



Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen  
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique  
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

*Tiere*

*L'animal*



---

**Bulletin 38**

Frühling  
Printemps **2014**



## *Inhaltsverzeichnis – Sommaire*

Editorial	3
<i>Herbert Eisenstein</i> Tiere im Koran	5
<i>Mohammed Hocine Benkheira</i> L'animal, la mort et la souillure	7
Zwei Tiergedichte von Abū Nuwās über einen Hund und über ein Kamel	10
<i>Peter Pökel</i> Al-Ġāhīz und das Kitāb al-Ḥayawān	11
Bild eines <i>Chamelpard</i> aus Konstantinopel Image d'un <i>chamelpard</i> de Constantinople	15
<i>Thierry Buquet</i> Les ménageries arabes et ottomanes	16
Das Kamel in der arabischen Sprache Quelques appellations du chameau en arabe	20
Rezension: Tiergeschichten aus der arabischen Welt	23
<i>Seyyed Hassan Eslami Ardakani</i> Animals in Islam: a Brief Review	24
<i>Monika Zbidi</i> Tierschutz und Vegetarismus im Rahmen des „Öko-Islams“	27
<i>Haroon Akram Gill</i> Animal Protection in Pakistan	31
Deux poèmes animaliers sur un corbeau, de Djamīl Buthaynah, et sur un cheval, de Maḥmūd Kushādġim	34
Der erneuerte Vorstand der SGMOIK Nouvelle composition de comité de la SSMOCI	35



## Editorial

Mit dieser Nummer übernehmen wir, Thomas Würtz und Sophie Glutz, die Redaktion des Bulletin.

Stellvertretend für alle, die das Bulletin bisher gelesen haben, sei hier den langjährigen Redakteuren Hartmut Fähndrich und Elisabeth Bäschlin gedankt. Angesichts der grossen Fussstapfen, die sie mit ihrer engagierten Arbeit hinterlassen haben, mussten wir schnell die Hufe schwingen, um mit diesem Bulletin nicht gleich den Anschluss zu verlieren. Ja, und mit den Hufen ist das Stichwort schon gefallen. In dieser Ausgabe wird es um „Tiere“ und Islam gehen!

Die Themenwahl mag erstauen, doch am Thema „Tiere“ kann sich so manches zeigen lassen: wir erfahren nicht nur Wissenswertes zu Tieren im Koran und im islamischen Recht, sondern auch zur herrscherlichen Prachtentfaltung durch Menagerien. Zudem lassen sich am Thema „Tiere“ zeitgenössische Bewegungen islamischer Gelehrsamkeit in den Bereichen Umwelt- und Tierschutz sowie Vegetarismus aufzeigen.

Die verschiedenen Beiträge sollen einen neuen, ungewohnten Zugang zu Tieren im Islam eröffnen und zugleich von dort aus den Blick auf Aspekte literarischer, religiöser, politischer und sozialer Fragen in und um die islamische Welt neu ausrichten helfen.

Die Autoren und Autorinnen präsentieren Kernpunkte von Thematiken, die Sie vielleicht schon kennen und gehen zugleich darüber hinaus: So weiss jeder mit

Voici le premier numéro du Bulletin depuis que nous, Thomas Würtz et Sophie Glutz, en avons repris la rédaction.

Pour tous les lecteurs et lectrices du Bulletin, nous exprimons les plus vifs remerciements au rédacteur et à la rédactrice précédents, Hartmut Fähndrich et Elisabeth Bäschlin, qui ont assumé cette tâche durant de longues années. Au vu des empreintes considérables laissées par leur travail engagé, nous n'avons d'autre choix que de sauter en selle sans tarder pour ne pas être désarçonnés dès notre première édition. Et de la selle nous glissons déjà à notre thème puisqu'il sera question ici d'animaux, et d'islam.

Si le choix du thème peut surprendre, il a bien des choses à nous révéler : au-delà de précieux enseignements sur la place des animaux dans le Coran et sur leur rôle en droit islamique, on découvre par exemple comment les souverains recouraient aux ménageries pour étaler leur magnificence. De plus, le thème animalier ouvre une fenêtre sur des mouvements contemporains de l'érudition islamique, préoccupés de protection de l'environnement et des animaux ou de végétarisme.

Les contributions offriront sans doute une approche nouvelle, inhabituelle, du thème des animaux dans l'islam, modifiant du même coup le regard porté sur certains aspects des questions littéraires, religieuses, politiques et sociales qui traversent et entourent le monde islamique.

Con questo numero noi, Sophie Glutz e Thomas Würtz, prendiamo in consegna la redazione del Bollettino.

A nome di tutti coloro che finora hanno letto il bollettino, saltuariamente o con regolarità, ringraziamo qui i redattori di lunga data Hartmut Fähndrich ed Elisabeth Bäschlin. Date le grandi orme che entrambi hanno lasciato con il loro lavoro appassionato e professionale, abbiamo dovuto partire a spron battuto in modo da non rimanere subito indietro con questo Bollettino. Ed eccoci già nel campo semantico giusto; il tema di questo numero è infatti animali e Islam.

La scelta dell'argomento sorprenderà, ma il tema degli animali offre molti spunti: impareremo da esperti del settore non solo nozioni sugli animali nel Corano e nel diritto islamico o sullo splendore dei serragli reali, ma anche in generale sull'importanza simbolica degli animali nel contesto islamico. Inoltre, il tema degli animali è l'occasione per parlare di movimenti intellettuali islamici contemporanei sul benessere ambientale e degli animali e sul vegetarianismo. L'esempio di un Paese specifico completa la gamma degli argomenti.

Così, i vari contributi in questo Bollettino potranno forse aprire una nuova prospettiva sugli animali nell'Islam, una prospettiva dalla quale rivedere alcuni aspetti di questioni letterarie, religiose, politiche e sociali nel mondo islamico e intorno ad esso.



dem Islam das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch zu verbinden, wo aber lässt sich ein solches Verbot in Bezug auf islamisch-rechtliche Traditionen allgemeiner verorten? Geht es im bekannten Buch des arabischen Gelehrten al-Djāhiz (gest. 868) zu den Tieren wirklich um Tiere? Wie steht es um gesetzliche Vorschriften und konkreten Tierschutz in Pakistan?

Tiergedichte des Abū Nuwās (gest. ca. 814), von Djāmīl Buthaynah aus Medina (gest. 701), sowie von Mahmūd Kushādjim (Hofdichter bei Sayf al-Dawlah in Aleppo, gest. 941) ergänzen die Artikel. Dazu gesellt sich eine Aufzählung verschiedener Namen für das Kamel im Arabischen sowie eine Rezension arabischer Tiergeschichten.

Ist das Bulletin der SGMOIK diesmal ein regelrechtes Themenheft, soll die nächste Ausgabe zum Oberthema Kaukasus im Sinne einer Mitgliederzeitschrift wieder ein breiteres Spektrum an Forschungsthemen und Rezensionen aufgreifen.

Die Arbeit an unserer ersten Ausgabe war sehr bereichernd und wir danken allen Autoren und Autorinnen für das Vertrauen, das sie uns entgegengebracht haben. Das Thema hat uns die letzten Monate zunehmend fasziniert und so hoffen wir, dass auch Sie sich von „Tieren“ in den Bann ziehen lassen.

Les auteurs présentent des éléments clés dont vous avez peut-être déjà connaissance, mais vont aussi plus loin : tout le monde associe à l'islam l'interdiction de consommer du porc, mais sait-on où se trouve plus généralement une telle interdiction dans le cadre des traditions du droit islamique ? L'œuvre célèbre de l'érudite arabe al-Djahiz (mort en 868) parle-t-elle vraiment d'animaux ? Où en sont les prescriptions légales et la protection concrète des animaux au Pakistan ?

Des poèmes animaliers d'Abou Nouwas (mort vers 814), du Médiinois Djamil Buthaynah (mort en 701) et de Mahmud Kushadjim (poète à la cour de Sayf al-Dawlah à Alep, mort en 941) complètent les articles, ainsi qu'une énumération d'appellations arabes du chameau et une recension d'histoires animalières arabes.

Après le présent Bulletin de la SSMOCI conçu comme un cahier thématique, la prochaine édition, consacrée au Caucase, fera à nouveau place à une plus grande diversité de thèmes de recherche et de recensions dans l'esprit d'une revue d'association.

La préparation de notre première édition nous a beaucoup enrichis et nous remercions tous les auteur-e-s de nous avoir fait confiance. Le thème choisi nous a captivés, et nous espérons que vous tomberez à votre tour sous le charme des animaux.

Alcuni aspetti di cui forse avete già sentito parlare vengono qui presentati succintamente ma poi approfonditi: per esempio, tutti sanno che l'Islam vieta il consumo di carne di maiale, ma quali sono le basi di questo divieto nella tradizione giuridica islamica? E ancora: nel famoso Libro degli animali dello studioso arabo al-Ġāhiz (m. 868) si parla veramente di animali? Quali leggi regolano la protezione degli animali in Pakistan?

A completamento degli articoli abbiamo incluso due poesie sugli animali di Abū Nuwās (m. circa 814), una di Ġāmīl Buthayna (poeta medinese, m. 701), e una di Maḥmūd Kušāġim (poeta alla corte dell'emiro Sayf al-Dawla ad Aleppo, m. 941). Le poesie sono accompagnate da un elenco di diversi nomi per il cammello in arabo e da una recensione dedicata alle storie arabe di animali.

Se questo numero del Bollettino della SSMOCI è un vero e proprio numero tematico, la prossima uscita, che sarà dedicata al Caucaso, prenderà in considerazione una più ampia gamma di temi di ricerca e recensioni, in modo che il Bollettino rimanga la rivista dei suoi membri.

Lavorare a questo nostro primo numero è stato molto gratificante; ringraziamo tutti i collaboratori e collaboratrici, gli autori e le autrici per la fiducia che hanno riposto in noi. Il tema ci ha affascinato sempre di più negli ultimi mesi e speriamo che anche i lettori si lascino incantare dagli animali.

Thomas Wirth

Sophie Gauthier



# Tiere im Koran

*Herbert Eisenstein, geboren am 30. September 1948 in Wien. 1969 Aufnahme des Studiums der Arabistik und Islamkunde in Verbindung mit Altsemitischer Philologie und Orientalischer Archäologie. 1996 Universitätsdozent mit Lehrbefugnis für Arabistik und Islamwissenschaft und Außerordentlicher Universitätsprofessor. Publikationsschwerpunkte: arabische Sprache, arabische Geographie und Kartographie, insbesondere Tierkunde bei den Arabern. Seit 2004 Vize-Studienprogrammleiter für Studien der Afrikanistik und Orientalistik. 2011 Pensionierung.*

Tiere sind im Koran kein Haupt-Thema und sie werden auch nicht wegen ihrer selbst genannt, sondern in Zusammenhang mit dem Menschen. Daher finden sich auch keine zoologischen Aussagen im Koran, und nur wenige Koran-Stellen beziehen sich auf das Verhalten von Tieren (so wählt die Spinne das schwächste „Haus“, *Qur'ān* (Q) 29, 41, und befiehlt Gott der Biene, ihr „Haus“ in Bergen und Bäumen zu errichten, Q 16, 68-69). Vielmehr dienen Tiere im Koran als Zeichen der Allmacht Gottes, als Symbole und Vergleichsobjekte, und sie werden in Zusammenhang mit Strafen und in Legenden genannt. Von den 114 Suren des Koran sind sechs nach Tieren benannt und diese spielen darin eine ganz unterschiedliche Rolle (Sure 2 „die Kuh“ *al-baqara*, Sure 6 „die Weidetiere“ *al-an'ām*, Sure 16 „die Bienen“ *an-naḥl*, Sure 27 „die Ameisen“ *an-naml*, Sure 29 „die Spinne“ *al-ankabūt*, Sure 105 „der Elefant“ *al-fīl*).

Der Koran bestätigt die Schöpfung auch der Tiere durch Gott (dieser schafft die Tiere aus dem Wasser, Q 24, 45), sie bilden – wie die Menschen – Gemeinschaften (Q 6, 38), und sie dienen dem Menschen, dem Gott die gesamte Schöpfung unterwirft (Q 22, 65), was ausdrücklich für die Herden gilt (Q 26, 133). Denn sie dienen dazu, Lasten zu tragen, zu wärmen und verzehrt zu werden (Q 16, 5-8). Pferde, Maultiere, Esel und Kamele dienen als Reittiere (Q 6, 142), Tierprodukte (Milch, Häute, Honig) dienen als Wohltaten Gottes ebenfalls dem Menschen (Q 16, 66; 16, 80; 16, 69), und Tiere sowie ihre Produkte dienen als Schmuck (Reittiere, Q 16, 8; Perlen, Q 35, 12; Korallen, Q 55, 58). Dass Gott die Tiere geschaffen hat, ist ein Zeichen seiner Gnade gegenüber den Menschen. Neben dem Verbot, Schweinefleisch oder Aas zu verzehren (Q 2, 173), bietet der Koran im Übrigen keine detaillierten Vorschriften zu rechtlichen Bestimmungen hinsichtlich der Tiere als Speise einerseits, sowie als Opfer oder Jagdbeute andererseits.

Eine wichtige Funktion haben Tiere im Koran als Zeichen der Allmacht Gottes. Sie sind in Himmel und

Erde göttliche Zeichen (Q 2, 164), und ihre Existenz zeugt von Gottes Allmacht und Weisheit, wie sich an folgenden Beispielen zeigt: am wunderbaren Flug der Vögel (Q 16, 79), an der Verwandlung des Stabes von Moses in eine Schlange (Q 7, 107), an der Herabsendung von Wachteln an die „Kinder Israels“ (Q 2, 57), oder an der Wiedererweckung toter Vögel (Q 2, 260). Laut Koran schafft auch Jesus Vogel-ähnliche Wesen und belebt sie (Q 3, 49).

Dazu stehen Tiere im Koran als Symbole und Vergleichsobjekte, etwa wenn es heißt, die Flammen der Hölle hätten die Farbe „gelber Kamele“ (Q 77, 32-33), dass nicht einmal etwas von der Größe einer Ameise Gottes Aufmerksamkeit entgehe (Q 10, 61), oder dass (altarabische) Götzenbilder nicht einmal eine Fliege erschaffen könnten (Q 22, 73). Häufig werden Sünder und Ungläubige mit Tieren verglichen. So seien jene etwa schlimmer als Tiere, gingen mehr in die Irre als eine Herde (Q 7, 179), und fressen selbst wie Tiere (Q 47, 12). Juden, die die Thora nicht befolgen, werden mit einem Esel verglichen, der Bücher trägt (Q 62, 5), und wie Esel vor einem Löwen würden die Sünder am Tag des Gerichts fliehen (Q 74, 50-51). Wer sich schließlich andere Wohltäter als Gott suche, gleiche einer Spinne, die das schwächste „Haus“ (Netz) wähle (Q 29, 41).

Schließlich stehen Tiere im Koran in Zusammenhang mit Strafen. So wird Gott als Strafe für die Menschen die Tiere, die jene brauchen, sterben lassen (Q 16, 61), und Gott verwandelt Menschen zur Strafe in Schweine und Affen (Q 5, 60). Sprichwörtlich geworden ist die Koran-Stelle, nach der Sünder das Paradies nicht betreten werden, bevor nicht ein Kamel durch ein Nadelöhr geht (Q 7, 40; die entsprechende Bibel-Stelle aus dem Neuen Testament spricht nicht von Sündern, sondern vom Reichen). Gott bedient sich aber auch der Tiere, um die Menschen auf den rechten Weg oder auch in Versuchung zu führen. Beispiele sind die Heuschrecken, Läuse und Frösche als Plagen für die sündigen Ägypter (Q 7, 133), und der Rabe, der Kain zeigt, wie er den



Körper seines Bruders Abel verbergen kann (Q 5, 31). Aber Vogel-Schwärme unterstützen die Mekkaner bei ihrem Kampf gegen den abessinischen General Abraha, der mit Elefanten angerückt war (Sure 105, „der Elefant“).

Mehrfach treten Tiere in Legenden auf, die meist in Zusammenhang mit Prophetenerzählungen stehen. Als Beispiele seien genannt: die Kuh, die auf Befehl von Moses geopfert wird (Q 2, 67-71), die Vögel als Truppen Salomos (mit dem Wiedehopf, Q 27, 17-20), die Vögel in einem Traum Josephs (Q 12, 36), das Schaf, das eine Weidegrenze überschritten hat und über das David und Salomo als Schiedsrichter fungieren (Q 21, 78), und der Wolf, der angeblich Joseph getötet hat (Q 12, 13-17).

Inhaltliche Besonderheiten zu und mit Tieren finden sich im Koran, wenn etwa Tiere sprechen. So versteht Salomo die Ameise und die Vögel, ebenso den Wiedehopf, der ihn über die Königin von Saba unterrichtet (Q 27, 22-26), und auch das Tier der Apokalypse wird sprechen (Q 27, 82). An anderen Stellen agieren Tiere: der genannte Wiedehopf in Zusammenhang mit Salomo und der Königin von Saba (Q 22, 28), der Rabe in Zusammenhang mit Kain (Q 5, 31), die Vögel, die Abraha's Elefanten vertreiben (Q 105, 3), oder die Termiten, die Salomos Stock auffrisst, wodurch Salomos Tod offensichtlich wird (Q 34, 14).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Tiere im Koran immer von ihrer Ko-Existenz mit dem Menschen, dem sie dienen, zeugen. Sie sind Teil der Schöpfung Gottes und Zeichen seiner Allmacht. Sie werden symbolisch verwendet, aber auch von Gott gezielt eingesetzt. Ein tatsächlich vorrangiges Thema sind sie im Koran aber nicht. Ihre Darstellung ist dennoch bisweilen recht lebendig, weshalb hier abschliessend

## Les animaux dans le Coran

*Les animaux jouent divers rôles dans le Coran. Leur présence n'est toutefois pas d'une importance majeure dans celui-ci, en dépit du fait que pas moins de six sourates portent le nom d'un animal. En effet, l'importance des animaux dans le Coran tient à leur lien avec Dieu, et – par là même – avec l'être humain. Avant tout, ils sont pour ce dernier une source de bénéfices (nourriture, travail, ornement). Et en tant que créatures, ils constituent un signe de plus de la toute-puissance divine. Ils apparaissent également dans des légendes, ou ils servent de moyen rhétorique : certains animaux symbolisent alors la punition divine tandis que d'autres servent à mettre en évidence des vices humains.*

noch eine Episode, die bereits angesprochen worden ist, zitiert werden soll:

„Die Heerscharen Salomos, aus Dschinnen, Vögeln, Menschen, wurden versammelt und aufgestellt in Reih und Glied,

bis sie in das Tal der Ameisen kamen. Da sprach eine Ameise: «Ameisen! Geht hinein in eure Wohnungen, auf dass euch Salomo und seine Heerscharen nicht zertreten, ohne es zu bemerken!»

Da lächelte er heiter über ihre Worte und sprach: «Mein Herr, sporne mich an Dir zu danken für die Gnade, die Du mir und meinen Eltern gewährt hast, und Frommes zu tun, woran Du Wohlgefallen findest. Nimm mich auf durch dein Erbarmen in deiner frommen Knechte Schar.»

Er musterte die Vögel und sprach: «Warum kann ich den Wiedehopf nicht sehen? Zählt er vielleicht zu den Abwesenden?

Ich werde ihn in aller Strenge strafen oder gar töten, es sei denn, dass er eine klare Vollmacht bringt.»

Er aber blieb nicht lange fern und sprach: «Erfahren habe ich, was du nicht erfahren hast. Aus Saba komme ich zu dir mit sicherer Kunde. Siehe dort fand ich eine Frau, die Königin über sie ist.»“ (Übers. H. Bobzin)

### Bibliographie

- Ambros, Arne A.: Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 140, 1990, 290-325.
- Bobzin, Hartmut (Übs.), 2010, Der Koran, München.
- Eisenstein, Herbert, 2010: Animal Life, in: McAuliffe, Jane Dammen (Ed.): Encyclopaedia of the Qur'an I, Brill, Leiden-Boston-Köln, 93-102.
- Paret, Rudi (Übs.), 2004: Der Koran, 9. Aufl., Stuttgart.
- Sabbagh, Toufic, 1943 La métaphore dans le Coran, Université de Paris, Paris.





# L'animal, la mort et la souillure

*Mohammed Hocine Benkheira* est directeur d'études à la V<sup>e</sup> Section de l'EPHE (Sorbonne), titulaire de la chaire « Histoire et anthropologie du droit musulman ». Il a publié « L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam » (PUF, 1997) et « Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité » (PUF, 2000). Avec Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, il est l'auteur de « L'animal en islam » (Les Indes savantes, 2005) et avec les mêmes ainsi que Avner Giladi, de « La famille en islam, d'après les sources arabes » (Les Indes savantes, 2013).

En islam, la pureté ou l'impureté de l'animal ne sont pas toujours liées à sa licéité ou son illicéité sur le plan alimentaire. Ainsi le chien, qui est illicite à la consommation, a la réputation d'être particulièrement impur. Selon un hadith, on doit laver sept fois le récipient dans lequel le chien a plongé sa gueule pour manger ou boire ; selon certaines variantes du dit, la septième fois, le récipient devra être lavé à l'aide de terre. Le chat appartient à la même catégorie que le chien : c'est un carnassier, illicite à la consommation pour cette raison. Cependant, il n'est pas impur. Dans un récit, on voit un Compagnon du Prophète faire ses ablutions avec de l'eau dont le félin a bu. La bienveillance dont cet animal bénéficié est surprenante. Il est présenté comme un familier de l'homme, voire une présence favorable.

Un autre animal suscite des interrogations. On fait dire au Prophète que le dromadaire est un animal satanique, car il serait issu d'un démon. Dans d'autres textes, le Prophète défend d'effectuer la prière rituelle dans les enclos des dromadaires, alors qu'elle est permise dans les enclos des caprins et ovins. Par ailleurs, il existe des témoignages selon lesquels parmi les premiers musulmans certains procédaient à des ablutions après en avoir mangé, alors qu'ils ne font rien de tel pour une autre viande. On a voulu expliquer cette prévention par des motifs pratiques. On pouvait avoir un accident si on priait dans leurs enclos. Les règles rituelles peuvent parfois donner cette apparence, mais généralement leurs motivations sont autres. Le dromadaire fait partie de la vie des habitants de la péninsule Arabique depuis la plus haute Antiquité, depuis que les hommes l'ont domestiqué. Outre qu'il a servi aux Arabes dans leur expansion et leurs guerres, il a également joué un rôle religieux, en servant d'animal psychopompe au cours de la période préislamique. Peut-être les réticences que soulève le dromadaire s'expliquent-elles par le souvenir de ce rôle ?

Si un animal est frappé d'un interdit, ce n'est pas seulement parce qu'il serait répugnant ; le dégoût est

souvent un effet de la prohibition. Il est fréquent que les motifs d'une prohibition soient oubliés. Il arrive souvent d'ailleurs qu'ils soient réinterprétés. Mais la plupart du temps, on ne juge même pas nécessaire de fournir une explication. Quand le Coran qualifie la chair de porc de « souillure » (*riġs*) - dans le verset 6, 145 -, on ignore ce qu'il veut dire. Cela a conduit les juristes les plus stricts à affirmer que c'est l'être du porc lui-même qui était une souillure et que pour cette raison on ne pouvait jamais l'en débarrasser.

Il faut rappeler que la pureté n'est pas recherchée pour elle-même, mais seulement comme condition d'un culte efficace. On ne peut pas s'adresser à Dieu ou remplir une prescription religieuse en étant impur. Si un fidèle effectue, par exemple, sa prière en état d'impureté, celle-ci n'est pas valide, elle est donc inefficace. Ainsi il faut veiller à ne pas être souillé ou à se purifier avant d'effectuer la prière, notamment. Le fidèle peut être souillé par ses propres déjections ou excréments, ou par celles des autres, humains ou animaux. L'impureté est la plupart du temps liée à la vie et au vivant : les substances inertes, elles-mêmes non issues du vivant, ne peuvent être impures que si elles se mélangent à ce qui est issu du vivant. Quant au vivant, il se réduit au règne animal ; les végétaux, qui ne sont pas tenus pour vivants, ne peuvent être source de pollution. A cela il existe une exception relative : les liliacées, c'est-à-dire l'ail et l'oignon. On ne doit pas en consommer avant de se rendre à la mosquée pour la prière, car on indisposerait les anges qui s'y trouvent pour veiller sur les fidèles et sans doute aussi Dieu lui-même.

## Les animaux à sang chaud

Les animaux se répartissent en trois grands ensembles. Le premier ensemble est constitué par les animaux qui vivent dans les eaux : poissons, crustacés, mollusques, etc. Selon une tradition prophétique, tout animal aquatique que l'on trouve mort et flottant dans son milieu naturel, est tenu pour licite à la consommation.



C'est la règle exactement opposée qui est appliquée au second ensemble, qui est constitué des animaux « aériens »<sup>1</sup>, qui sont à sang chaud : pour ces derniers, on ne peut consommer que la bête qui a été mise volontairement à mort et selon le protocole canonique. Ce second ensemble correspond aux animaux les plus proches des hommes, car les animaux que l'homme élève sont issus de cet ensemble, qu'il s'agisse du bétail, des équidés ou des carnassiers. Ce second ensemble comprend également les oiseaux. Enfin le troisième ensemble est constitué par les espèces qui vivent soit dans la terre, soit en sont issues, soit proches du sol et qui de ce fait grouillent et rampent. Cet ensemble comprend les reptiles, les insectes de toutes sortes, ainsi que des petits mammifères (lièvre, rat...). Comme la plupart de ces espèces, à l'exception des mammifères, sont à sang froid, elles sont souvent jugées neutres du point de vue de la pureté.

Si l'on met de côté le problème des excréments, qui sont généralement tenues pour impures, quel que soit l'animal dont elles proviennent, seul l'animal à sang chaud est susceptible d'être source de pollution en cas de mort non rituelle. Or le protocole de l'immolation rituelle exige que l'on fasse couler le sang de la victime, que ce soit pour la boucherie ou dans la chasse. Il faut ôter littéralement la vie à la victime, car le sang est le siège du principe vital : il est appelé en arabe « âme liquide » (*naḥs sā'ila*). On peut dire ainsi que même si la littérature islamique ne l'évoque pas explicitement, il s'agit d'éviter que le mangeur n'absorbe le principe vital en même temps que la chair de la victime. Si cet évitement est nécessaire, c'est que le principe vital est dangereux.

Un animal mort sans intervention humaine pollue tout ce avec quoi il entre en contact ; et même s'il fait partie des espèces licites, il ne peut être consommé. Il ressort que ce n'est pas l'animal lui-même qui est à l'origine de cette souillure, mais la mort survenue sans intervention humaine. Il s'agit donc de la transformation de l'animal en cadavre.

## Les animaux à sang froid

Toutefois cela n'est pas vrai de toutes les espèces. Ainsi voici ce qu'on peut lire dans la « Compilation » (*Mudawwana*) du Tunisien Saḥnūn (m. 240/856), dans laquelle ce dernier présente l'enseignement de son maître médinois, Mālik (m. 179/795), qui est la référence de l'École dite pour cette raison mālikite :

*Mālik a dit : Si de la vermine du sol (ḥiṣāš al-ard) tombe dans un récipient contenant de l'eau ou dans une marmite, on peut utiliser cette eau pour les ablutions de même qu'on peut manger le contenu de la marmite. Quant à la vermine du sol, elle comprend la guêpe (zanbūr), le scorpion ('aqrab), le grillon (ṣarrār), le scarabée noir (ḥunfusā'), la blatte (banāt wardān) et d'autres espèces qui ressemblent à celles-ci. Il [Mālik] a ajouté au sujet des blattes, du scorpion, du scarabée noir, de la vermine du sol [en général] ainsi que de [certains] animaux aquatiques (dawābb al-mā') comme l'écrevisse et la grenouille (ḍifda') : si un individu au sein de ces espèces était trouvé mort dans de la nourriture ou une boisson, il ne les rendrait pas illicites. Mālik ne voyait pas de mal dans l'urine et les excréments des espèces qui étaient licites à la consommation et qui n'étaient pas des charognards (mimmā lā ya'kul al-ḡiyaf)<sup>2</sup> [si leur urine et leurs excréments atteignent] les vêtements. Ibn al-Qāsim (m. 191/806)<sup>3</sup> a ajouté : si un individu appartenant à l'une de ces espèces tombe dans de l'eau, celle-ci ne deviendrait pas pour autant impure (lā yunaḡḡisuhu). On a questionné Mālik au sujet de grenouilles mortes dans une saumure de poissons. Il a répondu qu'il ne voyait pas de mal dans le fait d'en manger car il s'agit d'un produit de la pêche (ḥaḍā min ṣayd al-baḥr) [parlant des grenouilles].<sup>4</sup>*

Le ḥanbalite al-Ḥirāqī (m. 334/946) défend le même point de vue : « Si un animal à sang froid (littéralement, « non pourvu d'une âme liquide ») - comme la mouche (*ḍubāb*), le scorpion ('*aqrab*), le scarabée (*ḥunfusā'*) et toute bête semblable à celles-ci - meurt dans une petite quantité d'eau, il ne la souillera pas ».<sup>5</sup> Ibn Qudāma (m. 620/1235), qui le commente, tire de cet énoncé une proposition plus générale : « la mort ne rend pas impur l'animal à sang froid, qu'il soit terrestre ou marin, qu'il soit semblable aux vers (*dīdān*), à l'écrevisse ou au crabe (*saraḥān*) ainsi qu'à la sangsue ('*alaq*). De même que si un tel animal meurt dans de l'eau, celle-ci n'en devient pas pour autant impure ».<sup>6</sup>

## Tannage et purification

S'il est défendu de consommer le cadavre de l'animal à sang chaud (presque exclusivement, les grands mammifères et les oiseaux), il est cependant possible de tirer profit de sa peau, grâce au tannage. De ce point de vue, le tannage a les mêmes conséquences rituelles que la mise à mort : celle-ci rend licite la viande ainsi





que les autres parties de la victime, celui-là rend licite à l'usage le cuir de la victime. La peau de la victime immolée rituellement n'a pas besoin d'être tannée pour être utilisée, c'est seulement dans le cas de la victime non rituelle ou, à l'exception du porc et du chien, dans le cas des bêtes illicites à la consommation, comme les félins et autres. Selon le šāfi'ite al-Šīrāzī (m. 476/1083) le tannage (*dibāg*) peut purifier la peau de tout cadavre animal, sauf le chien et le porc.<sup>7</sup> Le tannage préserve le bon état de la peau et la prépare pour être utilisée, de la même façon que la vie éloigne l'impureté de la peau. Le porc et le chien constituent une exception : leur peau ne peut être purifiée par le tannage.

Le tannage est comme la vie : dans la mesure où celle-ci ne peut éloigner l'impureté du porc et du chien, le tannage ne peut non plus y parvenir.<sup>8</sup> Il y a une controverse au sujet de la laine, des poils et de la soie des animaux. Sont-ils impurs comme le reste de la bête ? On a excepté les cheveux et les poils humains. Certains juristes ont étendu cette exception au reste des animaux car les poils ne sont pas le siège de sensations, même s'ils constitu-

<sup>1</sup>Ces animaux sont dits « aériens » parce qu'ils vivent en absorbant de l'air, à la différence des animaux qui vivent dans la mer, qui, eux, absorbent de l'eau.

<sup>2</sup>Cette incise est assez surprenante, car les bêtes licites à la consommation sont généralement des herbivores (ovicapridés, bovins, camélidés) mais peut-être s'agit-il d'une référence à des bêtes sauvages ?

<sup>3</sup>Un proche disciple de Mālik et le principal transmetteur de sa doctrine dans la *Mudawwana*.

<sup>4</sup>Sahnūn, *al-Mudawwana*, I, 4-5.

<sup>5</sup>Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, (« Le livre qui épuise la matière ») I, 59, § 6.

<sup>6</sup>Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, I, 60.

<sup>7</sup>al-Šīrāzī, *al-Muḥaḍḍab* (« Le résumé ») I, 26.

<sup>8</sup>al-Šīrāzī, *al-Muḥaḍḍab*, I, 27.

<sup>9</sup>al-Šīrāzī, *al-Muḥaḍḍab*, I, 28.

<sup>10</sup>A l'instar du philosophe Martin Heidegger, on peut dire que l'animal est requis de fournir de la viande comme le sol doit fournir le minerai ou comme le fleuve est requis de fournir de l'énergie (voir « La question de la Technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 21-22).

## Tiere, Tod und Verunreinigung

*Schon ein Blick auf Hund und Katze verdeutlichen eines: Das Verbot des Verzehrs ist im islamischen Recht nicht identisch mit der Frage nach genereller Reinheit oder Unreinheit eines Tieres. Wie Hunde sind Katzen als Fleischfresser keine erlaubte Nahrung aber anders als Hunde sind sie rein, und so kann man sich sogar mit dem Wasser, von dem eine Katze getrunken hat, vor dem Gebet rituell reinigen. Solche Reinheit ist im islamischen Recht aber kein Selbstzweck sondern Voraussetzung für eine gültige kultische Handlung. Da Unreinheit oft auf den Kontakt mit Lebendigem zurückgeht, ist es beim Töten warmblütiger Tiere wichtig, dass ihr Blut – Sitz der Lebenskraft – das Tier verlässt, bevor man es verzehrt, wobei die rituelle Schlachtung den Tod herbeigeführt haben muss. Die islamische Schlachtung (das Schächten) ist dabei Teil einer muslimischen nicht-entzauberten Weltsicht, die heutzutage manchmal mit einer westlichen Sicht kollidiert, die Tiere vermenschlicht. Insofern sich diese Vermenschlichung gegen die vorher im Westen übliche Vergegenständlichung von Tieren abhebt erblickt sie in der islamischen Schlachtung nun eine andere Form eben jener Vergegenständlichung und missversteht so das Schächten – einen Vorgang, der Tiere in Wahrheit gar nie zu Sachen gemacht hat.*

ent une partie de l'animal.<sup>9</sup>

## Un monde enchanté

L'islamisation de l'image du monde n'a pas conduit à son « désenchantement » : c'est pour cela que l'animal peut constituer une menace sur le plan symbolique comme rituel. Si l'animal peut être source de pollution, c'est parce que les fidèles vivent dans un monde enchanté. Ainsi le conflit contemporain entre la culture occidentale et l'islam est l'expression d'un conflit entre deux manières de concevoir l'animal et le rapport homme-animal. Les Occidentaux ont entamé un processus de ré-enchantement du monde à travers une législation qui vise à protéger l'animal, au prix d'une anthropomorphisation de ce dernier et sans remettre en question sa chosification. Ils interprètent l'abattage rituel musulman à la lumière de leur propre passé, qu'ils cherchent à surmonter, comme une forme de chosification.<sup>10</sup> Ils ne voient pas que dans l'abattage rituel islamique les animaux ne sont pas traités comme une chose mais comme des créatures vivantes.



## Abū Nuwās über einen Hund und über ein Kamel

*Abū Nuwās* war ein berühmter Dichter der schöngeistigen arabischen Literatur zur Abbasidenzeit (gest. 814/816 n. Chr.).

Das erste Gedicht zeigt, dass Abū Nuwās über Hunde trotz ihrer Unreinheit im Rahmen sogenannter Jagdgedichte (*farad*) dichtete:

*Ich schildere einen Hund, der in seinen Ketten hin- und herzerrt*

*Wie ein Verrückter, der vor seiner Nasenmedizin flieht,*

*Bei einem Arzt, dessen Peitsche er fürchtet.*

*Wir stachelten ihn an, obwohl er durch seine Lebhaftigkeit schon erregt war.*

*Er war ein glänzender Stern, wenn er losstürmte*

*Und sich das Zusammenziehen und Ausbreiten seines (Körpers) überstürzten,*

*Wobei er seinen Führer, (der ihn an der Leine hielt), durch seinen schnellen*

*Lauf zu Boden zog,*

*Und wenn er die Wüste unter Staubaufwirbeln durchschnitt.*

*Als er die große Gazelle in ihrer Herde sah,*

*Schwamm er mit ihr um die Wette und sauste in seinem Lauf vorbei*

*Wie ein Blitz, indem er, wenn er darauf traf, die Kiesel aufwirbelte,*

*Gleich einem Braten, der in seinem spritzenden Fett fliegt.*

*Dann wandte er sich schnell um, indem er der Gazelle, ihren Lauf nachahmend,*

*folgte,*

*Mit hängenden Ohren, ohne daran zu zweifeln, dass er über sie werde*

*herfallen können,*

*Wobei er über Entfernungen und ausgedehnte Strecken hin jagte.*

*Er erschöpfte sein Herz durch die lange Wüstenstrecke nicht.*

*Er blieb ihr dauernd dicht auf den Fersen.*

*Er glich dabei einem Würgefalken, der sich auf sein Flughuhn stürzt.*

*Er enthäutete die Erde ihres Pflasters*

*Mit vier (Füßen), von denen du, weil er*

*Die Heftigkeit des Laufs und das Sich-Überschlagen übertreibt, sagen würdest:*

*„Er berührt die Erde in seinem Lauf gar nicht.“*

Abū Nuwās war der erste Dichter, der solche Jagdgedichte in seinen Gedichtssammlungen (*dīwān*) neben die klassischen Gedichtstypen wie Lob- und Weingedichte stellte. Er blieb aber klassischen Themen treu, wie der hier vorgestellte Gedichtsausschnitt zeigt:

*Es durchquerte mit mir die Wüste, als der Tag seinen Höhepunkt erreicht hatte und die Gazellen ihren Mittagsschlaf hielten, Eine schadanitische Kamelin, die ein zuvor abgesperrtes Gebiet abgeweidet*

*hätte, so dass sie mit prall gefülltem Zaunzeugriemen (groß) wie ein Schloß ankam.*

*Sie biegt den gelockten Schwanz, der dauernd mit lebhaftem Wedeln beschäftigt ist, über die Hinterbacken.*

*Wenn sie ihn hoch in die Luft streckt, kann man sagen, ein Adler segele über ihr.*

*Wenn sie ihn aber seitlich herunterfallen lässt, denkt man, hinter ihr senke*

*sich ein Schleier nieder.*

*Manchmal senkt sie den Kopf, so daß du glaubst, sie sei ein Spurensucher,*

*den Spuren leiten.*

*Wenn du ihr die Zügel stramm ziehst, hebt sich eine Backe über (die Höhe)*

*der Vorderteile des Sattels hinaus,*

*Als ob sie ein auf seinem Ohr Tauber wäre, derinhört, damit du ihm eine*

*Geschichte mitteilst (so neigt sie den Kopf zur Seite).*

*Sie treibt die Hundefliegen mit einem lockigen, vollen, schwarzen*

*Mähnenhaar von sich, das die Flechtung ziert.*

*Mit verächtlichem Gesicht widersetzt sie sich den abgemagerten Kamelinnen, denen das Ziehen der Nasenringe Schaden zufügt.*

*Mit ihr (der Kamelin) streben die Söhne der Hoffnung zu dir. Sie waren (mit dem Schicksal) unzufrieden. Doch durch dich gab es ihnen Genugtuung.*

Aus: Wagner Ewald: Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbasidenzeit (© Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden 1965, zugl. Habil.Schrift): Seite 272, 262.



# Al-Ġāhiz und das Kitāb al-Ḥayawān<sup>1</sup>

*Hans-Peter Pökel, 1997-2005 Studium der Semitistik und vergleichenden Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg; Dissertation 2011 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena: «Der unmännliche Mann. Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ġāhiz (gest. 869)» (im Druck); seit 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Semitistik und Arabistik und seit 2012 am Sonderforschungsbereich „Episteme in Bewegung“ an der Freien Universität Berlin.*

Tiere nehmen in der klassischen arabischen Literatur eine prominente Stellung ein. In der altarabischen Dichtung werden Tiere nicht nur erwähnt, sondern die wortgewaltige Beschreibung des Reittieres ist auch ein integraler Bestandteil der *qaṣīda*, in der sich das vorislamische Mannesethos ausdrückt. Auch im Koran spielen Tiere eine Rolle (s. Beitrag Eisenstein) und nicht wenige Prophetenworte (Hadithe) beziehen sich auch auf Tiere. Im Folgenden soll es jedoch um das „Kitāb al-Ḥayawān“ (Buch der Tiere) von al-Ġāhiz gehen.

Der Polyhistor al-Ġāhiz gehört zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der klassisch-arabischen Literaturgeschichte.<sup>2</sup> Geboren wurde al-Ġāhiz in der Hafenstadt Baṣra, die im Zuge der frühen arabisch-islamischen Eroberungen gegründet wurde und eine kosmopolitisch geprägte Stadt war, in der Araber und Nicht-Araber, Dichter, Philologen und Vertreter verschiedener theologischer Richtungen zusammenkamen, um hier an öffentlichen Orten, wie der Moschee oder dem nahe gelegenen *mirbad*, einem Umschlagplatz für Handelsgüter, an dem alljährliche Dichterwettstreite ausgetragen wurden, miteinander in Austausch traten. Al-Ġāhiz genoss seine Ausbildung bei einigen der bedeutendsten Vertreter der arabischen Philologie. Unter den wichtigsten Lehrern von al-Ġāhiz sind der Naturphilosoph an-Nazzām (gest. zw. 220/835 und 230/845) und der Philologe al-Aṣma'ī (gest. 213/828) zu nennen, die neben zahlreichen anderen immer wieder in seinen Werken als Autoritäten zitiert werden. Im Jahre 817/818 verfasste al-Ġāhiz seine erste Schrift über das Imamamt, in welcher er die offiziellen Positionen des abbasidischen Kalifats gegen vermeintliche Gegner vertrat. Dem Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813-833) imponierte nicht nur der Inhalt der Schrift, sondern auch der literarische Stil, mit dem al-Ġāhiz die politischen Ideologien der Zentralgewalt an die Öffentlichkeit zu bringen verstand. Seit dieser Zeit nahm al-Ġāhiz, der nun nach Bagdad übersiedelte, die Stellung eines offiziellen Verteidigers der abbasidischen Politik ein. In hohem Alter starb al-Ġāhiz während der Regierungszeit des

Kalifen al-Mu'tazz (reg. 866-869) im Jahre 868 oder 869 „durch den Einsturz eines Stapels von Büchern, die er rings um sich aufzuhäufen pflegte“.<sup>3</sup> Ob diese Anekdote einen historischen Kern beinhaltet, mag dahingestellt sein, jedoch zeigt sie, welchen Stellenwert Bücher in der Lebenszeit von al-Ġāhiz eingenommen haben.

## Das Kitāb al-Ḥayawān

Zu den nahezu über zweihundert Werken, die al-Ġāhiz verfasste, und von denen nur etwa mehr als ein Drittel erhalten ist, zählt auch das *Kitāb al-Ḥayawān*, dessen Abfassung mehrere Jahrzehnte in Anspruch genommen und das der Autor unvollendet hinterlassen hat. Das Werk umfasst nach der Ausgabe von 'Abdassalām Muḥammad Hārūn sieben Bände und stellt das umfangreichste Werk des Autors dar, das sich an ein allgemeines Lesepublikum richtet.

Der arabische Titel des Werkes *Kitāb al-Ḥayawān* wird oft als „Buch der Tiere“ oder „Book of Animals“ übersetzt. Diese Übersetzung ist insofern irreführend, da der Terminus *ḥayawān* im klassischen Arabisch eher das animierte Lebewesen bezeichnet und neben Tieren auch den Menschen einschließt. Es verwundert daher auch nicht, dass das *Kitāb al-Ḥayawān* von al-Ġāhiz kein zoographisches Werk im engeren Sinne darstellt, sondern vielmehr eine Kosmologie, die sich mit der Schöpfung Gottes auseinandersetzt, deren Anliegen es ist, in den sich in der Natur manifestierenden Zeichen einen Beweis für die Existenz Gottes zu erbringen.

Wenngleich das Werk das erste Buch über Lebewesen in arabischer Sprache darstellt,<sup>4</sup> das in späteren Werken von al-Marwazī (gest. 514/1120), ad-Damīrī (gest. 808/1405) und al-Qazwīnī (682/1283) Nachahmer gefunden hat, so zeichnet sich das *Kitāb al-Ḥayawān* von al-Ġāhiz gerade dadurch aus, dass es dem Menschen als der Krone der Schöpfung Gottes eine besondere Stellung in seinem Werk einräumt, wie al-Ġāhiz selbst darlegt:



„Nicht um des eigentlichen Wertes des Hundes und des Hahnes wegen, ihres Preises, ihres Aspekts und des Platzes willen, den sie in den Herzen der Menschen des Volkes einnehmen, haben wir diese Erörterung vorausgeschickt und mit diesem Bericht begonnen. Wir interessieren uns weder für ihren Wert in Silber und Gold noch für ihr Los bei den Menschen, sondern wir betrachten den Hinweis auf Gott, den er in sie gelegt hat, die Vollkommenheit Seiner Kunst, das Wunderbare Seiner Planung, das Scharfsinnige Seiner Weisheit, die erstaunlichen Kenntnisse, die er in ihnen verwahrt hat, die rätselhaften Wahrnehmungen, die er ihnen anvertraut hat, und den großen Nutzen, mit dem Er sie ausgestattet hat und so in ihnen darauf hindeutet, daß der, der sie mit jener Planung umgeben und jene Weisheit in sie getan hat, es liebt, daß man über diese beiden Tiere nachdenkt, sich von ihnen belehren läßt und Gott durch sie lobt. Wenn Er ihr Äußeres mit Seinem Beweis bedeckt, ihr Inneres mit Weisheit erfüllt und durch sie zur Betrachtung und zur Nutzenanwendung anregt, so soll dadurch jeder vernunftbegabte Mensch erkennen, daß Er die Schöpfung nicht umsonst erschaffen und die Geschöpfe nicht sich selbst überlassen hat, und man soll wissen, daß Gott nichts unbeachtet ohne Zeichen, nichts zerstreut ohne Ordnung und nichts hilflos ohne Schutz gelassen hat und daß Er im Wunder Seiner Voraussicht keinen Fehler begeht und Seine Planung nichts an Schmuck, Zierde der Weisheit und Größe des mächtigen Beweises entbehrt.“<sup>5</sup>

Neben zahlreichen Anekdoten und Berichten, die al-Ġāhiz Tieren widmet, werden diese immer in ihrem Verhältnis zum Menschen, der als *ḥayawān an-nāṭiq*, als ein sich artikulierendes Lebewesen, die höchste Stellung im Kosmos einnimmt, beschrieben. Durch seinen Anspruch, einen Beweis für die Schöpferkraft Gottes zu erbringen, nimmt das Werk eine metaphysische und theologische Dimension ein.<sup>6</sup>

Al-Ġāhiz verfasste das Werk in seinem für ihn typischen *adab*-Stil, das auch dem Konzept des *al-ġidd wa-l-hazl*, der abwechselnden Verwendung ernst- und scherzhafter Elemente mit dem Zweck, den Leser auf eine unterhaltsame Weise zu bilden und das Gefühl von Langeweile zu vermeiden, geschuldet ist.<sup>7</sup>

Nahezu vierhundert Tierarten werden von al-Ġāhiz erwähnt, von denen einige auch fabelhafte Lebewesen sind. Ein besonderes Interesse besitzt al-Ġāhiz aber für

die Tierarten, die ihn aus seinem eigenen geographischen Kontext bekannt sind. In seiner Einteilung der Lebewesen folgt er nicht Aristoteles, der die Tiere danach klassifizierte, ob sie kaltes oder warmes Blut besaßen, sondern unterscheidet sie nach der Art ihrer Fortbewegung, eine Klassifikationsmethode, die auch von späteren Autoren der *ḥayawān*-Literatur fortgeführt wird. Diesem Klassifikationschema folgend, werden die Lebewesen in kriechende (*mā yansaḥ*), fliegende (*mā yaṭīr*) und laufende (*mā yamšī*) unterschieden. Aus dieser Kategorisierung resultiert eine Hierarchie der Lebewesen, deren höchste Entwicklungsstufe der Mensch (*an-nās*) verkörpert.

Al-Ġāhiz beschreibt die Eigenschaften der Tiere, die er auch im Menschen wiederentdeckt. Während den Tieren jedoch ihrer Art spezifische Eigenschaften zugeschrieben werden, ist es erst der Mensch, der diese Eigenschaften der Tiere in sich vereint. Al-Ġāhiz betrachtet den Menschen nicht nur als Krone der Schöpfung, sondern er fungiert für ihn zugleich auch als ein Mikrokosmos, den er als ein getreues Abbild des Makrokosmos betrachtet:

„Weißt du nicht, daß der Mensch, für den die Himmel, die Erde, und alles, was zwischen ihnen ist, erschaffen wurde – so wie Gott gesagt hat: ‚Er hat euch das, was in den Himmeln ist, und das, was auf der Erde ist, dienstbar gemacht, wobei alles von Ihm kommt‘ –, als Mikrokosmos bezeichnet werden kann, als Abbild des Makrokosmos, weil in ihm alle Formen zu finden sind, die es im Makrokosmos gibt? Wir finden in ihm die fünf Sinne und die fünf sinnlich wahrnehmbaren Empfindungen. Man sieht ihn Fleisch und Korn essen, also das zugleich, [...] was den Haustieren und den wilden Tieren als Nahrung dient. Man entdeckt in ihm die Kraft des Kamels, die Sprungbereitschaft des Löwen, die Tücke des Wolfs, die Verschlagenheit des Fuchses, die Feigheit der Nachtigall, die Sparsamkeit der Ameise, den Fleiß der Termiten, die Großmut des Hahns, die Geselligkeit des Hundes und die Folgsamkeit der Taube. [...] Man hat den Menschen als Mikrokosmos bezeichnet, weil man gesehen hat, daß er alles mit seinen Händen formen kann und jeden Laut mit seinem Mund nachmachen kann. Und man hat gesagt, daß seine Organe nach den zwölf Tierkreiszeichen und den sieben Planeten aufgeteilt seien und daß die gelbe Galle vom Feuer stamme, die schwarze Galle von der Erde, das



*Blut von der Luft und der Schleim vom Wasser und daß die vier Gemütsarten den vier Elementen entsprechen.*<sup>48</sup>

Al-Ġāhiz bezieht sich in seinem Werk auf zahlreiche Quellen. Zu allererst verweist er auf die genuin-arabische Tradition und zitiert hier neben altarabischer Dichtung auch den Koran, Koranexegeten und zeitgenössische Autoritäten. Aber auch Aristoteles sowie andere spätantike Autoritäten spielen für ihn eine überragende Rolle. Aristoteles, der auch in der arabisch-islamischen Kultur als Referenzpunkt des Wissens dient, wird von ihm dabei jedoch nicht unhinterfragt zitiert:

*„Es verwundert mich, was ich im zoologischen Werk des Aristoteles gelesen habe. Ich entdeckte, dass er den Kopf des Elefanten sowie seinen kurzen Hals erwähnte. Nicht erwähnte er aber den Wechsel der Position seiner Zunge, was das Verwunderlichste am Elefanten ist. Er erwähnte nicht, wie lange seine Schwangerschaft andauert, das Gewicht der längsten Stoßzähne und wie das Elefantenjunge bereits mit wachsenden Zähnen geboren wird.“<sup>49</sup>*

Trotz seiner hier geäußerten Kritik an Aristoteles ist al-Ġāhiz sonst prinzipiell daran interessiert, das aristotelische Wissen zu verifizieren. Aristotelisches sowie anderes überliefertes Wissen sucht er mit Hilfe der arabischen Tradition sowie durch seine eigene Beobachtungsgabe zu ergänzen.

### **Der Kontext des *Kitāb al-Ḥayawān***

Den ḥayawān-Werken und insbesondere dem *Kitāb al-Ḥayawān* von al-Ġāhiz ist in der Vergangenheit nur bedingte Aufmerksamkeit als Vertreter der klassischen arabischen Literatur gewidmet worden. Dies mag nicht zuletzt auch darin begründet liegen, dass

sie überwiegend als Zoographien gelesen wurden. Aus diesem Umstand resultierte auch, dass ihnen ihre 'Wissenschaftlichkeit' im modernen Sinne oftmals abgesprochen wurde, insofern Versuche unternommen wurden, ihre zoographischen Elemente mit der modernen Zoologie zu vergleichen. Joseph de Somogyi bezeichnete das *Kitāb al-Ḥayawān* von al-Ġāhiz beispielsweise als ein „product of his dilettantism“<sup>10</sup> und begründete sein Urteil damit, dass dieses Werk auch literarisches und folkloristisches Material beinhalte und folglich kein wissenschaftliches Werk darstelle. Die literarischen, theologisch-exegetischen, soziologischen und anthropologischen Elemente, die das Werk beinhaltet, wurden auf diese Weise nahezu verkannt. Berücksichtigt man jedoch, dass das Werk auch literarischer Natur ist, so „entpuppt es sich als ein vielschichtiges, umfassendes, gar kosmologisches Werk, in dem sein Autor in eindrucklicher Symbiose eine theologisch inspirierte Naturphilosophie hervorbringt.“

Im Hintergrund steht dabei auch die rationalistisch orientierte theologische Schule der *mu'tazila*, von der al-Ġāhiz nachhaltig geprägt war. So veranschaulicht die kosmologische und theologische Vorstellungswelt des *Kitāb al-Ḥayawān* die *mu'tazilitische* Lehre von einer einheitlichen, hierarchisch gegliederten, Schöpfung. Im Menschen als vernunftbegabtem Lebewesen (*ḥayawān nāṭiq*) verbinden sich dann die Erkenntnismöglichkeit der platonischen Idee des Guten mit der aristotelischen Konzeption einer *scala naturae*,<sup>11</sup> auf der der Mensch den höchsten Rang der Lebewesen einnimmt und auf der auch die Tiere ihren Platz haben, selbst wenn ihre Beschreibung nicht Kernanliegen des „Buches über die Lebewesen“ ist, sondern die Tiere eine semiotische Funktion übernehmen, insofern sie auf die Existenz Gottes verweisen.





- <sup>1</sup>Zu den Ausführungen s. auch Hans-Peter Pökel, Der unmännliche Mann. Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ġāhiz (gest. 869), im Druck.
- <sup>2</sup>Zu al-Ġāhiz siehe: Brockelmann, Carl, 1937: Geschichte der arabischen Litteratur, Erster Supplementband, Leiden: Brill 1937, S. 239-247, hier: S. 239; Pellat, Charles, 1967: Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777-869). Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Französischen übertragen von Walter W. Müller (Bibliothek des Morgenlandes), Manesse Verlag Zürich, [=Pellat/Müller Geisteswelt], S. 14; Encyclopedia of Arabic Literature, ed. by Julie Scott Meisami and Paul Starkey, 2 Vols., London u. a.: Routledge 1998, 1, S. 408b.
- <sup>3</sup>Pellat/Müller Geisteswelt, S. 23.
- <sup>4</sup>Eisenstein, Herbert, 1991: Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur, Berlin, S. 121f.; s. auch Kopf, L[othar]: The 'Book of Animals' (Kitāb al-Ḥayawān) of al-Jāhiz (ca. 767-868), in: Actes du VIIe Congrès International d'Histoire des Sciences. Jérusalem 1953, red. von F. S. Bodenheimer, (Collection des travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences, Nr. 8): S. 393-401, hier: S. 397.
- <sup>5</sup>Ġāhiz Ḥayawān, 2, S. 109, 1-13. Die Übersetzung folgt Pellat/Müller Geisteswelt, S. 228f.
- <sup>6</sup>Enderwitz, Susanne, 2009: Culture, History, and Religion. À propos the Introduction of the *Kitāb al-Ḥayawān*, in: Heinemann, Armin et al. (Hg.): Al-Jāhiz. A Muslim Humanist for Our Time, Beirut Texts and Studies, 119. Ergon Verlag, Beirut, S. 229-237, hier: S. 229.
- <sup>7</sup>Montgomery, James, 2009: Al-Jāhiz on Jest and Earnest, in: Tamer, Georges (Hg.): Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture, de Gruyter, Berlin, S. 209-239.
- <sup>8</sup>Ġāhiz, Kitāb al-Ḥayawān, 'Abdassalām Muḥammad Ḥārūn (Hg.), 8 Bde., Bairūt: Dār al-Ġil 1996 [8-bändiger Nachdruck der Ausgabe Bairūt 1969, mit eigenständigem Index-Band], 1, S. 212, 12 – S. 213, 15; die Übersetzung folgt Pellat/Müller Geisteswelt, S. 221f.
- <sup>9</sup>Ġāhiz Ḥayawān, 7, S. 226, 10-13; s. auch Sa'īd Ḥusain Maṣṣūr, 1986: The World-View of al-Jāhiz in K. al-Ḥayawān, Univ.-Diss. Montreal, S. 93. de Somogyi, Joseph, 1950: Ad-Damiri's Ḥayāt al-ḥayawān. An Arabic Zoological Lexicon, in: Osiris, 9, 1950, S. 33-43, hier: S. 39.
- <sup>10</sup>S. Enderwitz, Culture, S. 231.

#### Weiterführende Literatur

Heinemann, Armin, 2009 (Hg.): Al-Jāhiz. A Humanist for Our Time (Beirut Texts and Studies, 119), Beirut, Orient-Institut.

Kruk, Remke, 1979: Aristoteles Semitico-Latinus, The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals. Book XI-XIV of the Kitāb al-Ḥayawān. A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary, (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD. Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel, 97), Amsterdam u. Oxford, North-Holland Publishing Company.

McDonald, M. V., 1988: Animal-Books as a Genre in Arabic Literature, in: BRISMES, Bulletin, 15, 1/2, S. 3-10.

van Vloten, Gerlof, 1918: Ein arabischer Naturphilosoph im neunten Jahrhundert [el-Dschāhiz], aus dem Holländischen (mit einigen Zusätzen) übertragen von Oskar Rescher, Stuttgart, Heppeler.

### Al-Djāhiz et le «*Kitāb al-Ḥayawān*»

*Le «Kitāb al-Ḥayawān» (Le Livre des animaux) d'al-Djāhiz (mort en 868/869, dans l'actuel Iraq) a souvent fait l'objet d'une lecture zoologique négligeant ses dimensions métaphysique, théologique et littéraire. Or, bien que ce livre mentionne près de quatre cent espèces animales, il y est davantage question de l'être humain que des animaux. Par de multiples descriptions et anecdotes, et dans un style littéraire propre à l'adab, le polymathe al-Djāhiz dresse en effet le tableau d'une véritable philosophie de la nature où l'animal, manifestation de la sagesse de Dieu, s'insère dans une cosmologie dont l'être humain occupe le plus haut rang, du fait de son statut d'animal rationnel. Pour ce faire, al-Djāhiz puise dans diverses sources, allant d'Aristote à la tradition religieuse et littéraire arabe, et n'hésite pas à compléter certaines de ces sources en vertu de sa propre observation.*





## Von dem Chamelpard.

XCVIII

Ein andere gestalt vorgehäts thiers fleysfiger abconterfet.

Camelopardalis Icon acuratio.

**D**ieses wunderbar  
selzam thier ist de Tür  
gen zu Constantinopel  
geschänckt vnd geschickt wor  
den/ daselbst abconterfetet vff  
das fleysfigest/ vnd zu Thüren  
berg in truck aufgangē. Sol  
ein mächtigen hohen halb ge  
hebt haben/ mit zwey kleinen  
hömlichen auff seinem kopff/  
yfenarb/ ein glatt schön wol  
bezieret haar an seinem leyb.  
Ist in das Teütsch land ge  
schickt worde auff das 1559.  
jar/ sol auff Teütsch ein Gira  
ff oder Kamel pard genennt  
werden.



Vö einer anderē ardt  
des Kamel thiers.  
Allocamelus Scaligeri.



c ij

Diese Abbildung eines „Chamelpard“ stammt aus dem „Thierbuoch“ von Conrad Gessner (gest. 1565). Dabei handelt es sich eigentlich um eine Giraffe, doch setzte sich dieser aus dem Arabischen von „zarāfa“ abgeleitete Name erst später in den europäischen Sprachen durch. (Hierzu auch: T. Buquet: « La girafe, belle inconnue des bibles médiévales. Camelopardalis : un animal philologique », *Anthropozoologica*, 43/2, p. 47-68. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00352040>) © Zentralbibliothek Zürich (Signatur NS 4,2)



# Les ménageries arabes et ottomanes

*Thierry Buquet, ingénieur de recherche au CNRS, est responsable des ressources électroniques à l'Institut français au Proche-Orient (Beyrouth). Diplômé de l'École pratique des hautes études en histoire et philologie (Paris), il est spécialiste de l'histoire des animaux exotiques au Moyen Âge. Il s'intéresse à la grande faune africaine et asiatique, aux ménageries princières, à la transmission des savoirs zoologiques et à l'histoire des zoonymes.*

L'histoire des ménageries arabes reste aujourd'hui à écrire. La vieille et médiocre synthèse de Gustave Loisel l'évoque à peine, notamment à propos des ménageries ottomanes de Constantinople (Loisel 1912 : I, 184-187). Le long article de L. Keimer sur le Caire ne parle que trop brièvement des ménageries du Moyen Âge et de la Renaissance (Keimer 1954 : 87-89). Il existe une bonne synthèse récente de quelques pages sur les ménageries mameloukes dans une thèse publiée en 2013 sur la médecine vétérinaire (Shehada 2013 : 72-74). L'Encyclopédie de l'islam ne contient pas d'entrée spécifique « ménagerie » : ceci n'est pas étonnant car il n'existe pas de terme univoque désignant la ménagerie dans les sources arabes, où l'on peut trouver mention d'étables (*isṭabl*), de jardins ou de « paradis » (*ḡannat al-arḍ*) ou encore d'enclos (*ḥayr al-wuḥūsh*). Le terme *ḥayr* désignait, aux époques omeyyade et abbasside, un vaste parc entouré de murs, servant de jardin d'agrément et occasionnellement d'enclos de chasse (Capel 2012 ; Sourdell-Thomine 1975).

Comme pour l'Occident médiéval, le terme de ménagerie est anachronique, car il renvoie à un mot utilisé à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Pour l'Europe du Moyen Âge, le lexique est très varié et désigne souvent des réalités fort différentes (Buquet 2013a : 100-102). Dans le monde musulman, comme dans le monde chrétien, les collections d'animaux, la plupart du temps uniquement possédés par les princes les plus riches, ont des fonctions différentes, qu'il est possible de classer de la façon suivante :

- des équipages de chasse où sont gardés des chiens, des guépards et des lynx, sans oublier des oiseaux de proie, dressés à l'art de la fauconnerie (faucons, éperviers, gerfauts, etc.) ;
- des écuries de chevaux, ânes et chameaux, pour le transport, la chasse et les jeux équestres (courses, polo) ;
- des parcs d'agrément, comprenant des volières d'oiseaux chanteurs ou d'apparat, qu'ils soient au-

tochtones ou exotiques, pour le plaisir des yeux et des oreilles, et parfois des bassins pour animaux aquatiques ;

- des réserves cynégétiques où le gibier (cerfs, gazelles, ânes sauvages, lièvres, etc.) est gardé dans des enclos, pour y être plus tard chassé ;
- des « ménageries » d'animaux sauvages et spectaculaires (éléphants, girafes, lions, panthères, zèbres, ours, etc.).

Cette simple liste montre la diversité des usages de l'animal, et conséquemment, la diversité des espaces et enclos où il est gardé en captivité.

## Ménageries et cadeaux diplomatiques

Les ménageries d'animaux exotiques sont aussi, en plus du plaisir procuré par l'observation et la curiosité, des signes extérieurs de richesse et des instruments de pouvoir. En effet, posséder des animaux provenant de contrées lointaines démontre l'influence du souverain jusqu'en Afrique et en Inde, fruit souvent de relations régulières avec d'autres royaumes, où le cadeau d'animaux rares accompagne souvent d'autres présents diplomatiques. Ce type de cadeau peut être le fruit d'une relation tribulaire : ainsi l'Égypte impose à la Nubie, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, le *baḳṭ*, traité annuel imposant l'envoi d'esclaves, mais aussi d'animaux sauvages en Égypte (Beshir 1975 ; Løkkegaard 1991 ; Halm 1998). Le *baḳṭ* fut notamment l'une des principales voies d'importation de girafes vers la ménagerie du Sultan du Caire. Cette dépendance forte entre tribut, cadeau diplomatique et ménageries princières n'est pas une création arabe et remonte aux périodes historiques plus anciennes. Les empires mésopotamiens ainsi que l'Égypte des pharaons s'approvisionnaient ainsi en animaux rares auprès des royaumes vaincus ou tributaires. Mas'ūdī, écrivain et encyclopédiste du X<sup>e</sup> siècle, dans les *Prairies d'or* (*Murūḡ al-dhahab* III, chap. 33, p. 3) fait remonter l'envoi de girafes aux rois de Perse « comme elle fut offerte plus tard aux rois arabes, aux premiers califes abbassides et aux gouverneurs de l'Égypte ».



Du début de l'hégire jusqu'à la période ottomane, l'usage des cadeaux diplomatiques animaliers est bien documenté, notamment chez les historiens comme al-Maḳrīzī ou Ibn Khaldūn. Éléphants, girafes, zèbres et même rhinocéros et hippopotames sont offerts aux souverains égyptiens : Baybars reçut en 1275-1276 un important *baḳṭ* nubien de 3 éléphants, 3 girafes et 5 panthères. En retour, les souverains les offrent parfois à d'autres rois musulmans (maghrébins, arabes, mongols ou perses) ou chrétiens. Baybars est celui pour lequel nous avons le plus de témoignages : il offrit éléphants, girafes ou zèbres au roi d'Espagne Alphonse le Sage, au roi de Sicile Manfred, à l'empereur byzantin Michel VIII Paléologue et au khan mongol Bereke (Buquet 2013b).

### Des ménageries en terre d'islam, de Cordoue à Bagdad

La possession d'animaux exotiques ne concernait pas uniquement l'Égypte : les souverains musulmans ont depuis le début de l'hégire jusqu'à la période moderne entretenu des ménageries, d'al-Andalus à l'Inde moghole, sans oublier Bagdad et Istanbul. Au X<sup>e</sup> siècle, une girafe est envoyée de Tunisie à Cordoue ; plusieurs témoignages, dont celui d'Ibn Khaldūn, mentionnent la présence de cet animal au XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles au Maroc et en Tunisie (Cuoq 1985 : 352, note 1). Toujours selon Ibn Khaldūn, le souverain hafside al-Mustanṣir, régnant sur le Maghreb, s'était fait construire un vaste parc de chasse à Bizerte en 1253. Il y allait chasser avec ses faucons, lévriers (*sloughis*) et guépards (Capel 2012, § 25). À Bagdad, le témoignage le plus riche concerne l'année 907, à l'occasion de la visite d'ambassadeurs de l'empereur byzantin Constantin VII auprès du calife al-Muḳtadir. Pendant leur visite du palais califal, les envoyés grecs sont conduits vers l'espace des bêtes sauvages (*ḥayr al-wuḥūsh*) et peuvent observer 4 éléphants, 2 girafes et une centaine de « bêtes féroces » (lions et panthères) (Hamidullah 1960 : 295–296). Un tel parc zoologique existait à Bagdad depuis le début du IX<sup>e</sup> siècle, sur la rive orientale du tigre et fut restauré moins d'un siècle plus tard par al-Muḳtadir lors de la restauration au palais califal (Capel 2012 : § 22).

### Description de la ménagerie du Caire par al-Maḳrīzī

Si les mentions historiques relatives aux ménageries musulmanes sont le plus souvent éparées et allusives,

al-Maḳrīzī nous a néanmoins transmis une longue et précise description de la ménagerie de Khumarāwayh, à Fustāt, près du Caire, à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Tout spécialement construite dans le palais du prince tulunide, elle comprenait différentes écuries pour les chevaux, mulets et dromadaires, ainsi que des « maisons » (*dār*, pl. *diyār*) différentes pour les léopards, panthères, éléphants et girafes. Les lions étaient gardés dans le château même du prince, où il avait fait faire une « maison des lions » (*dār al-sibā*) avec des chambres voûtées contenant chacune un lion et sa lionne, débouchant sur une salle plus grande permettant d'isoler chaque cellule pour la nettoyer ou apporter la nourriture sans danger. Un personnel spécialisé selon chaque espèce était assigné à cette tâche et avait un traitement annuel et des provisions de vivres considérables. Il existe donc, dès le IX<sup>e</sup> siècle, des ménageries très structurées, avec des pavillons différenciés et spécialisés pour chaque espèce (al-Maḳrīzī, éd. 1906 : 3, 219-222). Au XIV<sup>e</sup> siècle, toujours selon al-Maḳrīzī, les éléphants étaient parqués dans un quartier qui leur était dédié, *le raḥbat al-afyāl*, (« Espace des éléphants », cité par Beshir 1975 : 22).

### Le témoignage lacunaire des voyageurs occidentaux au Caire

Alors qu'aucune description aussi complète des ménageries égyptiennes n'est connue pour les siècles suivants, la richesse des collections zoologiques du Caire est confirmée par les voyageurs occidentaux. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, la description de la ménagerie du sultan est un passage obligé de la relation de voyage en Terre sainte : nous en avons repéré plus d'une quarantaine. Hélas, ces mentions assez brèves ne donnent pas une description aussi précise que celle d'al-Maḳrīzī. Le plus souvent, les voyageurs ne décrivent que les deux animaux les plus rares et les plus spectaculaires qu'ils peuvent y admirer : l'éléphant et la girafe. Les voyageurs observent des groupes importants (jusqu'à huit spécimens) de ces deux espèces, comprenant, pour les girafes, des mâles, des femelles et des petits, sans doute nés en captivité. Maḳrīzī nous relate d'ailleurs une naissance de girafon dans la Citadelle du Caire en 1271 (al-Maḳrīzī, éd. 1837 : 106, note 128), confirmant une certaine expertise vétérinaire dans la reproduction en captivité de ces animaux sauvages.

Les voyageurs ne mentionnent que très rarement d'autres espèces mieux connues comme le lion, la





panthère, etc. (Buquet 2013c). Une partie de la ménagerie du Caire se trouvait près de la Citadelle (*castrum soldani*) en 1323, selon Simeonis (Simeonis, éd 1960 : 59). Mais le manque de précision de ces témoignages laisse à penser qu'on trouvait au Caire plusieurs ménageries.

## Les ménageries ottomanes de Constantinople

Les voyageurs visitant Constantinople après la chute de l'Empire byzantin nous ont laissé des récits un peu plus détaillés. Pierre Belon du Mans explique qu'il existe plusieurs lieux où voir les animaux : le Palais de Constantin et une église antique près de l'hippodrome (Tinguely 2000 : 134-136). Cette église, identifiée aujourd'hui à Saint-Jean du Diipion, est mentionnée par de nombreux voyageurs, frappés de voir un lieu de culte transformé en une ménagerie d'animaux sauvages et où sont enfermés, selon Belon, lions, panthères, lynx, loups, ours et tigres. Belon ajoute que les éléphants et hippopotames sont gardés dans les ruines du Palais de Constantin, où étaient aussi gardés les chameaux (Tinguely 2000 : 135-136). Fynes Morison y voit également une girafe en 1597 (Moryson, éd. 1907 : II, 96).

Un prisonnier des Turcs, Giovan Maria Angiolello, évêque, pour la période 1470-1481, plusieurs églises du quartier de Sainte-Sophie (donc à proximité de l'Hippodrome), convertis en ménageries : dans certaines étaient gardés les éléphants du Grand Turc, dans d'autres, ses lions (Asutay-Effenberger & Effenberger 2004: 57).

Plusieurs voyageurs décrivent une de ces églises comme une vieille tour délabrée. De fait, l'église Saint-Jean du Diipion fut en partie détruite par un tremblement de terre en 1510 ; plus tard, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les restes de cette église furent démolis et les animaux transférés dans une autre église ancienne située non loin, près de l'Hippodrome. Cette nouvelle ménagerie fut appelée Arslan Hané (hôtel des lions) par les Turcs. (Mango 1950 : 158-161; Asutay-Effenberger & Effenberger 2004).

## Un déclin des ménageries ottomanes ?

Les ménageries ottomanes semblent décliner en Égypte dès le XVII<sup>e</sup> siècle, s'il faut se fier à la rareté des sources, qu'il faudrait réévaluer (Keimer 1954 : 89). Pourtant, une ménagerie existe encore au Caire au XIX<sup>e</sup>

siècle, toujours située non loin de la Citadelle. Mais elle a perdu le faste d'autrefois : les animaux y sont peu nombreux (un éléphant maigre en 1834, quelques lions et hyènes les décennies suivantes), mal soignés et enfermés dans des enclos ou des cages en très mauvais état. Maxime du Camp donne, en 1850, ce jugement sévère sur la ménagerie de la Citadelle :

« ... on la sifflerait dans une foire de campagne, un lion poussif et trois hyènes éreintées tournent tristement derrière les grillages de deux cages en bois placées dans une chambre de six pieds carrés... » (Cité par Keimer 1954 : 89).

Pourtant, Mohamed Ali, vice-roi d'Égypte, gardait de nombreux animaux dans le parc de son château de Šubra, situé au sud du Caire : des ours, des antilopes, des autruches, de vastes volières, et un énorme éléphant enchaîné à un arbre, qui fut plus tard transféré à Alexandrie à l'époque de Saïd Pacha. Ce dernier possède encore en 1863 une belle ménagerie, n'ayant rien à envier à celles des sultans mamelouks : 7 girafes, 2 éléphants, 6 lions, 3 léopards, une hyène, 2 servals, des cerfs, des antilopes, etc. (Loisel 1912 : III, 28).

À Istanbul, les sources sont encore nombreuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, témoignant du faste maintenu à la cour impériale ottomane, se poursuivant tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1863, le palais ottoman de Çırağan Sarayı à Istanbul comprend des girafes, avec des enclos spécifiquement réalisés pour elles ; cette même année, le sultan achète trois lions pour lesquels il fait construire des cages (Atasoy 2002 : 302).

Il faudrait donc peut-être relativiser ce déclin d'une longue tradition qui a perduré du début de l'hégire jusqu'à la fin de l'Empire ottoman. Les commentaires acerbes des orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle sur la pauvre ménagerie de la Citadelle du Caire sont peut-être aussi le fait d'un changement de mentalité quant aux collections animales, à l'heure où les capitales européennes font construire de nouveaux parcs zoologiques, pour satisfaire la curiosité des spectateurs et leur goût de l'exotisme, tout en ayant une approche résolument scientifique. Les ménageries princières privées disparaissent pour laisser peu à peu la place à un espace plus démocratisé, celui du zoo moderne, qui triomphe au XIX<sup>e</sup> siècle, y compris en Égypte, notamment avec la création du zoo de Giza en 1891.



### Bibliographie

**Sources:** Jacques de Vérone. Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335), éd. Reinhold Röhrich, in : *Revue de l'Orient Latin*, 3, 1895 : 155-302. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32857441f>  
al-Makrīzī. Description historique et topographique de l'Égypte (Livres des admonitions et de l'observation pour l'histoire des quartiers et des monuments), 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> parties, éd. Paul Casanova. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 3-4. Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1906-1910. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5806744c>  
al-Makrīzī. Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte, écrite en arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi, éd. Étienne Quatremère. Oriental Translation Fund, 47. Duprat, Paris, 1837.  
al-Mas'ūdī. Les prairies d'or, éd. C. Barbier de Meynard & A. Pavet de Courteille. Imprimerie impériale, Paris, 1861.  
Moryson, Fynes. An Itinerary Containing his ten yeeres travell through the twelve dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Danemarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland & Ireland. MacLehose and sons - Mac Millan co. Glasgow - New York, 1907. <http://www.archive.org/details/anitinerarycont14morygoog>  
Simeonis, Symon. Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam, éd. Mario Esposito. Scriptores Latini Hiberniae, 4. The Dublin Institute for advanced Studies, Dublin, 1960.

**Études:** Asutay-Effenberger, Neslihan, and Arne Effenberger. Zur Kirche auf einem Kupferstich von Ğugas Inciciyan und zum Standort de Chalke-Kirche, in : *Byzantinische Zeitschrift*, 97, 1, 2004 : 51-94. DOI:10.1515/BYZS.2004.51

Atasoy, Nurhan. 2002. A Garden for the Sultan. Gardens and Flowers in the Ottoman Culture, Augaz, Istanbul.

Beshir, Beshir Ibrahim. New Light on Nubian Fatimid Relations, in : *Arabica*, 22,1, 1975 : 15-24. <http://www.jstor.org/stable/4056449>

Buquet, Thierry. 2013a. Les animaux exotiques dans les ménageries médiévales, in : Toussaint, Jacques (éd.) : *Fabuleuses histoires des bêtes et des hommes*, Tréma - Société archéologique de Namur, 97-121. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00905429>

———. 2013b. Nommer les animaux exotiques de Baybars, d'Orient en Occident, in : Müller, Christian & Roiland-Rouabah, Muriel : *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet, Études Arabes, Médiévales et Modernes*, PIFD 267. Presses de l'Ifpo, Beyrouth : 375-402. <http://books.openedition.org/ifpo/5697>

———. 2013c. *Animalia Extranea et Stupenda ad Videndum*. Describing and Naming Exotic Beasts in Cairo Sultan's Menagerie, in : Walker Vadillo Monica A., García García, Francisco de Asís & Chico Picaza María Victoria : *Animals and the Otherness in the Middle Ages. Perspectives Across Disciplines*. British Archaeological Reports, International Series, 2500. Archeopress, Oxford : 25-34. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00845246>

Capel, Chloé. La question des parcs de chasse à l'époque abbasside : le cas emblématique de Sāmarrā', in : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 130, 2012 : 153-180. DOI : 10.4000/remmm.7456 ; <http://remmm.revues.org/7456>

Cuoq, Joseph. 1985. Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle (*Bilād al-Sūdān*). Sources d'histoire médiévale, 6. CNRS éditions, Paris.

Halm, Heinz. Der Nubische Baqt, in : Vermeulen U. & De Smet D. : *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. II. Proceedings of the 4th and 5th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1995 and 1996. Orientalia Lovaniensia Analecta, 83. Peeters, Louvain, 1998 : 63-103.

Hamidullah, Muhammad. Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen Âge, in : *Arabica* 7, 3, septembre 1960 : 281-300. <http://www.jstor.org/stable/4055297>

Keimer, L. Jardins zoologiques d'Égypte, in : *Cahiers d'histoire égyptienne* 6, 2, 1954 : 81-159.

Loisel, Gustave. 1912. Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours. 3 vols. O. Doin et fils, Paris.

Lokkegaard, F. Bakt, in : *Encyclopédie de L'islam* (EI 2), I A-B, Brill, Leiden, 1991 : 966.

Mango, Cyril. Le Diipion, Étude historique et topographique, in : *Revue des études byzantines* 8, 1950 : 152-161. DOI:10.3406/rebyz.1950.1027.

Shehada, Housni Alkhatieb. 2013. Mamluks and Animals: Veterinary Medicine in Medieval Islam. Sir Henry Wellcome Asian Series, 11. Brill, Leiden.

Sourdel-Thomine, J. 1975. Hā'ir, in : *Encyclopédie de L'islam* (EI 2). Vol. 3. H-Iram. Brill, Leiden, p. 73.

Tinguely, Frédéric. 2000. L'écriture du Levant à la Renaissance : enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique. *Cahiers d'humanisme et Renaissance*, 58. Droz, Genève.

## Arabische und osmanische Menagerien

*Zu den Menagerien an den Höfen muslimischer Herrscher besteht noch grosser Forschungsbedarf. Menagerien – für die Zeit vor dem 18. Jh. ein anachronistischer Begriff – dienen zur Haltung von Tieren, die als Jagdbeute bzw. Jagdhilfe oder auch als Transportmittel gebraucht werden oder in Parks der Unterhaltung dienen. Wilden und exotischen Tieren wie Elefanten, Giraffen, Löwen, Panther, Bären und Zebras kam dabei auch im östlichen Mittelmeerraum eine besondere Rolle zu. Diese Tiere verhalfen Herrschern zur höfischen Prachtentfaltung und ermöglichten es zum Beispiel den Mamlukensultanen in Kairo anderen Herrschern ausgefallene Geschenke zu machen. Sowohl die Menagerien auf der Zitadelle in Kairo sowie ihre osmanischen Gegenstücke haben immer auch westliche Reisende beeindruckt. Aus Konstantinopel wird auch die Unterbringung wilder Tiere in alten Kirchen berichtet. Ende des 19. Jahrhunderts löst der allgemein zugängliche Zoo – wie 1891 in Giza – die für den Herrscher reservierte Menagerie auch im Nahen Osten ab.*



## Das Kamel – oder genauer Dromedar

### (lat. *camelus dromedarius*) – in der arabischen Sprache

Eine Auswahl - erstellt von Sophie Glutz: Die Übersetzungen und Erklärungen stammen aus den folgenden Wörterbüchern: Brill, Kazimirski, Wehr, Lane, Tāj al-'Arūs, Lisān al-'Arab.

Sources (dictionnaires): Brill, Kazimirski, Wehr, Lane, Tāj al-'Arūs, Lisān al-'Arab.

Für Weiterführendes und Genaueres bietet sich die klassische Referenz-Schrift im Zusammenhang mit Kamelen an, das *Kitāb al-Ibil* (Buch der Kamele), ein Buch der Kamel-Wissenschaft und -Lexikologie des Autors al-Aṣma'ī (gest. 831).

Pour plus d'information: *Kitāb al-Ibil* (Le Livre des chameaux) de al-Aṣma'ī (mort en 831).

Arabisch/ Arabe	Umschrift/ Transcription	Erklärungen	Explications
		<b>Allgemeine Namen für das Kamel</b>	<b>Termes généraux pour les chameaux</b>
إبل	<i>ibil</i>	Der am weitesten verbreitet Begriff für Kamele (kollektiver Begriff)	Terme le plus général et le plus répandu pour les chameaux (terme collectif)
بعير	<i>ba'īr</i>	Kamel (oder allgemein: Lasttier); Kamelrasse	Chameau; toute bête de charge; race camélide
ناقة	<i>nāqa</i>	Kamelin (weiblich)	Chamelle (femelle)
جمل	<i>jamal</i>	Kamel (männlich)	Chameau (mâle)
		<b>Der Lebenslauf eines Kamels</b>	<b>Les chameaux dans différentes étapes de leur vie</b>
قلوص	<i>qalūṣ</i>	Junge Kamelin	Jeune chamelle
قعود	<i>qa'ūd</i>	Kamelin bis zu dem Moment, in dem sie trächtig wird; Kamelin mit fünf Jahren	Chamelle jusqu'à l'âge où elle commence à porter; chamelle à cinq ans
حائل	<i>ḥā'il</i>	Brünstige Kamelin (oder anderes Tier)	Chamelle (ou autre animal) en chaleur
هاجن	<i>hājīn</i>	Kamelin (oder anderes Tier), die vor der angebrachten Zeit mit einem Kamel kopuliert	Chamelle, et en général toute femelle qui entre en copulation avant l'âge
فحل	<i>fahl</i>	Männliches Kamel (oder anderes Tier), vor allem dasjenige, welches die weiblichen Kamele deckt oder für das Züchten bestimmter Rassen verwendet wird	Chameau ou autre bête mâle, surtout l'étalon employé pour féconder les femelles ou produire telle ou telle race (se dit en parlant de tous les animaux)
لقحة	<i>laqḥa/liqḥa</i>	Kamelin, die Milch gibt, oder in deren Bauch sich ein Fötus befindet	Chamelle à lait, qui porte en son sein un fœtus
خلفة	<i>khālifa</i>	Schwangere Kamelin	Chamelle pleine
شائلة	<i>shā'ila</i>	Im siebten Monat schwangere Kamelin, die keine Milch mehr gibt	Chamelle pleine dans son septième mois, et qui ne donne plus de lait
عشراء	<i>'uṣharā'</i>	Im zehnten Monat schwangere Kamelin (Plural <i>'ishār</i> ) (Koran: 81:4)	Chamelle pleine dans son dixième mois (pluriel <i>'ishār</i> : Coran : 81:4)
معشار	<i>mi'shār</i>	Kamelin, die viel Milch gibt	Chamelle qui donne beaucoup de lait





رائم	<i>rā'im</i>	Kamelin, die ihrem Jungen zärtlich zugetan ist	Chamelle qui aime avec tendresse son petit
رأم	<i>ra'm</i>	Kleines Kamel, oder Haut eines kleinen Kamels, welche man vor eine Kamelin, die ihr Junges verloren hat, legt, um sie zu täuschen und gleichzeitig zu trösten	Petit de chameau ou peau de petit chameau empaillée que l'on met devant une chamelle qui a perdu le sien, pour la tromper par cette ressemblance, et la consoler
شارف	<i>shārif</i>	Sehr altes, oft schon altersschwaches Kamel	Chameau ou chamelle qui est très âgé/e, décrépité/e
		<b>Kamele und ihre Qualitäten</b>	<b>Les chameaux et leurs qualités</b>
بخت	<i>bukht</i>	Baktrische, zweihöckrige Kamele, Trampeltiere (lat. <i>camelus bactrianus</i> ) (kollektiver Begriff)	Chameaux de la Bactriane, à deux bosses (lat. <i>camelus bactrianus</i> )
خروج	<i>khalāj</i>	Kamelin, die mit solchem Schwung und solcher Schnelligkeit läuft, dass sie den Boden unter ihren Füßen wegzureissen scheint; Kamelin, die nach dem Verlust ihres Jungen keine Milch mehr gibt	Chamelle qui marche avec tant d'ardeur et de rapidité qu'elle semble arracher la terre sous ses pieds; chamelle qui perd son lait pour avoir perdu son petit
شمليل	<i>shimlīl</i>	Kamelin, die mit leichtem und schnellem Schritt läuft	Qui marche d'un pas léger et rapide (chamelle)
عاج	<i>'āj</i>	Dressierte Kamelin von sanftem Tritt	Chamelle dressée et dont le pas est doux
هجان/هجين	<i>hijān/hajīn</i>	Kamel als Reittier; Kamel von ausgezeichneter Rasse und weisser Farbe	Chameau de monture, d'excellente race et de pelage blanc
عيس	<i>'īs</i>	Kamele von guter Rasse cf. <i>a'yās</i> = eine Farbnuance von Weiss (fahlrot/fahlgelb) bei Kamelen (kollektiver Begriff)	Chameaux (collectif) de bonne race cf. <i>a'yās</i> = blanc mêlé d'une nuance de fauve (chameau)
أقود	<i>aqwad</i>	Gefügiges Kamel (oder anderes Tier), das sich leicht führen lässt; Kamel mit langem Hals	Qui se laisse conduire facilement, docile (cheval, chameau, etc.); qui a le cou long, une longue encolure (cheval, chameau)
دوسر	<i>dawsar</i>	Schweres Kamel (oder anderes Tier) von grosser Statur	De grande taille et d'un poids important (chameau etc.)
وجناء	<i>wajnā'</i>	Robuste Kamelin; Kamelin mit hervorstehenden Wangen	Robuste; qui a les joues saillantes (chamelle)
مدفأة	<i>mudfa'a</i>	Kamele mit viel Körperfett und viel Fell	Chameaux bien fournis de graisse et de poil
حرف	<i>ḥarf</i>	Grosse, schlanke Kamelin	Chamelle énorme et maigre
ضامر	<i>ḍāmīr</i>	Mageres, dünnes, erschöpftes Kamel/Reittier (Koran: 22:27)	Chameau (ou autre monture) mince et épuisé (Koran: 22:27)



		<b>Kamele und ihre Aufgaben</b>	<b>Les chameaux et leurs tâches</b>
مطية	<i>maṭiyya</i>	Kamel oder anderes Last- oder Reittier	Chameau ou autre bête de somme; monture
راحلة	<i>rāḥila</i>	Kamel/Kamelin (oder anderes Tier) als Reittier für Karawanen-Reisen	Chamelle de monture, chameau ou toute autre monture pour un voyage de caravane
زاملة	<i>zāmila</i>	Kamelin (manchmal auch anderes Tier, z.B. Maulesel) als Lasttier (von hier stammt auch das spanische Wort <i>acemila</i> , Lasttier)	Bête de somme (notamment chamelle), bête de charge (chameau, mulet, etc.) qui transporte les bagages (cf. le mot espagnol <i>acemila</i> = bête de somme)
ذلول	<i>dhalūl</i>	Kamelin, die als Reittier verwendet wird	Chamelle qui sert de monture
عير	<i>īr</i>	Kamele in einer Karawane oder die Kamel-Karawane selbst, mit Kameltreibern, Reitern etc. (kollektiver Begriff; Koran: 12:70)	Chameaux (collectif) qui portent - ou non - des bagages et ustensiles du voyageur; toute la caravane ou les gens qui montent ou guident les chameaux de la caravane, etc. (Coran: 12:70)
ظعون/ظعن	<i>za'ūn/ zu'un</i> (ou: <i>zu'n</i> )	Kamel, das eine Last - im Speziellen eine Sänfte für Frauen - auf seinem Rücken trägt	Chameau qui porte une charge, chameau qui porte une litière dans laquelle voyage une femme
		<b>Andere Aspekte von Kamelen</b>	<b>Les chameaux sous d'autres égards</b>
عاشر	<i>āshir</i>	Kamel, das nur alle zehn Tage trinkt	Chameau qui ne boit que chaque dix jours
همل	<i>hamal</i>	Kamele oder andere Tiere, die ohne Aufsicht von Hirten weiden (kollektiver Begriff)	Chameaux ou autres bestiaux qui paissent librement, sans être accompagnés par le pâtre
بدنة	<i>badana</i> ( <i>budna</i> )	Kamel oder Kamelin als Opfertier, welches man in Mekka zu bestimmten religiösen Anlässen schlachtet - auch Kühe werden in dieser Funktion so genannt (Koran: 22:36)	Victime (notamment des chameaux ou des vaches) qu'on immole à la Mecque, soit comme un ex-voto, soit pour célébrer une fête (Coran: 22:36)
ميسر	<i>maysir</i>	Kleines, geschlachtetes Kamel, dessen Teile mit Hilfe eines Zufallsspiels mit Pfeilen (selbst ebenfalls <i>maysir</i> genannt) vergeben werden	Petit de chameau égorgé et sur les parties duquel on tirait les flèches du sort (ce jeu de hasard est lui-même appelé <i>maysir</i> )
هيم	<i>hīm</i>	Durstige Kamele, die umherirren, wobei der Durst einer bestimmten Krankheit namens <i>huyām</i> angelastet wird, die sich Kamele durch den Verzehr bestimmter Pflanzen	Chamelles qui errent çà et là, ayant une forte soif, due à un certain type de maladie (dite: <i>huyām</i> ) que les chameaux contractent pour avoir mangé certaines plantes ou pour avoir



		oder stehenden Wassers zuziehen können (kollektiver Begriff; Koran: 56:55)	bu de l'eau stagnante, et qui les fait errer ça et là; chamelles altérées (Coran: 56:55)
بحيرة	<i>baḥīra</i>	Kamelin, der man gemäss bestimmter vor-islamischer Rituale das Ohr spaltet und die man frei weiden lässt ohne sie anzutasten oder ihre Milch zu trinken (Koran: 5:103)	Chamelle dont on a coupé l'oreille en deux, laissée paître librement, ceci en accord avec certains rituels préislamiques (Coran: 5:103)
سائبة	<i>sā'iba</i>	Freigelassene, geweihte Kamelin, deren Milch nur ihrem Jungen bestimmt ist (Koran: 5:103)	Chamelle libérée (sacrée), lâchée, de manière à pouvoir paître à son gré et dont le lait ne sert qu'à ses petits (Coran: 5:103)
حام	<i>ḥām</i>	Freigelassene, gemäss bestimmter vor-islamischer Rituale geweihte Kamelin (Koran: 5:103)	Chamelle qui est libérée et que l'on laisse paître librement, en accord avec certains rituels préislamiques (Coran: 5:103)
وصيلة	<i>waṣīla</i>	Freigelassene, gemäss bestimmter vor-islamischer Rituale geweihte Kamelin (Koran: 5:103); Kamelin, die schon zwölfmal hintereinander Junge geboren hat	Chamelle qui est libérée et que l'on laisse paître librement, en accord avec certains rituels préislamiques (Coran: 5:103); chamelle qui a douze fois déjà mis bas

### Buchrezension

#### Adler, Mufflon Co.: Tiergeschichten aus der arabischen Welt. Mit einem Vorwort von Hartmut Fähndrich. (Lenos Pocket 122) Lenos Verlag, Basel, 2009.

In dem Band sind fünfundzwanzig zum Teil sehr kurze Tiergeschichten verschiedener bekannter Autorinnen und Autoren aus dem arabischen Raum, von Marokko bis Syrien, in einem Buch vereint. Es finden sich unter anderem Tiergeschichten von Ghassan Kanafani, Ibrahim al-Koni, Abdalrachman Munif, Emily Nasrallah, Tadjib Salich, Muhammad al-Machsangi, Jussuf Idris und Taufik al-Hakim. Die Geschichten weisen in Bezug auf Form und Inhalt eine grosse Vielfalt auf. Es sind Geschichten zum Lachen, zum Schmunzeln und auch zum Weinen, wobei in nicht wenigen von ihnen der Esel eine wichtige Rolle spielt. Es gibt komische Geschichten, wie die von einem Angestellten, der sich von der Schönheit eines Eselchens zu dessen Kauf verleiten lässt, obschon er in einem Hotel wohnt (Hakims Esel) oder die Geschichte vom Mann, seinem Sohn und dem Esel, die es niemandem Recht machen können. Es gibt Geschichten grosser Fabulierlust, wie die von Sindbad, der auf einer Insel voller Esel landet und schliesslich selbst zum Esel wird (Der letzte Hafen) oder vom Adler auf dem Felsen am Strassenrand, von dem jeder eine andere Version erzählt (Sechs Adler und ein kleiner Junge).

Andere Geschichten sind eher Darstellungen vom täglichen Leben, so die Beschreibung der Seidenraupensaison oder die Erzählung vom Vater, der seine ganze Familie als Nachtwache einsetzt, um zu verhindern, dass die Füchse seine Weintrauben stehlen oder diejenige vom Verlust der weissagenden weissen Maus, mit der ihr Besitzer seinen Lebensunterhalt verdiente. Gelegentlich wird die Sicht der Tiere eingenommen (Merry Christmas; Der Wolfhund) oder es sind kurze Tierbeobachtungen (Auf heissem Dach; Eine blaue Fliege). Sowohl für Nomaden (Die Zugvögel) wie für die Leute im Dorf (Septembervögel) haben Zugvögel in den Geschichten als Boten der Jahreszeiten ihre Bedeutung. Und schliesslich ist auch die politische Situation in Geschichten präsent: die Erinnerung des kleinen Jungen an die Vertreibung aus Palästina (Die Eule in einem fernen Zimmer) oder das Halluzinieren eines Gefolterten (Der Mann und die Ameise). Dieser bunte Strauss von Geschichten gibt einen lebendigen Eindruck von der Vielfalt moderner arabischer Texte.

*Elisabeth Bäschlin*



# Animals in Islam: a Brief Review

*Seyyed Hassan Eslami Ardakani (born 1960) is an Iranian ethicist and theologian. He studied Islamic philosophy, theology, and jurisprudence at Qom, Iran, Seminary, and philosophy of religion at the State University of Qom. Currently, he is Associate Professor of Philosophy of Religion and Ethics at the University of Religions and Denominations. He is specialized in Islamic theology and applied ethics and has authored many articles and some books in these areas, including «Human Cloning in Catholic and Islamic Perspectives» (2007), «The Ethics of Criticism» (2003) and «On Expedient Lies: Meaning and Examples» (2003).*

The topic of animals, their status, importance, and usefulness, are discussed in various Islamic texts, such as the Quran, the Hadith (or prophetic tradition), Islamic Fiqh (or jurisprudence), ethical and mystical texts, philosophical texts, and works of literature. I cannot discuss the whole issue here, so I will be selective and confine myself to some areas of this broad subject in Islamic thinking, beginning from the Quran as the most important text in Islamic thought.

## Animals in the Quran

The Quran mentions animals in different ways and various contexts. To be specific, I will refer to some of the Quranic views on animals. From the Quranic viewpoint, all animals are created by Allah, for some goal. So, no animal should be counted useless and meaningless. In fact, all animals, like humans, have purposeful lives, judgement day, and resurrection. According to the Quran:

*There is not a moving creature on earth, nor a bird that flies with its two wings, but are communities like you. We have neglected nothing in the Book, then to their Lord they shall be gathered. (Sūrah 6. Al-An'ām: 38)*

Based on the Quranic world view, all creatures, from the simplest to the most sophisticated animals or human-animals, are created to fulfil some purpose. So, there is nothing «vain» in the world. All creatures are signs of fine and wise design in the universe, and asserting this view the Quran asks:

*Do they not look at the camels, how they are created? (Sūrah 88. Al-Ghāshiyah: 17)*

All animals are intelligent to some degree and can reason properly. Furthermore, some of them think about

possible unconsciousness of humankind. For instance, when Solomon's army entered the territory of the ants, one of the ants cried:

*O ants! Enter your dwellings, lest Solaiman (Solomon) and his hosts should crush you, while they perceive not. (Sūrah 27. Al-Naml: 18)*

From the Quranic viewpoint, all animals worship God (Allah) and praise him in their languages, even though we do not understand them. Yet, some special people have the privilege to appreciate and understand birds' language, or - according to the Quran - «*Mantiq al-Tair*» (Sūrah 27. Al-Naml: 16). Indeed, Attar, the great Persian mystic and poet, borrowed the title of his masterpiece from the Quran. Some verses of the Quran narrate conversations that occurred between humankind and animals, for example, there is a detailed conversation between the prophet Solaiman (Solomon) and the hoopoe (*Hodhod*), his informer (Sūrah 27. Al-Naml: 20-28).

Regarding verses concerning animals, it seems that animals, in spite of some intellectual capacity, are subordinate to human beings. Humans seem to have the right to manipulate them according to Allah's commands. At the same time they have to treat animals in a human way. While this is the dominant interpretation of the Quranic verses, there is undoubtedly the possibility to give another, non-anthropocentric interpretation.

## Animals in Islamic Law

Islamic jurists (or *Foqahā'*) try to define what is lawful and what is forbidden in Islamic law, and prescribe this for Muslims. So, they approach Islamic texts solely from a legal point of view. Having this approach in mind, and due to the fact that Muslims are not allowed to eat flesh of all kinds of animals, the Muslim jurists attempt to answer mainly these questions: (1)



which animals may be eaten by Muslims in normal conditions and are there any criteria for distinction?; (2) which parts of these animals may be eaten?; and (3) in which way lawful animals should be killed for consuming? To answer these questions, the Muslim jurists discuss different aspects of these issues, present detailed replies and write volumes of books, and declare specific and particular decrees (or fatwas) that are compulsory for their followers or lay Muslims.

Even though meat eating in moderation is permitted from a legalistic point of view, it is regulated in many respects. For example, eating the flesh of some animals such as lions and tigers is forbidden restrictedly, some is undesirable, or *makrūh*, but not unlawful, and some is permissible and lawful, or *halāl* and *mobāh*. The most important criterion for distinguishing between eatable and non-eatable animals is being carnivore. According to this criterion, the flesh of all carnivore animals is forbidden to eat. To consider this criterion means that the flesh of any animal that is carnivore and meat-eater is considered forbidden to eat. Yet, there are some other herbivore animals, such as elephant or rabbit, which no Shiite Muslim is allowed to eat.

In fact, the variety of eatable animals is restricted to some domestic animals, like sheep, cow, camel, chicken, goose, some non-prey birds, like pigeons, and all kinds of fish. Conversely, all carnivore animals, such as dog and fox, all reptiles, such as snakes and lizards, all insects, and most aquatic creatures, including frogs, and all birds with talons, are forbidden and eating them is unlawful, or *harām*.

The second criterion for eating any lawful kind of animal is killing them properly and then eating them. So, no dead animal, i.e. carrion, can be eaten.

The third criterion can be called the cleanliness of food. According to this criterion, Muslims are permitted to eat just clean (or *ṭayyib*) food. So, eating the flesh of some animals is considered disgusting and undesirable, such as for the crow and all kinds of insects, worms, and small creatures.

To eat lawful meat, we have to consider some procedures, like watering the animals before killing them, using a sharp knife, and to avoid posing any unnecessary pain on them.

Using animals for food or other necessary uses is permitted, but destroying them by manipulating them in harmful activities is unlawful and against the goal of

their creation. All animals are created by Allah and are his servants, even though, supposedly, they are inferior to us. So, all kinds of using animals in violent sports such as bull fighting are forbidden. Hunting eatable wild animals, if not necessary, is undesirable and in some cases condemnable.

Besides these prohibitions, there are many prophetic sayings or Hadiths that insist on treating animals well. According to these Hadiths, any compassion to domestic or wild animals is praiseworthy and Allah will reward it. There is a very famous story which repeatedly appears in different texts, from prophetic tradition to literature, telling the readers that God forgave all sins of a sinner because of his mercy for a thirsty dog: according to this accepted story, which for the first time appeared in a prophetic tradition, a man travelling through the desert became very thirsty. He found a well, went into it, drank, and came out. Near the well he saw a very thirsty dog. The poor dog, who could not reach water, was eating earth because of its thirst. Out of compassion, the man returned to the well, went into it, filled his shoe with water, climbed out of well, and gave the dog water to drink. According to this story, because of this act of compassion only, that is, the man's mercy for the thirsty dog, Allah thanked him and forgave all his sins.

On the other hand, according to another Hadith, a woman was condemned to Hell, because she tortured a cat.

### The Narrow Path toward Vegetarianism

Nowadays, we are witnessing a new trend of vegetarianism in the Islamic world. Although we can trace a kind of vegetarianism among some Muslim mystics or Sufis for centuries, it differs in many aspects from modern Islamic vegetarianism. In principle, Islamic teachings allow meat consuming and there is not a single Quranic verse (or *Āyah*) or prophetic tradition that forbids meat eating totally. So, any Muslim, while obeying Islamic law in avoiding some kinds of meat and respecting the conditions of the right sacrificing or slaughtering of animals, can eat meat. Based on these facts, it is very difficult, from an Islamic point of view, to defend a whole vegetarian diet, let alone a vegan one.

Nevertheless, some contemporary thinkers, including me, try to open room for a kind of Islamic vegetarianism using Islamic arguments. Quitting meat eating as a personal choice is something, and avoiding meat as



an ethical decision is quite another. Any Muslim is permitted to quit meat consuming whenever he prefers, as a personal choice or because of some hygiene concerns. But the difficulty arises when he tries to defend his decision as a moral action. Indeed the majority of Muslim scholars conclude from the permissibility of meat consuming that it is to some degree obligatory. According to this interpretation, every Muslim is permitted to reduce consuming meat as food, but cannot quit it entirely and become an absolute vegetarian. Referring to a weak prophetic tradition (and even this attribution is disputable), and addressing some verses of the Quran, they argue that each Muslim should eat meat at least during one meal every forty days. So, some traditional Muslims who want to be faithful to this interpretation and at the same time do not want to eat meat, eat a very small portion of meat every forty days only.

In this sphere it is hard to advocate a total vegetarianism or veganism. In one of my recent attempts, I have argued for a moderate vegetarianism, limiting its scope to factory farming (Eslami Ardakani, 2012). My idea

and main arguments go like this: In our modern society, contrary to our past habits, we mainly consume industrial meat, or meat produced by factory farming, as a basic part of our eating regime, believing that it is necessary for our health. But accurate studies and valid information show that industrial meat-eating is harmful and not useful. Furthermore, consuming factory farming products, regardless of health issues, is unethical. We can put forward two moral arguments to prove this claim. The first one is the argument concerning evil treatment of animals in factory farming, and the second argument concerns the destroying of the environment. The factory farmers try to produce more industrial meat with low costs, using cruel methods that are ethically unacceptable. Furthermore, factory farming has huge negative impacts on the environment. So, to live responsibly and ethically, I have argued, we have to stop industrial meat eating and try to start a healthier and more ethical diet by being totally vegetarian or at least consuming the meat of free-range animals.

#### References

- Eslami Ardakani, Seyyed Hassan (2012), «Two moral arguments against industrial meat consumption» *Ethical Research, Quarterly Academic Journal University of Qom*, Vol. 3. No. 9.
- Foltz, Richard C. (2006), *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oneworld Publications, Oxford.





# Tierschutz und Vegetarismus im Rahmen des „Öko-Islams“

*Monika Zbidi (geb. 1986) beschäftigt sich in ihrer Promotion mit der islamischen Umweltbewegung und ist Stipendiatin der Deutschen Bundesstiftung Umwelt. Derzeit unterrichtet sie am Sprachenzentrum der Universität Erlangen-Nürnberg Arabisch. Sie studierte Islamwissenschaft, Politische Wissenschaft und Semitische Philologie.*

Die Anerkennung der Tiere als wichtige Bestandteile der Schöpfung Gottes ist in der islamischen Tradition tief verwurzelt. Bereits in vorislamischer Dichtung wurden die Eigenschaften bestimmter Tiere hervorgehoben, wobei Kamele in besonderem Masse geschätzt wurden. Das zeigt sich an der Kamelbeschreibung (*wasf al-ġamal*), die einen wichtigen Bestandteil der altarabischen *Qaṣīda* darstellt und in der die Eigenschaften des Kamels, insbesondere körperliche Vorzüge, Schnelligkeit und Ausdauer gelobt wurden, da die Kamelstute den wertvollsten Besitz eines Beduinen darstellte.

Im Koran und in der Sunna finden zudem zahlreiche Tiere Erwähnung, wobei in verschiedenen Hadithen der barmherzige Umgang des Propheten Muhammads mit Tieren deutlich wird. Die Gemeinschaften der Tiere werden im Koran als „umam“ bezeichnet: „Weder gibt es ein Tier auf Erden noch einen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, die nicht, gleich euch, Gruppen (*umam*) wären.“ (Sure 6, 38)<sup>1</sup>. Verschiedene Vertreter einer islamischen Umweltethik interpretieren diese Bezeichnung als Hinweis darauf, dass Menschen und Tiere in ihrer Zugehörigkeit zu Gemeinschaften gleichgestellt sind (z.B. Shah Haneef, al-Hafiz, Izzi Dien u.a.).

Im Folgenden möchte ich die Rolle der Tiere innerhalb des so genannten „Öko-Islams“ darlegen, wobei auch ein Blick auf die Verortung des Vegetarismus im Islam geworfen werden soll, da in der aktuellen Diskussion rund um den Tierschutz das Schlachten und der Verzehr von Tieren einen durchaus wichtigen Aspekt darstellen.

## Der „Öko-Islam“ – moderne westliche Strömung

Der Begriff „Öko-Islam“ bezeichnet die zeitgenössische islamische Umweltbewegung, welche sowohl eine islamische Umweltethik und -theologie, als auch einen praktischen Umweltaktivismus, sowie is-

lamisches Umweltrecht umschließt. Die Bewegung ist nicht institutionalisiert und zielt darauf ab, die ökologische Dimension des Islams in der Praxis umzusetzen und Muslime auf diese, ihnen nicht selten unbekannte, Facette ihrer Religion aufmerksam zu machen. Die Bezeichnung des „Öko-Islams“ als „Bewegung“ bietet sich an, da die ethischen Grundlagen und die ökologisch-religiöse Motivation die einzelnen Akteure miteinander verbinden. Sie kann in die Forschungsdisziplin der „Öko-Theologie“ eingebettet werden, die sich mit der Einbeziehung der Religion in den Problemlösungsprozess der Umweltkrise beschäftigt. Ihren Anfang nahm diese Strömung in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts und ihre Entstehung ist von westlichen Entwicklungen im Umweltschutz abhängig und nachhaltig beeinflusst. Die überwiegende Zahl der Akteure ist bis heute im Westen, vor allem in Großbritannien, den USA und Kanada aktiv.

## Die Rolle der Tiere in der islamischen Umweltethik

Die islamische Umweltethik, die in erster Linie vom iranischen Philosophen Seyyed Hossein Nasr<sup>2</sup> und dem aus Sri Lanka stammenden Briten Fazlun Khalid<sup>3</sup> geprägt wurde, charakterisiert sich durch eine Zahl an koranischen Prinzipien, die von verschiedenen muslimischen Autoren in Publikationen aufgegriffen wurden und somit fester Bestandteil einer islamischen Umweltethik sind. Die Prinzipien werden von Anhängern des „Öko-Islams“ im Lichte der aktuellen Umweltproblematik interpretiert, und im Folgenden soll, anhand einer Auswahl der Prinzipien, die Stellung der Tiere innerhalb der islamischen Umweltethik deutlich gemacht werden.

Das islamische Verständnis der Schöpfung gründet auf der Annahme, dass die Gesamtheit alles Geschaffenen dazu dient, Gott zu preisen, wobei die Einzelteile der Erde als Zeichen Gottes (*āyāt*) wahrgenommen



werden, so auch die Tiere. Sie tragen dazu bei, Gottes Verherrlichung auszudrücken: „Vor Gott wirft sich nieder, was an Tieren in den Himmeln und auf Erden ist.“ (Sure 16, 49) Das Prinzip der Einheit (*tauḥīd*) beinhaltet, gemäß der Vertreter der islamischen Umweltethik, unter anderem, dass Gott und die Schöpfung eine Einheit bilden und dass alle Elemente der Welt miteinander in Beziehung stehen: „Gottes ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Gott umfasst alle Dinge.“ (Sure 4, 126) Aus dieser Argumentation kann also der Schutz der Tiere und die Erhaltung der Artenvielfalt und Biodiversität abgeleitet werden.

Die Biodiversität und das ökologische Gleichgewicht knüpfen ausserdem an ein weiteres islamisches Prinzip an, das Prinzip des Gleichgewichts (*mīzān*). Der arabische Begriff *mīzān* bedeutet Waage, Balance oder Ausgewogenheit und wird in der islamischen Umweltethik unter anderem im Sinne des ökologischen Gleichgewichts verstanden, welches von Gott auf der Erde geschaffen wurde: „Den Himmel hob er in die Höhe und stellte die Waage auf.“ (Sure 55, 7) Das Prinzip beinhaltet die Balance auf der Erde, sowohl hinsichtlich der Harmonie in der Natur, als auch im Bereich menschlicher Gerechtigkeit und Moralität im täglichen Handeln. Dies erfordert einen respektvollen Umgang mit Tieren und den Einsatz für die Erhaltung ihrer Lebensräume, da im Verständnis einer islamischen Umweltethik jede Tierart einen wichtigen Platz im ökologischen Gleichgewicht einnimmt.

Drei weitere Prinzipien, die insbesondere die Rolle des Menschen auf der Erde bestimmen, sind ausschlaggebend für den menschlichen Umgang mit Tieren: das Statthalterschaftsprinzip (*ḥilāfa*), das Prinzip der Verantwortung (*amāna*) und das Dienerschaftsprinzip (*‘ubūdiyya*). Der Mensch wurde von Gott als ḥalīfa, das heißt Nachfolger bzw. Statthalter auf der Erde eingesetzt, wobei er die ihm von Gott angebotene Verantwortung (*amāna*) für die Schöpfung übernahm: „Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen die Verantwortung<sup>4</sup> angeboten, doch sie weigerten sich, sie auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. Da nahm der Mensch sie auf sich.“ (Sure 33, 72) Der Mensch wird also nicht als Herr über die Erde gesehen, sondern er muss die Verantwortung für sein Handeln und seinen Umgang mit Gottes Schöpfung tragen und im Jenseits Rechenschaft für seine Taten ablegen. Zusätzlich eingeschränkt wird der Handlungsspielraum des „Statthalters“ Gottes durch

das Prinzip der Dienerschaft (*‘ubūdiyya*). Dieses beinhaltet, dass der Mensch in seiner Rolle als Diener Gottes zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den Tieren verpflichtet ist, auch wenn er ihnen durch den Besitz des Verstandes in seiner Handlungsfreiheit überlegen ist und er von ihrer Nützlichkeit profitieren darf (vgl. Sure 16, 66-69).

Des Weiteren verweisen die Vertreter des Öko-Islams auf altbewährte Institutionen des islamischen Rechts, die dem Schutz verschiedener Tiere dienen. Eine Art dieser Institutionen sind Schutzgebiete für Tiere und Wälder (*ḥimā*), auf denen, je nachdem wozu das Reservat dient, beispielsweise die Jagd oder das Fällen von Bäumen verboten ist, zu bestimmter Zeit im Jahr die Beweidung nicht gestattet ist, deren Nutzung auf eine festgelegte Anzahl oder Spezies von Tieren beschränkt wird oder auf welchen in der Blütezeit die Beweidung verboten ist, und das Gebiet allein den Bienen überlassen wird. (vgl. Sardar, 1985 : S. 232) Das erste islamische *ḥimā*-Gebiet wurde vom Propheten Muhammad als Gürtel zum Schutz der Vegetation und Tierwelt rund um Medina errichtet.

Die erste islamische Erklärung zu Umweltfragen waren 1983 die „Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment (IPCNE)“, die durch die saudische Regierung initiiert und in Zusammenarbeit mit der International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN) und dem World Wildlife Fund (WWF) veröffentlicht wurden. Die Publikation enthält islamische Umweltprinzipien und Institutionen islamischen Rechts zur Umsetzung einer islamisch geprägten Umweltphilosophie und bezieht auch zur Rolle und den Rechten der Tiere deutlich Stellung. Der Islam betrachte Tiere auf zwei Weisen: Zum einen als Lebewesen mit eigenen Rechten, die Gott glorifizieren und die seine Macht und Weisheit bezeugen. Zum anderen sind sie in den Dienst der Menschen und anderer Geschöpfe gestellt, wobei sie eine essentielle Rolle in der Entwicklung der Welt spielen. Neben ihrer Funktion, Gott zu preisen und zu ehren (vgl. Sure 22,18/17,44/13,15), tragen sie außerdem durch ihre ästhetische Schönheit zum Seelenfrieden der Menschen bei: „God has made in plants and animals that which excites wonder and joy in man’s soul so as to satisfy his peace of mind, a factor which is essential for man’s proper functioning and full performance.“ (Bagader et. al. 1994: S. 10) Zudem wird auf die Notwendigkeit der



Erhaltung der Diversität der Lebewesen hingewiesen, was insbesondere bei der Jagd und Fischerei beachtet werden sollte: „The absolute destruction of any species of animal or plant by man can in no way be justified; nor should any be harvested at a rate in excess of its natural regeneration.“ (Bagader et. al. 1994: S. 10)

## Vegetarismus im Islam – Reaktion auf Massentierhaltung

Vegetarismus ist ein Thema, das in den letzten Jahren vermehrt von Muslimen diskutiert wird und vor allem die Zahl an Artikeln auf Blogs und Informationsseiten im Internet, sowie an Seiten in sozialen Netzwerken<sup>5</sup> ist groß. Zwar ist Vegetarismus insbesondere in Wohlstandsgesellschaften verbreitet, doch gibt es auch in muslimisch geprägten Ländern Vegetarier.

Das Spektrum der Ansichten zu einer vegetarischen Ernährungsform im Islam reicht von der Überzeugung, dass sie verboten sei, da der Mensch nichts verbieten dürfe, was Gott eindeutig erlaubt habe, bis hin zur Überzeugung, dass eine fleischhaltige Ernährung für Muslime im westlichen Kontext nur schwierig mit religiösen Vorgaben vereinbar sei, da unter den Bedingungen der modernen Tierhaltung und dem Umgang mit Tieren als reine Nahrungslieferanten kein Fleisch mit dem Siegel „*ḥalāl*“ erlangt werden könne. Die Gegner eines muslimisch begründeten Vegetarismus beziehen sich hierbei auf den Koranvers „O ihr, die ihr glaubt! Verboten nicht die guten Dinge, die euch Gott erlaubt hat!“ (Sure 104, 87) und argumentieren, dass der Mensch seine eigene Barmherzigkeit nicht über diejenige von Gott stellen dürfe. (vgl. Kowanda-Yassin 2011: 188f.)

Die Frage nach der Vereinbarkeit des Islam mit Massentierhaltung ist bei der islamischen Auseinandersetzung mit Vegetarismus essentiell. Basheer Ahmad Masri al-Hafiz, der selbst überzeugter Vegetarier ist, betont, dass die Emotionen von Menschen und Tieren sich sehr ähnelten. Er stellt in Frage, ob der Prophet Muhammad die modernen Methoden der Massentierhaltung gebilligt hätte, wenn er in der heutigen Zeit leben würde, wo er doch für seine überwältigende Barmherzigkeit gegenüber Tieren bekannt sei. (al-Hafiz 2007: S. 44) Auch Tariq Ramadan kritisiert den Umgang der weltweiten *Fuqahā'*-Räte mit dem Thema Tiere, bei dem in erster Linie behandelt werde, welche Formen der Schlachtung erlaubt, *ḥalāl*, und somit für Muslime gestattet seien, wobei der Fokus

viel zu stark auf die Art der Schlachtung gelegt werde, während die Frage nach dem Zweck des Schlachtens und Fleischverzehrs, sowie die Haltung der Tiere weitgehend unbeachtet bleibe, obwohl der Islam das Recht des Tieres auf Achtung, angemessene Nahrung, gute Behandlung und Bewahrung vor Leid verlange. (Ramadan 2009: S. 315f.)

Was spricht aber neben der inakzeptablen Tierhaltung für einen islamischen Vegetarismus? Al-Hafiz ist der Meinung, dass vor einigen Jahrzehnten das Konzept einer ausgewogenen Ernährung noch nicht ausreichend verstanden worden sei und, dank des heutigen Kenntnisstandes bezüglich der Eigenschaften von Vitaminen, Proteinen, Kohlenhydraten und Mineralien, die sich in Gemüse befänden, und aufgrund von hygienischen, ökonomischen und moralischen Gründen sich die Menschen für eine vegetarische Ernährung entscheiden sollten. (al-Hafiz 2007: S. 57) Aufgrund seiner wissenschaftlichen Recherchen, die für ihn ganz klar für einen Vegetarismus sprechen, beschäftigt ihn die Frage, warum der Islam, der dem Mitgefühl für Tiere einen hohen Stellenwert gibt, dem Menschen erlaubt hat, Tiere als Nahrung zu töten und dem Menschen nicht auferlegt hat, Vegetarier zu werden. (al-Hafiz 2007: S. 56) Er argumentiert, dass im Koran und den anderen islamischen Quellen in keiner Weise angedeutet werde, dass das Essen von Fleisch gut für die physische oder psychische Gesundheit sei und sich der Islam in diesem Punkt neutral verhalte. (al-Hafiz 2007: S. 86) Der wichtige Punkt sei zudem, dass der Islam mit der Erlaubnis des Fleischessens den Menschen die Entscheidung Fleisch zu essen oder darauf zu verzichten, selbst überlasse.

Bei der Auseinandersetzung mit einem islamischen Vegetarismus kann das so genannte „grosse Fest“ der Muslime, *īd al-aḏḥā*, nicht unberücksichtigt bleiben. Unter Muslimen nimmt das Opferfest einen sehr wichtigen Stellenwert ein und weltweit werden von Muslimen Schafe oder Kamele geschlachtet und als Akt der Nächstenliebe an Arme und Bedürftige verteilt. Dieser Brauch wird oftmals von Muslimen, die einem islamischen Vegetarismus kritisch gegenüberstehen als Argumentation für ein klares Gebot zum Fleischverzehr verstanden. Gleichermäßen dient es jedoch muslimischen Vegetariern dazu, auf zahlreiche islamisch unsachgemäße Schlachtungen am Opferfest hinzuweisen.

Es wird deutlich, dass die Erlaubnis im Islam, Fleisch zu essen, nicht angezweifelt werden kann.



Die Argumentation von Anhängern eines islamisch motivierten Vegetarismus setzt vielmehr an den aktuellen Umständen in der modernen Gesellschaft an, die in vielen Fällen eine islamgerechte Tierhaltung nicht gewährleisten. Ein Ansatz, der keinen kompletten Vegetarismus fordert, ist hingegen die Ansicht, dass beim Fleischverzehr das Gebot der Mäßigung und des Beschreitens des mittleren Weges beachtet werden sollte:

*„Ihr Kinder Adams! (...), und esst und trinkt, seid jedoch nicht verschwenderisch!“ (Koran 7, 31)*

Die wichtige Rolle der Tiere innerhalb des „Öko-Islams“ ist unbestritten und lässt auf weitere positive Entwicklungen im Tierschutz hoffen.

#### Bibliographie

Al-Hafiz, Basheer Ahmad Masri, 2007: Animal Welfare in Islam. The Islamic Foundation, Markfield.  
Bakadar, Abubakar Ahmad et al., 1994: Environmental Protection in Is-

lam. IUCN Environmental Policy and Law Paper No. 20 Rev.. Second Revised Edition, Gland, Switzerland/Cambridge.

Foltz, Richard C., 2006: Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures. Oneworld, Oxford.

Foltz, Richard C.: Is Vegetarianism Un-Islamic?, in: Studies in Contemporary Islam 3 (2001), 1, S. 39-54

Foltz, Richard C./ Denny, Frederick M./ Baharuddin, Azizan (Hg.), 2003: Islam and Ecology. A Bestowed Trust. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Göbel, Kathleen, 2013: Tiere des Himmels. Weisheitsgeschichten aus dem Orient. Tropos, Kavelaer.

Izzi Dien, Mawil, 2000: The Environmental Dimension of Islam. The Lutterworth Press, Cambridge.

Kowanda-Yassin, Ursula, 2011: Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam. Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs. Ergon Verlag, Würzburg.

Ramadan, Tariq, 2009: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. Diederichs, München.

Sardar, Ziauddin, 1985: Islamic Futures. The Shape of Ideas to Come. Mansell, London/New York.

Schwencke, A.M., 2012: Globalized Eco-Islam. A Survey of Global Islamic Environmentalism. Draft Version, Leiden.

Shah Haneef, Sayed Sikandar: Principles of Environmental Law in Islam, in: Arab Law Quarterly, Vol. 17, No. 3. 2002, S. 241-254.

<sup>1</sup>Koranverse werden nach der Übertragung von Harmut Bobzin zitiert: Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. C.H. Beck, München.

<sup>2</sup>Seyyed Hossein Nasr gilt als geistiger Gründervater der islamischen Umweltheik. Er wurde 1933 in Teheran geboren und studierte und lehrte an verschiedenen Universitäten in Iran und den USA. Seine Werke „Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man“ (1967) und „Religion and the Order of Nature“ (1996) gelten, neben anderen seiner Werke, als maßgeblich für die muslimische Auseinandersetzung mit der Umweltproblematik.

<sup>3</sup>Fazlun Khalid ist sowohl muslimischer Öko-Theologe, als auch Umweltaktivist. Er wurde 1932 in Colombo, Sri Lanka geboren und lebt seit den 1950er Jahren in England. Als Gründer der britischen Organisation IFEES (Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences) ist er weltweit aktiv, um Muslime über das ökologische Potential ihrer Religion aufzuklären.

<sup>4</sup>„Al-amāna“ wird in der Übertragung des Korans von Hartmut Bobzin als „das anvertraute Gut“ übersetzt.

<sup>5</sup>Siehe zum Beispiel: Facebook-Seiten/-Gruppen: Muslim Vegetarians, Muslim Vegans, Vegetarian Muslim Society; <http://islamveg.wordpress.com>, <https://groups.yahoo.com/neo/groups/Muslim-Vegetarians/info>, [www.greenprophet.com/2010/12/muslim-vegetarians-meet](http://www.greenprophet.com/2010/12/muslim-vegetarians-meet), <http://khaleafa.com/the-existence-of-the-vegetarian-muslim>, <http://thedailynewsegypt.com/2012/08/13/vegetarians-and-green-initiatives-veggie-iftar-cairo>, zuletzt abgerufen: 1.05.2014

## La protection des animaux et le végétarisme dans le cadre de l' « éco-islam »

*Le terme « éco-islam » désigne un mouvement éthico-religieux au sein de l'islam, le plus souvent soutenu par des acteurs musulmans vivant en Occident, et rattaché au mouvement global de l' « éco-théologie ». L' « éco-islam » se fonde sur des écrits traditionnels et des principes coraniques tels que le principe de la création, principe selon lequel les animaux sont un signe (āyah) de la puissance de Dieu ; le principe dit « de la balance » (mīzān) ; le principe qui établit la responsabilité de l'homme comme dirigeant sur terre (khilāfah), etc. Ces principes sont réinterprétés à la lumière de la problématique actuelle de l'environnement et des exigences morales qui en découlent. Une première répercussion officielle de ce mouvement est certes la mise sur pied des principes islamiques relatifs à la conservation de l'environnement naturel, IPCNE (Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment), de 1983. Toutefois, la position de nombreux érudits musulmans contemporains en faveur d'un élevage et de méthodes d'abattage acceptables, voire la défense d'un végétarisme musulman généralisé, sont autant de manifestations de l'intérêt actuel de l' « éco-islam » pour la question de l'animal.*



# Animal Protection in Pakistan

*Haroon Akram Gill, born in Gujranwala-Pakistan, is a social scientist with a degree in Mass Communication. He is currently working with a federal government think tank as head of Public Relations. He is an activist who raises his voice for issues concerned with nature and its protection. His focus areas are climate change, environment, biodiversity, wildlife, and animal protection. He also addresses social and cultural concerns related to nature, youth, media and public relations.*

Love and care for animals is among the basics of Islam. Muslims are pioneers in establishing animal welfare systems and it is evident from Islamic history that animal welfare has always been an exalted value. Shelters reserved for the needs of animals existed in Cairo a thousand years ago. Islam ranks humans as custodians of life on earth, appointed by God, and considers it a crime to harm any of God's creations. The sentence of all animals has been declared in the Quran. However, in the case of Pakistan, a country that had been established in the name of Islam as a first Islamic state in recent times, application of such a belief regarding animal protection is not visible as much as one might expect. Where there is a lack of human rights there is no chance of organized animal welfare, so is the case of Pakistan.

There are so many regions of Pakistan, like Sindh, South Punjab, Northern areas, Baluchistan, and Cholistan, where once biodiversity was very rich but today thousands and millions of animals and birds fall victim to uncontrolled hunting and other elements i.e. climate change, extremist activities, side effects of the "War on Terrorism" and insufficient steps taken by the government to save the Biodiversity and to protect the animals, mainly lack of legislation in this regard.

## Pakistan as a Winter Sanctuary for Migratory Birds

With a series of waterways and wetlands running from north to the Indus Delta, Pakistan is termed a wintering sanctuary for various migratory birds. Indus flyway zone of Pakistan is one of seven fly zones of migratory birds all over the world. Around 7,000,000 – 12,000,000 guest birds arrive in Pakistan flying over Karakorum, Suleiman Ranges and Hindukush along the Indus River every year from Europe, Central Asian states and India. These migratory birds, which include swans, ducks, flamingos, waders, falcons, cranes and geese start reaching Pakistan in early September till February and start flying back to Europe and Central Asia by March. They spend the winters in different wetlands and deserts of Pakistan,

which are scattered almost throughout the country, from the high Himalayas to coastal mangroves and mud flats in the Indus delta.

There is rising concern in Pakistan by wildlife experts at the decreasing number of migratory birds in the country. Wildlife experts are of the belief that a decline of almost 80% has been witnessed in the population of migratory birds in the Punjab province in recent years. The reasons are hunting, poaching, environmental pollution, vanishing of forests, and massive construction activities. For example, various areas of the country are home to the jeopardized and rapidly going astray "Houbara Bustard". The hunting of this endangered species was banned by the British Government in 1912 in the Subcontinent, and then later by the Government of Pakistan in 1972. For the last few decades, it has been witnessed that the ban is for locals only and foreign luminaries are issued hunting permits for the "Houbara Bustards". The dilemma of this situation becomes even worse when the honorable guests exceed their allowed limits, reportedly 100 times in some cases. According to the Third Schedule of the Baluchistan Wildlife Act (1974), "All Bustards" from the family Otidae are listed as "Protected Animals; i.e. Animals which shall not be hunted, killed or captured." To provide legal cover, the provincial governments often use the provisions of a leniency clause within the Baluchistan Wildlife Act to "de-list" these protected species for the period of hunting by foreign dignitaries.

The Manchar Lake in Sindh (One of the five provinces of Pakistan) was one of the largest freshwater lakes of the subcontinent and once home to millions of waterfowls and numerous fish species. However, increasing salinity and other pollutants and ruthless hunting have brought a sharp decline in the number of visitor birds and water life over the years. Moreover, every winter the lake and its surrounding areas become a slaughter house for migratory birds. A large number of birds is killed and their meat is sold at local markets on daily basis. The provincial wildlife department seems to have





no control over poaching. By doing this, we are not only losing bird population but also violating the international law as Pakistan has signed numerous conventions for the protection of birds, such as the Convention on the Conservation of Migratory Species and the Ramsar Convention.

### The Role of Legislation

There are not only problems concerning the protection of migratory birds, a short history of the legislation for animal protection in Pakistan will provide a broader view on the issue.

When we talk of the animal protection laws in Pakistan, all the legislation we have in this regard was done by the British during their rule on the Subcontinent. The Prevention of Cruelty to Animals Act was passed in 1890. This was due to the efforts of the "Society for the Prevention of Cruelty to Animals" (SPCA), modeled after the Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals in the UK, which had been established in Karachi in 1878 by a group of animal lovers.

The law was executed in the whole of «British India» (which parted as Pakistan and India in 1947). The Act concerns domestic animals that are working animals. After the partition, India revised the law and enacted a new Act, namely the Prevention of Cruelty to Animals Act 1960.

In Pakistan, the 1890 Act unfortunately remains the same and only few amendments have been made yet, after even 67 years of independence from the British rule. Section 3 of the Prevention of Cruelty to Animals Act imposes only one month imprisonment or 50 Pakistani Rupee fine for a first offense of cruelty to animals. A subsequent offense which is committed within three years of the first one has been declared punishable with three months' imprisonment or 100 Rupees fine. Additionally, section 429 of the Pakistan Penal Code 1860 makes it a criminal offense to kill, maim, or render useless any animal, punishable with five years imprisonment, or with fine, or with both. There is a dire need to update the law although some amendments were made at different times, such as in 2001, when Local Government Ordinance prohibited bear dog fight (which used to be a popular sport in rural areas) because it is cruel to animals.

What is remarkable is that all provinces of Pakistan have their own Wildlife Protection ordinances, such

as the Sindh Wildlife Protection Ordinance 1972, the Punjab Wildlife (Protection, Preservation, Conservation and Management) Act 1974, the Balochistan Wildlife Protection Act, 1974 and the North-West Frontier Province Wild Life (Protection, Preservation, Conservation and Management) Act, 1975. These acts apparently apply to wild animals. The Local Government Ordinance 2001 concerns stray animals (e.g. feral and stray cats and dogs) but this legislation is concerned with protecting the public from the stray animals not the other way around. Although Item 9 section 2(c) forces that animal shelters should be built, the legislation has never been enforced in this way. All the above mentioned acts cater for animal rights and ask for animal protection but implementation in the desired way is not evident anywhere. The organizations and institutions related to implementation are not working properly. On the other hand we should have a look on the bottom up activities provided by welfare societies.

### Animal Welfare Societies in Pakistan

Karachi is the largest city of Pakistan, with a population over 20 million human beings and a large number of animals and birds. An animal shelter with a capacity of 150 animals was functional in Karachi till the late eighties during the last century. It was being run by the SPCA (Society for the Prevention of Cruelty to Animals) under the supervision of Lady Constantine, a Swiss resident of Karachi with very limited funds and resources. After the death of the Lady in the early nineties this century-old tradition of service to animals in the city vanished. The shelter land was taken away by the government and the special animal court at the Sindh High Court wound up. The only shelter witnessed in Sindh after that is the one on the Karachi-Hyderabad Highway working under the "Edhi Foundation" - named after Abdul Sattar Edhi (born 1928), the icon of social services in Pakistan. It has proven home to cats, dogs, donkeys, crows and kites.

The more than a century old "Society for Prevention of Cruelty to Animals" (SPCA) is still active in Lahore. Their office and a shelter owned by the society are housed in the only University of Veterinary and Animal Sciences. Moreover, government institutions and organizations dedicated to Animal protection and welfare are not working up to the desired mark. In such absence of institutionalized support, the efforts of some indi-



viduals and organizations that are working towards the betterment of animals, is nothing short of heroic.

In 2004 the City Government of Karachi ordered to kill the stray dogs by using different means, as the increasing number of such dogs was threatening to harm the life of citizens. In response The "Pakistan Animal Welfare Society" (PAWS), was founded against such cruel acts of poisoning and shooting of stray dogs. It has had a modest start and is run entirely by volunteers.

The Brooke Hospital for Animals started working in Pakistan in 1991. They have their centers in 12 districts. The work of this organization has been estimated to support the livelihood of approximately 1.5 million people in 250 poor communities in Pakistan.

The "Bio Research Center" (BRC) Pakistan in collaboration with "World Society for the Protection of Animals" (WSPCA) has managed to end the brutal act of bear baiting with their dedicated work for cause. BRC did a great job in 2007 by preaching against bear baiting in almost 1000 mosques. The campaign resulted in rapid decrease in bear baiting since that time. BRC established a bear sanctuary in Kund to house rescued bears. Unfortunately, that was flooded in 2010 and all the resident bears died except two.

## Outlook

Keeping in view the situation, WWF Pakistan suggests reducing incidences of illegal and excessive hunting by local and foreign hunters and proposes controlled hunting of the species to be undertaken within the framework of species conservation and benefit to local communities. WWF Pakistan advocates undertaking population surveys on standard formats and protocols and wants it to be conducted in selected sites all over the country, on an annual basis.

In case of the Houbara Bustard, WWF is of the view that the government should continue the good practice of not allowing any hunting in the Houbara breeding areas, such as the Nag Valley, which should be declared as Houbara Bustard Wildlife Sanctuary. In addition, no hunting should be allowed in other protected areas, especially National Parks and Wildlife Sanctuaries.

WWF Pakistan recommends that the Foreign Office (Ministry of Foreign Affairs) should coordinate with the senior representatives of the "Federal Climate Change Division" and provincial wildlife departments for sharing relevant information before the allocation of hun-

ting areas to foreign dignitaries and provinces must contribute with population data before any hunting allocation is made. This is important so that all the related stakeholders are on board and understand their roles and responsibilities.

WWF also suggests development of District/Regional Conservation Action Plans, conservation awareness campaigns, training and capacity building of government staff and exchange visits, strengthening the customs authorities to be alert of any illegal wildlife trafficking on a sustainable basis.

Some other steps can also be taken in this regard as convincing the concerned authorities to implement and enforce the existing laws and directives relating to alleviating the suffering of animals. Furthermore, people should be educated and advised to visit the zoos, and highlight the plight of animals in order to get the living conditions of these animals improved.

Awareness about animal rights should be raised in the general public as a long term solution and children must be educated about these rights by including the subject in the syllabus at all levels. The law enforcement officials should be made aware about animal rights, and should be trained to prevent animals from being poached, and from being captured.

Shelters for the stray animals do not cost much and can be established at low costs. The local governments should take the initiative in this regard, and at least provide land, if nothing else, to the interested parties.

By adopting these measures we would not only be able to do a virtue but we would also be able to tell the developed world that animals are being given rights and can be protected with even lesser facilities and resources. Above all it would raise our image as a nation who is a flag bearer of Islam which claims to give the rights and love to every creature of God.

[www.iucn.org/](http://www.iucn.org/)  
[www.khyberpakhtunkhwa.gov.pk/](http://www.khyberpakhtunkhwa.gov.pk/)  
[www.pabalochistan.gov.pk/](http://www.pabalochistan.gov.pk/)  
[www.punjablaws.gov.pk/laws](http://www.punjablaws.gov.pk/laws) (or [www.punjablaws.gov.pk/](http://www.punjablaws.gov.pk/))  
[www.wwf-pak.org/](http://www.wwf-pak.org/)



# Deux poèmes arabes anciens faisant référence à des animaux

*Traduction, titrage des poèmes et introduction aux poètes par R. Khawam (in: R. Khawam, La Poésie arabe. Anthologie établie, traduite et présentée par René R. Khawam, Phébus, Paris, 1995, pp 103-104 et 244.)*

## Djamīl Buthaynah (mort en 701)

Poète nomade, il appartient à la tribu de Banou-Odhra, hérauts de l'ancienne poésie courtoise qui ne pouvaient aimer sans mourir d'amour. Il célébra la jeune et belle Bouthayna dont il ne put obtenir la main. Ses vers comptent parmi les plus tendres de la poésie arabe.

### CORBEAU DE MALHEUR

Pour qui pousses-tu ce cri  
lugubre,  
ô corbeau de malheur ?  
Car ta plainte me parvient,  
laide et odieuse.

Chaque matin,  
ne trouvant pas ta nourriture,  
tu te diriges vers moi  
et tu cries,  
en me regardant  
d'un air menaçant.

Tu m'annonces,  
par tes croassements,  
que je ne dois m'attendre  
à quelque faveur ce jour-là.  
Corbeau,  
tu es à coup sûr  
loin de la vérité.  
Je souhaite  
qu'il ne te reste aucun  
bon conseiller  
au plus fort de ta détresse.

Si un jour tu n'excites  
aucun trouble en moi,  
il te suffira de remplir  
de tes cris  
le ciel couleur de cendre  
au beau milieu du jour.

## Maḥmūd Kushājīm (mort en 941)

Il acquit un grand renom en composant des poèmes inspirés par la chasse : beauté du gibier poursuivi en une amoureuse quête, vaillance du tireur de flèches ou du manieur d'épieu – mais aussi, mais surtout, splendeur des coursiers offerts au rêve aventureux des hommes.

### CHEVAL AILÉ

On dirait d'un filet d'eau qui coule avec docilité,  
tout en courbes souples ; mais qu'un homme des  
villes  
s'avise de lui passer le frein, et le voilà en feu !

Ami, si jamais tu l'approches pour le conduire à  
la guerre,  
sache qu'il répond comme nul autre à la manœuvre,  
et que son pied a la sûreté du compas.

Oui si la race chevaline avait reçu pouvoir  
de s'allier à une autre espèce, je dirais que sa mère  
s'est accouplée avec un oiseau !



# Der erneuerte Vorstand der SGMOIK

## Nouvelle composition du comité de la SSMOCI

Präsident	Thomas Herzog (Bern)	Koordination; Delegierter SAGW	thomas.herzog@islam.unibe.ch
Vizepräsident	Thomas Würtz (Bern)	Redaktion Bulletin; Delegierter SAGW	thomas.wuertz@islam.unibe.ch
Quästorin	Martha Vogel (Basel / Luzern)	Kasse; Sekretariat	Martha.Vogel@unibas.ch
Vorstand	Sophie Glutz von Blotzheim Alsaadi (Solothurn / Genf)	Redaktion Bulletin, Romandie	Sophie.GlutzvonBlotzheim@ unige.ch
Vorstand	Elisabeth Bäschlin (Bern)	Sitzungen; Protokolle	baesch@giub.unibe.ch
Vorstand	Hartmut Fähndrich (Bern)	Sitzungen; Post	hartmut.fahndrich@hispeed.ch
Vorstand	Nicola Diday (Aarau)	Homepage; Newsletter	diday.nicola@gmail.com
Assoziiert	Oliver Thommen (Basel)	Layout Bulletin	oliver.thommen@gmail.com
Assoziiert	Nicolas Hintermann (Zürich)	Regionalveranstaltungen Zürich	nicolas.hintermann@uzh.ch
Revisor	Amir Sheikhzadegan (Zürich)		asheikhzadegan@yahoo.com
Revisor	Mostafa Brahimi (Lausanne)		mmbrahimi@yahoo.fr

## *Über die SGMÖIK*

Die SGMÖIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMÖIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

## *Sur la SSMOCI*

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

## *Impressum*

Das SGMÖIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMÖIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Übersetzung Editorial: Catherine Bachellerie und Letizia Osti.

Druck: Jobfactory, 4053 Basel.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2014.

SGMÖIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern.

Homepage: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMÖIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen. Traduction de l'éditorial: Catherine Bachellerie et Letizia Osti. Impression: Jobfactory, 4053 Bâle.

Le prochain bulletin paraîtra à l'automne 2014.

SSCMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Berne.

Site: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.