


Мухаммед Хашим Кемали

**ПАРАМЕТРИТЕ ЗА ХАЛАЛ И ХАРАМ
В ШЕРИАТА И ВИНДУСТРИЈАТА
С ХАЛАЛ ПРОДУКТИ**



OCCASIONAL PAPER 23



ПАРАМЕТРИТЕ ЗА ХАЛАЛ
И ХАРАМ В ШЕРИАТА И В
ИНДУСТРИЯТА С ХАЛАЛ
ПРОДУКТИ

Параметрите за халал и харам в Шериата и в индустрията с халал продукти
(Bulgarian)

Мухаммед Хашим Кемали

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1445AH / 2023CE

ISBN: 978-9926-471-98-9 Paperback

Translated into Bulgarian from the English Title:

The Parameters of Ḥalāl and Ḥarām in Shari'ah and the Ḥalāl Industry

(Occasional Paper Series 23)

Mohammad Hashim Kamali

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1434AH / 2013CE

ISBN 978-1-56564-555-4 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ПРЕВОД

Захари Събев

РЕДАКТОР

Селви Мурад

КОМПЮТЪРНА ОБРАБОТКА

Йълдуза и Селмир Паязетович

ДИЗАЙН НА КОРИЦАТА

Мухамед Хасанович

ВОТОН

Център за академични изследвания (CNS)

Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo

www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

ПЕЧАТ

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

Тази книга е защитена с авторски права. Някоя част от нея не може да бъде възпроизведена без писменото съгласие на издателите, освен при установено със закон изключение и с оглед разпоредбите на съответните колективни лицензионни договори.

Мненията и гледните точки, съдържащи се в тази книга, принадлежат на нейните автори и не обвързват издателите.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-428.4:006

KAMALI, Mohammad Hashim

Parametrite za halal i haram v šerijata i v industrijata s halal produkti / Muhammed Hašim Kamali ; prevod Zahari S'bev. - Sarajevo : Cent'r za akademični izsledvanija, CNS, 2023. - 111 str. ; 21 cm

Prijevod djela: The Parameters of Ḥalāl and Ḥarām in Shari'ah and the Ḥalāl Industry. - Bibliografske bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-98-9

I. Kamali, Muhammed Hašim vidi Kamali, Mohammad Hashim

COBISS.BH-ID 57697030

Мухаммед Хашим Кемали



ПАРАМЕТРИТЕ ЗА ХАЛАЛ
И ХАРАМ В ШЕРИАТА
И В ИНДУСТРИЯТА С ХАЛАЛ
ПРОДУКТИ

Превод

Захари Събев



CENTAR ZA AVANCIREDI STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Сараево, 2023.



Публикацията е издадена благодарение на подкрепата на Международен институт за ислямска мисъл (ИИТ) и Център за академични изследвания (CNS).



Съдържание

| | |
|--|----|
| Предговор..... | 7 |
| Въведение | 11 |
| Разбирането за <i>халал</i> и <i>харам</i> | 13 |
| Сферата на позволеното (<i>халал</i> , също <i>мубах</i> , <i>джаиз</i>)..... | 15 |
| Сравнение между <i>халал</i> и <i>таййиб</i> | 21 |
| Принципът на изначалната чистота (<i>тахара</i>)..... | 29 |
| Забраненото (<i>харам</i>) | 37 |
| Основанията за <i>харам</i> | 43 |
| Харам, Постоянство и промяна: Принципът на <i>Истихале</i> (трансформация на веществата)..... | 47 |
| Укоримото (<i>мекрух</i>)..... | 53 |
| Препоръчителното (<i>мендуб</i>)..... | 61 |
| „Сивите зони“: съмнителните неща (<i>еш-шубухат</i> , <i>мешбух</i> , <i>мешкук</i>) | 65 |
| Подобрители и добавки към храните | 71 |
| Съмнителни (<i>мешбух</i>) съставки и добавки..... | 73 |
| Съставки и добавки, които се считат за забранени | 79 |

| | |
|--|-----|
| Изисквания за валидно клане | 83 |
| Ролята на обичая (<i>урф</i>) в определянето на ценностите | 89 |
| Месо, морски дарове и млечни продукти | 93 |
| Индустрията с <i>халал</i> продукти в Малайзия | 99 |
| Ислямът и науката | 103 |
| Заключение и препоръки | 107 |



Предговор

Международният институт за ислямска мисъл (ИИТ) и Международният институт за напреднали ислямски изследвания (IAIS) в Малайзия имат огромното удоволствие да представят съвместно периодичното издание номер №23 с името *Параметрите за халал и харам в Шериата и в индустрията с халал продукти* на известния учен и специалист по ислямско право и юриспруденция Мухаммед Хашим Кемали. Той е публикувал многобройни статии по различни теми на Шериата. Много от книгите му, включително *Принципи на ислямското правораздаване; Шериатското право: Въведение;* и *Учебник по Хадисология* се използват като справочници в англоезичните университети по света.

Темата за *халал и харам*, а именно месото и месните продукти, е от основно значение за мюсюлманите, като все по-голямо внимание се обръща на етичните аспекти на производството на месо, безопасността и чистотата на храните, както и на хуманното отношение към животните. Но *халал* индустрията включва нещо повече от производството на месо. Темата за *халал* засяга много области от живота на мюсюлманите. Тъй като индустрията се движи от пазарните реалности на търсенето и предлагането,

по-добро разбиране на ислямските принципи е жизненоважно. Въпросът за добавките, например, предизвика значително объркване в консумацията на храни, точно както въпросът за банковите лихви силно обърка онези, които се опитват да инвестират етично, за да избегнат лихвата (*риба*). Не е изненадващо, че представите за това какво представлява *халал* се различават в различните култури и региони, както и сред последователите на различните школи на ислямското право. Изследвайки подробно въпроса, Кемали обяснява основните принципи на *халал* и *харам*, позовавайки се на Корана, и обсъжда ключови въпроси, свързани с прилагането им, като дава важен поглед върху темата, и убедително се справя с много от погрешните схващания, с които се сблъскват мюсюлманите днес. Трудът предлага и практически съвети за работещите в *халал* индустрията и се стреми да постигне уеднаквяване на *халал* стандартите, като предлага набор от насоки за насърчаване на това.

Когато дати се посочват според ислямския календар (*хиджра*), те са обозначени с АН. В противен случай те следват Григорианския календар и са съответно обозначени с СЕ, където е необходимо. Арабските думи са написани в курсив, с изключение на тези, които са навлезли в обща употреба. Диакритични знаци са добавени само към онези арабски имена, които не се считат за съвременни. ИИТ (Международният институт за ислямска мисъл), създаден през 1981 г., служи като основен център за улесняване на сериозните научни усилия, основани на ислямската визия, ценности и принципи. В резултат на изследователските програми, семинарите и конференциите на института през последните тридесет години са публикувани повече от четиристотин заглавия на английски и арабски език, много от които са преведени на други основни езици. Основан

през 2008 г. в Куала Лумпур, Международният институт за напреднали ислямски изследвания (International Institute of Advanced Islamic Studies - IAIS) в Малайзия е независим изследователски институт, посветен на обективни академични изследвания с практическо значение за политиката в областта на Исляма и съвременните проблеми. За сравнително кратък период IAIS се превърна в динамичен обществен форум, който участва в семинари и публикации, засягащи Малайзия, мюсюлманския свят и взаимодействието на Исляма с други цивилизации. IAIS Малайзия издава тримесечно международно рецензирано списание Ислям и Цивилизационното възраждане (ICR), двумесечен бюлетин IAIS Ислям и съвременни теми, книги, монографии и поредица от периодични издания. През последните пет години тя е организирала около 150 събития, семинари, кръгли маси, национални и международни конференции по широк кръг от въпроси, засягащи Исляма и мюсюлманския свят. Подробности за дейностите и публикациите на IAIS Малайзия можете да намерите на www.iais.org.my. Личният уебсайт на професор Кемали е www.hashimkamali.com.

Лондонски офис и IAIS Малайзия Куала Лампур
Август 2013.



Параметрите за *халал* и *харам* в Шериата и в индустрията с *халал* продукти¹

Въведение

Въпреки че е в начален стадий на развитие, *халал* индустрията е отбелязала забележителен растеж. Като пазарен феномен, индустрията всъщност възниква през първото десетилетие на 21-ви век. Бързият ѝ напредък се дължи отчасти на строгите правила за безопасност на храните, чистота и икономически справедлив подход. Както при ислямското банкиране в ранните му години, така и при *халал* индустрията до голяма степен водещи са изискванията и реалностите на пазара. Пазарните участници и специалистите в бранша сега подчертават необходимостта от обогатяване на миналите постижения с усилия, които допринасят за по-доброто разбиране на ислямските принципи и научните познания, свързани с бъдещото му развитие. Настоящото изследване започва с преглед на доказателствата в Корана, хадисите и фикха относно *халал* и *харам*, като

1 Тази статия е подобрена и усъвършенствана версия на доклад, който представих на Световния Халал Форум, Куала Лумпур, през май 2008 г.

първо излага основните правила за *халал*, а след това преминава към разглеждане на тези за *харам*, съответно укоримото (*мекрух*) и препоръчителното (*мендуб*). В дискусиата се разглежда и ролята, която обичайната практика играе при определянето на тези ценности, както и връзката и между Исляма и науката. Други две теми, които се разглеждат, са нормативният принцип на чистотата (*тахара*) и малко известният, но важен принцип на трансформация на субстанцията или (*истихале*), който обяснява превръщането на *харам* в *халал* поради вътрешни химически промени, които премахват *харам* елемента. Една част от това изложение е посветена и на преглед на все по-актуалната тема за *машбухат*, т.е. съмнителните въпроси, които попадат между *халал* и *харам* и които не са регламентирани от наличните доказателства. Хранителни добавки, аспекти на преработката и доставката на храни и съмненията, възникващи във връзка с непрестанния поток от нови видове храни, които попадат в обхвата на *машбухат*, също са обсъдени.



Разбирането за *халал* и *харам*

Мюсюлманските юристи са обсъждали източниците на доказателства за *халал* и *харам* и са формулирали насоки за регулиране на тяхното прилагане по отношение на процедурите за клане и хранителните вещества. Шериатът идентифицира *харам* веществата в храните и диетичните продукти с конкретни подробности, но възприема различен подход към идентифицирането на *халал* храните и напитки, тъй като те невинаги се идентифицират по име, а по показатели, които не са напълно безспорни. Следователно съществуват „сиви зони“ на съмнение, които често изискват ново юридическо проучване и *иджитihad* относно тяхната допустимост или недопустимост. Съществуващите наръчници по фикх съдържат подробна информация за почти всички известни разновидности на животни, птици, насекоми, морски дарове и т.н. И все пак непрекъснатото разнообразие на пазарните продукти в наши дни, както и новите постижения на науката и технологиите оказват непрекъснато влияние върху позициите на фикха по отношение на хранителните вещества, което от своя страна налага непрекъснато изследване и преразглеждане на съдържанието и състава на хранителните продукти от гледна точка на Шериата.



Сферата на позволеното (халал, също мубах, джаиз)

От трите арабски думи, които фигурират в това заглавие, *халал* и неговите производни се срещат по-често в Корана и хадисите, докато фикх литература е по-склонна да използва *мубах* и *джаиз*.² *Халал* може да се определи като действие, предмет или поведение, по отношение на което индивидът има свобода на избор и чието упражняване не е свързано нито с награда, нито с наказание. *Халал* може да бъде определен чрез изрично доказателство в Шериата или чрез позоваване на презумпцията за допустимост (*ибаха*), както е обяснено по-долу.

Скалата на петте ценности, известни на ислямската юриспруденция, а именно задължителни, препоръчителни, допустими, укорими и забранени (съответно *уаджиб*,

2 Причината, поради която учените по фикх избират различна терминология, може да се дължи на чувствителността, която Коранът придава на определянето на *халал* и *харам*. Защото това е прерогатив единствено на Всевишния Аллах, както ще уточня. Може да е уместно да се отбележи и една малка разлика в значението на тези термини: докато *мубах* и *джаиз* се отнасят до нещо, по отношение , на което Шериатът е напълно неутрален, *халал* често предполага степен на чистота в контекста, особено на хранителните продукти, и като такъв може да означава предпочитание, което не е напълно неутрално.

мендуб, мубах, мекрух и харам съответно), не се среща в Корана или хадисите в този ред. Коранът може да използва думата халал или нейните производни директно, или да заявява, че „няма грях“, „няма отговорност“, „няма вина“ или че „Аллах няма да ви подведе под отговорност“ за такова и такова нещо, като всички тези твърдения предполагат допустимост. Това може да се каже и за мекрух и мендуб, за които в Корана и хадисите се използват разнообразни изрази. Така че, когато в тези източници четем изрази като „Аллах не обича“ такъв и такъв, или когато дадено действие е описано като „мерзост“, „неприятен“, „заблуда“ и т.н., това би означавало мекрух, а обратното на такива изрази може да означава и мендуб.³

Текстовите насоки за халал предполагат, че не трябва да се налагат ненужни ограничения на основната свобода на индивида и на личния избор на това, което той или тя желае да консумира, и следователно обхватът на забраните не трябва да надхвърля това, което е изрично определено в текста. Следователно, позволеното или халал е оставено като отворена категория, която се отнася за всичко, което не е забранено. Така Коранът заявява: „Днес ви бяха разрешени благата.“ (Ал-Маида, 5); и „О, хора, яжте от онова по земята, което е позволено, приятно“ (Ал-Бакара, 168); и след това отново: „О, вярващи, не възбранявайте благата, които Аллах ви е разрешил.“ (Ал-Маида, 87). Този възглед за халал е позволил на юристите да формулират общи насоки, като например следната правна максима: „допустимостта (*ибаха*) е основната норма във всички неща, освен ако няма доказателства, които да установяват забрана.“⁴

3 Арабските изрази, използвани за мубах, са: *ля исма, ля джунаха, ла баса, ля юахизукумуллах*

4 Арабската версия е: *ел-еслу фи ел-ешйа ел-ибаха хатта йедуллу ел-делил аля техри*. Срв с. Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983/1403 ah), стр. 60. Правната максима обикновено се състои от абстрактно и епитетно изложение на фикх позиция,

Следователно, за да се обяви нещо за допустимо, не се изисква да се представят подкрепящи доказателства за него, освен тези, които могат да бъдат очевидни за сетивата. Растителната храна и животинското месо са чисти, ако общата практика и разумът показват това и няма очевидни признаци на нечистота. В такъв случай не са необходими допълнителни доказателства според Шериата. Тази основна допустимост включва всичко, което може да бъде описано като препоръчително или укоримо. Това е така, защото те по принцип се състоят от съвети, които могат да бъдат следвани или не, а индивидът също не е обвързан с тях. Ето защо видният захиритски учен Ибн Хазм (поч. 1064/456 г.) е свел петте скали на ценностите, споменати по-рано, само до три, а именно задължителни, забранени и допустими, като е добавил, че препоръчителното и укоримото по същество са подварианти на допустимото или *мубах*.

Мюсюлманските юристи също така са постановили, че всяко текстово доказателство, което отменя презумпцията за допустимост, трябва да бъде категорично както по отношение на значението, така и по отношение на автентичността, която се установява чрез достоверно съобщаване или предаване, просто защото *харам* не може да бъде установен въз основа на съмнителни доказателства, като например слаб хадис или знамение от Корана, което не изразява ясно значение. В такъв случай темата би се ръководила от презумпцията за допустимост.⁵ Двете

основано на цялостния прочит на наличните доказателства в Корана и хадисите. Като обяснение ес-Суюти повдига въпроса за допустимостта на човешката консумация, например на жираф, като казва, че юристите не са заели позиция по този въпрос и следователно той е *халал* в светлината на посочената максима, а също и на факта, че жирафът не е хищно животно.

5 Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1994/1415 ah, 15th ed.), 23; пак там, *Bay al-Murabahah li al-Amir bi al-Shira'* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1987/1407 ah, 2nd ed.), стр. 13. Достоверният хадис (*сахих*), за разлика от слабия, се определя като хадис с непрекъснат

основни изключения от *ибаха* които мюсюлманските юристи отбелязват, са Аллахослужебните въпроси (*ибадат*) и сексуалното общуване между мъж и жена, които не са женени. Основната презумпция тук е, че актовете на Аллахослужение (*ибадат*) трябва да бъдат утвърдени с ясен и категоричен текст, в противен случай се приема, че са забранени, и че сексуалните контакти между представители на противоположния пол по принцип са забранени, освен ако няма валиден брак. Следователно никой не може да добавя или да отнема нищо от петте ежедневни молитви, нито от съдържанието на всяка от тях без доказателство чрез ясен и категоричен текст, защото Всевишният Аллах е определил начина, по който Той да бъде почитан, и ние го следваме така както е определен.

Маликитите са най-либерални по отношение на допустимостта на храни от животински произход, които може да бъдат класифицирани като мекрух, или дори забранени от другите школи. Шафиитите, Ханефитите, Джаферитите или привържениците на дванайсетния имамизъм от шиитите са умерени, докато Ханбелитите са по-скоро рестриктивни. Маликитите разрешават консумацията на всички видове сухоземни и морски животни и птици, включително бездомните животни (*джелляле*), които се хранят с мръсотия, както и хищните птици, а също и мравки, червеи и бръмбари, да бъдат разрешени за консумация от хората. Повечето други школи ги обявяват за мекрух, а не за *харам*.⁶ Това е в съответствие с като цяло по-отвореното и гъвкаво виждане на юриспруденцията на Маликитите. Това е единствената школа или *мезхэб* например, която приема по принцип

чак до Пророка или сподвижник *иснад* (верига от разказвачи), състоящ се от почтени и праведни хора, които са притежавали прецизни спомени и чието предание не е странно (*шазз*) и в него липсват както явни така и скрити недостатъци (*илел*). Срв с. Mohammad Hashim Kamali, *A Textbook of Hadith Studies* (Leicester: The Islamic Foundation, 2005), стр. 139.

6 За подробности вж. Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damascus: Dar al-Fikr, 1989/1409 ah, 3rd ed.), 3:510f.

валидността на всички вторични *таййиб* доказателства (*едилле фер'иййе*) на ислямското право, известни на всички водещи школи на ислямската юриспруденция, докато повечето други школи са избирателни, като приемат някои, но отхвърлят други.

Съществуват три вида *халал/мубах*. Първо, *мубах*, който не води до никаква вреда за индивида, независимо дали той действа според него или не, като например пътуване, лов или разходка на чист въздух. Второ, *мубах*, чието извършване е разрешено поради необходимост, въпреки че по същество е забранено. Това може да включва консумирането на мърша, за да се спаси животът.⁷ Третата разновидност на *мубах* се отнася до поведение, което Ислямът забранява, но което е било извършено преди появата на Исляма, или по отношение на новоприелите Исляма, преди те да приемат религията. Например пиенето на вино не е било забранено до преселването на Пророка (С.А.С) в Медина, поради което е попаднало в обхвата на *мубах* до откровението на знамението от Корана, който окончателно го обявява за забранено (ал-Маида, 5:90).⁸ Ал-Газали е обяснил още, че не е правилно да се прилага *мубах* към действията на дете, невменяем човек или животно, нито пък би било правилно да се наричат действията на Аллаха *мубах*. Действията и събитията, които са се случили преди появата на Исляма, също не трябва да се наричат *мубах*. *Мубах* отново се разделя на три вида:

- 1) Деяния, които са *мубах* за отделния човек, но са препоръчителни (*мендуб*) за общността като цяло. Яденето на определени храни, като например вегетарианска храна, говеждо, овнешко и т.н., е *мубах* за отделния човек, но за общността като цяло е *мендуб* те да бъдат достъпни на пазара.

7 Срв. с. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), стр. 429.

8 Пак там, стр. 429.

- 2) Действия, които са *мубах* за отделния човек, но са задължителни (*уаджиб*) за общността като цяло. При нормални обстоятелства яденето, пиенето и бракосъчетанието могат да бъдат *мубах* за отделния човек, но осигуряването на тяхната наличност е *уаджиб* за общността и нейното ръководство. По подобен начин изборът на работа и професия е *мубах* за отделния човек, но общността като цяло е длъжна да осигури оцеляването на определени видове индустрии и занаяти.
- 3) Действия, които са *мубах* в отделни случаи, но са забранени, ако се извършват редовно. Например случайното използване на груби думи по отношение на детето е *мубах*, но е забранено, ако се практикува постоянно, и *мекрух*, ако се практикува често.⁹

9 Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, ed. Muhammad Hasanayn Makhluf (Cairo: al-Matbaah al-Salafiyyah, 1920/1341 ah), 1:140f; Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damascus: Dar al-Fikr, 1986/1406 ah), стр. 86.



Сравнение между халал и таййиб

Таййиб (букв. чист, непрочен) се отнася до предмети, действия и поведение, които се считат за такива от хората със здрав разум, и хората ги одобряват независимо от обичайните практики.¹⁰ Противоположното на *таййиб* (множествено число *таййибат*) е *хабис* - онова, което е неприемливо и отблъсква хората с добър вкус, дори и ако някои от хората го намират за друго.¹¹ Както беше посочено в по-ранното ни обсъждане на основанията за *харам*, основната връзка на *халал* и *харам* с *таййиб* и *хабис* е една вътрешна и естествена склонност на *таййиб* към *халал* и на *хабис* към *харам*. Тъй като Всевишният Аллах е въвел *халал* и *харам* за благополучието и ползата на хората (*маслаха*), това се превръща в основна причина и обосновка на *халал* и *харам*. Той не е направил нещо, което е *халал*, без то да е *таййиб*, нито пък нещо да е *харам*, което да не е *хабис*. Когато тази естествена връзка е нарушена, както е било в някои случаи в самия Коран, това е станало по конкретна причина.¹² Така *харамът* в Шериата се основава

10 Срв. с. Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 31.

11 Пак там, стр. 56.

12 По този начин някои *таййибат* са били забранени за евреите, но като въпрос на порицание и наказание (вж. Корана, Ал-Анам, 146 и ан-Ниса, 160).

или на естествена отблъскваща сила (*хубс*), или на вреда и щета (*дарар*), или на двете заедно. Най-общо казано, всичко, което е напълно или предимно вредно, също е *харам*, а всичко, което е напълно или предимно полезно, също е *халал*.¹³

Таййиб обаче не е юридическа категория, тъй като ислямската юриспруденция не определя отделна ценностна точка с това име. Затова може да се каже, че *таййиб* попада в сферата на допустимото (*мубах/халал*). По този начин известната скала на петте ценности (известна като *ел-ахам ел-хамсе*), както бе споменато по-рано, говори за пет ценности, в които *таййиб* не фигурира като отделна категория. По този начин от мюсюлманите се изисква да гарантират, че това, което правят, ядат или пият, е допустимо според Шериата, дори и да не е чисто, *таййиб* или с най-добро качество. Изглежда, че за мюсюлманите, които живеят например в страни с немюсюлманско мнозинство, е достатъчно да спазват правилата на *халал*, без да се изисква да направят крачка отвъд *халал* до тези на *таййиб*. Ако някой избере да бъде по-конкретен и да се стреми към това, което е *таййиб*, това, разбира се, е по-добре. В някои случаи по-добрите пазарни условия и доставки могат дори да поставят мюсюлманите, живеещи в западните страни, в по-добра позиция да избират това, което е по-качествено и *таййиб*. Като правно изискване обаче правилата на *халал* и *харам* са тези, с които всички мюсюлмани трябва да се съобразяват и да следват.

Въпреки това може да се каже, че *таййиб* е характерен в много отношения за цялото право, тъй като правните норми обикновено се стремят към най-високите или

13 В случая с алкохола, например Коранът обяснява неговата забрана: "Кажи: "В тях има голям грях и изгоди за хората, но грехът им е по-голям от изгодата.". (Ал-Бакара, 219). Вж. също Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 31.

най-ниските, според случая, ценности, свързани с поведението - в сравнение с това, което хората обикновено правят в ежедневието си. По този начин човек може да се занимава с измамни дейности и да има егоистични стремежи, да яде нездравословна храна или неща, които са просто допустими, но законът няма да го подведе под отговорност за това, стига въпросното поведение да не представлява престъпление или явно нарушение. Това обаче не означава, че Шериатът не се интересува от по-висшите цели и задачи на личното поведение, поради което в същата скала от пет стойности се намира и категорията „препоръчително“ или *мендуб*. Що се отнася до позволената/*халал* храна, законът позволява на мюсюлманите да ядат някои неща като охлюви, червеи, скакалци, гущери, дори крокодил и т.н., за нито едно от които обаче не може да се каже, че е *таййиб*. Разграничението между *халал* и *таййиб*, отнасящо се до хранителните продукти, може да се отнесе по-широко може би към юриспруденцията на Маликитите, която разрешава яденето на голямо разнообразие от животни, птици, бозайници и насекоми, които просто се толерират, но очевидно не отговарят на *таййиб*. При избора на *таййиб* храна става въпрос за чистота и естествена привлекателност и по този начин в по-голямата си част принадлежи към категорията на препоръчителните или *мендуб*, а не непременно към тази на *мубах*.

Можем да споменем накратко, че *таййибат* не се ограничава само до храната, а на езика на Корана и хадисите той обхваща и други аспекти на поведението, като например работата, която човек върши (вж, Ал-Бакара, 2:267), точно както понякога се появява редом с правилното етично поведение (Ал-Му'минун, 23:51), речта, която човек изрича (Ал-Хадж, 22:24), чистите и почтени личности, мъже и жени (Ал-Нур, 24:26) и дори приятните

и удобни жилища (*месакин таййибѐ*) (Ат-Тауба, 9:72; Ас-Саф, 61:12). *Таййибат* често се използва като антоним на *хабаис*, независимо дали става дума за ядене или за това, което може да се отнася до други аспекти на поведението. *Таййибат* като такъв е основна тема на Корана, която обхваща изключително широк спектър от значения. Може би поради този фактор голяма част от кораничната употреба на *таййиб* и множественото му число *таййибат* се разбират като морална категория, която трябва да се преследва и търси, но която може да представлява или да не представлява задължение сама по себе си.

Определянето на *таййиб* като подгрупа на *мендуб* или дори като самостоятелна категория в контекста най-вече на хранителните продукти е още по-значимо с оглед на многото нови постижения в областта на науките за храните, генетично модифицираните хранителни сортове и смесването на добавки и съставки при масовото производство на храни. Фабричните производствени линии, търговските методи за преработка на храните увеличават обхвата на съмненията в естествената доброкачественост на хранителните продукти на пазара. Затова е добре *халал* хранителната индустрия да се стреми към *таййиб* като оптимална категория храни, които в крайна сметка дори могат да бъдат сертифицирани и определени като такива.

В Корана и хадисите се срещат многобройни препратки към *таййиб*; на почти всички места обаче *халал* и *таййиб* се срещат едно до друго (Ал-Бакара, 167; Ал-Маида, 4, 87; Ал-Араф, 157; Ан-Ниса, 160). На други места Коранът се обръща към Пророка и вярващите с молба да „ядат *таййибат*“ или „яжте *таййибат* от храната, която сме ви дали“. (Ал-Му‘минун, 51; Ал-Бакара, 172). Четенето на всички тези текстове заедно не оставя съмнение, че *халал* в по-голямата си част също е *таййиб*. Това е ясното предназначение на стиха, който се чете по адрес на Пророка: „Питат те какво им е разрешено

(ухилле - производно на халал) за тях - кажи това, което е *таййиб*" (Ал-Маида, 4) , но също така е типично, когато се чете Коранът, да се отбележи, че *халал* се споменава първо, а *таййиб* след това, сякаш текстът предава посланието, че *таййиб* е стъпка отвъд и след *халал*.

Според една правна максима от фикха, „когато *халал* и *харам* са смесени, *харам* има предимство“.¹⁴ С други думи, когато наличните доказателства могат да предполагат както допустимост, така и забрана, последната има предимство. Докато цитира това в своята книга „Ел-Ешбах уе ен-Незаир“, ес-Суюти споменава, че неговият принцип се основава на хадис със същия ефект. Хадисът гласи: „Когато има смесване на *халал* и *харам*, последният има предимство.“ Въпреки това мюсюлманските учени, сред които Абу ел-Фадл ел-Ираки (ум. 806/1403 г.), Таджуддин ес-Субки (ум. 1369/771 г.) и Абу Бекр ел-Бейхаки (ум. 1064/456 г.), смятат, че това е слаб хадис поради прекъсване на веригата на разказвачите му.¹⁵ И все пак при обстоятелства, при които количеството на смесването и обхватът му са незначителни до пренебрежимо малки, разглежданата правна максима също може да бъде от съмнително приложение. Освен това някои учени са записали, че хората се освобождават от отговорност за ситуации, които включват смесване на позволени неща с минимални, а понякога и неизбежни количества на забранени.

14 Арабската версия гласи: *иза иджтеме'а ел-халал уе ел-харам, гулибе ел-хара*. Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), стр. 151. Shabir, *Al-Qawaid*, стр. 325. Интересно е, че ел-Кардауи не споменава тази максима в кратката си дискусия за „избягването на съмнителното – *иттика еш-шубухат*“, което може би не е случайно, поради известна слабост в доказателствената ѝ основа, а също и поради друга линия на доказателства, която съветва да се избере това, което е по-лесно и носи улеснение и облекчение. Това може да обясни и защо ел-Кардауи включва въпроса в рубриката *седд ез-зараи*.

15 Вж. за обсъждане Комисията по ценни книжа, Резолюции на Консултативния съвет по Шериата на Комисията по ценни книжа, 2-ро издание, Куала Лумпур, 2007 г., стр. 158.

Объркване може да възникне и поради наличието на два различни хадиса или две противоречащи си аналогии: едната забраняваща, а другата разрешаваща, като в този случай първата има предимство пред втората. В този случай забраната има предимство пред допустимостта. Това е смисълът и на правната максима, че „предотвратяването на вредата има предимство пред реализирането на ползата“.¹⁶ Съмнението, което възниква по отношение на даден текст, може да бъде действително (*хакики*), като например неяснота в действителната формулировка на хадиса или може да бъде относително и метафорично (*идафи*, *меджази*) и съмнението да възниква при прилагането им в конкретен случай. Във всички тези случаи може да възникне възможност за ново тълкуване и *иджтихад*, които трябва да се опитат, и да се положат усилия да се осигури това, което е в интерес на обществото и *маслаха*. Така в случаите на смесване между законно заклано месо и мърша преобладава забранителната позиция и следователно консумацията не се препоръчва. По подобен начин в случай на объркване, възникващо между приходи от *риба* (лихва) и приходи от законна продажба, трябва да се прояви предпазливост, като се страни от това. В случай на хибридно отглеждане на животни, например между кон и муле, повечето юристи обаче биха приели страната на майката като по-силен показател за допустимост: Ако майката е *халал*, потомството ѝ също се счита за *халал*.

Ако има смес от два вида храна, едната - *халал*, а другата - *харам*, първоначално могат да възникнат две ситуации: Или отделянето на двете части е невъзможно, като например, когато вино, кръв или урина се смесят с вода - тогава *харамът* надделява над *халала*; или пък двете части могат да бъдат отделени, както когато насекомо или нечисто

16 Правната сентенция на арабски език гласи: „*Деру’л-мефасид еуля мин джелби’л-менафи*“.

вещество падне върху втвърдено масло - самият предмет и околните му части се отстраняват, а останалото става *халал*. Ако обаче сместа е от много малки количества, които са трудно откриваеми и установяването на пълна чистота не е лишено от трудности, като например остатъците от малки количества алкохол в готварските съдове в големите хотели, съмнението в тях може да бъде пренебрегнато, но избягването е за предпочитане.¹⁷

17 Срв. Shabir, *Al-Qawaid*, стр. 326–8.



Принципът на изначалната чистота (*тахара*)

Принципът на чистотата (*тахара*) в много отношения допълва и е паралелен на принципа на допустимостта, наречен *ибаха*. Общата позиция, която трябва да се отбележи тук, е, че всичко, което Шериатът е направил *халал*, също е чисто и непорочно, а всичко, което е направено *харам*, също е най-вероятно да бъде нечисто (*неджес*). Изначалната чистота също така означава, че нормативната позиция на Шериата по отношение на всички неща е тази на чистотата.¹⁸ Тя ни казва, че Всевишният Аллах е създал всички неща чисти за употреба и полза на човешките същества, освен ако няма доказателства, които да сочат друго. Докато школата на Маликитите като цяло поддържа безусловно и общо разбиране на този принцип, школите на Шафиитите и Ханбелитите уточняват „всички неща“ в него, като казват, че чистотата е норма по отношение на всички материални обекти (*л-а‘ян*), които включват твърда материя и животни, с изключение на две: прасета и кучета. Всички мъртви трупове са нечисти с изключение на три: човешкото тяло

18 Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *Al-Mawsuah al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1421 ah/2001), 40:75.

(както на мюсюлманина, така и на немюсюлманина), рибата и скакалеца. Това, което се отделя от живите животни, като телесните течности и потта, също попада под принципа на първоначалната чистота, но според алтернативен възглед - само от чистите и „годни за клане“ (т.е. „позволен“) животни.¹⁹ Ханефитите са съгласни с мнозинството по този въпрос с едно изключение, което правят по отношение на кучетата, като поддържат възгледа, че кучетата са нечисти по своята същност. Маликитите разширяват още повече обхвата на това виждане, като твърдят, че шериятската презумпция за чистота обхваща всички неща, включително сухоземни и морски животни, включително кучета и свине. Това е така, защото животът сам по себе си е действена причина (*илле*) и критерий за чистота. Това, което е забранено, е месото на тези животни за консумация, но те не са нечисти по своята същност, когато са живи. Телесните течности на кучетата и прасетата, независимо дали се отделят, когато са будни или спят, с изключение на съдържанието на коремите им, екскрементите и повръщаните вещества, също са чисти.²⁰ По този начин чистотата се превръща в атрибут на сътворения свят и формите на живот в него. Това е следствие и от основната коранична позиция, която е спецификация по отношение на нещата, които са нечисти. Така мръсотията и нечистотата на нещата трябва да бъдат определени чрез ясен текст, а ако това не стане, те се считат за чисти. Това ограничение, така изразено относно обхвата на *неджес* и *харам*, се потвърждава от факта, че Коранът определя само десет предмета като *неджес* за човешка консумация (срв., Ал-Маида, 3-4)²¹ и след това заявява в

19 Пак там.

20 Пак там, 40:79 и 85.

21 Десетте елемента включват свинско месо, кръв, мъртви трупове, животни, които са били удушени, бити, паднали, намушкани, животни, които са били частично изядени от диви животни, и животни, заклани в името на божества, различни от Аллах, както и такива, които са принесени в жертва върху каменни олтари.

открито обръщение към Пророка Мухаммед: „Питат те какво им е разрешено. Кажи: “Разрешени са ви богатата и онова, за което обучихте хищниците чрез дресировка.“ (5:4). Така че не е наша работа да разширяваме обхвата на забраните, *харам* и *неджес*, отвъд текстовите спецификации. Само ясен текст, а при липса на такъв - фактическо доказателство, което прави мръсотията откриваема със сетивата, определя, че нещо е нечисто/*неджес*. Водата по принцип е чиста, например за целите на измиването, освен ако човек не открие мръсотия и нечистота в нея или физически, или чрез промяна на цвета, миризмата и т.н. В допълнение към текста и осезаемите доказателства мюсюлманските юристи са смятали, че общото съгласие (*иджма*) и наследената мъдрост на поколенията могат да определят какво е нечисто за човешка консумация. По този начин само ясен текст, веществени доказателства и общ консенсус могат да опровергават и отменят презумпцията за чистота.²²

В арабския език и в ислямските текстове се използват различни изрази за обозначаване на оскверняване и замърсяване, независимо дали са присъщи или предполагаеми, включително *неджес*, *казир*, *хабис*, *риджс* и *рикз*. Учените по фикх са разделили *неджес* на два вида, а именно физическа (*айниййе*) и фиктивна (*хукмиййе*). Физическата нечистота е реална и осезаема за сетивата и често е присъща на самия предмет. Това обикновено се подкрепя и от Шериата, който в повечето случаи е определил нечистите по рода вещества. Физическата нечистота е разделена на три категории - силна, лека и средна. Ако сред юридическите школи и учените има пълен консенсус относно нечистотата на нещо, то тя се нарича силна (*мугаллез*). Различията в мненията между тях свеждат нивото до средно или леко

22 Срв с. Umar Sulayman al-Ashqar, Muhammad Uthman Shabir et al., *Dirasat Fiqhiyyah fi Qadaya Tibbiyyah al-Muasirah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 1421 ah/2001), стр. 317.

(съответно *мутауассит* и *мухаффеф*). Без да навлизаме в подробности, тези категории често са от значение и при определянето на законността или не на продажбата и другите начини на използване на съответните предмети. Основната позиция по отношение на *харам* и *неджес* е, че, с изключение на крайна необходимост, те не могат нито да се консумират, нито да се продават, нито да се използват за храна, медицински, козметични или други цели, както и че всеки контакт с тях може да наруши целостта на ритуалната молитва (*саля*, *намаз*).²³

Фиктивната нечистота по същество е юридически признак, който може да е видим с просто око, но може и да не е, но Шериатът го е определил като такъв, и той анулира измиването за ритуална молитва - например при дефекация, уриниране или полов акт. Състоянието на чистота се възстановява или чрез леко измиване (*уду*), или чрез пълно къпане (*гусл*) и измиване обикновено с чиста вода. Други методи за пречистване на *неджес*, които са записани в текстовете по фикх, включват сушене и изгаряне, както в случая с животинските кожи, нагриване с огън и изгаряне, изливане на определени количества вода от замърсен кладенец и ритуална чистота чрез сухо измиване (*ст-тейеммум*).²⁴

Шериатът определя и други разновидности на нечистотата, като отричане на вярата (*куфр*), престъпление и грях, за които се смята, че замърсяват и застрашават чистотата на личността и характера на човека. Това замърсяване може да бъде премахнато чрез приемане на вярата, а в случай на

23 Мюсюлманските юристи са единодушни по отношение на мръсотията от човешките екскременти и екскрементите на месоядните животни, а също и по отношение на тяхната урина, въпреки че по отношение на последната има известни различия в мненията. По-големи са различията им по отношение на екскрементите и урината на "подлежащите на клане" животни, немесоядните животни и птиците.

24 Срв с Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuth wa Fatawa Fiqhiyyah Muasirah* (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1427 ah/2007), стр. 29-31.

престъпление и грях - чрез преследване и наказание или чрез изкупление (*кеффар*), включващо благотворителност, пост и накрая искрено покаяние (*теубе*).²⁵ Както вече беше споменато, последицата от обявяването на нещо за *неджес* може да бъде, че това вещество става напълно незаконно, дори когато е смесено с други вещества, за човешка консумация или че то опорочава ритуалната молитва, когато се намира върху лицето, дрехите или мястото за поклонение.²⁶

Въпросът за това кои точно предмети са *неджес*, освен споменатите в ясният текст, е предмет на разногласия в юриспруденцията. Първата точка на несъгласие възниква по отношение на правомощията за определяне на чистотата или нечистотата на предметите, действията и поведението. Само Шериатът ли, или и народният обичай и естествените пристрастия на хората могат да откриват и определят законността и чистотата? Учените по фикх обикновено твърдят, че *неджасе* (мръсотията) от гледна точка на Шериата е особена категория, която не винаги съответства на това, което хората обикновено мислят. Например, Шериатът обявява алкохола за нечист (*риджс*; срв. с Коран, Ал-Маида, 90) - декларация, която не съвпада с разпространените сред арабите схващания. Също така арабите смятат за нечисти някои неща, които не са непременно такива в Шериата. Сред тях са някои човешки телесни емисии като сперма, слюнка и слюз, които не са обявени в текста за нечисти. По този начин възприятията на хората варират в зависимост от съответната култура, климат и обичайни навици и не винаги съответстват на позициите на Шериата.²⁷

25 Пак там, стр. 313.

26 Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *Al-Mawsuah*, 40:74 и 77; вж. също 40:101-103.

27 Al-Ashqar et al., *Dirasat*, стр. 318.

Много учени по фикх са стигнали до заключението, че всичко, което Шериятът е определил като *харам*, е също така и *неджес*. Въпреки това един по-внимателен анализ би показал, че дори това вероятно не е съвсем точно. Например Шериятът забранява брака с майката или сестрата, което без съмнение е *харам*, но не може да се каже, че обектът на тази забрана, а именно участващите жени, сами по себе си са *неджес*. В отговор на това беше заявено, че тези забрани не се отнасят до предмети или лица, както е в случая, а до отношения, които несъмнено са отвратителни, и за обекти, за които не съществува съмнение относно присъщата им мръсотия или чистота. И все пак аргументът се разпростира и върху други предмети, като например отрова, която може и да не е мръсна като такава, но която Шериятът забранява за консумация. Много учени от водещите школи по фикх също така твърдят, че дори птиците и животните, които Шериятът е забранил за консумация, като хищните животни и птиците с нокти и други характеристики, не са непременно мръсни сами по себе си, но те са обявени за забранени по причини, които най-вероятно са различни от нечистотата (*неджесе*). Това ниво на разминаване се признава в максимата на фикха, че „всичко, което е *неджес*, е *харам*, но не всичко, което е *харам*, е *неджес*“.²⁸

Все още остава въпросът каква точно е действената причина (*илле*) за определянето на нещо като нечисто/*неджес*. Ако може да се определи, че наличието на определен фактор, вещество или атрибут означава наличие на нечистота/*неджес*, а липсата му означава, че *неджес* отсъства, тогава човек би имал формула и насока, по която да работи. Признава се обаче, че не сме в състояние да определим действената причина или значение от този вид. „Тъй като това е „сива зона“ и в целия дебат за *неджесе*

28 Пак там, стр. 314.

все още остават точки на съмнение, *улемата* (ислямските учени) са смятали, че можем да гледаме само текстовите предписания на Шериата, за да ни кажат какво е *неджес*. Това е единственият начин и най-доброто ръководство, което трябва да се прилага.“²⁹

29 Пак там, стр. 317.



Забраненото (*харам*)

Харам (известен също като *мехзур*) може да се дефинира като „всичко, което Законодателят (аш-Шари) е забранил категорично, а извършителят му подлежи на наказание в този или в отвъдния свят“. *Харам* може да бъде действие, предмет или поведение, което е забранено с ясни доказателства в Корана или хадисите. Извършването на *харам* е наказуемо, а пропускането му се възнаграждава. Това е позицията на по-голямата част от правните школи на Исляма (*мезахиб*). За Ханефитите, ако въпросното изворно доказателство е нещо по-малко от категорично както по отношение на автентичността, така и по отношение на смисъла, *харамът* се понижава до *мекрух техрими* (*мекрух* близо до *харам*) и вече не се счита за *харам* в пълния смисъл. Два-та вида си приличат по това, че извършването на някой от тях е наказуемо, а пропускането - възнаградено, но се различават по това, че съзнателното отричане на *харам* води до неверие, което не е така по отношение на *мекрух техрими*.³⁰

30 Срв. с. Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 15; Muhammad Uthman Shabir, *Al-Qawaid al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah fi al-Shariah al-Islamiyyah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 2006/1426 ah), стр. 324; Kamali, *Principles*, стр. 421.

Коранът предоставя основното доказателство по отношение на *харам*, както се посочва в самия текст: „Той ви е разяснил какво ви е забранил“ (Ал-Анам, 119), което означава, че един неясен и некатегоричен текст не е достатъчен, за да се установи *харам*. По отношение на забранената храна, например, Коранът е посочил десет елемента, а именно: „мърша, кръв, свинско месо, животно, заклано в друго име, освен в името на Аллах, животно, което е било удушено, убито от удари, умряло от падане или от прегазване или изядено от хищен звяр. ...и това, което е принесено в жертва на каменни (олтари)“, като всички те са *харам* (Ал-Маида, 3).³¹ Темата се среща и в два други стиха, които всъщност обобщават десетте точки в четири (срв. Ал-Анам, 145 и Ал-Бакара, 172), тъй като последните шест точки в списъка от десет всъщност са включени в категорията на мършата. Пиенето на вино също е обявено за забранено (Ал-Маида, 90). Това е общият брой на ясните забрани, които се съдържат в Корана. Що се отнася до останалото, то е предписано: „И не изричайте лъжата, която езиците ви описват: “Това е позволено, а това е възбранено”, за да не измисляте лъжа за Аллах“ (Ан-Нахл, 116). Всички останали храни, сухоземни и морски животни, вредни или нечисти вещества и т.н., които се разглеждат в наръчниците по фикх, са обект на разногласия, дължащи се главно на различните схващания на юристите относно *основанията за харам*, както развивам по-долу.

Макар че хадисите играят роля при определянето на това какво е *харам*, обхватът им е доста ограничен. Такъв е смисълът на следния хадис: Салман ел-Фариси разказва, че на Пророка е бил зададен въпрос за дивото

31 Забраната в Корана на свинското месо представлява продължение на юдейската традиция. По подобен начин негативното отношение на ислямската традиция към кучетата се дължи на факта, че кучетата често са били разглеждани като носители на бяс и е най-добре да бъдат държани на безопасно разстояние.

магаре, пѣдпѣдѣщите и пресеченото мляко и той е дал следния отговор: „*Халал* е онова, което Аллах е разрешил в Своята книга, а *харам* е онова, което Аллах е забранил в Своята книга. Що се отнася до онова, за което Той е решил да премълчи, то е освободено от отговорност.“³² Тѣй като в Корана не е имало конкретен текст за въпросните три неща, те следователно са били обявени за *халал*. Тѣй като самият Пророк отнася определянето на *харам* основно към Корана, няма много възможности за когото и да било друг, включително за юриста, *муджтехида* (този, който упражнява *иджтихад*), мюфтията и държавните органи при определянето на *харам*. И все пак държавният глава има известна свобода на действие, за да забрани това, което е *мекрух* или да направи *мендуб* предмет на задължителна заповед, за да реализира явна *маслах* (обществен интерес) или да предотврати явна *мефседе* (поквара, вреда). Този вид дискреционно правомощие и правилното му упражняване се включват в принципа на ориентираната към Шериата политика (*сийасе шер ‘иййе*), както е обяснено по-долу.³³ *Харамът* се разделя на два вида: а) *Харам* заради самия себе си (*харам ли затих*), като например кражба и убийство, мърша, пролята кръв и т.н., които са забранени поради присъщата им чудовищност; и б) *харам* поради наличието на външен фактор (*харам ли гайрих*), като например продажба, която се използва като прикритие за осигуряване на лихварство (*риба*).

Последица от това разграничение е, че *харамът* сам по себе си е нищожен (*батил*), докато нарушаването на *харам ли гайрих* превръща предмета му във *фасид* (недействителен), но не и в нищожен, и сделка по него може, поне според

32 Ibn Majah al-Qazwini, ed. Muammad Fuad Abd al-Baqi, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987/1407 ah), хадис № 3,367; al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 23.

33 Вж. за подробности относно *siyasa shar'iyyah*, Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), стр. 225-245.

Ханефитите, да изпълни някои от правните си последици. Повечето школи не признават *фасид* като отделна категория и биха включили всички въпросни нарушения под *батил*. Харамът сам по себе си не става допустим, освен в случаите на крайна необходимост (*дарура*), като например неизбежна смърт от глад. Харамът поради външни фактори става допустим в случаите на очевидна нужда и когато предотвратява трудности (*харадж*). Според една правна максима на фикха „средствата за постигане на *харам* също са част от *харам*“.³⁴ Ако кражбата и убийството са *харам*, средствата за тяхното извършване също са *харам*, а ако свинското месо е *харам*, търговията, преработката, износът и популяризирането му също участват в него. Правилата за *харам* се прилагат еднакво към всички лица и места. Поради това би било недопустимо, извън случаите на крайна необходимост, да се правят отстъпки в полза на определени лица и групи, местности, климатични условия и други подобни. Мюсюлманите не могат да смекчават правилата за *харам* и в отношенията си с немюсюлмани, нито пък би било валидно да се правят отстъпки само на основание на общоприетата практика сред хората за нещо, което е *харам*.³⁵

Прибягването до правни хитрости и уловки (*хиял*), които целят да осигурят *харам* под друго прикритие или име, също е забранено.³⁶ Добрите намерения също не оправдават *харам*: в отговор на въпроса дали едно действие

34 Срв. с. Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 34; Shabir, Al-Qawaid, стр. 324.

35 Срв. с. Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 37-8. Съществуват значителни изключения тук, например в случая с *риба* (лихварство), което мюсюлманинът може да практикува в отношенията си с немюсюлманин. Но и това е спорно мнение и някои юристи го смятат за невалидно, докато други казват, че е валидно само при пребиваване във враждебна страна и само ако немюсюлманинът е този, който ще плати лихва на мюсюлманина.

36 Пак там, стр. 34. Ел-Кардауи илюстрира този вид правни хитрости с наричането на казино-танците като форма на изкуство и лихвата риба като печалба.

харам може да се съчетае с такова, което има за цел да търси близост (*курба*) с Аллах - като даването на откраднатата храна или приходите от *риба* (лихва) за благотворителност - се посочва, че *харам* измества и потиска *курбах*. Както беше отбелязано по-рано, *халал* и *харам* не винаги са очевидни, нито ясно идентифицирани в източниците и между тях продължават да съществуват „сиви зони“, които попадат в рубриката на съмнителните въпроси (*мешбухат*, също и *еш-шубухат*), които са разгледани отделно по-долу. Но преди това предлагам да разгледаме основанията за *харам* (*есбаб ет-тахрим*), особено по отношение на хранителните продукти.



Основанията за *харам*

Мюсюлманските юристи са определили четири основания за *харам* в храните: явна вреда, интоксикация, мръсотия/естествено отвращание и засягане на правата на другите.

1. Явна вреда (*дарар*)

В тази категория се включват отровни растения и цветя, змии, скорпиони, отровни риби и арсеник. Според мнозинството от водещите школи на ислямското право отровите са абсолютно забранени за консумация от хора. Въпреки това школите на Маликитите и Ханбелитите са постановили, че малки количества могат да се използват в медицината и за лечение на болести.³⁷ Това допълнение като цяло е приемливо, тъй като употребата на отрова по изключение също е обхванато от темата за необходимостта (*дарура*). Вредните вещества включват и предмети, които могат да бъдат вредни, дори и да не са отровни, като например яденето на кал, дървени въглища, вредни растения и животни и т.н. Шафиитските учени смятат, че те не могат да бъдат *харам*

37 Срв. с. Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mawsuah al-Fiqhiyyah* (Kuwait, 1993/1414 ah, 4th ed.), 5:125.

за някого, на когото не са навредили, докато Ханбелитите класифицират тези обекти в категорията на укоримите (*мекрух*). Към това се добавя уговорката, че определянето на вредата от даден предмет не винаги е очевидно и може да се нуждае от експертно мнение.³⁸

2. Интоксикация

Опияняващите вещества от всякакъв вид, включително алкохолът и всички разновидности на наркотиците, независимо дали са течни или твърди, са забранени въз основа на ясните текстови предписания на Корана (Ал-Маида, 90) и на хадиса, който заявява, че „всяко опияняващо вещество е като *хамр* [вино] и всеки *хамр* е *харам*.“³⁹ Тъй като това е *харам* заради самия него (*харам ли затих*), той е забранен независимо от използваното количество, независимо дали е сам по себе си или е смесен с други вещества и разреден, освен ако сместа е такава, че променя естеството на веществото и то вече не опиянява - като например, когато виното се превръща в оцет. Според общото съгласие на водещите школи алкохолът не може да се използва в медицината като първоначален избор при първа употреба, въпреки че всички те допускат ситуации на абсолютна необходимост, когато например се знае със сигурност, че алкохолът или неговите производни осигуряват лечение на дадена болест и не може да се намери друга алтернатива.⁴⁰

38 Пак там.

39 Muslim, *Mukhtasar Sahih Muslim*, ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (Beirut: Dar al-Maktab al-Islami, 1987), стр. 342, хадис № 1,262.

40 Ala' al-Din al-Kasani, *Bada' al-Sana'i fi tartib al-sharai* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986/1406 ah), 2nd ed., 5:114; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:5.

3. Мръсотия, нечистота и естествено отвращение (*неджес, риджс, хабаис, мустекзерат*)

Те се идентифицират като мърша, пролята кръв, свинско месо (Ал-Анам, 145), или когато хората със здрав разум ги смятат за такива. То може да бъде твърдо, течено, одушевено или неодушевено. *Хабис* (мн. *хабаис*, отвратителен, нечист), бидейки антоним на *таййиб* (чист, непорочен), е степен по-ниска от *неджес* и *риджс*. *Хабис* съответно включва хищни животни и птици, както и някои насекоми, като въшки и червеи. Сами по себе си те може и да не са *неджес*, но въпреки това попадат под кораничната забрана на *ел-хабаис* (Ал-Араф, 157). Някои вещества се обявяват за нечисти поради отвращението, което предизвикват, дори и да не са мръсни сами по себе си, като например човешката слюнка, лигавицата, потта и спермата, които са чисти, но са обявени за *нехалал* за консумация поради естественото им отвращение.

4. Незаконно придобиване

Към забранените храни и напитки спада и незаконно придобитото имущество, като например откраднати или узурпирани храни и предмети, получени чрез хазарт, подкуп, измама и други незаконни средства, които са харам според Шериата. Това е смисълът на кораничното обръщение към вярващите „не изяждайте своите имоти с измама помежду си, освен ако е търговия по ваше взаимно съгласие“ (Ан-Ниса, 29).⁴¹ В тази връзка се прави

41 Същността на това е предадена и в един хадис: "Забранено е да се отнема собственост на мюсюлманин без негово съгласие". Виж Abu Bakr Abd al-Rahman ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubra*, ed. M. Abd al-Qadir Ata (Меcca: Maktabah Dar al-Baz, 1987/1407 ah), 6:100, хадис № 11,325. В друг хадис също четем: „И ти, и твоето имущество принадлежите на баща

изключение за определени лица, като родител и настойник, управител на благотворителна фондация или вакъф и човек, принуден от крайна нужда и страх от гладна смърт.

ти.“ Виж Muhammad ibn Abd Allah al-Khatib al-Tabrizi, *Mishkat al-Masabih*, ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (Beirut: Dar al-Maktab al-Islami, 1979/1399), 2nd ed., хадис № 3,354.



Харам, Постоянство и промяна: Принципът на *Истихале* (трансформация на веществата)

Халал и *харам* са по принцип постоянни и непроменливи. Онова, което Шериатът е направил *харам*, остава такова за всички времена, независимо от личните предпочитания, обичаи и култура. Шериатските правила за *халал* и *харам* са всеобхватни в смисъл, че мюсюлманите нямат привилегията да правят нещо *харам* за другите и *халал* за себе си. Тези шериатски обозначения са предназначени за всички, въпреки че са направени някои изключения за немюсюлмани и дори за самите мюсюлмани при стресови обстоятелства и опасност за живота. Известната правна максима на фикха, че „необходимостта прави незаконното законно *ед-дарурат тубиху ел-махзурат*“⁴² има широко приложение при болести, напреднала възраст, бременност, спешни случаи и дори при пътуване като самостоятелна категория затруднения. Друга основна позиция на Шериата относно *халал* и *харам*, която трябва да се отбележи, е, че малките и големите части от *харам*а попадат в едни и същи

42 Muhammad Uthman Shabir, *Al-Qawaid al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 1426 ah/2006), стр. 213.

правила. Това се основава на авторитета на един хадис, според който, когато нещо е направено *харам*, дори и най-малкото количество от него е *харам*. По този начин на мюсюлманите е забранено да консумират свинско месо или алкохол, дори и малко количество. Единственото изключение, направено от школата на Ханефитите, което може да се спомене тук, е по отношение на консумацията на много малко количество алкохол, който не опиянява. В този случай извършителят се счита за виновен, но не подлежи на наказание с предвиденото наказание или *хадд* за пиене на вино.⁴³ Това обаче означава, че всяко количество консумация на *харам* става греховно, дори и да не замърсява или опиянява от съображения за предпазливост и шериатският принцип за блокиране на средствата за *харам*, известен като *садд ез-зараи*.⁴⁴

Водещите правни школи са заели подобна позиция по отношение на употребата на опиум, други растителни упойващи вещества и пушенето на хашиш, които се считат за вредни и следователно попадат в обхвата на решението на известния хадис „*ля дарар уе ля дирар фи ел-ислям*“ – не трябва да има нито нанасяне на вреда, нито ответна вреда“. С други думи, вредата трябва да се избягва, независимо дали е нанесена на себе си или на някой друг. Всички опияняващи вещества са вредни за човешка консумация. И все пак извършителят или този, който консумира тези допълнителни вещества, не подлежи на прилагането на *хадда* за пиене на алкохол. Това е така поради елемента на несигурност, който се получава при решението по аналогия (*кияс*), което в този случай е направено между

43 Срв. с. Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, vol. 6, стр. 161f.

44 Ala'al-Din al-Kasani, *Badai' al-Sanai' fi Tartib al-Sharai'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986/1406 ah), 5:113, твърди, че има категоричен консенсус (*иджма*) относно забраната дори на най-малкото количество алкохол. Вж. за обсъждане на *садд ез-зараи*, Kamali, *Jurisprudence*, глава 16, стр. 397-410.

алкохола и тези други опияняващи вещества. Защото Коранът разглежда само забраната за консумация на алкохол и не споменава другите вещества поименно.– оттук следва и несигурността за разпростиране на наказанието за едното върху другото.⁴⁵ Може да се добави, че ако новите изследвания и обичайната практика достигнат до различни позиции въз основа на по-силни доказателства, правилата на фикха могат да бъдат съответно коригирани. Все пак *харам* може да се промени в *халал* при определени обстоятелства, които са изложени в рамките на принципа *истихале*.

Вътрешните промени, които променят същността и основните свойства на обектите, като например химическите пермутации, настъпващи с или без човешка намеса, могат да променят *харам* и да го превърнат в *халал* - като например превръщането на алкохола в оцет или когато свинското месо попадне в сол и с течение на времето се превърне в неразличима част от нея. Тази трансформация може да настъпи по естествен път, както в случая с алкохола, когато алкохолна субстанция се остави на открито място или се изложи на слънце, или когато в нея се потопят други субстанции като лук, хляб или мая.⁴⁶ Принципът на *фикха*, който разглежда промени от такъв характер, е принципът на *истихале*, или трансформация, който в днешно време се практикува по-често в контекста на слагането на добавки или промяната на храните вследствие на химическа обработка и промишлена намеса за търговски, хранителни, медицински и други цели. Според Ислямската организация за медицински науки (IOMS) *истихале* е преобразуването на естествените характеристики на забранено вещество с цел получаване на друго вещество с различно име, свойства или характеристики. Трансформацията на веществото

45 Срв. с. Wahbbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, vol. 6, стр. 166.

46 Срв. с. Abdul Rahman Awang, "Istihalah and the Sunnah of the Prophet," в Halal Development Corporation, *The Essence of Halal*, стр. 58.

тук се отнася до химическа пермутация, като например процесът, който променя маслото и мазнините в сапун или разлагането на мазнините на мастни киселини и глицерол чрез научна намеса.⁴⁷

Правните становища се различават по отношение на законността и последиците от *истихале*. Може ли мюсюлманин да консумира или използва нечисто вещество, ако химическите му свойства са се променили? Според мнозинството от школите на Ханефитите, Маликитите и Ханбелитите, както и според школата на Шафиитите това е допустимо въз основа на аргументацията, че *харам* съществува поради нечистите свойства и когато те престанат да съществуват, се възстановява първоначалният статус на допустимост - както в случая с алкохола, който се променя в оцет. Постановленията (*ахкам*) на Шериата се основават на техните понятни и действени причини (*илел*). Когато действената причина на дадено постановление се срине и вече не съществува, съответното му постановление също се срива и следва да бъде заменено. Основното изключение от това са Аллахослужебните практики (*ибадат*), чиито действени причини не могат да бъдат идентифицирани от човешкия интелект.

Юристи от водещите школи са на различно мнение, че присъщата нечистота остава дори след *истихале*, тъй като трансформацията често е частична и неясна. Мнението на мнозинството обаче е възприето от Деветия фикхо-медицински семинар (юни 1997 г.) на Международната организация за медицински науки (IOMS), според който добавъчните съединения, извлечени от забранени животни или осквернени вещества, които са претърпели *истихале*, са чисти и допустими за консумация или употреба в

47 Пак там. Вж. също за *istihalah*, Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuth wa Fatawa Fiqhiyyah Muasiran* (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1427 ah/2007), стр. 29.

медицината.⁴⁸ Това е и решението на Ислямската академия по фикх на Мюсюлманската Лига (проведена в Мекка, 13-17 декември 2003 г.) с уговорката, че трансформацията е пълна и че не е известно да е оцеляло нито едно от първоначалните свойства на свинската субстанция. Частична трансформация, която води само до промяна на формата, оставяйки веществото напълно или частично незасегнато, не би направила въпросното вещество позволено.⁴⁹ Продължават обаче различията в мненията относно употребата на свинска мас в хранителната промишленост, както и на желатин, като и двата продукта са производни на свинската мас, въпреки че желатинът може да бъде получен и от други животни, а според по-нови изследвания и от някои видове риба. Въпреки това е добавена обща препоръка, че трябва да се избягват съмнителни вещества, когато са налице други възможности и не е наложително да се прави обратното.

На Осмия фикхо-медицински семинар от 1996 г., организиран от IOMS, се посочва, че храните, съдържащи свинска мас, които не подлежат на денатурация (обработка), като например в сирената, растителните масла, смазочните материали, сметаната, бисквитите и сладоледа, са забранени поради недопустимостта на прасето и неговите производни. Същата забранителна позиция се заема и по отношение на мехлеми, кремове и козметични продукти, които съдържат свинска мас, освен ако веществата, от които са получени, не претърпят трансформация, която премахва първоначалните им свойства.⁵⁰

48 <http://www.islamset.org/bioethics/9thfiqh.html#1> (посетен на 10 януари 2012 г.).

49 Решението на Академията по фикх е поместено в al-Sharq al-Awsat (London), №. 9173, 9 July 2004, стр. 14, достъпно онлайн на адрес <http://www.ashar-qalawsat.com/print.asp?did=211692>(посетен на 10 януари 2012 г.).

50 <http://www.islamset.org/bioethics/8thfiq.html> (посетен на 10 януари 2012 г.).

Желатинът, получен от свине, се използва като хранителна съставка зажелиране, стабилизиране и емулгиране. Според експертно мнение обаче желатинът, независимо дали е от свински, говежди или други животински източници, претърпява трансформация, която отговаря на изискванията на ислямското право за *истихале*, и като такъв не е забранен. Това е така, защото желатинът вече не притежава първоначалните характеристики на кожата и костите на свинете или мършата, от които е получен. Тъй като вече няма същата форма, вкус, мирис или химическа структура на първоначалния си източник, той попада в обхвата на основната норма за допустимост.⁵¹ В споменатия вече Осми фикхо-медицински семинар също се твърди, че „желатинът, направен от кости, кожа и сухожилия на нечисти животни, е чист и допустим за консумация“.⁵² Това може да се каже и за процеса на пречистване на водата, който се опитва да се осъществи в страните, изправени пред недостиг на вода. Преди известно време прочетох новина със снимка на тогавашния министър-председател на Сингапур, който пие чаша пречиствена канализационна вода.

В заглавието на вестника се допълва, че отпадъчната вода е преминала през надежден процес на пречистване, така че е годна за пиене и напълно безопасна.

51 Nazih Hammad, "Dieting the Islamic Way," достъпно онлайн на адрес <http://www.themodernreligion.com/health/diet.html> (посетен на 10 януари 2012 г.); цитирано също от Abdul Rahman Awang, "Istihalah," стр. 60

52 <http://www.islamset.org/bioethics/8fiqh.html> (посетен на 10 януари 2012 г.).



Укоримото (*мекрух*)

Мекрух според мнозинството от водещите школи се отнася до действие, предмет или поведение, което трябва да се избягва, но чийто извършител не подлежи на наказание и не носи морална вина. Школата на Ханефитите са съгласни с позицията на мнозинството само по отношение на една от двете разновидности на *мекрух*, а именно тази на *мекрух*, който е по-близо до допустимото (*мекрух тензи-хи*), но не и по отношение на това, което те класифицират като *мекрух техрими* (*мекрух* близо до *харам*), което води до морална вина, но не и до наказание. Водещите школи са единодушни, че онзи, който избягва *мекрух*, заслужава похвала и печели близост до Аллах.⁵³ *Мекрух* често се описва като най-ниската степен на забрана и в този смисъл се използва като удобна категория, която юристите са използвали за въпроси, които попадат между *халал* и *харам*, въпроси, които определено не се препоръчват, но при които доказателствата за установяването им като *харам* не са толкова сигурни. Въпроси от този вид удобно се поставят под категорията *мекрух* главно поради липса на по-добра

53 Вж. по-подробно Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958/1366 ah), стр. 34; Kamali, *Principles*, стр. 424.

алтернатива. Ханефитската категория за *мекрух тензихи* е включена от мнозинството в категорията *мубах*. под *мубах* от мнозинството.

Според Ханефитите едно действие е *харам*, когато е постановено по категоричен начин, но когато има елемент на некатегоричност в забранителния език на Корана или хадисите, въпросът попада в обхвата на *мекрух тахрими*, т.е. *мекрух*, близък до *харам*. Например, *мекрух тахрими* е да се направи предложение за годеж на жена, която вече е сгодена за друг мъж. Причината за това е, че хадисът, който забранява това, е единичен (*ахад*) хадис, който не е съвсем лишен от съмнения по отношение на автентичността.⁵⁴ Сред юристите има много разногласия относно *мекрух* в хранителните продукти и други вещества за човешка консумация, но повечето от тях биха включили разваленото месо, което развива неприятна миризма, водата от кладенец на сред гробище, както и неподлежащите на надзор говеда и птици, които се хранят с нечистотии и мръсотия, така че промените във вкуса и миризмата им могат да бъдат усетени. Съответните хадиси включват и млякото на такива животни.⁵⁵ Тази нечистота обаче се премахва, когато животните се държат далеч от мръсните си местообитания в продължение на няколко дни (три дни за домашни птици, четири дни за овце и кози и десет дни за камили и крави). Предпочитаната позиция на мнозинството школи по този въпрос обаче се отклонява от тези уточнения и препоръчва само изолация, докато отпаднат неприятните гледки и миризми.⁵⁶ *Мекрух* е да се консумира месо от магарета

54 Срв.с. Kamali, *Principles*, стр. 426.

55 Така според един хадис "Пророкът е забранил да се яде месото камила, която се храни с нечистотии (джелляле).", а според друг "Пророкът е забранил да се пие млякото на джелляле камила". И двата хадиса са цитирани съответно в *Sunan Daraqutni* и *Sunan Abu Dawud* и са цитирани в *Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, Al-Mawsuah al-fiqhiyyah*, 5:149.

56 Al-Kasani, *Bada'i*, 5:39-40; Muhammad Amin ibn Abidin, *Hashiyah Raddal-Mukhtar ala Durr al-Mukhtar* (Cairo: Dar al-Fikr, 1979/1300 ah), 5:194.

и да се пие млякото им; пиенето на урина от камили и консумацията на конско месо също не се одобряват - особено по време на война, когато може да са необходими коне.

Някои видове храни се смятат за укорими, ако се приемат при определени обстоятелства, но по принцип са подходящи за консумация. Пророкът е казал: „Когато консумирате суров лук или чесън, не трябва да ходите в джамията за колективна молитва.“⁵⁷ Тези продукти не бива да се консумират, когато миризмата им става неприятна за другите в джамията, както е посочено в хадиса, но също така и на други места, където близкият контакт с другите може да има подобен ефект.

Въпреки че е осъдително да се използва бивник на слон като инструмент за клане, съществуват противоречиви мнения по въпроса. Също така е осъдително да се заколи животно, без да се възнамерява то да се използва като храна за консумация, тъй като това би означавало да се убие животно без основателна цел. Освен това ловът на млади птици за удоволствие е осъдителен. Всички живи същества имат свое собствено място в реда на сътворението и хората са отговорни за защитата на животните, с които разполагат и които контролират, включително за здравето на животните и тяхното адекватно хранене. Част от нашата отговорност като Божии наместници на земята е да се грижим за околната среда и благосъстоянието на всички земни жители.

Споредеш-Шатиби (р. 1388/790) грехът за извършването на *мекрух* и *харам* не е равностоен на греха за действията и поведението, които служат като средство за постигането им и които сами по себе си не са цел или задачи. Степента на забрана и отблъскване на действията, които служат като средство за постигане на греховно деяние, съответно

57 Abu Hafis Umar ibn Badr al-Mawsilli, *Al-Jam'u Bayn al-Sahihayn* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1995), vol. 2, стр. 38.

ще бъде по-малка от извършването на действията, които са цели сами по себе си. *Мекрухът* като такъв може да служи и да се квалифицира като средство за *харам*.⁵⁸

Някои органи на законно заклани и *халал* животни също са обявени за *нехалал*. Сред тях са кръвта, фалосът, тестисите, вагината, жлезите, жлъчният мехур и жлъчката, които се считат от Ханефитите за *мекрух техрими* поради факта, че забранителният текст на хадиса за тях е единичен хадис, който не е напълно лишен от всякакво съмнение.⁵⁹ Текстовият авторитет за *мекрух* може да се състои от позоваване на нещо, което е изрично определено като *мекрух*, или може да бъде определено като такова чрез дума или думи, които предават еквивалентно значение. Думата *мекрух* се среща в буквалния си смисъл в следното знамение: „Лошото във всичко това е омразно при твоя Господ.“ (Ал-Исра, 38). Тук се говори за редица неща, включително за надменно ходене по земята, за заемане на позиция по даден въпрос без достатъчно знания, за неспособност да се даде нужното измерение и тежест и за неспазване на дадено обещание. В друго коранично знамение се предписва: „И не възнамерявайте да раздадете от него лошото, което сами не бихте взели, освен ако не си затворите очите!“ (Ал-Бакара, 267). Темата попада и в обхвата на кораничния текст, според който „той (пророкът) им възбранява скверностите (*хабаис*)“ (Ал-Араф, 157). Но този стих също е очевиден текст (*захир*), който има характер на вероятност. С други думи, не е сигурно, че шестте неща, споменати погоре, действително са били предназначени да бъдат включени под *хабаис*. Забранителният възглед също така смята, че тези органи са отвратителни за хората с нормална природа (*ет-табан‘ ес-селиме*).⁶⁰ Другите три школи са по-малко

58 Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, стр. 152.

59 Срв. с Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:667.

60 Срв. с. Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *Al-Mawsuah al-Fiqhiyyah*, 5:152.

рестриктивни, но предпочитаната от тях позиция също смята, че въпросните органи са *мекрух*.⁶¹ Що се отнася до употребата на сирище (*минфеха*) от стомаха на едър рогат добитък за ферментация и преработка на сирене, ако то е взето от законно заклано животно, то единодушно е обявено за *халал*; но ако е взето от мърша, то не е *халал* според мнозинството, но е *халал* според Ханефитите въз основа на аналогията, която те правят между него и млякото на такива животни.⁶² Други случаи на *мекрух*, които трябва да се отбележат във връзка с ритуалите на клане, включват грубото боравене с животното (като например влачене на животното за краката), изоставянето на *тесмийе* (т.е. произнасяне на името Аллах) според Шафиитите и Маликитите, клането пред друго животно, използването на кости и камъни като режещи инструменти, разрязването или одирането на животното преди пълното излизане на душата от него, да не е обърнато с лице по посока на *къбле* и и да се споменава името на Мухаммед редом с това на Аллах. Маликитите не посочват обръщането с лице към *къбле* като изискване за клане поради липсата на текстови доказателства за това. Основание за това според тях е слабата аналогия, която се прави между задължителната молитва (*саля*) и клането, които са напълно различни неща.⁶³

Въпросът за тютюна и пушенето е по-сложен. Тютюнопушенето несъмнено е широко разпространено сред мюсюлманите, но учените имат различни мнения по този въпрос. Мнозинството смятат, че пушенето е осъдително. То е разхищение на пари и няма никаква хранителна стойност, нито пък има доказана от медицинска гледна точка полза. Рисковете за здравето са почти сигурни във връзка

61 Пак там, 5:153.

62 Пак там, 5:155.

63 Срв. с. Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid* (Beirut: Dar al-Qalam, 1988), 1:329; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:663–4.

с такива заболявания като рак на белия дроб, сърдечен удар и емфизем сред пушачите. Ето защо въздържането от пушене е силно препоръчително; при някои обстоятелства пушенето трябва дори да бъде напълно забранено.⁶⁴ Рискът от обявяването на пушенето за *харам* е страхът, че по този начин се обявяват милиони пушещи мюсюлмани за грешници и престъпници, което едва ли е препоръчително. По-важно може би е отсъствието на текстово предписание по въпроса, както и юридическият принцип, че постановление за харам може да се издаде само въз основа на авторитета на ясен и категоричен текст.

Текстовият авторитет за *мекрух* може да се състои от позоваване в източниците на Шериата на нещо, което е изрично определено като *мекрух*, или може да е определено по този начин чрез думи, които изразяват еквивалентно значение. Има например хадис, в който Пророкът не препоръчва извършването на молитва по обяд, докато най-горещите часове от деня отминат, с изключение на петъчната молитва. Действителните думи, използвани в хадиса, са, че Пророкът не е обичал (*керихе ен-небиййу*) молитвите по това време.⁶⁵ Еквивалентен термин на *мекрух* се среща например в хадиса, в който се казва: „Най-омразното от позволените неща (*ебгад ел-халал*) при Аллах е разводът.“⁶⁶ *Мекрух* може да бъде предаден и под формата на забрана, но на език, който показва само осъдителност. Пример за това е текстът в Корана, който в обръщение към вярващите ги предупреждава да не задават прекалено много въпроси: „О, вярващи, не питайте за неща, които ако ви бъдат разкрити, ще ви навредят.“ (Ал-Маида, 5:101). Друга илюстрация на

64 Susan Douglas, "The Fabric of Muslim Daily Life," в ed. Vincent Cornell, *Voices of Islam* (Praeger: Connecticut, 2007), vol. 3, стр. 17.

65 Вж. за подробности: Kamali, *Principles*, стр. 331.

66 Muhammad A. al-Bayanuni, *Al-Hukm al-Taklifi fi al-Shariah al-Islamiyyah* (Damascus: Dar al-Qalam, 1988), стр. 224-225.

това е преданието на Пророка: „Оставете това, в което се съмнявате, в полза на това, в което не се съмнявате“.⁶⁷

67 Пак там, стр. 225



Препоръчителното (мендуб)

Мендуб (известен също като *сунна*, *мустехаб*, *нафиле*) означава действие или поведение, което Шериятът препоръчва, но което не е задължително. Изпълнението на *мендуб* носи духовна награда, но за пренебрегването му не се налага наказание. *Мендуб* е противоположен на *мекрух* и това означава, че избягването на *мекрух* е равносилно на *мендуб*.

Отношението към животното, което ще се коли да бъде милосърдно и внимателно е *мендуб*, а грубото третиране е *мекрух*. Препоръчва се създаването на благотворителна фондация (*вакф*), грижата за болните и почитането на съседа и госта. Ако *мендубът* е действие, което Пророкът е извършвал в някои случаи, но е пропускал в други, то се нарича *сунна*, която също бива два вида: Това е категорична *сунна* (*сунна му'еккеде*, известна също като *сунна ел-худа*), ако Пророкът я е изпълнявал редовно или я е препоръчвал категорично, като например посещаването на джамията за извършването на задължителната молитва (*сая*) колективно и извикването на призива за молитва (*езан*) преди нея. Извършването на допълнително добро дело, като например отслужването на два рекята *сунна* преди задължителните обедна и следобедна молитва

(*зухр* или *аср*) или щедростта в благотворителността над нивото на задължителната милостиня (*зекят*), са примери за допълнителна *сунна* или *сунна гайр му'еккеде*. Правните школи са използвали различни други изрази за *мендуб*, като *тетауу*, *фадиле*, *ихсан* и *рагаиб* с по-фини разграничения, които често се състоят от разумни съвети и културни подобрения.⁶⁸

Препоръчителното и укоримото (*мендуб*, *мекрух*) съответно са концептуални антоними, тъй като едното в по-голямата си част е противоположно на другото. По този начин правенето на обратното на *мекрух* е равносилно на *мендуб* и обратното. Препоръчителното за хранителните вещества в Исляма се отнася до някои хранителни продукти, които или са споменати в Корана в положителен контекст, или са били предпочитани от Пророка, като мед, смокини, маслини, фурми и мляко. Първите три са споменати в Корана, докато фурмите и млякото са обичани от Пророка, а също така се препоръчва разговяването, например, по време на поста в Рамазан да бъде с фурми.⁶⁹

Голяма част от информацията във фикх относно препоръчителните храни и напитки се отнася и до маниерите, молбите и благодарностите, както и до използването или неизползването на определени прибори. Така например е известно, че Пророкът обикновено е започвал храненето си с молитвата „Цялата слава и благодарност принадлежи на Аллах, който задоволи нуждите ни и утоли жаждата ни. Неговите благодеяния не могат да бъдат компенсирани,

68 Вж. за подробности: Kamali, *Principles*, стр. 419f.

69 В преданията се споменава и един специален сорт фурми, известен като аджуа, който Пророкът е харесвал най-много и се е изказвал добре за хранителната му стойност. Вж. за подробности относно преданията за този и други хранителни продукти Abdul Rahman Awang, "Istihalah and the Sunnah of the Prophet," в Halal Industry Development Corporation, *The Essence of Halal* (Kuala Lumpur: HDC Publication, 2011), стр. 72-73, също www.mdcpublishers.com.

нито отречени.⁷⁰ Той препоръчвал същото и след хранене и съветвал онези, които забравят да го кажат в началото, да го кажат по всяко време на храненето.⁷¹ Така всичко, което Пророкът е практикувал или препоръчвал, би било *мендуб*. Преданията сочат, че Пророкът е миел ръцете си преди и след хранене, както и че се е хранел, докато е седял, и е започвал да приема храна с дясната си ръка. Той ни е оставил и наставлението да приемаме първо храната, която е най-близо до мястото, където сме седнали, а също така да се храним от близката страна на чинията, а не от средата. Освен това той е посъветвал да не духаме върху храната, тъй като това може да я замърси със следи от слюнка и неприятен дъх. Той е пиел в седнало положение, което е препоръчително, въпреки че в някои случаи е бил виждан да пие вода, докато стои. Той също така съветвал да не се пие директно от стомната, което е осъдително очевидно по хигиенни причини. В хадисите се посочва още, че Пророкът категорично не е препоръчвал използването на златни и сребърни прибори, вероятно в стремежа си към скромност и избягване на суетата и разточителството. Златото и среброто са обявени за стойностни единици и следователно са използвани като парични средства в онези дни.⁷²

70 Хадис, предаден от ел-Бухари по сведения на Абу Уаме, цитиран пак там, стр.70.

71 Предава се, че подобни думи на благодарност Пратеникът е изричал, след като е приключвал с храненето [ел-Бухари, хадис 5458, 5459], а преди ядене по-скоро е препоръчвал на своите сподвижници да започват споменавайки името на Аллах, казвайки Бисмиллях [ел-Бухари, хадис 5376]. Именно това споменаване името на Аллах в началото на храненето ако бъде забравено, Пратеникът съветвал сподвижниците си да го кажат по време на храненето, тогава когато се сетят. (бел. ред.)

72 Вж. за подробности, пак там, стр. 70-71.



„Сивите зони“: съмнителните неща (еш-шубухат, мешбух, мешкук)

Това са междинните (и често неопределени) въпроси, които попадат между *халал* и *харам*. Съмненията могат да възникнат главно поради два фактора: или изходните доказателства на Шериата не са лишени от съмнения по отношение на смисъла или автентичността, или приложението им към конкретен предмет или случай е несигурно.

Самият Коран (Ал-Имран, 7) потвърждава, че някои части от него са съмнителни по своята същност и ги нарича мутешабихат. Точното значение на някои изрази, думи или фрази от Корана, попадащи в категорията мутешабихат, не е известно на никого, освен на Всевишния Аллах. Например редица сури, по-точно деветнадесет, от Корана започват със съкратени букви, известни като *мукатт'ат*, които са загадка и по този начин по своята същност са двусмислени - въпреки че някои коментатори твърдят, че Пророкът е знаел тяхното значение. Пророкът е признал това в един дълъг хадис, според който *халал* и *харам* са били разграничени един от друг, но „между тях има съмнителни въпроси, които не са известни на повечето хора, дали са

халал или харам. Този, който ги избягва заради чистотата на религията и честта си, се е спасил [...].⁷³

Така избягването на съмненията и усилията да се предпазим от тях допринасят за благочестието, доброто име и репутацията на човека. Това е посочено във формулировката на хадиса, в който се говори за възмездие и освобождаване от отговорност (*истибра*), а препоръчаният начин на действие по отношение на него е да се внимава със съмнителните въпроси. Така предаденият в този хадис съвет, според ел-Кардауи, е за „възпрепятстване на средствата за постигане на лошата цел (*седд ез-зераи*)“, което е продиктувано от определено прозрение за здравето на личността и характера на човека...⁷⁴

С други думи, отдаването на *мешбухат* може да доведе до харам, а съветът е да се блокират средствата, които водят до харам. В още един хадис мюсюлманите са инструктирани да „изоставят онова, което е съмнително за вас, в полза на онова, което е изчистено от съмнения.“⁷⁵ Възможностите за отдаване на съмнения безспорно са се увеличили в наше време. Днес възникват съмнения например относно фабричното животновъдство, при което с животински остатъци се хранят други животни, а употребата на хормони и антибиотици също създава трудности при проверката дали месото, което купуваме или консумираме, е *мешбух* или *халал*. Фабричните практики могат също така да се провалят на теста за съвместимост с ислямския принцип на състрадание. Окончателните отговори на тези въпроси трябва да се базират на експертно мнение и научни доказателства. Честите случаи на BSE („болестта луда крава“) в някои страни⁷⁶ също повдигнаха въпроси относно методите

73 Muslim, *Mukhtasar Sahih Muslim*, стр. 253, хадис № 956.

74 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 37.

75 Al-Tabrizi, *Mishkat*, 2:845, хадис № 4,046.

76 СЕГ означава спонгиозна енцефалопатия по говедата. Вж. повече по този въпрос в Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim*

на хранене и отглеждане и здравословността на месото от такива животни. Това са истински съмнения, които заслужават проучване и изследване.

Според една правна максима по фикх, „когато халал и харам са смесени, харам има предимство.“⁷⁷ С други думи, когато наличните доказателства предполагат както допустимост, така и забрана, последната има предимство. Докато цитира това в своя труд *Ел-Ешбах уе ен-Незаир*, ес-Суюти споменава, че неговата максима се основава на хадис със същия ефект. Хадисът гласи: „Когато има смесване на халал и харам, последният има предимство.“ Мюсюлманските учени, сред които Абу ел-Фадл ел-Ираки, Тадж ед-Дин ес-Субки (ум. 1369/771 г.) и Абу Бакр ел-Байхаки (ум. 1064/456 г.), обаче смятат, че това е слаб хадис поради прекъсване на веригата на предаването му.⁷⁸ И все пак при обстоятелства, при които количеството на смесването и обхватът на обръкването са незначителни до пренебрежимо малки, разглежданата правна максима също може да бъде със съмнително приложение. Освен това някои учени са записали, че се освобождава от отговорност в ситуации, които включват минимални, а понякога и неизбежни количества смесване на позволени със забранени неща.

Countries (Oxford: Oneworld Publications, 2006), стр. 118. Така на същата страница Фолц ни информира, че „страните от Близкия изток сега внасят голяма част от месото си от места като Нова Зеландия и че фабричното отглеждане създава значителни трудности при проверката дали месото е халал“.

77 Арабската версия гласи: „*иза иджете‘а ел-халал уе ел-харам, гулибе ел-харам*.” Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Ashbah wa al-Naza‘ir* (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1994), стр. 151. Shabir, *Al-Qawaid*, стр. 325. Интересно е, че ел-Кардауи не споменава тази максима в кратката си дискусия за „избягването на съмнителното - *иттика еш-шубухат*, което може би не е случайно поради известна слабост в доказателствената ѝ основа, а също и поради друга линия на доказателства, която съветва да се избере това, което е по-лесно и носи улеснение и облекчение. Това може да обясни и защо ел-Кардауи включва въпроса в рубриката *седд ез-зеран‘*.”

78 Вж. за обсъждане: *Securities Commission, Resolutions of the Securities Commission Shariah Advisory Council*, 2nd ed., Kuala Lumpur, 2007, стр. 158.

Объркване може да възникне и поради наличието на два различни хадиса или две противоречащи си аналогии: едната забраняваща, а другата разрешаваща, като първата има превес над втората. В този случай забраната има предимство пред допустимостта. Това е смисълът и на правната максима, че „предотвратяването на вредата има предимство пред реализирането на ползата“.⁷⁹ Съмнението, което възниква по отношение на даден текст, може да бъде истинско (*хакики*), като например неяснота в действителната формулировка на хадиса, или може да бъде носително и метафорично (*идафи*, *меджази*) и съмнението да възниква при прилагането им в конкретен случай. Във всички тези случаи може да възникне възможност за ново тълкуване и *иджтихад*, които трябва да се опитат като методи, и да се положат усилия да се осигури това, което е в интерес на обществото и *маслаха*. Така в случаите на смесване между законно заклано месо и мърша преобладава забранителната позиция и следователно консумацията не се препоръчва. По подобен начин в случай на смесване между приходите от лихва (*риба*) и тези от законна продажба, трябва да се прояви предпазливост и да се предпочете избягването на възползването от тези средства. В случай на хибридно развъждане на животни, например между кон и муле, въпросът се счита за *нехалал*. Повечето юристи обаче биха взели страната на майката като по-силен показател за допустимост: Ако майката е *халал*, потомството ѝ също се счита за *халал*.

Ако има смес от два вида храна, едната *халал*, а другата *харам*, първоначално могат да възникнат две ситуации: Или отделянето на двете части е невъзможно, като например когато вино, кръв или урина се смесят с вода - тогава *харамът* надделява над *халала*; или пък двете части

79 Правната сентенция на арабски език гласи: ”*дер’у ел-мефасид еула мин джелб ел-менафи*”.

могат да бъдат отделени, както когато насекомо или нечисто вещество падне върху втвърдено масло - самият предмет и околните му части се отстраняват, а останалото става *халал*. Ако обаче сместа се състои от много малки части, които са трудно откриваеми, и установяването на пълна чистота не е лишено от трудности, като например остатъците от малки количества алкохол в готварските съдове в големите хотели, съмнението в тях може да се пренебрегне, но избягването е за предпочитане.⁸⁰

80 Срв. с. Shabir, *Al-Qawaid*, стр. 326–8.



Подобрители и добавки към храните

Като общо правило принципите, които ръководят преработката на хранителни продукти, като например месо и напитки, са приложими и за хранителните съставки, подобрители и добавки. Следователно мюсюлманите са длъжни да спазват постановленията на Шериата относно хранителните продукти, добавките, козметиката и лекарствата, които може да не са благоприятни за тяхното здраве и благополучие. Въпреки това при някои обстоятелства, често посочени от Шериата, може да се приложи правната максима, че „необходимостта прави незаконното законно“. Също така основният принцип е, че всички неща са юридически чисти, както е обяснено по-горе, с изключение на тези, които са определени по друг начин. За да се установят постановленията на Шериата относно определена съставка или добавка, естествено трябва да се вземат предвид източниците на тези вещества.

Всяка хранителна съставка и добавка, получена от *халал* източник, също е *халал*, при условие че е добра и полезна. Спокойно може да се каже, че хранителните съставки и добавки, получени от растения и химикали, които не будят съмнение, синтетичните *халал* храни, яйцата, рибата

и надлежно закланите месни деривати са *халал*. Всички производни на рибата и зеленчуците са *халал*; и всичко, което може да бъде получено от крави, овце, кози и други *халал* животни, е законно за консумация, при условие че не е мърша, не се прибавят към други, нито се смесват с онова, което само по себе си е *харам*.

Някои съставки и добавки се добавят към храната, за да я предпазят от разваляне, да подобрят цвета и вкуса ѝ за консумация и текстурата ѝ, както и да удължат свежестта ѝ. Някои от тези добавки са естествени, като захар, сол, мед и т.н., докато други са синтетични, като натриев бикарбонат, натриев нитрат и синтетични витамини. Въпреки това в светлината на правилата и разпоредбите, които защитават човешкото здраве и живота на потребителите, са посочени и регистрирани голям брой инциденти. Така някои от химикалите, използвани в хранителната промишленост, се оказват вредни и опасни за здравето и поради това определено са съмнителни. Редица от тези добавки са канцерогенни и съдържат токсични вещества, които могат да повлияят на сексуалното поведение и здравето на хората.⁸¹ Ако тези съставки и добавки се окажат чрез надеждни тестове, че не са вредни, а са полезни за здравето и благосъстоянието на хората, те могат да се консумират. Ако обаче се окаже, че са вредни за здравето, те могат да се считат или за *мекрух* или *мекрух техрими*, и дори *харам* в случай, че има окончателно доказателство.

81 Срв. с. Mohammad Hashim Kamali, "The Principles of Halal and Haram in Islam," в ed. Halal Development Corporation, *The Modern Compendium of Halal*, vol. 1, *The Essence of Halal* (Kuala Lumpur, 2011), стр. 24f.



Съмнителни (*мешбух*) съставки и добавки

Въпреки че много добавки и съставки могат да бъдат ясно идентифицирани като *халал* или *харам*, има други, които не са толкова ясни. Веществата от този вид са спорни и съмнителни и може да е необходима повече информация, за да бъдат категоризирани като *халал*, *харам* или *мекрух*. За предпочитане е храните, попадащи в тази категория, да се избягват от съображения за чистота и цялостност на вярата. Може би е препоръчително съмнителната субстанция да се постави в категорията *мекрух*, докато не се получи допълнителна информация за изясняване на положението. Това включва съставки като желатин, емулгатори, мазнини и ензими със съмнителен произход. Всички те са съмнителни. Много от тях всъщност имат алтернативи, които са или *халал* или вегетариански продукти, които също толкова лесно могат да се използват на тяхно място.⁸²

Вносните меса също могат да бъдат поставени в категорията съмнителни храни. Въпроси относно произхода на внесените храни и хранителни продукти произведени

82 Срв. с. Kamali, "Principles of Halal and Haram," в ed. Halal Development Corporation, *The Essence of Halal*, стр. 38f.

или преработени при съмнителни условия могат да бъдат разгледани в четири основни категории, както следва:

- а) Мюсюлманските юристи са единодушни, че месата и другите хранителни продукти, внесени от немюсюлмански страни, като Европа и Америка, където мнозинството са евреи или християни, са в съответствие с разпоредбите, при условие че не са получени от *харам* източници и животни. Не се препоръчва да се изследва дали месото е заклано в съответствие с ислямските ритуали или не. Това е така, защото допустимостта е основният принцип, който се прилага към клането и храните на хората от Писанието, като се потвърждава от ясен текст на Корана (Ал-Маида, 5), освен в случаите, когато има доказателство за обратното. На мюсюлманите обаче не е позволено да ядат месо, над което се отправя призив към някое божество, различно от Аллах.⁸³ Ето защо неоснователните съмнения, които съветват към въздържание, са нищожни и разрешението надделява. Ако е известно, че произнасянето на името на Аллах върху дадено животно се избягва умишлено, месото на това животно не е *халал* според мнозинството от юристите.⁸⁴
- б) Месото и месните продукти, внасяни от зороастрийците (*меджуси*) и други, които не вярват в концепцията за ритуално клане, също са забранени за мюсюлманите според мнозинството от мюсюлманските юристи, които смятат, че повечето от тези хора са политеисти и неверници. Друго мнение е, че те също се причисляват към хората на

83 Сръ. с. Qur'an, *Al-Nahl*, 16:115. Вижте също Susan L. Douglas, "The Fabric of Muslim Daily Life," в ed. Vincent Cornell, *Voices of Islam* (Westport, Connecticut), vol. 3, стр. 16-17.

84 Сръ. с. Kamali, "Principles of Halal and Haram," в ed. Halal Development Corporation, *The Essence of Halal*, стр. 42f.

Писанието; следователно тяхното клане става *халал* по аналогия. Съобщава се, че Ибн Хазм ез-Захири (ум. 1064/456 г.) е смятал, че зороастрийците са включени към хората на Писанието и следователно е прилагал същите правила, които се отнасят до последните, и към зороастрийците.⁸⁵

- в) Към съмнителните разновидности на месните продукти могат да се причислят и погрешно етикетирани като *халал* месни продукти, когато те всъщност не са *халал*. Няма значение дали етикетиранието е умишлено или не. Възможно е също така чисто търговски и маркетингови фактори да определят тези решения при пълно пренебрегване на шериатските правила. Когато даден месен продукт е етикетирани като *халал* без позоваване на сертифициращия орган, вероятността въпросното месо да е неправилно етикетирани и следователно да попада в обхвата на *мешбухат*, както вече беше обсъдено, е голяма. Резултатите от изследванията показват, че производител, който търси *халал* месо като съставка, не трябва да приема, че месен продукт, етикетирани като *халал*, е на практика *халал*. За да бъде сигурен, трябва да поиска сертификати за *халал* за всяка партида месо, която ще се използва. Тъй като месото е най-критичната съставка, надзорният орган трябва да оцени доставчика или да препоръча друг доставчик. Проучването на пазара също така отбелязва отговорите на мюсюлманските клиенти, че няма да купуват кайма от магазини, които не са *халал*. Това е така, защото е известно, че няколко големи и малки хранителни вериги смесват свинско с говеждо месо. Дори в Малайзия,

85 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 63

според един доклад фабрика за производство на сушено тофу, очевидно със сертификат за *халал*, е работила в непосредствена близост до свинеферма в квартал Черас на Куала Лумпур. Установено е, че продуктът е произведен при съмнителни условия, като само тънка стена е разделяла свинефермата и фабриката. Няколко бездомни кучета също са били забелязани да се разхождат на това място, а дърво-обработващата фабрика в района е произвеждала огромни количества прах в тясното пространство. „Смята се, че логото *халал* от JAKIM (Ислямски департамент за развитие на Малайзия), който се използва от компанията за опаковките на продуктите ѝ, е фалшиво.“⁸⁶ На JAKIM му трябваше известно време, за да предприеме действия. Нейният генерален директор Осман Мустафа обяви, че от 1 януари 2013 г. ще бъде забранено използването на логото, символи и думи като „мюсюлманска храна“ и „рамаданска трапеза“, които объркват мюсюлманските потребители. Всяка организация, която бъде призната за виновна, може да бъде осъдена на глоба в размер до 200 000 RM (около 65 000 USD) за първо нарушение или до 500 000 RM за второ и следващи нарушения. Освен това беше обявено, че всички вносни хранителни продукти, които ще бъдат обявени за *халал*, трябва да имат и *халал* лого и сертификат, издаден от властите в страните производителки, признати от JAKIM.⁸⁷

- г) Някои съмнения в процеса на идентифициране на *халал* произтичат и от факта, че немюсюлманите са склонни да доминират в индустрията по много

86 Вж. доклад от Nurbaiti Hamdan и A Raman. *The Star*, 11 September 2008, стр. N43.

87 Докладвайте в *New Straits Times of Kuala Lumpur*, December 29, 2012, стр. 10.

начини. С изключение на акта на клане, който трябва да бъде извършен от мюсюлманин, съгласно разпоредбите, другите сегменти на индустрията остават отворени за немюсюлмани. Веригата на доставките като земеделие, производство на храни, търговия със стоки, логистика, ресторанти, хотели и търговски вериги са доминирани от немюсюлмански държави и предприятия. Мюсюлманските държави и предприятия всъщност имат само ограничена роля в халал хранителната верига.⁸⁸

88 Marco Tieman, "Control of Halal Food Chains," *Islam and Civilisational Renewal* (Kuala Lumpur), 3.3, 2011, стр. 538–542.



Съставки и добавки, които се считат за забранени

От самото начало трябва да се отбележи, че прибегването до правни хитрости (*хиял*), които целят да осигурят *харам* под друго прикритие или име, също е забранено. Това включва съставки, които произхождат от *харам*, като свинско месо, странични продукти от свинско месо и месо, което не е ритуално пречистено. Използване на вещества, получени от забранени животни, или производни, които са претърпели химическа трансформация, като желатин, използван при производството на капсули за лекарства, получен от органи или тъкани на прасета; мнозинството от ислямските учени смятат, че те са забранени.⁸⁹

89 Твърдението тук, че мнозинството от ислямските учени смятат, че е забранено е пресилено. Авторът по-горе в книгата, когато говори за трансформацията на веществата-истихале, споменава, становището на експерти по този въпрос, според които в резултат на трансформацията химичният състав на полученото вещество е различно от изходното. В резултат на това според решението на споменатия осми фикхо-медицински семинар от 1996, желатинът е приет за позволен независимо от източника. Европейският комитет по фетви и изследвания, след като изслушва доклад по темата представен от химикът и теолог Мухаммед ел-Хеуари, също така стига до заключението, че трансформацията на веществата, която променя същността им води и до промяна на становището свързано с нея. (*бел. ред.*)

Хранителните продукти, съдържащи свинска мас, която не се подлага на обработка, като някои видове сирене, растително масло, масло, сметана, бисквити, шоколад и сладолед, също са забранени. Всичко това трябва да се избягва, освен в случаите, които могат да обосноват изключение поради „необходимост“. Необходимостта, разбира се, не винаги е предвидима. Но тъй като не съществува належащ случай на обществен интерес или необходимост, които да оправдаят потреблението им и тъй като животът на хората не зависи от тях, а избягването им не води до нарушаване и хаос на нормалния ред, това становище остава в сила. Избягването на тези вещества не оказва отрицателно въздействие и върху целостта на религията, живота, интелекта, рода и собствеността. По този начин избягването им се превръща в очевидно заключение.

Като съставка или добавка в медицината алкохолът по принцип е забранен поради опияняващия си характер. Изключения от това правило са ситуации, в които не е налично лекарство без алкохол, както и за лекарства, които в момента се произвеждат и съдържат много малко количество алкохол с цел неседиращ консервант или разтворител, докато не бъде осигурена алтернатива. Всички наркотични лекарства и вещества са забранени и при никакви обстоятелства не се допускат, освен при специфично медицинско лечение, което може да бъде определено от квалифицирани лекари. Основанията на Шериата за някои от горните неща са изложени в нашата дискусия за *харам* на следващите страници. Трябва да се избягват храни, които съдържат дори малко количество алкохол, включително шоколадови бонбони и напитки или храни с алкохолен привкус. По този начин опияняващите вещества са забранени както в големи, така и в малки количества,⁹⁰ както гласи изричното решение на

90 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 72

Шериата.⁹¹ Правилото за изключителна допустимост тук не е приложимо поради липсата на необходимия фактор.

Съществуват много медицински въпроси, които са свързани с правилата за необходимост. Например някои лекарства и води за уста съдържат алкохол; затова, ако може да се намери безалкохолна алтернатива, това е за предпочитане. Трябва да се отбележи обаче, че само етиловият алкохол (като метиловите спиртни напитки и етанол - алкохолът, който се съдържа в алкохолните напитки) е опияняващ и следователно е *харам*.⁹² Няма проблем при употребата на парфюми или ароматизатори (напр. Eau de Cologne), в които алкохолът се използва като разтворител за производството на аромати или ароматни вещества или при употребата на лосиони за тяло, които съдържат алкохол. В противовес на това, малки количества алкохол могат да бъдат открити в някои *халал* храни, като например хляб и соев сос. Понякога те могат да съдържат незначителни количества алкохол в резултат на естествена реакция между определени химикали по време на производствения процес (за разлика от алкохолните напитки, които се добавят умишлено към храната за придаване на аромат) и затова не биха могли да бъдат класифицирани като *харам*.

91 Доказателството, че това което опиянява е забранено, както в малки така и в големи количества, трябва да се обвързва с вещества, които са произведени с тази цел и това им е основното свойство. Следвайки тази логика може да се каже примерно, че пиенето на алкохол и всякакъв вид алкохолни напитки е забранено независимо от количеството. От друга страна когато дадена напитка или храна съдържа незначителен процент алкохол, който взаимодействайки с другите съставни вещества довежда до получаването на нов продукт с нови характерни свойства и следователно е неопияняващ, дори да бъде консумиран в много големи количества, тогава становището може да бъде различно. (бел. ред.)

92 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 53; Abdul Halim Uwais, *Mawsuah al-Fiqh al-Islami* (Egypt: Dar al-Wafa'), vol.1, стр. 174.



Изисквания за валидно клане

Ритуалите за валидното клане и съпътстващите ги изисквания за чистота са доста добре познати на индустрията с *халал* продукти, а преобладаващите практики в различните мюсюлмански страни, макар и различни по отношение на детайлите, също се считат за съответстващи на насоките на Шериата. В горното обсъждане бяха посочени някои от характеристиките на валидното клане и това, което може да се счита за *мендуб* или *мекрух* в него. Следващата дискусия подчертава изискванията на Шериата за валидно клане и също така засяга някои спорни въпроси:

- 1) Елементът на намерението: Валидното клане е налице само когато е с намерение за валидна употреба, а не просто за убиване на животно заради самото убиване. Следователно клане без такова намерение не е *халал*.
- 2) Изричането на името на Аллах или *тесмийе* по време на клането е задължително (*уаджиб*) според мнозинството от *мезхебите*, докато Шафиитите го смятат за препоръчително (*мендуб*), а изоставянето му - за *мекрух*. От друга страна, всички

школи освобождават от тези изискванияслучаите на непреднамерено действително забравяне. Заслужава да се отбележи, че Коранът предвижда *тесмийе* за клане за разлика от предислямската арабска практика да се изреждат имената на древните божества. Също така е полезно да се отбележи, че човечеството няма естественото право да отнема живота на животно, освен ако не е с разрешението на Създателя, а *тесмийе* е потвърждение и признание на това. Ричард Фолц прави следните изводи от своя преглед на доказателствата: „Първо, традицията приема отношенията между хората и другите животински видове доста сериозно. Второ, животните се разглеждат като притежаващи собствени чувства и интереси. И трето, водещият принцип, който се предписва на хората, е този на състрадателното отношение.“⁹³

- 3) Ритуалното клане е позволено на човек, който е мюсюлманин или последовател на низпослано писание, включително християни и евреи. По този начин Коранът е потвърдил, че „храната на *ехл ел-китаб*“ - като християните и евреите - е *халал* за мюсюлманите и обратно (Ал-Маида, 5).⁹⁴ Храната и закланото месо на *ехл ал-китаб* са *халал* за нас по принцип, дори ако те пропускат *тесмийе* или дори ако произнасят името на Исус Христос или Мойсей. Някои мюсюлмански юристи оспорват последната позиция, но тъй като кораничното разрешение е предадено по безусловен начин, за мюсюлманите е *халал* да консумират тяхната храна и да приемат тяхното заклано месо.⁹⁵

93 Foltz, *Animals*, стр. 27.

94 Вж. за подробности I al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 61; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:659.

95 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 61-2.

- 4) Според общия консенсус на водещите школи на ислямското право при клането на животни се изисква прекъсване на четирите жизненоважни канала, а именно трахеята, хранопровода и яремните вени. Възникнали са някои незначителни разногласия относно това, че клането е валидно дори ако хранопроводът не е прерязан, въпреки че се препоръчва четирите части да се прекъснат наведнъж.

Препоръчват се следните практики за клане (*мендуб*):

- Рецитиране на *тесмийе* и фразата „Аллах е най-велик“, т.е. *Аллаху Акбар*, известна за краткост като *текбир*.
- Завършване на клането на дневна светлина, за да се предотврати грешка в правилното му изпълнение.
- Обръщане на лицето към Мекка по посока на Мекка, въпреки че школата на Малик не изисква това.
- С изключение на камилата (за която не се изисква зебх, а нахр в изправено положение с вързан ляв крак), всички животни трябва да са положени на лявата страна с вдигнати нагоре глави.
- Милосърдие към животното и избягване на грубото отношение към него.⁹⁶

При ритуалите на клане се считат за осъдителни (*мекрух*) следните неща:

- Клане от инвалид.
- Изоставяне на *тасмийе* според онези, които не я смятат за задължителна, а именно Шафиитите и някои от Маликитите.

96 Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*, 1:325f; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:661-3.

- Обръщане на животното в посока, различна от *къбле*.
- *Нахр* на добитъка и *зех* на камила; обичайният метод е в обратен ред.
- Нанасяне на болка на животното, например чрез пълно отрязване на главата или счупване на черепа, влачене на животното и клане от задната част на врата.
- Клане с тъп и неудобен нож.⁹⁷

Някои аспекти на разграничението между *мекрух* и *харам* невинаги са посочени точно. Обърнете внимание например на това, че някои отделни автори случайно обозначават като *харам* това, което всъщност може да не е нищо повече от *мекрух*. Това често се случва с някои така наречени религиозни водачи, които определят всичко като *харам*, за да подчертаят още повече неговия фокус. Това трябва да се избягва стриктно съгласно ясното текстово предупреждение на Корана, както следва: „И не изричайте лъжата, която езиците ви описват: “Това е позволено, а това е възбранено” „, за да не измисляте лъжа за Аллах.“ (Ан-Нахл, 116).

В книгата си „*Ел-Халял уе ел-Харам фи ел-Ислям*“ (стр. 27) ел-Кардауи обсъжда това в някои подробности, за да каже, че водещите имами в юриспруденцията са били изключително неохотни да обявяват каквото и да било за *харам*. Когато са имали повод да забранят нещо с фетва, те са предпочитали да го обявят за *мекрух*. „Това не е проблем, но обявяването на нещо за *харам* е сериозен проблем.“⁹⁸

Някои от процедурните указания за *халал* предвиждат и ритуално почистване на животински кожи, които не са били

97 Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*, 1:327–8; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:663–4; al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, 55f.

98 Тук става въпрос за обявяване на нещо за *харам* без да има ясни, категорични и неподлежащи на коментар доказателства. (*бел. ред.*)

подложени на халал клане. Очевидно това не е изискване на известния хадис, записан от Муслим и Абу Дауд, който гласи: „когато някоя кожа се щави, тя се пречиства.“⁹⁹ Постановлението на този хадис е общо (амм) и неквалифицирано, следователно включва „всички кожи, дори на кучето и на свинята. Това е позицията на школата на Захиритите, записана и от Абу Юсуф, ученик на Абу Ханифе, и тя е защитавана от еш-Шеукяни“.¹⁰⁰

Освен това от прочита на съответните правила е съвсем очевидно, че забраната на Шериата за мърша се ограничава до яденето ѝ и не обхваща използването на нейната кожа, рога, кости и косми, които са разрешени. Те са ценни активи или мал, тъй като имат пазарна стойност, и ако могат да бъдат използвани добре, не бива да се разхищават.¹⁰¹

99 Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Engl. tr. Ahmad Hassan (Lahore: Sh. Ashraf, 1984), 2:1149, хадис № 411. Вижте също за дискусия, Kamali, *Principles*, стр. 153. Щавене е процес на обработване на животински кожи чрез специални дъбилни вещества (щава) така, че да станат меки, разтегливи и годни за кожарски цели. (бел. ред.)

100 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, стр. 51–2.

101 Пак там, стр. 51.



Ролята на обичая (*урф*) в определянето на ценностите

Общият обичай (*урф*, 'аде) признат като източник на право и решение в ислямската юриспруденция. Той се определя като „повтарящи се практики, които са приемливи за хората със здрав разум“.¹⁰² За да представлява валидна основа за преценка, обичаят трябва да е логичен и разумен и да не противоречи на ясен текст или принцип на Шериата. Обичаите се отхвърлят, ако са в противоречие с ясна заповед на Шериата, като например някои племенни практики, които лишават жените от правото им на наследство, или местните общности, които консумират месо от змии и маймуни. В случай обаче на частично противоречие между текст и обичай, последният може да определи или уточни първия. Валидното решение на обичая често има предимство пред нормалните правила или решението по аналогия (*кияс*). Това е така, защото обичаят представлява удобство за хората и приемането му често е равносилно на премахване на трудностите, което е една от изразените цели на Шериата. Общопризнато е, че голяма част от правилата на фикх и постановленията в следствие на

102 Срв. с. Kamali, *Principles*, 369; Shabir, *Al-Qawaid*, стр. 244 f.

иджтихад са взели пример от преобладаващите практики на своето време.

Ролята на обичая очевидно се признава при оценката на *мендуб* и *мекрух* в хранителните продукти, които често съответстват на това, което е одобрено или неодобрено от хората със здрав разум (често наричани *ехл ел-‘урф*). Законът може да признава някои храни за *халал*, но те да не се харесват на хората и по този начин за всеки случай да бъдат прехвърлени в категорията на *мекрух*, или пък даден *мубах* да бъде издигнат до нивото на *мендуб* поради предпочитанията на хората към нея. Например, всички морски дарове са обявени за позволени и годни за консумация чрез ясен текст на хадис и няма съмнение, че това включва такива продукти като скариди и акули. Но скаридите не се приемат например от Ханефитите в Пакистан и много хора имат подобни резерви към акулите. По принцип няма възражение от Шериата срещу подобни обичайни практики. Когато хора със здрав разум одобряват такива практики, тогава според една от водещите максими на фикх: „Обичаят е в основата на преценката (*ел-‘адету мухаккеметун*).“¹⁰³ Обичаят също така определя въпроса, например, дали даден предмет се счита за ценна собственост, или *мал*, която има пазарна стойност, или не. Например пчелният мед и копринените червеи в даден момент не са били считани за ценно имущество, или *мал*, но по-късно е било определено, че се квалифицират като *мал* чрез употребата и приемането им като такива от хората и съответно е била издадена фетва в тяхна подкрепа. Трябва да се отбележи обаче, че обичаите са променливи с развитието на науката и технологиите,

103 The Mejlle, бидейки превод на английски език на *Majallah el-Ahkam-i Adliya and A Complete Code of Islamic Civil Law*, tr. C.R. Tyser et al. (Kuala Lumpur: The Other Press, 2003, repr.), Art. 36. В *The Mejlle* са записани няколко други правни максими употребата от страна на хората е доказателство, според което трябва да се действа“ (чл. 37). Вж. за повече подробности Kamali, *Principles*, стр. 371.

които често въвеждат нови практики, и те от своя страна могат да получат широко признание и приемане. Вкусовете на хората по отношение на хранителните продукти се влияят и от медиите, рекламите и т.н. Новите практики навлизат сред хората, когато се окажат удобни, което често се отразява на начина им на живот и разнообразието от храни. Всичко това вероятно ще получи одобрението на Шериата, ако не са нарушени никакви принципи. Освен това одобрението или неодобрението на хората също играе роля при определянето на това, което може да се счита за належаща необходимост (*дарура*).



Месо, морски дарове и млечни продукти

След като обсъдихме петстепенната скала на Шериата и нейното приложение към предмета на нашето внимание, това, което следва на следващите няколко страници, е продължение на същата дискусия, макар и по отношение на конкретни разновидности на животните. По принцип козите, говедата, агнетата, зайците, биволите, елените, говедата и камилите са *халал* животни за клане и консумация. Разрешените птици включват пилета, кокошки, пъдпъдъци, пуйки, кокошки, гъски и патици. Месото и месните продукти *харам* включват свинско месо и всички продукти и съставки, получени от свинско месо. Свинското месо е забранено за консумация от всички мюсюлмани без изключение. Също така е *харам* да се отглеждат, транспортират или търгуват продукти и производни от свинско месо, които са предназначени за консумация.

От категорията *халал* са изключени и хищните животни с нокти и зъби като лъвове, хиени, вълци, кучета, тигри, лисици и чакали, както и опитомените магарета. Към птиците, които не са от групата на *халал*, спадат тези, които се хранят с месото на мъртви трупове, като лешояди, врани,

орли, соколи, пеликани и други мършояди. Млякото и яйцата на забранените животни и птици също са забранени за консумация. С малки изключения по отношение на лова, животните, които не са заклани по подходящ начин, също не са *халал*. Това включва неправилно заклани животни, както и такива, които умират по естествен път от болести, борби с други животни или жестокост от страна на хора.

Рибата и морските дарове, включително ракообразните, са *халал*. Въпреки това не трябва да се кара умираща риба да страда. Затова е забранено да се удря жива риба или морски обитатели, нито пък те да се разрязват, докато са живи. Тя не трябва да се готви жива, а трябва да се остави да умре сама.

Млякото и млечните продукти, като сирене и кисело мляко, не трябва да съдържат желатин, освен ако не е известно, че този желатин произхожда от *халал* източници. Много сирена съдържат сирище и други ензими, които се получават от животни. Важно е да се гарантира, че те са получени от *халал* животни или от микробни или растителни източници.

Всички пресни плодове и зеленчуци са *халал*. Преработените плодове и зеленчуци могат да бъдат неприемливи, ако са произведени в преработвателни предприятия, в които се използват *нехалал* олио, мазнини, консерванти, ароматизатори, оцветители и др. Процедурите, използвани при производството на тези изделия, обаче не включват мюсюлмански надзор на място. Въпреки това е разумно производителят да получи *халал* сертификат за своите продукти и процедури.

Хлебопроизводството е свързано с особени проблеми от *халал* характер. В производствения процес на хлебните изделия не трябва да се използват скрити съставки, пълнежи съставки на алкохолна или животинска основа,

които могат да направят продукта подозрителен и съмнителен. Важно е да се гарантира, че добавките, оцветителите и консервантите са от *халал* източници и се обработват съгласно одобрени процедури, без да се използват съставки на алкохолна основа.¹⁰⁴

104 Във всички тези производства споменати от автора и използването на съмнителните съставки е добре да се обръща внимание и на процеса на преобразуване – истихале. Трябва добре да се разбира същността на съставките и самият процес на производство, за да може справедливо да се прецени дали наистина тези съставка представляват проблем или не. (бел. ред.)



Индустрията с *халал* продукти в Малайзия

Малайзия заема особено място на световния пазар за *халал*. Шафие и Осман съобщават, че според тяхното проучване на потребителското поведение за мюсюлманските потребители в Малайзия *халал* е ключово изискване. Марките и сертификатите за *халал* произхождат от различни места, но някои от местните марки изглежда са развили своя собствена ниша. Като цяло мюсюлманските потребители в Малайзия търсят автентичния сертификат *халал*, издаден от Департамента за ислямско развитие на Малайзия (JAKIM) към кабинета на министър-председателя. През 2004 г., когато в Куала Лумпур стартира първото Малайзийско международно изложение за *халал* продукти (MIHAS), в речта си тогавашният министър-председател Абдуллах Ахмед Бедеуи заявява, че утвърждаването на Малайзия като глобален *халал* център е основен приоритет на правителството и че MIHAS е най-голямото търговско изложение за *халал* продукти, което се провежда навсякъде по света. *Халал* продуктите и услугите в Малайзия обхващат широк спектър от продукти, които се простират от храни и напитки до настаняване, облекло,

застраховки, финансови продукти, козметика и лична хигиена.¹⁰⁵

Концепцията на Малайзия за глобален център за *халал* продукти има за цел да създаде възможности за малките и средните предприятия (МСП) да навлязат на пазарите за *халал* в Близкия изток, страните от ОИС и другаде. Федералната служба за селскостопански маркетинг (FAMA) оценява, че до 2010 г. пазарът на замразени храни ще нарасне до 193 млрд. Въпреки това реалното развитие не отговаря на прогнозите отчасти поради ограничения асортимент от *халал* продукти на пазара, които са недостатъчни, за да задоволят търсенето. Към юни 2011 г. стойността на *халал* индустрията в Малайзия се оценява на 56 милиарда MYR годишно, докато за световния пазар тя се оценява между 2,5 и 2,7 трилиона щатски долара. При обявяването на тези цифри заместник-министърът на търговията и промишлеността Мухриз Махатхир също така разкри, че бумипутрите (основно местни малайци) притежават само 30 % от 4787-те *халал* сертификата, издадени досега от JAKIM на компании в хранително-вкусовата промишленост. Той отбеляза, че все повече компании, които не са от Бумипутра, кандидатстват за сертифициране по *халал*. „Това е така въпреки факта, че сертифицирането по *халал* стандарт може да бъде билет за растеж извън Малайзия“, каза Мухриз Махатхир и добави, че „пазарният потенциал за *халал* продукти е огромен, особено в АСЕАН, Близкия изток и Китай. Само в Китай има добри перспективи за *халал* продукти, тъй като в четири провинции там има огромно мюсюлманско население с висока покупателна способност.“¹⁰⁶ Като част от глобалната си политика за *халал* хъб правителството на Малайзия е

105 Shahidan Shafie и Mohd Nor Othman, "Halal Certification: International Marketing Issues and Challenges," Kuala Lumpur, Faculty of Business and Accountancy, University of Malaya, unpublished conference paper, стр. 2.

106 Roziana Hamsawi, "Bumis only Hold 30pc of Halal Certs," *New Straits Times* (Kuala Lumpur), 29 June 2011, стр. 5.

предприело мерки както във Втория генерален план за промишлеността (1996-2005 г.), така и в Националната селскостопанска политика (1998-2010 г.), за да подкрепи индустрията чрез създаването на редица места за халал продукти в страната. Правителствата на щатите Селангор, Кедах, Мелака, Негери Сембилан, Перак и Паханг са създали индустриални паркове за халал продукти в съответните щати.¹⁰⁷ Халал парковете са ефективен инструмент за географско групиране на голяма част от халал веригата за създаване на стойност в дадена страна. Наред с предимствата на клъстеризацията (като скъсяване на веригата на доставки, намаляване на разходите, иновации и т.н.), халал паркът може да създаде силна база за халал хранителни продукти и да позволи по-ефективно прилагане на общ халал стандарт. Малайзия също така е сформирала работна група с няколко държави от АСЕАН за разглеждане на глобални въпроси, като например акредитация на халал храни и регистрационен списък за халал консерванти.

На JAKIM, който контролира сертифицирането на халал продукти, е поверен контролът на операциите, свързани с халал производството, като обработка и опаковане. Вносните продукти се сертифицират от определени организации, акредитирани от JAKIM, и от правителствени агенции, като например Министерството на ветеринарните служби и Отдела за безопасност и качество на храните към Министерството на здравеопазването, който издава становища по отношение на съмнения за опасни хранителни вещества. Освен това концепцията на Малайзия за глобален хъб има за цел да разработи критерии за глобален халал стандарт не само за производството и преработката на храни, но и за фармацевтични продукти, козметика и консерванти.¹⁰⁸ След

107 Пак там.

108 Sabariyah Din, *Trading Halal Commodities: Opportunities and Challenges for the Muslim World* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2006), стр. 20-21.

издаването на *халал* сертификат компаниите отпечатват и поставят логото на *халал* върху своите продукти и реклами, както и в помещенията и търговските си обекти.

Една от причините, поради които частта на мюсюлманските и тези от бумипутра, които са получили сертификат *халал*, е сравнително малка, е цената. Получаването на двугодишен сертификат за всеки продукт струва до 2 000 MYR. Получаването на *халал* сертификат се описва като „много щателен процес. Всяка отделна стъпка от бизнеса или производствения процес е оценена и преценена - от съставки, обработката на материалите до логистиката.“¹⁰⁹ Въпреки това има недостатъци в прилагането. Коментаторите отбелязват, че липсата на адекватно прилагане от страна на служителите на JAKIM при мониторинга на използването на *халал* логото е накарало обществеността да се съмнява в автентичността на някои от продуктите или услугите, за които се твърди, че са *халал*.¹¹⁰

Халал хранителните продукти според стандартите на Малайзия са онези вещества, които са разрешени от Шериата, ако отговарят на следните условия:

- а) храната или нейните съставки не съдържат никакъв компонент или продукт от животни, които не са *халал* съгласно законите на Шериата, или продукти от животни, които не са заклани съгласно Шериата;
- б) храната не съдържа никаква съставка, която се счита за *неджис* (мръсна, нечиста) според Шериата;
- в) храната е безопасна и не е вредна;
- г) храната или нейните съставки не съдържат части от животно, които не са разрешени в Исляма;
- д) хранителните продукти да не са приготвени, обработени или произведени с помощта на оборудване,

109 Roziana Hamsawi, "Bumis."

110 Shahidan Shafie и Mohd Nor Othman, "Halal Certification," стр. 5.

- което вече е замърсено с *неджис*, съгласно постановленията на Шериата; и
- е) хранителни продукти, които не са физически отделени по време на приготвянето, преработката, опаковането, съхранението или транспортирането им от друга храна, която не отговаря на изискванията, посочени в (а), (б), (в), (г) или (д), или на всичко, което се счита за *неджис* според Шериата. Въз основа на тези стандарти може да се заключи, че *халал* храните и сертифицираните вещества и продукти в Малайзия не се състоят, нито съдържат нещо, което е *харам* или *неджис* съгласно закона на Шериата. Когато тези стандарти се спазват внимателно, сертификатът, издаден от упълномощената агенция, установява допустимостта на Шериата и *халал* статуса на съответните вещества.

По тяхно изрично признание тези стандарти са разработени, за да гарантират живота и благосъстоянието на потребителите и на обществото като цяло, както и да насърчават и улесняват вътрешната и международната търговия. Те са също така средство за насърчаване и укрепване на международното сътрудничество в областта на безопасността на храните и здравеопазването в полза на всички.



Ислямът и науката

Ислямът и науката са твърде широки и твърде важни, за да бъдат разгледани в кратък пасаж, целящ единствено да определи какви връзки могат да имат *халала* и *харам* в Исляма. Въпреки това първият въпрос, който възниква, се отнася до основната предпоставка на тези понятия: *халал* и *харам* очевидно не се определят само чрез позоваване на човешкия разум или научното познание, а чрез комбинация от тях и напътствието главно от божественото откровение (*уахи*). Въпросите, свързани с богослужението (*ибадат*), обикновено се определят от Шериата независимо от научните доказателства, а това може да се каже и за ограничен брой хранителни ограничения, които Ислямът е наложил - въпреки че за тях може да има някаква научна обосновка. Въпреки това Ислямът като цяло е възприемчив към научните доказателства. Ако вземем предвид ислямската забрана за консумация на мърша, пролята кръв, алкохол и свинско месо, повечето от тях, ако не и всички, може би могат да издържат теста на научното познание. Научната рационалност по същество ограничава реалността до информацията посредством сетивното ни възприятие, което изключва метафизичната реалност и

низпосланото знание, както и някои от нефизичните страни на човешкото съществуване (като например свеждането на интелигентността до нивото на неврохимията, при което психичните и поведенческите явления се разбират само като прояви на физически процеси).

Ислямската юридическа мисъл признава различни нива на разграничение с оглед на разглеждането на времевата реалност в рамките на нейните собствени параметри. Например, разграничението между Шериат и фикх не е съществувало през първия век от появата на Исляма, а тройното разделение на Шериата на теология (*келям*), морал (*ахляк*) и *фикх* (практически постановления) също се развива на по-късен етап. По този начин се признава определено ниво на разделение между теоретичната теология и практическите правила, които засягат всекидневния живот и поведение на индивида. В сферата на приложните науки и ползите, които те могат да донесат на човечеството, Ислямът запазва отворен мироглед. По този начин използването на научните знания за благо на хората не е само приемливо, но дори може да се счита за *маслаха* (обществен интерес). Следователно мюсюлманите не разглеждат вярата си като пречка за научното познание. Напротив, те са допринесли значително за развитието на науката. Пророкът се застъпва за полезното знание (*ел-‘илм ен-нафи*), което отговаря на законните нужди на хората, и съответно структурира последователите си да търсят знание, „дори ако то е в Китай“. По този начин не е трудно да се види, че Ислямът приема полезното научно знание от всеки източник. Китай със сигурност не е бил известен с религиозни знания, да не говорим за ислямски, но вероятно тогава е бил признат със своите културни постижения, научни знания и мъдрост. Силното застъпничество за знанието в Корана, откритото приемане на знанието, придобито чрез сетивно

възприятие и наблюдение, и насърчаването на търсенето и изследването на света, в който живеем, като цяло показват основно съответствие и сближаване на интересите между Исляма и науката, а не друго. Ислямската философия, която изучава главно целите, за разлика от науката, която изучава главно причините, разглежда предметите и събитията като знаци (*айети*) на Божественото присъствие във Вселената. Вярата се разбира от мюсюлманите не като ограничение на науката, а като нейна визия за оАллахатяване и усъвършенстване. Затова мислещите мюсюлмани трябва да работят за утвърждаване на симбиозната връзка между вярата и разума, знанието и науката и да насърчават по-широкото разбиране на тези и други цивилизационни цели на Исляма.

Разгледайте например използването на зашеметяващи средства и ударите с торакална пръчка и дали те са приемливи от гледна точка на Шериата. Могат да възникнат въпроси за това как първоначално са били въведени практиките на зашеметяване и ударите с торакална пръчка: от съображения за удобство на индустрията, за хуманно отношение към животните или и от двете. Въпреки че Шериатът подкрепя безпроблемното протичане на законната търговия на пазара, дори за сметка на някои компромиси по други причини, той не подкрепя мерки, които биха представлявали заплаха за неговите висши ценности. Всяко решение, което специалист по Шериата взема по въпросите на зашеметяването и торакалните пръчки, без необходимия научен принос, със сигурност ще се основава на външни фактори и предположения, които няма да са подходящи - предвид чувствителността на въпросите и широкото приложение на въпросните решения. Това също така служи за илюстрация на симбиозната връзка, която предвиждаме между фикх и научното познание. Зашеметяването и торакалната

пръчка изглежда са се наложили поради разбирането, че те помагат за сравнително по-малко болезнено клане на животното. Това също е в съответствие с принципите на Шериата. Религиозните власти на Малайзия са приели практиката на зашеметяване в рамките на ограничен диапазон на електрическото напрежение, така че да не се заличава напълно сетивното възприятие на животното. Електрическото зашеметяване на по-големи животни като крави и овце е прието в практиката на промишленото клане в много мюсюлмански страни. Въпреки това поради по-малкия им размер, някои са смятали, че пилетата умират от шока, който ги зашеметява. Въпреки това по-нататъшни проучвания, проведени в Турция и в Международната ислямска академия по фикх, изглежда подкрепят приемането на зашеметяването при пилетата. Учените от II FA, които са посетили четири завода в Турция, са забелязали, че във всички фабрики пилетата, преди да бъдат заклани, са преминавали през електрифицирана вода за период до две секунди. Водата с 40 ампера ток зашеметява пилетата. Учените от IFA съобщават, че някои от зашеметените пилета са дошли в пълно съзнание за три минути - следователно това е доказателство, че те не умират от тока, на който са били изложени.¹¹¹

Единствената област, в която Ислямът и науката се разминават, е отхвърлянето на метафизичната реалност и авторитета на низпосланото знание. Науката не е възприемчива към тях и Ислямът настоява за своите собствени принципи на вярата. В обобщение може да се визуализира съвместимост в практическите проблеми на ползите от науката за човечеството, без обаче да се подписваме под нейната изключително материалистична визия за реалността и съществуването.

111 <http://www.upc-online.org/slaughter /report/html>.



Заклучение и препоръки

Тъй като световната мюсюлманска общност, или умма, е единна по вяра, многобройните ѝ съставни части трябва да останат отворени да се учат една от друга и да оценяват съответните си нрави и културни различия в рамките на по-широкото единство на ислямската цивилизация. Ако ислямът може да се характеризира като разнообразие в единството, като разумно несъгласие (*ихтиляф*) в рамките на *теухид*, това до голяма степен се дължи на обединяващото влияние на Корана, примерните учения на пророка Мухаммед и до известна степен на консенсус по отношение на основните ценности. Уммата също така поддържа морален кодекс с духовни и правни измерения, който се основава на двойните понятия за *халал* и *харам*. *Халал* храната, търговията и финансите са сред осезаемите проявления на споделените ценности, които придават на уммата нейните отличителни характеристики. В сравнение с *ихтиляфа*, *теухидът* е много по-значима характеристика на Исляма. Тъй като унификацията и стандартизацията са по-близки до *теухид*, насърчаването на стандартизацията в *халал* индустрията е не само желателно, но и напълно осъществимо. Целта на стандартизацията естествено

би била по-добре постигната, ако се насочи към общите знаменатели на ценностите, културите и обичаите, които могат да апелират към по-голямо уеднаквяване на търговските практики, както и на *халал* храните и финансите сред мюсюлманските страни и общности по света. Стандартизацията на всички материални аспекти на *халал* индустрията естествено трябва да се основава на свещените източници, които са в основата на нашите усилия за уеднаквяване и координация в целия мюсюлмански свят.

Дискурсът по фикх по същество развива и конкретизира текстовите насоки за *халали харам*, които имат и религиозни (*тааббуди*) характеристики, надхвърлящи обикновената рационалност. За да се насърчи уеднаквяването на *халал* стандартите, предлагаме следното:

- По отношение на *халал/мубах*, а също и на *мекрух* и *мендуб*, може да се направи опит за по-голямо уеднаквяване и стандартизиране в *халал* индустрията, като се прибегне до принципа на подбора (*техаййур*) и като се отделят сред различните постановления на школите (*мезахиб*) тези, които могат да бъдат най-подходящи за тази цел. Като възприет метод на ислямската юриспруденция *техаййур* се основава на признанието, че водещите школи на ислямското право са се приели една друга като еднакво валидни тълкувания на Шериата, което очевидно предлага потенциал за по-голяма хармония и обединение между тях.
- Друг метод на подбор, който предлагаме, е съчетаването (*телфик*) на някои аспекти от решенията на различни школи или юристи с цел обединяването им в единни формули. *Телфик* се различава от *техаййур* по това, че при последния се избира решение, тъй като то е от различен

мезхеб от собствения, докато *телфик* се опитва да обедини определени части от различни решения/тълкувания в единна формула с цел прилагане.¹¹²

- Да се създаде във всяка страна и юрисдикция авторитетен консултативен съвет по Шериата, който в идеалния случай да обединява група от авторитетни учени от различни дисциплини. Той трябва да бъде достатъчно разнообразен, така че неговите обсъждания, съвети и фетви да се основават на схоластичната мисъл на различните мисловни школи, държави и културни зони на световната умма. Предложеният съвет следва да включва и представители на мюсюлманските малцинства на Запад, както и изтъкнати експерти от индустрията и пазарни анализатори.
- Следва да се формулира набор от процедурни насоки, които да регулират вземането на решения и/или издаването на фетви от Съвета. Следва да се изготвят и планове за това как решенията на Съвета могат да постигнат високо ниво на медийно въздействие и пазарно проникване.
- Следва да се предприемат активни мерки за стандартизиране на *халал* практиките от страна на правителствата и участниците в индустрията както на макро-, така и на микроравнище. Във връзка с това се напомня за един аспект на ислямската юриспруденция, който разрешава на управляващите органи (*ули ел-амр*) да повишат *мендуб* в задължителна заповед или *мекрух* в забрана, да регулират някои аспекти на *мубах* и да издават решения по съмнителни въпроси - ако такива биха били в явна

112 Вж. за подробности относно *техаййур* и *телфик*, Mohammad Hashim Kamali, "Shari'ah and Civil Law: Toward a Methodology of Harmonisation," *Islamic Law and Society* 14 (2007), стр. 406-11.

полза на хората (*маслаха*). По този начин законните власти са упълномощени да въвеждат закони и да формулират политики, които осигуряват най-добрите интереси на хората в светлината на преобладаващите обстоятелства. Тази функция може да се упражнява от избрания законодателен орган или от орган от експерти, който работи под негов надзор.

- Предлагаме също така създаването на изследователски институти в Малайзия, в централата на ОИС и в други мюсюлмански страни, които да обединяват изследователи в областта на Шериата, науките за храните, специалисти по пазара и социолози, които да провеждат изследвания на пазарните особености, обичаите и културите в различните страни и региони на ислямския свят. Институтът следва да действа като изследователско звено на консултативния съвет по Шериата и да отправя препоръки към съвета относно непрекъснатото развитие на *халал* индустрията и стандартизирането на *халал* процедурите.
- Стандартизацията в *халал* индустрията също трябва да се основава на одобрените нрави и обичаи на мюсюлманските общности. Тъй като харесванията и нехаресванията на хората по отношение на хранителните продукти и маркетинговите практики се влияят от различни фактори, включително климат, почвени характеристики и дори географска близост до други култури, може да се наложи всичко това да бъде взето предвид в стремежа за насърчаване на стандартизацията в *халал* индустрията. Тези нива на разнообразие и вариации невинаги са очевидни и може да се наложи да бъдат проверени,

а съответствието им с Шериата да бъде надлежно проучено чрез изследвания. Ето защо е необходимо да оАллахатим усилията си за проучване на обичайните практики в страните и регионите, както и чрез създаване на консултативни механизми за вземане на решения, за които се съобщава надлежно от Шериата, научните и социологическите изследвания.

- Пазарните изследователи постоянно съобщават за неясноти и злоупотреби при издаването и идентифицирането на логото за *халал* и сертифициращите органи. Това може да е по-разпространено в страните с немюсюлманско мнозинство, но проблемът е много по-широк дори в страните с мюсюлманско мнозинство. И в двата случая използването на двусмислени и подвеждащи думи, фрази и знаци се превръща в проблем. Както беше споменато по-рано, малайзийските власти бяха подтикнати към действие, като от януари 2013 г. въведеха строги глоби за случаи на нарушение, които се увеличават, ако се повторят. Това е добър подход, но може би изцяло наказателният подход не е най-добрият; той може би трябва да бъде допълнен от образователни усилия и стимули за признаване на награди за най-добро изпълнение на отделни производители и доставчици, както и на агенции за мониторинг на *халал* продукти и услуги.

ЗА КНИГАТА

Темата за *халал* и *харам*, а именно месото и месните продукти, е от основно значение за мюсюлманите, като все по-голямо внимание се обръща на етичните аспекти на производството на месо, безопасността и чистотата на храните, както и на хуманното отношение към животните. Но *халал* индустрията включва нещо повече от производството на месо. Темата за *халал* засяга много области от живота на мюсюлманите. Тъй като индустрията се движи от пазарните реалности на търсенето и предлагането, по-добро разбиране на ислямските принципи е жизненоважно. Въпросът за добавките, например, предизвиква значително объркване в консумацията на храни, точно както въпросът за банковите лихви силно обърка онези, които се опитват да инвестират етично, за да избегнат лихвата (*риба*). Не е изненадващо, че представите за това какво представлява *халал* се различават в различните култури и региони, както и сред последователите на различните школи на ислямското право. Изследвайки подробно въпроса, Кемали обяснява основните принципи на *халал* и *харам*, позовавайки се на Корана, и обсъжда ключови въпроси, свързани с прилагането им, като дава важен поглед върху темата, и убедително се справя с много от погрешните схващания, с които се сблъскват мюсюлманите днес. Трудът предлага и практически съвети за работещите в *халал* индустрията и се стреми да постигне уеднаквяване на *халал* стандартите, като предлага набор от насоки за насърчаване на това.



Мухаммед Хашим Кемали е председател и главен изпълнителен директор на Международния институт за напреднали ислямски изследвания в Куала Лумпур. Бил е професор по право и декан на факултета в Международния ислямски университет на Малайзия от 1985 до 2007 г. В момента е съветник по шериата в Комисията по ценните книжа на Малайзия, председател на CIMB Shariah Board и председател на шериатския съвет, Stanlib Corporation of Южна Африка. Професор Камали е говорил на над 120 национални и международни конференции, публикувал е 16 книги и над 110 академични статии.

