

LE GIBIER, UNE NOURRITURE CARNÉE SINGULIÈRE

Mohammed Hocine Benkheira

Le point de vue des juristes
musulmans au moyen âge

Malgré son abondance, la littérature juridique islamique demeure insuffisamment explorée, même si depuis quelques années, notre connaissance dans ce domaine a considérablement progressé. Cette littérature, sur laquelle J. Chelhod avait déjà attiré l'attention il y a plusieurs décennies est une source d'informations majeure, tant pour l'historien que pour l'anthropologue.¹ Elle nous apporte principalement deux types d'informations : factuelles mais aussi ayant trait aux représentations. D'un autre

côté, il y a un grand profit quand on est spécialiste de cette littérature à l'aborder à la lumière des problématiques anthropologiques ; cela permet notamment de rendre visibles des aspects que les approches historique et philologiques ne peuvent appréhender.²

En effet, elle contient à la fois des informations de type factuel sur les sociétés et les milieux où elle a vu le jour³, et elle nous apporte des informations surtout sur la conception du monde que présup-

¹ « Ethnologie du monde arabe et islamologie », *L'Homme*, 1969, IX, n° 4, 24-40.

² L'histoire de l'islamologie depuis la fin du XIX^e siècle est l'histoire du divorce entre ces trois approches (philologique, historique et anthropologique) et des nombreuses tentatives de le surmonter. A la fin du XIX^e siècle, quelqu'un comme William Robertson Smith alliait ces trois approches.

³ Concernant la chasse, la littérature juridique nous renseigne sur les techniques utilisées, les instruments et les armes, le gibier chassé, le dressage des bêtes de proie notamment.

pose l'islâm⁴. De ce point de vue, on sera conduit au fur et à mesure que l'on souhaitera approfondir la compréhension des sociétés qui appartiennent à la civilisation islamique à explorer de plus en plus massivement cette littérature, dans une double perspective critique et historique. L'attitude de nombreux musulmans aujourd'hui, même laïcisés, ne peut s'expliquer sans référence à ce fonds ancien, qui s'est transmis la plupart du temps oralement, mais aussi grâce au moyen de l'écrit.

Les juristes musulmans abordent la question du gibier dans le cadre de la discussion de l'épineux problème de l'abattage rituel. Ce qui les intéresse en particulier dans l'examen de cette question, c'est le problème de la mise à mort. Ils envisagent les différentes formes de mort du gibier afin de distinguer celles qui sont licites de celles qui sont illicites. Dans cet ordre d'idées, la question de la chasse au regard de la loi islamique pose plusieurs problèmes distincts.⁵

LA CHASSE EST-ELLE LICITE ?

Le premier problème qui est posé a trait à la pratique de la chasse elle-même, car la licéité du gibier dépend de la licéité de la chasse elle-

même. L'ensemble des juristes musulmans considèrent celle-ci licite; toutefois, certains émettent des réserves sur la chasse pratiquée dans un but exclusivement distractif. Elle est ainsi licite, si elle a pour but la satisfaction de besoins économiques; si elle n'est qu'un jeu, elle est condamnable.⁶ Cette attitude doit être mise en rapport avec la défense de torturer et surtout de prendre les animaux pour cibles dans les jeux.⁷ C'est le cas par exemple des mâlikites: selon eux, on ne doit aller à la chasse que dans le but de subvenir à ses besoins alimentaires et à ceux des siens⁸. Les hanafites ne sont pas en reste. Le grand juriste du VIII^e siècle, Abû Yûsuf déclarait: «Il n'y a rien de bien dans la pratique de la chasse pour se distraire ou par jeu, et je la blâme. Mais si c'est dans un but commercial ou pour répondre à un besoin, il n'y a pas de mal».⁹ Ainsi, les hommes n'ont pas un pouvoir absolu sur le règne animal; même si les bêtes sauvages sont considérées comme très inférieures à l'homme, étant donné qu'elles sont elles aussi des créatures de Dieu, l'homme ne peut prétendre avoir un droit quelconque sur elles. En vérité, comme les humains, le règne animal est hiérarchisé. Certains juristes-théologiens, comme Râzî (XIII^e siècle), ont soutenu que le cheval était l'animal le plus éminent, en raison notamment de sa disposition

⁴ Indiquons que ces lignes s'inscrivent dans une série de recherches: «Tabou du porc et identité en islâm», in M. Bruegel et B. Laurieux (eds), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Hachette, 2002, 37-51; *Islâm et interdits alimentaires*, PUF, 2000; «Lier et séparer: les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé», *L'Homme*, 1999, n° 152, 89-114; «Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islâm», in P. Legendre (ed), «Du pouvoir de diviser les mots et les choses», *Travaux du Laboratoire Européen pour l'Etude de la Filiation*, 1998, n° 2, 179-213; «Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques», *Archives Européennes de Sociologie*, 1997, vol. XXXVIII, n° 2, 237-287; «Chairs illicites en islâm. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta*», *Studia Islamica*, 1996, n° 84, 5-33; «La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1995, n° 92, 67-88.

⁵ On rappellera à cette occasion que le mot arabe *sayd*, qui désigne à la fois l'activité de la chasse et le gibier, confond également chasse et pêche.

⁶ Le commentateur d'un traité juridique hanafite du XIX^e siècle s'interroge: la chasse peut-elle être considérée comme une activité économique honorable? Il répond que la plupart des hanafites tiennent l'agriculture pour la meilleure. Toutefois d'autres hanafites défendent une autre hiérarchie dans l'ordre décroissant: le *jihâd* (la confrontation avec l'Europe de l'Ouest s'est considérablement aggravée), le commerce, l'agriculture et l'industrie. Quant à la chasse, dans la mesure où elle consiste à ôter la vie, elle engendre la dureté de cœur. Mais cela ne la rend pas pour autant illicite (Ibn Âbidîn, *Radd al-muhtâr*, X, Beyrouth, 1994, 46).

⁷ Voir M.H. Benkheira, «Sanglant mais juste: l'abattage en islâm», *Etudes rurales*, janv.-déc. 1998, n° 147-148 («La mort de l'animal»), 65-79.

⁸ Averroès, «Le Livre de la chasse», traduit et annoté par F. Viré, *Revue Tunisienne de Droit*, 1954, 232.

⁹ Ibn Âbidîn, *Op. cit.*, 47.

à être dressé. Une telle conception est peut-être d'origine philosophique car elle est déjà défendue par Miskawayh au XI^e siècle.

Le droit de mettre à mort est une permission donnée par Dieu, sous certaines conditions. Ainsi il ressort que les juristes musulmans posent des limites à l'activité cynégétique: la chosification absolue de l'animal sauvage que présuppose la chasse dans l'aire occidentale moderne est absente. La Nature n'est pas une immense réserve mise à la disposition des hommes. De la même façon qu'il est admis qu'ils ne sont autorisés à infliger des souffrances aux animaux domestiques que pour se nourrir ou offrir à Dieu des sacrifices, la chasse ne leur est permise qu'en cas de besoin. Voici comment s'exprimait au XII^e siècle Ibn Arabî un grand juriste andalou d'obédience mâlikite: "Dieu le Très-Haut a honoré l'homme; Il a créé pour lui autrui [l'animal] et lui a rendu facile la réalisation de son intérêt et l'éloignement de ce qui lui est nuisible. Il lui a accordé un tel bienfait qu'Il lui a permis de faire souffrir l'animal qui est son semblable dans le plaisir (*ladda*) et la douleur (*alam*). Il lui a commandé de se l'attacher et de le faire souffrir tantôt pour se rapprocher de Lui à travers les offrandes (*hadâyâ*) et les sacrifices (*dahâyâ*), tantôt pour en jouir comme dans l'abattage pour la consommation..."¹⁰ Cela revient à reconnaître d'une part que la surface de la terre est divisée en deux – une partie réservée aux humains, une autre aux bêtes sauvages mais aussi aux démons, qui leur sont souvent associés - ; d'autre part, un droit à ces mêmes bêtes sauvages à vivre dans la partie de la terre qu'elles occupent. Du reste, de manière générale, on ne peut tuer gratuitement même pas un fauve, sauf en cas de légitime défense. Les animaux, domestiques et sauvages, ont des droits, qui sont autant de limites et de freins posés à la volonté de puissance caractéristique des humains.

¹⁰ *Kitâb al-qabas*, II, 613.

¹¹ Ibn Âbidîn, *Op. cit.*, 46.

¹² Ibn Qudâma, *Mughnî*, XIII, 279.

Certains juristes insistent sur cette limite en ajoutant quelques conditions supplémentaires. Ainsi des hanafites défendent de chasser certains animaux, comme les oiseaux anthropophiles, parce qu'ils ne se défient pas de l'homme, ou de prendre les petits dans les nids. Selon eux, on ne doit s'en prendre qu'aux bêtes qui sont capables de fuir. Ici on voit apparaître une règle sous-jacente: seules font partie du gibier licite les animaux adultes et qui sont farouches. Est ainsi défini comme gibier «tout animal difficilement accessible, sauvage par nature et qu'on ne peut capturer que grâce à la ruse». Il doit être pourvu de pattes ou d'ailes afin de pouvoir fuir. Pour être considéré comme sauvage et donc être traité comme un gibier, l'animal ne doit côtoyer les hommes ni de jour ni de nuit.¹¹ Une telle définition exclut le pigeon et les autres animaux qui côtoient l'homme sans appartenir à la famille des animaux domestiques.

On attribue au prophète Muhammad le propos selon lequel il est défendu de chasser de nuit car l'obscurité constitue une protection (*amân*) pour la faune sauvage. Mais Ibn Hanbal (IX^e siècle) rejette ces précautions: selon lui, il est permis de chasser de nuit comme de prendre les poussins dans les nids.¹²

LA VALEUR DIÉTÉTIQUE DU GIBIER

La valeur du gibier et de la venaison n'est pas abordée explicitement dans la littérature juridique. Cependant l'examen de la question sacrificielle permet d'en déduire une règle générale. En effet, il est exclu d'immoler dans le cadre de la religion officielle un animal sauvage, encore moins un animal aquatique: cela n'est pas explicitement affirmé, mais seulement sous-entendu. Cette règle n'a pas besoin d'être explicitée

toutefois. On relève à ce propos une similitude entre la religion officielle et les lois de l'hospitalité : ces dernières excluent que soit offert à l'hôte de passage de la venaison ou du poisson. De la même façon, pour célébrer dignement un événement rituel important, on doit mettre à mort un animal *domestique*, de préférence un ruminant (à l'exclusion d'un bouc). Lors du sacrifice de l'aïd, on ne peut immoler qu'un ovin, un bovin ou un caprin. Cette prescription s'insère dans des usages locaux divers. Dans les villes, on s'efforce généralement de respecter la lettre de la Loi : on préfère le bélier à toute autre victime. Mais dans certaines régions du monde rural, on peut sacrifier une chèvre, si les troupeaux sont constitués exclusivement de caprins. Au Maghreb, dans les rites non religieux, le poulet est l'animal le plus couramment utilisé. On sait que l'offrande sacrificielle est souvent désignée métonymiquement par le terme *dam*, « sang ». On peut peut-être expliquer la défense d'offrir du poisson à un hôte qu'on veut célébrer ou recevoir convenablement par le fait que la mort du poisson n'implique aucune saignée, mais c'est loin d'être le cas du gibier. La raison la plus probable est que dans le cas du gibier comme du poisson, la distance à l'homme est maximale : dans un cas, c'est la sauvagerie, dans l'autre, c'est une altérité complète. Comme par le moyen du sacrifice il s'agit de se rapprocher de Dieu ou de l'hôte – que l'on veut lier à soi par ce don –, on ne doit offrir que l'animal le plus humanisé, c'est-à-dire un animal domestique.

A partir de là, on peut établir une certaine corrélation entre prescriptions juridiques et recommandations diététiques. Même si elle trouve ses origines dans les littératures grecque et hellénistique (corpus hippocratique, Galien), la diététique a été islamisée assez tôt. Dès le IV^e X^e siècle, on voit apparaître les premiers traités qui relèvent d'un genre promis à un certain succès : la « Médecine du Prophète » (*al-tibb al-nabawî*)¹³. Les viandes y sont classées selon un ordre fondée sur les oppositions de la physique qualitative (chaud-froid, sec-humide) ; or on s'aperçoit quand on examine de près ces classements, que en dernière instance c'est de l'opposition domestique-sauvage qu'il est principalement question. Si théoriquement la distinction licite-illécite, qui s'enracine dans le terrain familial et proche, le domestique, vaut aussi pour les espèces lointaines et farouches, donc pour le monde sauvage, la consommation de viandes issues d'animaux sauvages, même licites, est peu recommandée par la diététique islamique. Contrairement aux espèces domestiques licites, notamment le mouton, qui sont chaudes et humides, selon la physique qualitative, les espèces sauvages, même licites, sont généralement chaudes et sèches. On ne doit en manger que sous certaines conditions, soit à titre de remède contre tel ou tel mal, soit apprêtées d'une manière spéciale afin d'atténuer leur siccité.

Selon le médecin andalou Ibn Khalsûn (XIII^e siècle),¹⁴ les viandes se répartissent selon qu'elles sont équilibrées ou non. Toutes les viandes équilibrées sont issues d'espèces domestiques : chevreau¹⁵, veau¹⁶

¹³ Quelques indications sont données à ce sujet par Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, éditeur de Suyûtî (XV^e), *Al-tibb al-nabawî al-macrûf Al-manhaj al-sawî wa-l-manhal al-rawî fî al-tibb al-nabawî*, Beyrouth, Mu'assasat al-kutub al-thaqâfiyya, 1998, 37-40. En-dehors des chapitres dévolus à cette question par les grandes compilations de traditions prophétiques (Bukhârî, Muslim, etc.), il semble que le premier auteur à avoir établi une compilation exclusivement consacrée à ce domaine est le mâlikite Ibn Habîb (IX^e s.), donc très tôt. Il vient d'être édité à Beyrouth par Muhammad Amîn al-Dhannâwî sous le titre *Al-ilâj bi-l-aghdiya al-tabîiyya fî bilâd al-maghrib aw Mukhtasar fî al-tibb*, Dâr al-kutub al-ilmîyya. La question de la pénétration des idées médicales grecques dans la tradition musulmane reste posée.

¹⁴ Ibn Khalsûn, *Kitâb al-aghdiya*, texte établi, traduit et annoté par Suzanne Gigandet, IFEAD., 1996.

¹⁵ «Le chevreau est équilibré, convient à tous les tempéraments en toute saison et n'est nullement nocif», (109, n° 33). Rappelons que le sang se caractérise comme chaud et humide.

¹⁶ «Le veau est équilibré, avec une tendance vers le froid ; il est excellent surtout pour les bilieux, et particulièrement en été» (110, n° 39).



et poules.¹⁷ Les autres viandes se répartissent selon qu'elles sont humides et chaudes, sèches et chaudes ou froides et sèches. Parmi les animaux sauvages, les ruminants, de même que les lièvres et lapins «ont une chair sèche et froide». Les oiseaux sauvages ont une chair plutôt chaude et sèche. Les meilleurs sont les cailles qui «sont équilibrées, plutôt chaudes»¹⁸. Ainsi le trait commun des animaux sauvages est leur sécheresse. Les animaux domestiques propres à la consommation ne peuvent être réunis par un trait unique. On observe que tant la chèvre, qui est froide et sèche, que le chameau, qui est à l'inverse chaud et sec, se rapprochent du gibier. Il se trouve que les viandes de ces deux espèces ne sont consommées que marginalement dans le monde islamique. Le statut du poisson est également analogue à celui du gibier sauf qu'il est bien sûr humide : «Tout poisson est froid, humide, pituitueux ; le poisson d'eau douce est encore plus compact que celui de la mer ; il est indigeste, mauvais pour les tempéraments phlegmatiques et froids»¹⁹. On comprendra que les traités diététiques ne sont généralement favorables ni au gibier ni au poisson. Quand elle n'est pas équilibrée, la viande qui convient le mieux à l'organisme humain se caractérise par le fait qu'elle est à la fois chaude et humide, comme le sang. D'où l'on peut conclure également que si le domestique est plutôt du côté de l'humide, le sauvage est plutôt du côté du sec.

La diététique ne nous enseigne pas seulement quelles sont les viandes équilibrées ou celles qui conviennent à l'organisme humain, elle nous apprend également dans quelles circonstances on peut consommer des viandes non équilibrées. Par exemple, une viande trop sèche sera bénéfique à

un tempérament trop humide. Pour les tempéraments équilibrés, leurs excès doivent être corrigés au moment de la cuisson en général grâce à des épices, du vinaigre, de l'huile, de l'ail et de l'oignon.

On rappellera quelques traits significatifs qui caractérisent les espèces sauvages dans la loi islamique. Le territoire sacré de La Mecque et de Médine constitue un sanctuaire pour toutes les espèces sauvages, hormis celles qui s'attaquent à l'homme. Si un pèlerin, par exemple, tue volontairement ou non une bête sauvage dans le *haram*, il devra une compensation, c'est-à-dire il devra faire le sacrifice d'un animal domestique de taille équivalente à la victime. Un autre trait intéressant : on ne peut offrir dans un sacrifice rituel canonique un animal sauvage. Si on ne peut offrir un animal domestique, alors on s'abstiendra de toute offrande. Cette restriction est à mettre en relation avec une règle de l'hospitalité. Quand on reçoit un hôte de marque, ou un hôte auquel on veut témoigner une certaine estime ou déférence, on met à mort pour lui un animal domestique, jamais une bête sauvage même la plus prisée. On doit compléter ce tableau par un trait important : dans l'ensemble sauvage, la distinction air-mer ne joue pas. Toutes les espèces aquatiques, dont le poisson, sont équivalentes aux espèces sauvages de la terre. De même qu'on n'offre pas à son invité une bête sauvage, on ne lui offre pas non plus du poisson. Du reste, la consommation de ce dernier, peu répandue sauf sur les côtes, parmi les populations urbaines et surtout les populations de pêcheurs, est déconseillée sur le plan diététique. Pour être consommable, le poisson doit être considérablement transformé. Il est significatif que le couscous au poisson ne soit guère répandu dans le Maghreb et qu'il soit présenté comme une curiosité pour touristes.

¹⁷ «Les poules sont équilibrées, à tendance chaude. Elles conviennent à tous, en toute saison» (109, n° 34).

¹⁸ 111, n° 50.

¹⁹ 113, n° 62.

Toutefois, on doit observer qu'il existe également une littérature cynégétique, dont les consommateurs se recrutent parmi la noblesse d'épée, voire les souverains eux-mêmes. Cette littérature peut faire l'éloge du gibier comme c'est le cas du traité que l'on doit au grand fauconnier du calife fâtimide al-Azîz bi-llâh (x^e siècle). On y lit :

« Le gibier est le plus noble aliment, par lequel vivent les membres et ce qui s'y rattache, c'est lui qui a la composition la plus voisine de la leur et qui, de chair, se transforme le plus vite, à leur profit. C'est la meilleure des viandes que réclame l'appétit et que la nature accueille avec prédilection. En effet, il n'est pas de chair plus rapide à digérer et plus apte à stimuler l'appétit que celle du gibier forcé et malmené, car cela la mûrit, la décatit et supprime, naturellement, certains soins que requiert la cuisson. De plus, l'esprit connaît, à l'endroit de la venaison, un amour, une avidité et une attention qu'il n'a pour aucun autre mets. Quand précédée de ces bonnes dispositions à son égard, cette chair parvient aux organes, ceux-ci la transforment avec empressement, dans le plus bref délai. Si l'animal a une chair lourde, ces facteurs en changent la nature, en abolissent la nocivité et en macèrent le suc. Souvent, on mange de la viande délicate et légère, avec répugnance et dégoût, si bien, qu'à la fin, elle prend, des organes, plus facilement qu'ils ne prennent d'elles²⁰. »

Ce discours ne s'adresse pas au premier venu mais au Calife fâtimide, c'est-à-dire au personnage le plus éminent dans la doctrine ismaélienne : il est l'intermédiaire entre Dieu et les humains, et son rôle est quasi-messianique.²¹

LA MISE À MORT DU GIBIER.

La mise à mort en islâm obéit à un protocole précis, que nous avons décrit à de nombreuses reprises.²² Il existe des différences avec celui qui

est requis pour la chasse. Elles portent principalement sur les points suivants :

- 1) comment donner la mort alors que le chasseur n'a pas pris sur la bête ?
- 2) est-ce que le gibier pris par un scripturaire est licite ?
- 3) les proies tuées par un chien de chasse (ou un rapace) sont-elles licites ? et à quelles conditions ?

Parmi les différentes règles que prescrit la loi islamique, il y a l'obligation de trancher les artères et l'œsophage de la victime. Autrement dit, la bête doit être égorgée. Si cette règle devait être appliquée au gibier, le seul gibier licite à la consommation serait celui que le chasseur aurait eu le temps de mettre à mort selon ce protocole. Or les juristes musulmans n'ont jamais été jusqu'à soutenir une telle position. Selon eux le procédé de la mise à mort dépend de la relation immédiate à la victime : si le chasseur a pris sur la proie et qu'il peut la mettre à mort selon le procédé canonique, il devra le faire ; sinon, il peut la mettre à mort n'importe comment, à condition de lui infliger une blessure sanglante. Ce procédé, réservé au seul gibier et ne s'appliquant qu'exceptionnellement seulement à des animaux domestiques, s'appelle 'aqr. Est qualifiée de 'aqr toute blessure à la fois sanglante et mortelle. Par contre, tous les procédés qui consistent à mettre à mort le gibier sans lui infliger une blessure sanglante – comme le collet ou le lacet – sont rejetés, car dans ces cas, la mort est due à la strangulation ou à l'asphyxie.

Ce procédé canonique de mise à mort du gibier est une dispense, qu'explique la situation exceptionnelle que constitue la chasse : le gibier fuit l'homme et rend difficile l'application du protocole habituel de la mise à mort. De ce point de vue, le 'aqr constitue une forme *sauvage* de mise à mort, car il revient à donner la mort

²⁰ *Le traité de l'art de la volerie*, traduction de François Viré, Brill, 1967.

²¹ Voir à ce sujet Jambet, Christian, *La grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, 1990, Verdier.

²² M.H.Benkeira, C. Mayeur-Jaouen et J. Sublet, *L'animal en Islam*, Paris : Les Indes savantes, 2005 (chapitre 4).



dans n'importe quelle partie du corps de la bête et de n'importe quelle façon. Ce qui importe le plus, c'est que la mort ne soit pas donnée par contusion, noyade, strangulation ou chute. C'est pour cela que les prises à l'aide de moyens comme le lacet ou le collet sont illicites, si les victimes sont mortes²³.

La seconde singularité du procédé de la mise à mort propre à la chasse est le rôle que peut y jouer la bête de proie. Etant donné qu'il est permis de blesser mortellement la proie dans n'importe quelle partie de la surface du corps, on comprend qu'il soit possible de se servir d'un animal comme intermédiaire pour agir à distance sur le gibier. Il est impératif toutefois que la bête de proie agisse rigoureusement comme le strict prolongement du chasseur. Elle doit être par rapport au chasseur comme un de ses membres, soumise totalement à sa volonté. Il n'est pas étonnant dans cet ordre d'idées que le terme arabe *jâriha*, pluriel *jawârih*, désigne à la fois les bras et les jambes et les bêtes de proie. De là, il apparaît que le problème du dressage des bêtes de proie devient une question majeure.

La possibilité de recourir à des bêtes de proie pour mettre à mort le gibier n'a pas cependant été sans poser des problèmes aux simples fidèles, notamment s'agissant de la principale bête de proie, qui est le chien. Ce dernier est perçu, à l'unanimité ou presque, comme un animal particulièrement impur : comment pouvait-on accepter qu'il mît à mort les victimes que l'on consommerait ensuite ? Cette inquiétude ignorée par les juristes et l'islâm savant a pourtant trouvé un terrain favorable chez les fidèles, dont beaucoup sont convaincus que seul le gibier mis à mort par le chasseur est licite à la consommation.

LES BÊTES DE PROIE

Le code de la chasse dévoile notamment deux rapports : celui aux non musulmans (la victime d'un non musulman est-elle licite ?) et celui aux bêtes de proie, les bêtes *les plus sauvages* parmi les espèces domestiques (à quelles conditions une bête de proie est-elle considérée comme dressée ?). La casuistique qui a pour objet les bêtes de proie est très complexe.

Il n'est pas défendu d'aller à la chasse avec une bête de proie non dressée, à condition cependant de parvenir à se saisir de la prise avant qu'elle l'ait mise à mort. Quand elle est suffisamment dressée, elle est apte à donner la mort, au même titre que son maître. Toutefois, la bête de proie, même dressée, n'est pas assimilable à un homme, mais à un simple instrument. Ainsi, les prises faites par le chien de chasse du mazdéen ou de n'importe quel individu appartenant à une religion non scripturaire,²⁴ s'il est convenablement dressé, sont licites à la consommation. La religion du maître, voire du dresseur, n'influe en rien sur le statut religieux des proies du chien de chasse.

De la même façon que les espèces animales se répartissent selon qu'elles sont licites ou illicites, les bêtes de proie se répartissent selon qu'elles sont aptes ou non à donner la mort, c'est-à-dire selon que leurs prises sont licites ou illicites à la consommation. En effet, si toute bête de proie est issue des prédateurs – mammifères et oiseaux –, tous les prédateurs ne peuvent être considérés comme des bêtes de proie licites. Parmi les mammifères, la principale bête de proie est le chien – *salûqî*, slougui ou non –, mais certains félins (panthère, guépard) peuvent en faire office. Parmi les oiseaux, ce sont exclusivement des

²³ Ibn Qudâma (XIII^e s.) donne les précisions suivantes. Une pièce de gibier n'est pas licite si elle a été tuée à l'aide d'une pierre, d'une balle ou d'un filet, ou si la bête de proie utilisée l'a tuée par le choc, en l'étranglant ou en la faisant mourir de peur. Quand on chasse avec un épieu, les bêtes tuées par la pointe sont licites ; les bêtes tuées par le côté plat de l'engin ne sont pas licites (*Précis de droit musulman*, trad. H.Laoust, Damas, IFEAD, 1950, 226-7).

²⁴ Seules les victimes tuées par les scripturaires – chrétiens, juifs et assimilés (Samaritains, etc.) – dans le cadre de la boucherie sont licites. Donc les victimes des non scripturaires, qui ne sont pas rituelles, sont impropres à la consommation.

rapaces qui sont aptes à la fonction: le principal est l'autour (*bâz, bâzi*).

Pour la totalité des familles religieuses, à l'exception des chiites duodécimains, tout gibier, appartenant à une espèce permise à la consommation et mis à mort par une bête de proie créancée, que ce soit un quadrupède ou un rapace, est licite. Les duodécimains quant à eux considèrent que seul le gibier mis à mort par le chien de chasse créancé est licite. Ils ne défendent pas de chasser à l'aide d'autres carnassiers comme le guépard, le léopard ou des rapaces, s'ils sont créancés, cependant ils estiment que leurs proies ne sont licites que si elles sont prises vivantes et si l'on a eu le temps de les mettre à mort. En d'autres mots, ils rangent dans la même catégorie les chiens non créancés et les autres carnassiers, créancés ou non, comme si ces derniers demeuraient malgré tout sauvages.

Pour tous les juristes musulmans, on doit distinguer le chien des autres prédateurs, car ces deniers ne peuvent jamais être dressés aussi parfaitement que le chien. Ainsi selon les hanafites, le chien n'a pas le même statut que les rapaces ou les carnassiers. Le distinguo tient à ce que l'on attend du dressage. Dans le cas du chien, le critère essentiel pour déterminer s'il est créancé ou non c'est de savoir s'il mange de la prise qu'il fait. Quand il en mange, on ne le considère pas encore comme créancé et ses prises sont illicites, car on estime qu'il les a faites pour sa propre consommation et non pour son maître. La volonté de son maître (ou du chasseur) ne prime pas sur la sienne: il ne constitue donc pas un instrument. On ne cherche pas à atteindre le même résultat avec l'autour, car on l'en estime incapable: il suffit qu'il obéisse à son maître, tout en permettant qu'il mange de ses prises.

Le juriste hanafite Sarakhsî (XI^e siècle) explique que deux traits distinguent les deux types de bête de proie.

1) Le corps du chien accepte la correction: on peut lui donner des coups pour le dresser afin qu'il cesse de manger de sa prise. Le corps de l'autour ne peut accepter les coups. Or il n'y a de responsabilité qu'avec la possibilité d'agir.

2) Le chien est sociable (*alûf*). La preuve que son dressage est achevé est qu'il doit se comporter de façon non conforme à sa nature. Le fait qu'il réponde à l'appel de son maître est conforme à sa nature et ne peut donc constituer une preuve de son dressage. La véritable preuve que son dressage est achevé est qu'il évitera de manger de sa prise alors qu'il a faim, car cela est en opposition avec sa nature. C'est pour cela que s'il mange de sa prise, on ne le considère pas comme créancé. La condition exigée du chien de chasse pour que sa prise soit licite à la consommation est qu'il soit donc convenablement dressé, ce qui veut dire qu'il cesse de se comporter conformément à sa nature. On considère donc que le chien est en mesure, par le moyen du dressage, de contrôler ses instincts naturels; ce qui revient à supposer qu'il est capable de s'humaniser jusqu'à un certain point. Il n'en est pas de même de l'autour. Il est dans sa nature d'être farouche et craintif, c'est pour cela que quand il répond à l'appel de son maître, cela est en contradiction avec sa nature et constitue donc le signe de son dressage sans qu'il soit besoin d'exiger de lui qu'il évite de manger de sa prise. Ainsi même quand il en mange, s'il répond à l'appel de son maître, on le considère comme créancé.

L'acte du chien est rapporté, en raison du dressage, au chasseur étant donné que l'animal dressé agit pour son maître: il fait des prises et capture pour lui, c'est pour cela que ses actes lui sont associés. Quant à l'animal non dressé, il agit pour son propre compte non pour son maître, aussi son acte lui est rapporté à lui, non au chasseur.²⁵ Selon les hanafites, si le chien goûte au sang, cela n'entraîne aucune interdiction. L'argument essentiel est que la licéité est une consé-

²⁵ Kâsânî, *Badâ'ic*, V, 77.



quence du fait que le chien agit en remplacement de son maître, or on ne peut considérer qu'il agit en lieu et place de son maître dès lors qu'il fait la prise pour lui-même: c'est comme si le lancer avait fait défaut.

Toujours selon la doctrine hanafite, si le chasseur donne l'ordre à son autour de foncer sur une proie, sur laquelle il s'abat mais qu'au dernier moment il abandonne de sa propre initiative cette proie pour une autre qu'il finit par mettre à mort, on peut quand même en manger car on ne peut prévenir ce comportement de l'autour qui a l'habitude de changer de proie de manière inattendue. Quand un tel comportement est le fait d'un chien, ses prises ne sont pas consommées. On doit donc tenir compte de la psychologie de l'oiseau.²⁶

Le hanbalite Ibn Qudâma (XIII^e siècle) définit ainsi les conditions de licéité du gibier.

- 1) L'animal utilisé à la chasse doit être dressé; il doit foncer sur l'ordre de son maître et répondre à son appel. L'animal ne doit pas manger la proie - cette condition tombe s'il s'agit d'une chasse à l'aide d'oiseaux.
- 2) Le chasseur doit lancer lui-même son engin ou sa bête. Quand un chien fonce de lui-même, le gibier tué n'est pas licite.
- 3) Le chasseur doit avoir l'intention de chasser.²⁷

LE CHASSEUR

Alors que pour un animal de boucherie, la mise à mort peut être effectuée par un scripturaire (i.e. chrétien ou juif), toutes les Ecoles juridiques n'admettent pas cette possibilité pour le gibier. En fait, à l'exception des duodécimains et des mâlikites, les prises faites par les scripturaire sont considérées par tous comme licites. Pour les duodécimains, toute mise à

mort, y compris donc lors de la chasse, pratiquée par un scripturaire est illicite.

On doit distinguer deux grands cercles. *Le premier* concerne les animaux qui vivent dans l'eau: selon toutes les écoles et familles, aucune condition de parité de religion n'est exigée. On peut manger les prises faites par n'importe quel individu, y compris le pire des mécréants. La raison en est sans doute que ce n'est pas le pêcheur qui donne la mort au poisson; il n'agit que comme une cause indirecte. Qu'on soit musulman, scripturaire ou mécréant, c'est le même procédé qui entraîne la mort du poisson: c'est son retrait de l'eau qui conduit à sa mort. *Le second* concerne les animaux sauvages, quadrupèdes, reptiles et oiseaux qui vivent hors de l'eau. A l'instar des animaux domestiques, les animaux sauvages ne peuvent être consommés qu'après avoir été mis à mort rituellement. Tout en imitant le procédé que l'on applique au bétail, on l'allège considérablement. Car les animaux sauvages appartiennent à la catégorie des bêtes sur lesquelles l'homme n'a pas une maîtrise complète: pour pouvoir égorger selon le protocole requis un ruminant sauvage, il faudrait le prendre vivant. La première dispense concerne donc la mort elle-même: on peut infliger une blessure mortelle à la proie sur n'importe quelle partie de son corps, avec une arme. Cependant si la plupart des écoles et familles (hanafite, shâfiite, hanbalite, ibâdite) tiennent pour licite la prise faite par un scripturaire, les duodécimains et les mâlikites la tiennent pour illicite à la consommation. La position des duodécimains est cohérente car ils n'admettent pas non plus l'abattage rituel accompli par des scripturaire. La position des mâlikites est ambivalente: alors qu'ils tiennent pour licite l'abattage rituel accompli par un scripturaire, ils rejettent le gibier pris par le même scripturaire. Alors que les duodécimains tiennent toute mise à mort animale pour un instant

²⁶ Sarahsî, *Mabsût*, XI, 249.

²⁷ Ibn Qudâma, *Précis*, 228-9.

critique, les mâlikites ne la considèrent comme un seuil problématique que quand est en cause la faune sauvage.

CONCLUSION

Le problème majeur que cherchent à résoudre les juristes musulmans que ce soit à propos de la chasse comme à propos de la boucherie est celui de la licéité des victimes. A quelles conditions une chair est-elle licite à la consommation ? Dans tous les cas, le résultat recherché est le même : une victime, dans la boucherie comme dans la chasse, n'est licite que si elle a été humanisée. Dans la boucherie, l'humanisation de la victime passe par l'observation d'un protocole détaillé, où la règle décisive établit que le tueur doit être sinon musulman, au moins scripturaire. Dans la chasse, l'identité religieuse du chasseur passe en second par rapport à un problème bien plus grave, qui a trait à la bête de proie. Dans ce cas, pour humaniser les victimes faites par cette dernière, il faut commencer par humaniser celle-ci. Si le chien ou l'autour doit être un simple prolongement du chasseur, c'est parce que l'écart entre la bête de proie et l'humain doit être réduit, par le moyen du dressage. De la même façon que sa soumission au Dieu unique fait du juif et du chrétien un humain à part entière et donc un tueur légitime, de même son dressage fait de la bête de proie un intermédiaire suffisamment humanisé.

BIBLIOGRAPHIE

Anonyme, *Le traité de l'art de la volerie*, traduction de François Viré, Brill, 1967.

Averroès, 1954, « Le Livre de la chasse », traduit et annoté par F. Viré, *Revue Tunisienne de Droit*.

Benkheira, M.H., C. Mayeur-Jaouen et J. Sublet, *L'animal en Islam*, Paris : Les Indes savantes, 2005 (chapitre 4).

Benkheira, M.H., 2002, « Tabou du porc et identité en islâm », in M. Bruegel et B. Laurieux (eds), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Hachette, 37-51

Benkheira, M.H., 2000, *Islâm et interdits alimentaires*, PUF

Benkheira, M.H., 1999, « Lier et séparer : les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé », *L'Homme*, n° 152, 89-114

Benkheira, M.H., 1998, « Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islâm », in P. Legendre (ed), « Du pouvoir de diviser les mots et les choses », *Travaux du Laboratoire Européen pour l'Etude de la Filiation*, n° 2, 179-213

Benkheira, M.H., 1998, « Sanglant mais juste : l'abattage en islâm », *Etudes rurales*, janv.-déc., n° 147-148 (« La mort de l'animal »), 65-79

Benkheira, M.H., 1997, « Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXXVIII, n° 2, 237-287

Benkheira, M.H., 1996, « Chairs illicites en islâm. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Studia Islamica*, n° 84, 5-33

Benkheira, M.H., 1995, « La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 92, 67-88

Chelhod, J., 1969, « Ethnologie du monde arabe et islamologie », *L'Homme*, IX, n° 4, 24-40.

Ibn Âbidîn, 1994, *Radd al-muhtâr*, 12 vol., Beyrouth

Ibn Carabî, 1992, *Kitâb al-qabas*, 3 vol., Beyrouth

Ibn Qudâma, 1990, *Mughnî*, 14 vol., Le Caire.

Ibn Qudâma, 1950, *Précis de droit musulman*, trad. H.Laoust, Damas, IFEAD

Suyûtî, 1998, *Al-tibb al-nabawî*, édité par Hasan Muhammad Maqbûlî al-Ahdal, Beyrouth.

Ibn Habîb, 2004, *Al-cilâj bi-l-aghdiya al-tabîciyya fi bilâd al-maghrib aw al-Mukhtasar fi al-tibb*, édité par Muhammad Amîn al-Dhannâwî, Beyrouth.

Ibn Khalsûn, 1996, *Kitâb al-aghdiya*, texte établi, traduit et annoté par Suzanne Gigandet, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas.

Jambet, Christian, *La grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, 1990, Verdier.

