus aussi ordinairement représenté comme une hérésie voluptueuse qu'il ne l'était dans le passé. On est même de plus en plus enclin à lui reconnaître des traits d'ascétisme. Bayle, dans son article « Mahomet », en apporte un puissant témoignage : « je ne voy point que ce faux Prophete ait derogé à la morale de l'Evangile, & je voy au contraire qu'à l'égard des ceremonies il aggrave notablement le joug des Chretiens⁶³ ». Ce changement dans les représentations tient au progrès, de plus en plus manifeste à partir du XVII^e siècle, des idées libertines : sous leur poussée, le christianisme semble n'être plus, au moins chez certains, qu'une religion nominale ayant seulement l'apparence de la difficulté ; qu'une autre religion soit réputée plus ascétique n'a, dès lors, rien d'étonnant. Toutefois, les différentes orthodoxies chrétiennes combattent cet essor du libertinisme, en sorte qu'elles apparaissent souvent comme intolérantes aux sensibilités nouvelles qui se font jour : une intolérance péjorativement considérée par un nombre croissant d'auteurs et de penseurs. Or, cela induit un autre renversement dans les représentations : alors que le Moyen Âge et à la Renaissance percevaient en général l'islam comme la loi d'infidèles ne croyant pas à leur propre foi, ce que l'on pensait notamment prouver par la supposée tolérance du Coran envers le judaïsme et le christianisme, la tolérance en question est mise au crédit des musulmans par Bayle, comme elle l'a été en Angleterre par Henry Stubbe, quelques années avant lui⁶⁴. De ces bouleversements en cours, il résulte que l'on peut désormais s'adonner sans trop de crainte aux plaisirs que procure la littérature musulmane. Ils deviennent tolérables, puisque la tolérance tend, bon gré mal gré, à devenir une vertu. Mais comme, d'un autre côté, la critique du préjugé tarde à infuser dans les esprits, ce dont témoigne la permanence de la controverse religieuse chez des auteurs tels que Prideaux

⁶¹ J. Gagnier, *Vie de Mahomet*, t. 1, p. 207.

⁶² J. Gagnier, *Vie de Mahomet*, t. 1, pp. 195-266 ; *De vita et rebus gestis Mohammedis*, pp. 32-40.

⁶³ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 2, p. 473, remarque « L ».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 483. Sur l'*Originall and Progress of Mahometanism* d'Henry Stubbe, composé en 1671, voir J. Tolan, *Mahomet l'Européen*, pp. 205-213.

ou Gagnier, et comme la controverse de ces derniers est subordonnée à des fins de polémique interne, dont l'enjeu essentiel n'est pas que soit tenu un discours exact sur la religion musulmane, la littérisation de l'*isrâ* et du *mi'râj* ne sera pas non plus ressentie comme une affabulation trop pernicieuse. Tout concourt à ce qu'elle puisse s'épanouir dans la *Vie de Mahomet*.

Un exemple différent de cette littérisation se trouve sans doute dans l'*Arlequin Mahomet* composé par Alain-René Lesage en 1714. Il semble être passé inaperçu de la critique⁶⁵ et on le présentera ici à titre d'hypothèse. Il faut dire que le texte en question est étranger à toute polémique religieuse, puisqu'il s'agit d'une comédie en un acte donnée à la foire Saint-Laurent. L'action se déroule à Surate, en Inde occidentale, puis à Basra, c'est-à-dire Bassorah, en Irak : le théâtre de foire raffole d'un certain exotisme, qui lui permet de reprendre le personnage d'Arlequin, le caractère et les actions qui lui sont traditionnellement attribués, tout en les plaçant comiquement dans les situations les plus insolites. Toutes les scènes sont chantées, les forains contournant ainsi l'interdit qui leur est fait par le pouvoir royal, sous la pression de la Comédie-Française, de donner des pièces parlées en français : au décalage induit par l'exotisme s'ajoute par conséquent un décalage plaisant entre le contenu des répliques et les airs sur lesquels elles sont prononcées. L'intrigue voit Arlequin, endetté, accepter un coffre volant que lui vend Boubekir, transcription d'époque pour le nom Abû Bakr :

O la charmante brouette !
 Je l'accepte volontiers.
 Je pourrai par ma retraite
 Payer tous mes créanciers⁶⁶.

De fait, à l'aide de ce coffre, Arlequin s'envole au nez et à la barbe de ses créanciers. Grâce au même stratagème, il fait semblant d'apparaître dans les cieux, sous les traits du prophète Muhammad, mettant ainsi fin au projet de mariage entre le Khan des Tartares et une princesse, qui peut dès lors convoler avec le prince de Perse, qu'elle aimait. Pendant ce temps, le faux Muhammad fait des avances à la suivante de la princesse : laquelle suivante ne paraît guère croire qu'elle a affaire à un prophète, puisqu'elle lui passe en riant la main sous la barbe. De fait, loin de chercher à renouveler la représentation de l'islam, *Arlequin Mahomet* en véhicule au contraire une image tout à fait clichée, propre à satisfaire les attentes d'un public plutôt populaire, peu atteint par les progrès de l'orientalisme : ce Mahomet est grand amateur de femmes⁶⁷ et « faux Prophète⁶⁸ » à tous égards. La perpétuation du stéréotype est un élément essentiel du dispositif dramatique : le spectateur aura d'autant plus de plaisir à voir Arlequin déguisé en Muhammad que Muhammad conservera les traits ordinairement imputés au prophète de l'islam ; le tour de force gît bien dans cette permanence, malgré l'incongruité du rapprochement. Toutefois, la permanence en question ne doit pas empêcher de noter

⁶⁵ L'association avec le *mi'râj* n'apparaît pas dans les pages consacrées à *Arlequin Mahomet* par A. Saviello, qui s'intéresse surtout à l'estampe initiale, dans laquelle il voit une réminiscence du Christ Pantocrator (« Muhammad's Multiple Faces », pp. 129-131). Cette analyse très convaincante est tout à fait compatible avec celle que nous proposons ici.

⁶⁶ A.-R. Lesage, *Arlequin, Mahomet*, dans *Le Théâtre de la Foire*, t. 1, p. 118.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 136.

que paraissent enfin converger deux thèmes dont l'étanchéité jusqu'alors pouvait surprendre. Le premier est le cheval d'ébène : exactement comme dans le conte des *Mille et une nuits*, c'est un ouvrage mécanique et non magique qui permet à Arlequin Mahomet de s'envoler dans les airs⁶⁹, et cet ouvrage lui est cédé contre rétribution par un personnage qui fait mine de ne rien demander⁷⁰. Le second thème est le *mi'raj*. Même faussement, Muhammad s'élève ici aux cieux, ce qui ne semble pas avoir de précédent dans la fiction française. Quant à Boubekir, adjuvant d'Arlequin, il porte le nom du Compagnon dit « véridique », pour avoir le premier donné du crédit au voyage nocturne du prophète : or, s'il y a bien un imam nommé Boubekir dans les *Mille et une nuits*, Alain-René Lesage peut également avoir lu Prideaux, qui insiste sur le rôle d'« *Abu Beker*⁷¹ » dans le crédit dont jouit le récit du voyage nocturne. Il n'est pas inintéressant de remarquer que Lesage aida probablement François Pétis de la Croix dans la rédaction des *Mille et un jours*, contes persans inspirés des *Mille et une nuits* d'Antoine Galland, et qu'il fréquente les cercles orientalistes français⁷². Sa connaissance de la matière islamique, plus profonde qu'il ne pourrait d'abord y paraître, semble occasionner une mise en mouvement tout à fait nouvelle du thème que constituent l'*isrâ* et le *mirâj* : ce thème rejoint ici avec bonheur la meilleure tradition comique, celle des *Nuées* d'Aristophane, par exemple, qui invente l'imposteur à nacelle.

On reconnaîtra cependant que la littérisation du voyage nocturne ici à l'œuvre lui fait perdre une partie de sa substance : le motif du déplacement est certes réinvesti dans de spectaculaires effets scéniques, au profit d'un théâtre à machines dont le public des foires est particulièrement friand, mais il pourrait sembler tronqué de sa dimension proprement viatique. Cela tient peut-être au souvenir d'un autre thème, qui rencontre un grand succès dans la littérature européenne sur l'islam depuis le XII^e siècle et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle : celui du sarcophage flottant de Muhammad, que l'on prétend suspendu en l'air à La Mecque, mais qui ne quitterait pas l'espace circonscrit par de puissants aimants⁷³. Mais une réduction analogue se produit plus tard dans le XVIII^e siècle, chez les philosophes des Lumières, pour d'autres raisons. Elle consiste alors dans une focalisation extrême sur la figure du *Burâq*, dont témoigne par exemple, chez Voltaire, le *Dictionnaire philosophique* de 1764. Dans l'article « Dogmes » de cet ouvrage tout entier dirigé contre « l'Infâme », c'est-à-dire contre l'intolérance religieuse, l'auteur relate plaisamment un songe qu'il aurait fait. Il aurait assisté au jugement *post mortem* de plusieurs fanatiques célèbres, rendant compte de leurs actes et non de leurs « idées creuses », devant de grands hommes justes et tolérants missionnés par Dieu. Les « amis » dont Voltaire feint d'invoquer le témoignage pour accréditer ses dires ne sont pas sans faire penser aux

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁷¹ H. Prideaux, *La Vie de Mahomet*, p. 65.

⁷² Voir P. Brunel, préf. à F. Pétis de la Croix, *Les mille et un jours. Contes persans*, pp. 235-247, et C. Vinti, « L'Orient musulman au Théâtre de la Foire ».

⁷³ Il faut attendre Edward Gibbon pour qu'un sort soit fait à cette légende : voir J. Tolan, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge*, p. 33-34.

Compagnons de Muhammad, et le premier des modèles cités comme ayant inspiré ce songe parodique, certes sur le mode de la dénégation, est précisément le voyage nocturne du prophète :

Le 18 février de l'an 1763 de l'ère vulgaire, le soleil entrant dans le signe des Poissons, je fus transporté au ciel, comme le savent tous mes amis. Ce ne fut point la jument Borac de Mahomet qui fut ma monture ; ce ne fut point le char enflammé d'Élie qui fut ma voiture ; je ne fus porté ni par l'éléphant de Sammonocodom le Siamois, ni sur le cheval de St George le patron de l'Angleterre, ni sur le cochon de St Antoine : j'avoue avec ingénuité que mon voyage se fit je ne sais comment⁷⁴.

Un point notable est qu'aucune indication supplémentaire ne soit apportée sur « la jument Borac ». Elle est supposée connue, pour la vivacité de l'expression, mais aussi parce que le lecteur est censé l'avoir déjà rencontrée, que ce soit par d'autres œuvres de Voltaire⁷⁵ ou dans les textes de ses contemporains⁷⁶. Il est, par exemple, question de « l'alborak » dans l'article « Alcoran » de l'*Encyclopédie*, où le prophète est abusivement réputé le monter dans son *mi'râj*⁷⁷ : même succinct, un récit du voyage nocturne serait dès lors superflu, et c'est probablement parce que ce récit-là est désormais inutile qu'il peut donner lieu, c'est-à-dire laisser la place, à une fiction qui s'en inspire. Encore ne faut-il pas surestimer l'importance d'une telle inspiration ni se laisser prendre au piège de l'ironie voltairienne. En citant tout ce qui n'accréditera pas son récit, l'auteur se moque des inepties dont se sont servies les religions auprès de fidèles trop crédules. En vertu de cette antiphrase, si le *Burâq* est placé en tête de liste, ce n'est pas pour les virtualités imaginatives de l'*isrâ* et du *mi'râj*. Dans l'article « Arot et Marot et courte revue de l'Alcoran » de ses *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire attaque d'ailleurs l'ample récit qu'en fait Jean Gagnier, notant que ce récit est absent du Coran et qu'il est « cinq fois plus long au moins qu'aucun des chapitres⁷⁸ » de ce dernier : lui n'encourra pas un tel grief. Le *Burâq* est bien plutôt choisi parce qu'il représente l'élément le moins susceptible de donner à un songe une quelconque consistance. Le discrédit dont il souffre auprès des lecteurs n'en rejaillira que mieux sur le reste de la liste, c'est-à-dire essentiellement sur les légendaires chrétiens. Le voyage nocturne représente la superstition ridicule par excellence et peut tout au plus constituer un point de départ pour la fiction, au demeurant assez ténu.

Ici pourrait se clore notre parcours, commencé quelque six siècles plus tôt.

Ce parcours ne nous autorise pas à conclure, bien au contraire, que la poésie du voyage nocturne, son effet sur l'imagination du lecteur, ses enchantements conteurs aient laissé les lecteurs indifférents. Il y a fort à parier qu'un certain plaisir s'attacha très tôt à la toute première narration, issue du *Liber denudationis*. De même, le *Livre de l'échelle de Mahomet*, au XIII^e siècle, s'émancipe visiblement du contexte politico-religieux qui lui donne naissance. Mais si cette littéarité explique que le voyage

⁷⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 34.

⁷⁵ Voir, par exemple, *De l'Alcoran et de Mahomet*, p. 341.

⁷⁶ Voir, par exemple, la lettre de D'Alembert à Frédéric II de Prusse du 7 août 1769 (*Correspondance*, p. 284).

⁷⁷ Art. ALCORAN, in Diderot et d'Alembert (éd.), *Encyclopédie*, vol. 1, p. 250.

⁷⁸ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie (III)*, in *The Complete Works of Voltaire*, vol. 39, N. Cronk et alii (éd.), Oxford : Voltaire Foundation, 2008, p. 31.

nocturne échappe partiellement au domaine de la controverse théologique dès la Renaissance – ou même avant, puisque la question de la *Divine Comédie* a ici été mise de côté –, si elle se remarque à certaines amplifications et contaminations dans lesquelles un auteur peut mettre beaucoup du sien, elle ne s'avoue guère avant la fin de la période considérée. On redouterait de s'exposer au reproche de complaisance. Et lors même que cette crainte se dissipe, la réécriture de l'*isrâ* et du *mi'râj* reste associée à des visées satiriques, ou voit s'étioler la dimension viatique du thème.

C'est pourquoi l'on prendra la liberté de traverser la Manche, pour finir sur une vraie revivification de ce thème, entièrement assumée.

L'*Enlightenment* anglais ne s'amusa sans doute pas moins du *Burâq* que les Lumières françaises. C'est en tout cas ce que semble suggérer un texte anonyme, publié à Londres en 1811 : *Munchausen at Walcheren*. Ce texte fait partie des nombreux apocryphes prêtés au baron de Münchhausen à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Les affabulations drolatiques du célèbre baron y servent une satire d'ordre politique. Walcheren est le lieu d'une défaite anglaise contre les Français et l'auteur se moque copieusement des actions de son gouvernement en cette circonstance. Dans la quarantaine de pages qui nous occupe plus particulièrement, le baron se montre convaincu d'avoir gagné la Lune sur Alborak. Or, les mêmes observations formulées à propos de Voltaire pourraient ici être reprises. L'auteur ne s'attarde pas à citer les sources auxquelles il emprunte une description assez bien informée de cette monture⁷⁹, ce qui suggère que son lecteur est plus ou moins supposé en avoir déjà entendu parler. Le thème a quelque chose de séminal, puisqu'il apparaît dès le début de la fiction, mais « Alborak » est clairement donné pour un exemple typique de superstition, le narrateur s'évertuant en vain à prouver la réalité de son voyage par la réalité du voyage nocturne de Muhammad, comme ailleurs par la vérité du Coran⁸⁰. La monture merveilleuse acquiert néanmoins une épaisseur qu'elle n'a jamais chez Voltaire. En quelque sorte personnifiée, ce qui en fait peut-être un *burâq* aux traits de Jibrîl, elle prend la parole dans de brèves prosopopées⁸¹. Elle informe un « Vieil Homme de la Lune » sur ce qui se passe sur la terre ou dans les étoiles, non sans lui faire part de ses inquiétudes quant aux fantaisies de son maître, qu'elle mènera jusqu'au soleil⁸² :

“I am just returned (said *Alborak*) from making the tour of the *Stars*, and I find the whole of them mightily well disposed towards the stranger, your guest. Only one black spot clouds his destiny, which I cannot penetrate.

“I fear me, (quoth the *Old Man*,) that his adventurous spirit will lead him into some scrape.

“Likely enough, (said *Alborak*). The *Stars*, however, have ordered me to be odedient to his commands, whatever they may be ; and I hope he will command me to do nothing which may bring him into peril⁸³.

Dans *Munchausen at Walcheren* se rencontrent en outre, cette fois-ci de manière explicite, les traditions restées longtemps disjointes de l'*isrâ* et du *mi'râj*, d'ailleurs mal distingués, et du cheval

⁷⁹ [Sir W... C...], *Munchausen at Walcheren, or A Continuation of the Renowned Baron's surprising travels, adventures, expeditions and exploits*, Londres, Johnston et Blackrock, 1811, p. 3.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 7 et 41.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 3-4, p. 29.

⁸² *Ibid.*, pp. 29-32.

⁸³ *Ibid.*, pp. 24 et 29.

enchanté. Non seulement le baron s'envole à Tunis puis atterrit à Constantinople pour avoir péché par *hybris*, au terme d'un vol raté qui fait songer au conte des *Mille et une nuits*, mais son voyage est comparé à celui de Don Quichotte et Sancho Pança sur Clavileño⁸⁴. Et ces réminiscences, à leur tour, s'intègrent sans difficulté aux souvenirs explicites du Tasse, de l'Arioste⁸⁵, et de toutes sortes d'aventures aériennes luciano-cyranienues.

En 1811, l'Empire ottoman est considérablement affaibli. On sait que Nicolas I^{er} de Russie, quelques décennies plus tard, en parlera comme de l'homme malade de l'Europe. La légèreté moqueuse avec laquelle est traitée l'indignation des Turcs face au récit du baron témoigne de cette faiblesse⁸⁶. Cette situation géopolitique, conjuguée aux mutations du sentiment religieux signalées précédemment, contribue à une intégration de plus en plus achevée de l'*isrâ* et du *mi'râj* dans la littérature viatique d'imagination.

Munchausen at Walcheren est certainement un texte mineur, puisqu'il semble n'avoir fait l'objet d'aucune étude critique propre. Mais dans le temps long que nous avons circonscrit pour notre enquête, soit du cœur du Moyen Âge jusqu'aux derniers feux des Lumières, il est celui dans lequel le thème du voyage nocturne, sans quitter tout à fait une veine satirique qui lui aura été attachée jusqu'au bout, prend le plus évidemment et le plus librement son essor littéraire.

Bibliographie

D'Alembert, *Correspondance*, in *Œuvres complètes*, t. 5, Genève: Slatkine Reprints, 1967.

D'Alembert et Diderot (éd.), *Encyclopédie*, art. ALCORAN, vol. 1, Paris: Briasson / David / Lebreton / Durand, 1751.

Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Lyon: Jean de Romoys pour Étienne Guénard, 1511.

Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Elisa Ruiz García et María Isabel García-Monge (éd.), Mérida: Regional de Extremadura, 2003.

Miguel Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la « Divina Comedia »*, Madrid: Real Academia Española, 1919.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam: Reinier Leers, 1697.

Pierre Belon, *Voyage au Levant (1553). Les Observations*, Alexandra Merle (éd.), Paris: Chandeigne, 2001.

Jamel Eddine Bencheikh (éd.), *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris: Imprimerie nationale, 2002 (1^{ère} éd. 1988).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 39-42.

David Bertaina, « The Arabic Version of the *Liber Denudationis*: How Fāṭimid Controversies Shaped Medieval European Views of Islam », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, n° 4 (2020), pp. 425-443.

Gisèle Besson et alii (éd.), *Livre de l'Échelle de Mahomet*, Paris: Librairie générale française, « Lettres gothiques », 1991.

Pierre Boaistuau, *Histoire de Chelidonius Tigurinus*, Paris: Sesternas, 1559.

Henri de Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, Londres et Amsterdam: Pierre Humbert, 1730.

Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris: Odile Jacob, 2004.

Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leyde / New York / Cologne: Brill, 1994.

Claude Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e – XIII^e siècle)*, Rome: École française de Rome, 1994.

Andrea Celli, *Figure della relazione. Il Medioevo in Asin Palacios e nell'arabismo spagnolo*, Rome: Carocci, 2005.

Heather Coffey, « Encountering the Body of Muhammad. Intersections between *Mi'raj* Narratives, the *Shaqq al-Sadr*, and the *Divina Commedia* in the Age before Print (c. 1300-1500) », in Avinoam Shalem (éd.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 33-86.

Frederick S. Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, Albany, State University of New York Press, 2008.

Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Madeleine Alcover (éd.), Paris: Champion, 2004.

Simon Bochart, *Geographia sacra*, Francfort-sur-Main: Christoph Balthasar Wüst pour Johann David Zunner, 1681 (1^{ère} éd., Caen: Pierre de Cardonel, 1646).

—, *Hierozoicon*, Leyde / Utrecht: Boutesteyn et Luchtmans / vande Water, 1692 (1^{ère} éd., Londres: Roycroft, 1663).

Ana Echevarría, « La reescritura del *Libro de la escala de Mahoma* como polémica religiosa », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n° 29 (2006), pp. 173-199.

Antoine Galland (trad.), *Les Mille et une nuit, Contes arabes*, t. 11, Paris: Delaulne, 1717.

Antoine Geuffroy, *Briefve description de la cour du Grant Turc*, Paris: Chrétien Wechel, 1546.

Christiane Gruber et Frederick S. Colby (éd.), *The Prophet's Ascension. Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Barthélémy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris: Compagnie des Libraires, 1697.

Aurélié Houdebert, *Le Cheval d'ébène à la cour de France: Cléomadès et Méliacin*, Paris: Honoré Champion, 2019.

Jean Cantacuzène, *Orationes contra Mahometem*, in *Opera omnia, Patrologia græca*, Jean-Paul Migne (éd.), vol. 154 (1866), col. 583-692.

Juan de Torquemada, *Contra principales errores perfidi Machometi*, Rome: « Ex Typographia Gulielmi Facciotti », 1606.

Jean Gagnier (trad. et éd.), *Ismael Abu'l-feda, De vita, et rebus gestis Mohammedis*, Oxford, « Ex Theatro Sheldoniano », 1723.

—, *Vie de Mahomet...*, Amsterdam: Wetsteins et Smith, 1732.

Tirso González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum. Pars secunda*, Madrid: « Ex Officina Bernardi de Villa-Diego », 1689.

Filippo Guadagnoli, *Apologia pro christiana religione*, Rome: « Typis Sacr. Congreg. de Prop. Fide », 1631.

Guy Le Fèvre de La Boderie, *Confusion de la secte de Muhamed*, Paris: Martin le Jeune, 1574

Alain-René Lesage et alii, *Le Théâtre de la Foire ou L'Opéra-Comique*, Paris: Étienne Ganeau, 1721.

Ludovico Marracci, *Prodromus ad refutationem Alcorani*, Padoue: « Ex Typographia Seminarii », 1698.

Thibaut Maus de Rolley, *Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève: Droz, 2011.

Gilles Ménage, *Dictionnaire etymologique ou origines de la langue françoise*, Paris: Jean Anisson, 1694.

Jean-Marie Méricoux, « L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo da Monte Croce », *Memorie domenicane*, nouvelle série, n° 17 (1986), *Fede e controversia nel '300 e '500*, pp. 1-144.

François Pétis de la Croix, *Histoire de la sultane de Perse et des vizirs et Les mille et un jours. Contes persans*, Paris: Honoré Champion, 2006.

Pie II, *Epistola ad Mahumetem II*, Reinhold F. Gleis et Markus Köhler (éd. et trad.), Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001.

Sophie Pommier et Marie Mallard, *La tradition musulmane raconte comment Mahomet, une nuit, fut conduit au Ciel et mis en présence de Dieu. Le voyage nocturne de Mahomet*, Paris: Gallimard, 1995.

Ps.-Pedro Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana*, Fernando González-Muñoz (éd.), Valence: Universitat de València, 2011.

Edward Pocock, *Specimen historiae Arabum*, Oxford: Hall pour Robinson, 1650.

Humphrey Prideaux, *La Vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la Verité de l'Imposture*, Amsterdam: Georges Gallet, 1698.

Alberto Saviello, « Muhammad's Multiple Faces. Printed Images of the Prophet in Western Europe », in Avinoam Shalem (éd.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, Berlin: De Gruyter, 2013, p. 87-141.

Federico Stella, « The Mi'rāğ of Muḥammad According to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition », *Al-Qantara*, XLII, 2, 2021, <https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/download/642/674/825>.

John Tolan, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

John Tolan, *Mahomet l'Européen*, Paris: Albin Michel, 2018.

Blaise de Vigenère (trad. et éd.), *Histoire de Chaldondyle*, Paris: veuves L'Angelier et Guillemot, 1612.

Tristan Vigliano, « Blaise de Vigenère et les traductions du *miraj* », in *Les Écrivains traducteurs*, François Roudaut (éd.), *Travaux de Littérature*, vol. 21 (2019), pp. 111-124.

Claudio Vinti, « L'Orient musulman au Théâtre de la Foire, ou comment exorciser la peur par la bouffonnerie », *De Europa*, vol. 1, n° 2 (2008), pp. 113-122.

Voltaire, *De l'Alcoran et de Mahomet*, in *The Complete Works of Voltaire*, vol. 20 B, Christiane Mervaud et alii (éd.), Oxford: Voltaire Foundation, 2002.

—, *Dictionnaire philosophique*, in *The Complete Works of Voltaire*, vol. 36, Christiane Mervaud et alii (éd.), Oxford: Voltaire Foundation, 1994.

—, *Questions sur l'Encyclopédie (III)*, in *The Complete Works of Voltaire*, vol. 39, Nicholas Cronk et alii (éd.), Oxford: Voltaire Foundation, 2008.

[Sir W... C...], *Munchausen at Walcheren, or A Continuation of the Renowned Baron's surprising travels, adventures, expeditions and exploits*, Londres: Johnston et Blackrock, 1811.