

Muhammad Haszim Kamali

**KRYTERIA HALAL I HARAM  
W SZARIACIE ORAZ  
W BRANŻY HALAL**



OCCASIONAL PAPER 27



KRYTERIA HALAL I HARAM  
W SZARIACIE ORAZ W BRANŻY  
HALAL

*Kryteria halal i haram w szariacie oraz w branży halal (Polish)*  
Muhammad Haszim Kamali

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

ISBN: 978-9926-471-90-3 Paperback

Translated into Polish from the English Title:  
*The Parameters of Halāl and Harām in Shari‘ah and the Halāl 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

TLUMACZENIE I RED. WYDANIA POLSKIEGO Tomasz Stefaniuk

REDAKCJA NAUKOWA

Anna Łukjanowicz

PROJEKT I SKŁAD

Jilduza i Selmir Pajzetović

VYDAVATEL

Centar za napredne studije  
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo  
www.cns.ba / [cns.sarajevo@gmail.com](mailto:cns.sarajevo@gmail.com)

DRUK

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

Ta książka jest chroniona prawem autorskim. Z zastrzeżeniem ustawowego wyjątku i przepisów odpowiednich zbiorowych umów licencyjnych, żadne powielanie jakiegokolwiek części nie może się odbyć bez pisemnej zgody wydawcy.

Poglądy i opinie wyrażone w tym artykule są poglądami autora, niekoniecznie zbieżnymi z poglądami wydawcy. Wydawca nie ponosi odpowiedzialności za dokładność adresów URL do zewnętrznych witryn internetowych oraz osób trzecich, jeśli są cytowane i nie gwarantuje, że jakiegokolwiek treści na takich stronach internetowe są lub pozostaną niezmienione lub stosowne.

---

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

28-442:006

HASZIM Kamali, Muhammad

Kryteria halal i haram w szariacie oraz w branży halal / Muhammad Haszim Kamali ; przekład Tomasz Stefaniuk. - 1st ed. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2023. - 105 str. ; 21 cm

Prijevod djela: The Parameters of Halāl and Harām in Shari‘ah and the Halāl Industry. - Bibliografske bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-90-3

COBISS.BH-ID 57177606

---

Muhammad Haszim Kamali



# KRYTERIA HALAL I HARAM W SZARIACIE ORAZ W BRANŻY HALAL

*Przekład*

Tomasz Stefaniuk



Sarajevo, 2023.



Publikacja wydana dzięki wsparciu ze strony  
International Institute of Islamic Thought (IIIT).



## Spis treści

Przedmowa.....	7
Kryteria halal i haram w szariacie oraz branży halal .....	11
Wprowadzenie.....	11
Pojmowanie halal i haram.....	13
Dopuszczalne (halal oraz <i>mubah</i> i <i>ja'iz</i> ).....	15
Porównanie <i>halal</i> i <i>tayyib</i> .....	21
Zasada pierwotnej czystości ( <i>tahara</i> ).....	29
Zakazane ( <i>haram</i> ).....	35
Podstawy haram.....	41
1. Oczywista szkoda.....	41
2. Zatrucie .....	42
3. Brud, nieczystość i naturalna odraza ( <i>najas</i> , <i>rijs</i> , <i>khaba'ith</i> , <i>mustaqdharat</i> ) .....	42
4. Nielegalne nabycie czegoś.....	43
Trwałość i zmiana: zasada <i>istihala</i> (transformacja substancji).....	45
Karygodne, zdrożne ( <i>makruh</i> ) .....	51
Zalecane ( <i>mandub</i> ).....	57
Szare strefy: sprawy wątpliwe ( <i>al-shubuhāt</i> , <i>mashbuh</i> , <i>mashkuk</i> ).....	61
Ulepszacze i dodatki do żywności .....	67
Składniki i dodatki <i>mashbuh</i> .....	69
Składniki i dodatki, które mogą zostać uznane za niezgodne z prawem...75	
Wymogi ważnego uboju.....	79
Rola zwyczaju ( <i>'urf</i> ) w określaniu wartości .....	85

Mięso, owoce morza i nabiał.....	89
Przemysł halal w Malezji .....	91
Islam a nauka.....	97
Konkluzja i rekomendacje.....	101



## Przedmowa

Międzynarodowy Instytut Myśli Islamskiej (IIIT [International Institute of Islamic Thought - przyp. Red.]) i Międzynarodowy Instytut Zaawansowanych Studiów Islamskich (IAIS [International Institute of Advanced Islamic Studies - przyp. Red.]) w Malezji mają wielką przyjemność wspólnie zaprezentować okolicznościowy artykuł nr 23 pt. *Kryteria halal i haram w szariacie oraz branży halal* autorstwa uznanego uczonego i specjalisty w dziedzinie prawa islamskiego i prawoznawstwa, Mohammada Haszima Kamalego. Kamali jest autorem wielu publikacji dotyczących różnych tematów związanych z religijnym prawem muzułmańskim, tj. szariatem. Wiele jego książek, w tym *Zasady prawoznawstwa islamskiego*, *Prawo szariatu: Wprowadzenie* oraz *Podręcznik do studium hadisów*, jest używanych jako materiały referencyjne na anglojęzycznych uniwersytetach na całym świecie.

Tematyka związana z *halal i haram* [tj. tym, co jest dozwolone lub zakazane przez religijne prawo islamu - przyp. Red.], a w szczególności z mięsem i produktami mięsnymi, ma kluczowe znaczenie dla muzułmanów, przy czym coraz więcej uwagi poświęca się etycznym aspektom produkcji mięsa, bezpieczeństwu i czystości żywności oraz dobrostanowi zwierząt.



Jednakże przemysł *halal* to coś więcej niż tylko mięso. Kwestie związane z *halal* dotyczą wielu dziedzin życia muzułmanów. Wspomniana branża jest napędzana, rzecz jasna, przez rynkowe realia podaży i popytu, tym niemniej niezbędne jest również lepsze zrozumienie zasad islamu. Na przykład kwestia dodatków [poprawiających np. wygląd czy zapach produktów mięsnych - przyp. Red.] spowodowała znaczne zamieszanie w obszarze konsumpcji żywności, podobnie jak kwestia odsetek bankowych, wprawiając, w tym drugim przypadku, w zakłopotanie tych, którzy chcą etycznie inwestować oraz uniknąć uwikłania się w lichwę. Nie jest zaskoczeniem, że postrzeganie tego, co stanowi pewną całość, różni się w zależności od kultury i regionu, a także w zależności od przynależności wyznawców do różnych szkół prawa islamskiego. Zgłębiając szczegółowo te kwestie, Kamali wyjaśnia podstawowe zasady *halal* i *haram*, odnosząc się m.in. do Koranu, a ponadto omawia kluczowe kwestie związane z wdrażaniem zasad religijnych, dając tym samym ważny wgląd w tą tematykę, jak również odnosząc się do wielu błędnych przekonań, z którymi mierzą się współcześni muzułmanie. Praca ta - mając na celu ujednoczenie standardów *halal*, a także zaprezentowanie zbioru konkretnych wytycznych - oferuje również praktyczne porady dla przemysłu *halal*.

Tam, gdzie daty są cytowane zgodnie z kalendarzem islamskim [tzn. licząc kolejne lata od hidżry, czyli emigracji Proroka z Mekki do Medyny - przyp. Red.], oznacza się je *AH*. W przeciwnym wypadku daty podawane są zgodnie z kalendarzem gregoriańskim [z chrześcijańską miarą czasu - przyp. Red.] i oznaczone są *CE*. Arabskie terminy są pisane kursywą, z wyjątkiem tych, które weszły już do powszechnego użytku [w wydaniu polskim stosuje się uproszczoną transliterację z języka arabskiego - przyp. Red.].

IIIT, założona w 1981 roku, jest ośrodkiem umożliwiającym wysiłki naukowe oparte na islamskiej wizji, wartościach i

zasadach. Programy badawcze, seminaria i konferencje Instytutu w ciągu ostatnich trzydziestu lat zaowocowały opublikowaniem ponad czterystu tytułów w języku angielskim i arabskim, z których wiele zostało przetłumaczonych na inne języki.

Założony w 2008 roku w Kuala Lumpur Międzynarodowy Instytut Zaawansowanych Studiów Islamskich (IAIS) w Malezji jest niezależnym instytutem zajmującym się badaniami akademickimi, skoncentrowanymi na wymiarze praktycznym i politycznym współczesnego islamu. W stosunkowo krótkim czasie IAIS rozrosło się do dynamicznego forum publicznego, zaangażowanego m.in. w organizowanie seminariów, jak również wydawanie publikacji dotyczących Malezji, świata muzułmańskiego i relacji między islamem a innymi kręgami kulturowymi. IAIS Malaysia publikuje międzynarodowy recenzowany kwartalnik „Islam and Civilizational Renewal” (ICR), dwumiesięcznik „IAIS Bulletin and Islam and Contemporary Issues”, książki, monografie oraz serie artykułów okolicznościowych. W ciągu ostatnich pięciu lat instytucja ta zorganizowała około 150 wydarzeń, seminariów, debat, a także krajowych i międzynarodowych konferencji poświęconych szerokiemu zakresowi tematów dotyczących islamu i świata muzułmańskiego. Szczegóły dotyczące działalności i publikacji IAIS Malaysia można znaleźć na stronie [www.iais.org.my](http://www.iais.org.my). Strona internetowa profesora Kamaliego to: [www.hashimkamali.com](http://www.hashimkamali.com).

Redakcja Instytutu Myśli Islamskiej i Międzynarodowego Instytutu Zaawansowanych Studiów Islamskich w Malezji, Kuala Lumpur

*Sierpień 2013*





# Kryteria *halal* i *haram* w szariacie oraz branży *halal*

## Wprowadzenie

Branża *halal* [tj. branża skupiona na produkcji produktów *halal*, w tym przede wszystkim żywności, a zwłaszcza mięsa i przetworów mięsnych - przyp. Red.], choć wciąż znajduje się we wczesnym stadium rozwoju, odnotowała ostatnio niezwykle wzrost. Będąc fenomenem rynkowym, branża ta powstała właściwie w pierwszej dekadzie XXI wieku. Jej szybki rozwój wynika częściowo z surowych zasad dotyczących bezpieczeństwa żywności, jej czystości [w rozumieniu ściśle religijnym, muzułmańskim - przyp. Red.] oraz ekonomicznej *fair play*. Podobnie jak w przypadku bankowości islamskiej w jej wczesnych latach, branża *halal* jest w dużej mierze napędzana przede wszystkim wymaganiami i realiami rynku. Gracze rynkowi i specjaliści z branży podkreślają potrzebę wzbogacenia dotychczasowych osiągnięć wysiłkami, które umożliwią lepsze zrozumienie zasad islamu oraz osiągnięć wiedzy naukowej istotnych dla jego przyszłego rozwoju. Nasze badania rozpoczynają się od przeglądu dowodów w Koranie, hadisach [tj. w relacjach dotyczących ustnego nauczania

proroka Muhammada - przyp. Red.] i fikhu [*fiqh*, fikh: teoria prawa, jursprudencja islamu - przyp. Red.], dotyczących *halal* i *haram*; przy czym rozpoczynamy od wyjaśnienia podstawowych zasad *halal*, a następnie przechodzimy do omówienia *haram*, jak również kategorii czynów nagannych (*makruh*) i godnych polecenia (*mandub*). Należy również zbadać rolę, jaką w określaniu tych wartości odgrywa zwyczajowa praktyka, a także jaki jest w tym przypadku związek między islamem a nauką. Dwa inne badane obszary to normatywna zasada czystości (*tahara*) oraz mało znana, ale ważna zasada przemiany substancji (*istihala*), wyjaśniająca przejście z *haram* (zabronionego) do *halal* (dozwolonego, zgodnego z prawem); ma to związek z pewnymi konkretnymi procesami chemicznymi (w produkcji), które to procesy (przemiany) usuwają zeń pierwiastek *haram*. Część niniejszych rozważań poświęcono również przeglądowi bardzo aktualnego tematu *mashbuhāt*, czyli spraw czy też kwestii wątpliwych: mieszczących się między *halal* a *haram*, które nie zostały uregulowane dostępnymi (dla nas) dowodami czy też argumentami. Omawiane są także dodatki do żywności, aspekty przetwarzania żywności, funkcjonowanie łańcucha dostaw oraz wątpliwości pojawiające się w związku z nieustannym strumieniem nowych odmian żywności, które mieszczą się w obszarze *mashbuhāt*.



## Pojmowanie *halal* i *haram*

Prawnicy muzułmańscy dokładnie omówili dowody źródłowe [tj. pochodzące z Koranu i hadisów - przyp. Red.] dotyczące *halal* i *haram*, a także sformułowali wytyczne regulujące ich stosowanie do procedur uboju i produkcji substancji spożywczych. Szariat szczegółowo identyfikuje substancje chemiczne w żywności, przyjmuje własne, specyficzne podejście do identyfikowania *halal* w produktach spożywczych i napojach, ponieważ nie zawsze chodzi tutaj wyłącznie o nazwę produktu, ale też o pewne wskaźniki, które - niekiedy - nie są całkowicie wolne od wątpliwości. W konsekwencji zawsze istniały pewne „szare” obszary wątpliwości, które często wymagały nowego dochodzenia prawnego i idżtihadu [*ijtihad*; zdolność do interpretacji przepisów prawa islamu; dotyczy zagadnień, które nie zostały bezpośrednio opisane ani w Koranie, ani w hadisach - przyp. Red.] - odnośnie do ich ewentualnej dopuszczalności lub niedopuszczalności. Istniejące podręczniki *fiqh* zawierają szczegółowe informacje dotyczące prawie wszystkich znanych odmian zwierząt, ptaków, owadów, różnych odmian owoców morza i tak dalej. Jednakże wciąż zwiększająca się w naszych czasach różnorodność produktów rynkowych, a także nowe osiągnięcia w nauce i technologii, nieustannie wpływają na

pozycje *fiqhu* w sprawie rozmaitych substancji spożywczych, co z kolei wymaga nowych badań, a także przeglądu zawartości i składu produktów spożywczych z perspektywy szariatu.



## Dopuszczalne (*halal* oraz *mubah* i *ja'iz*)

Spośród trzech arabskich słów, które pojawiają się w tym nagłówku, *halal* i jego pochodne występują częściej w Koranie i hadisach, podczas gdy literatura *fiqh* jest bardziej skłonna do używania określeń *mubah* i *ja'iz*.<sup>1</sup> *Halal* można zdefiniować jako akt, przedmiot lub zachowanie, co do którego jednostka ma swobodę wyboru, a jego wykonywanie czy też realizacja nie pociąga za sobą ani kary, ani nagrody. *Halal* może ponadto zostać zidentyfikowane na podstawie wyraźnych dowodów w szariacie lub poprzez odniesienie do domniemania dopuszczalności (*ibaha*), jak wyjaśniono poniżej.

Skala pięciu kategorii znanych prawoznawstwu islamskiemu, a mianowicie: „obowiązkowe”, „godne polecenia”, „dozwolone”, „naganne” i „zakazane” (odpowiednio: *wajib*, *mandub*, *mubah*,

---

1 Powodem, dla którego uczeni *fiqh* wybierają niekiedy inną terminologię, może być waga, jaką Koran przywiązuje do określania czegoś jako *halal* lub *haram* - co stanowi prerogatywę Boga Najwyższego, jak to jest omówione w dalszej części tekstu. Warto również zauważyć niewielką różnicę w znaczeniu następujących terminów: podczas gdy *mubah* i *ja'iz* odnoszą się do czegoś, w stosunku do czego szariat jest całkowicie neutralny, *halal* często implikuje pewien stopień czystości - w szczególności w odniesieniu do środków spożywczych, i jako takie może sugerować preferencje, które nie są całkowicie neutralne.



*makruh* i *haram*) nie występuje ani w Koranie, ani w hadisach - przynajmniej nie w tej kolejności i nie w takim porządku. Koran używa określenia *halal* (i jego pochodnych), a także oświadcza, że „nie ma grzechu”, „nie ma odpowiedzialności”, „nie ma winy”, lub też, że „Bóg nie będzie karał” za takie-a-takie czyny - co implikuje dopuszczalność. Można to również stwierdzić odnośnie do kolejnych kategorii, a mianowicie *makruh* i *mandub*, które w Koranie i hadisach wyrażane są na różne sposoby. Tak więc, kiedy czytamy w tych źródłach, o tym, że „Bóg nie kocha” takiego a takiego zachowania, lub też gdy czyn jest opisany jako ohyda”, to, co „nie lubiane”, ewentualnie jako coś będące czynami ludzi nie prowadzonych drogą prostą itd. - wskazuje to każdorazowo na *makruh* [przypomnijmy: naganne - przyp. Red.]; jeżeli zaś mowa jest o czymś przeciwnym, wówczas wskazywane jest *mandub* [przypomnijmy: godne polecenia - przyp. Red.]<sup>2</sup>

Wytyczne tekstowe dotyczące *halal* sugerują, że nie należy nakładać przesadnych i zbędnych ograniczeń na podstawową wolność jednostki, dotyczącą osobistego wyboru tego, co chce ona konsumować; zakres zakazów, zatem, nie powinien wykraczać poza to, co zostało konkretnie określone w tekście (Koranu lub hadisów). To, co dozwolone, czyli *halal*, zostało w konsekwencji pozostawione jako „otwarta kategoria”, odnosząca się do wszystkiego tego, co nie jest w jasny i czytelny sposób zabronione. W Koranie czytamy m.in.: „Dzisiaj wszystko, co dobre i czyste, stało się wam dozwolone” (*Al-Ma'ida*, 5:5); oraz „O ludzied, jedzcie to, co jest dozwolone i zdrowe na ziemi” (*Al-Baqara*, 2:168 i 172); a także: „O wy, którzy wierzycie! Nie zabraniajcie dobrych rzeczy, które Allah uczynił dla was wszystkich” (*Al-Ma'ida* 5:87). Takie spojrzenie na *halal* umożliwiło prawnikom sformułowanie ogólnych wytycznych, takich jak następująca maksyma prawnicza: „dopuszczalność (*ibaha*) jest podstawową normą we wszystkim, chyba że istnieją dowody na to, że mamy

2 Arabskie wyrażenia używane zamiennie z *mubah* to m.in.: *la ithma*, *la junaha*, *la ba'sa*, *la yu'akhdhukum Allah*.

do czynienia z zakazem”<sup>3</sup>. Aby uznać coś za dopuszczalne, nie trzeba zatem przedstawiać na to dowodów świadczących o dopuszczalności - poza tym, co jest oczywiste dla zmysłów i rozsądku. Pokarm roślinny i mięso zwierząt są czyste, jeśli ogólna praktyka oraz rozum na to wskazują, i jeżeli nie ma wyraźnych oznak nieczystości. Żaden inny dowód szariatu nie jest tutaj potrzebny. Owa zasada podstawowej dopuszczalności obejmuje i to, co można określić jako godne polecenia (*mandub*), jak i to, co można określić jako naganne (*makruh*). Zasadniczo składają się one z porad, które mogą być przestrzegane lub nie, zaś jednostka nie jest nimi kategorycznie związana i ograniczona. Z tego to powodu wybitny uczony zahirycki Ibn Hazm (zm. 1064/456) zredukował wspomnianą wcześniej Skalę Pięciu Wartości do zaledwie trzech, a mianowicie: „tego, co obowiązkowe”, „tego, co zakazane”, „tego, co dozwolone” - dodając, że rzeczy zalecane i naganne są w zasadzie pododmianami „tego, co dopuszczalne” (*mubah*).

Muzułmańscy prawnicy utrzymują również, że wszelkie dowody tekstowe, które podważają domniemanie dopuszczalności danej rzeczy, muszą być pewne i rozstrzygające zarówno pod względem znaczenia, jak i autentyczności - która jest potwierdzana przez wiarygodne relacje lub przekaz. Innymi słowy, nie można rozpoznać *haram* na podstawie wątpliwych dowodów, takich jak np. słaby hadis lub też werset Koranu, który nie zawiera jasnego znaczenia; w takim przypadku przyjmuje się dopuszczalność<sup>4</sup>. Dostrzeżono przy tym dwa główne

3 Wersja arabska to: *al-aslu fi al-ashya' al-ibaha hatta yadullu al-dalil 'ala al-tahrim*. Por. Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Bejrut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1983/1403 ah), s. 60. Zwykle maksyma prawnicza składa się z abstrakcyjnego stwierdzenia stanowiska, opartego na całościowym odczytaniu dowodów z Koranu i hadisów. Al-Suyuti podnosi kwestię dopuszczalności spożywania, między innymi, mięsa żyrafy. Stwierdza, że prawnicy nie zajęli w tej sprawie stanowiska, a zatem jest to całkowicie *halal*, tym bardziej, że żyrafa nie jest zwierzęciem drapieżnym.

4 Yusuf al-Qaradawi, *Al-halal wa al-haram fi al-islam* (Bejrut: Al-Maktab al-Islami, 1994/1415 ah, wyd. 15), 23; *idem.*, *Bay' al-murabahah li al-amir bi al-shira'* (Kair: Maktabah Wahbah, 1987/1407 ah, wyd. 2), s. 13. „Zdrowy”, czy

wyjątki od *ibaha*: sprawy związane ze sprawowaniem kultu religijnego (z czczeniem Boga, *'ibada*) oraz, po drugie, kwestia stosunku płciowego między mężczyzną a kobietą, którzy nie są małżeństwem. Podstawowym założeniem jest tutaj, że akty oddania Bogu czci (*'ibada*) muszą być potwierdzone wyraźnym tekstem, w przeciwnym razie obowiązuje domniemanie, że są one zakazane. Nikt nie może więc dodawać ani ujmować niczego z pięciu codziennych modlitw, ani z treści czy elementów którejkolwiek z nich, bez dowodu w postaci jasnego, wyraźnego tekstu (w Koranie lub hadisach). Albowiem Bóg Najwyższy ustalił sposób, w jaki należy Go czcić, zaś my postępujemy zgodnie z tym. Jeżeli zaś chodzi o stosunek płciowy, to jest on generalnie zabroniony, chyba że mamy do czynienia z ważnym małżeństwem.

Zwolennicy malickiej szkoły prawnej są najbardziej liberalni, jeśli chodzi o dopuszczalność żywności pochodzenia zwierzęcego, która może być sklasyfikowana jako *makruh* lub nawet zabroniona przez inne szkoły. Zwolennicy szkół hanafickiej i szafi'ickiej, a także džafaryci i nurt szyizmu dwunastu imamów są umiarkowane, podczas gdy hanbalici mają tendencję do bardziej restrykcyjnego traktowania tychże kwestii. Malikiści zezwalają na dopuszczenie do spożycia wszystkich odmian lądowych i morskich zwierząt (w tym ptaków), bezpańskich zwierząt (*jallala*), a także ptaków drapieżnych, a ponadto mrówek, robaków i chrząszczy - podczas gdy większość innych szkół określiła powyższe jako *makruh* lub wręcz *haram*.<sup>5</sup> Jest

---

też pewny, tj. Pozbawiony wątpliwości (*sahih*) hadis - w przeciwieństwie do słabego - to hadis z nieprzerwanym *isnad* (łańcuchem przekazicieli hadisu), sięgającym aż do Proroka, ewentualnie do któregoś z jego Towarzyszy [czyli bezpośrednich uczniów i zwolenników Proroka - przyp. Red.]. Łańcuch przekazicieli powinien składać się z wypowiedzi godnych zaufania osób, posiadających dobrą pamięć, zaś sama treść hadisu (sama narracja) nie może być ani „dziwaczna” (*shadhdh*), ani też nie powinna posiadać żadnych wad (*'ilal*): zarówno jawnych, jak i ukrytych. Por. Mohammad Hashim Kamali, *A Textbook of Hadith Studies* (Leicester: The Islamic Foundation, 2005), s. 139.

5 Zobacz szczegóły, Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaszek: Dar al-Fikr, 1989/1409 ah, wyd. 3), 3:510f.

to zgodne z ogólnie bardziej otwartym i wszechstronnym podejściem do prawoznawstwa szkoły malikickiej. To jedyna szkoła (*madhab*, *madhhab*), która zasadniczo akceptuje ważność wszystkich drugorzędnych dowodów (*adilla far'iyyah*) prawa islamskiego, znanych wiodącym szkołom prawoznawstwa, gdy większość pozostałych szkół akceptuje niektóre z nich, odrzucając wszakże inne.

Istnieją trzy rodzaje *halal/mubah*. Po pierwsze, *mubah* (dozwolone), które nie pociąga za sobą żadnej szkody dla jednostki, niezależnie od tego, czy na nią oddziałuje, czy nie - np. podróżowanie, polowanie lub spacerowanie na świeżym powietrzu. Po drugie, *mubah*, zalecanie które jest dozwolone w przypadku wystąpienia pewnej konieczności, chociaż zasadniczo jest zabronione. Może to obejmować np. spożywanie padliny w celu ratowania życia<sup>6</sup>. Trzecia odmiana *mubah* odnosi się do postępowania zakazanego przez islam, ale występującego przed nadejściem islamu lub - w odniesieniu do nawróconych - zanim przyjęli oni religię. Na przykład picie wina nie było zakazane aż do migracji Proroka (SAAS/pokój z nim) do Medyny, stąd podlegało *mubah* aż do objawienia wersetu Koranu, który ostatecznie ogłosił, że jest to zabronione (*Al-Ma'ida*, 5:90).<sup>7</sup> Al-Ghazali (zm. 1111) wyjaśnił, że niepoprawne jest stosowanie kategorii *mubah* wobec czynów dziecka, osoby obłąkanej umysłowo lub zachowania zwierząt; ponadto nie jest poprawne nazywanie czynów Boga *mubah*. Aktów i wydarzeń, które miały miejsce przed nadejściem islamu, również nie należy określać jako *mubah*.

*Mubah* podzielono na trzy typy:

1. Czyny, które są *mubah* dla jednostki, ale godne polecenia (*mandub*) dla społeczności jako całości. Spożywanie

---

6 Por. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), s. 429.

7 *Ibid.*, s. 429

pewnych pokarmów, takich jak potrawy wegetariańskie, wołowina, baranina itd. jest *mubah* dla jednostki, ale dla całej społeczności jest *mandub* - po to, aby towary te były dostępne na rynku.

2. Czynności, które są *mubah* dla jednostki, ale obowiązkowe (*wajib*) dla społeczności jako całości. W normalnych okolicznościach jedzenie, picie i małżeństwo mogą być *mubah* dla jednostki, ale zapewnienie ich dostępności jest wyzwaniem dla społeczności i jej liderów. Analogicznie, to jednostka sama powinna wybrać swój zawód, ale społeczność jako całość jest zobowiązana do zapewnienia przetrwania pewnych rodzajów gałęzi przemysłu i zawodów.
3. Czynności, które okazjonalnie są *mubah*, ale są zabronione, jeśli są wykonywane regularnie. Na przykład okazjonalne użycie ostrych słów wobec własnego dziecka jest *mubah*, ale jest zabronione, jeśli jest praktykowane przez cały czas, a *makruh*, jeśli jest praktykowane często<sup>8</sup>.

---

8 Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi usul al-ahkam*, Muhammad Hasanayn Makhluḥ, red. (Kair: Al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1920/1341 ah), 1:140f; Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-fiqh al-islami* (Damaszek: Dar al-Fikr, 1986/1406 ah), s. 86.



## Porównanie *halal* i *tayyib*

*Tayyib* (dosł. dobry, czysty) odnosi się do przedmiotów, czynów i zachowań, które ludzie o zdrowej naturze uważają za takie i akceptują niezależnie od zwyczajowych praktyk<sup>9</sup>. Przeciwnieństwem *tayyib* (liczba mnoga: *tayyibat*) jest zaś to, co budzi sprzeciw i odpycha ludzi o dobrych skłonnościach, nawet jeśli niektórzy uważają inaczej<sup>10</sup>. Jak wykazało to nasze uprzednie omówienie podstaw *haram*, relacja między *halal* i *haram* z jednej strony z *tayyib* i *khathib* z drugiej jest ściśle związana z wewnętrzną i naturalną „skłonnością” tego, co jest *tayyib*, do *halal*, oraz tego, co *khathib* do *haram*. Ponieważ Bóg Najwyższy ustanowił *halal* i *haram* dla dobra i korzyści (*maslaha*) ludzi, stają się one podstawową przyczyną i uzasadnieniem *halal* i *haram*. Nie uczynił On (Bóg) SWT (chwała Mu i wyniosłość) niczego, co byłoby *halal* bez *tayyib*, ani też żadnego *haram*, które nie byłoby *khathib*. Kiedy zatem ta naturalna relacja zostaje zakłócona, dzieje się tak z konkretnego powodu.<sup>11</sup> *Haram* w szariacie opiera się więc albo na naturalnej odrzynie (*khathib*),

9 Por. Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s.31.

10 *Ibid.*, s. 56.

11 W ten sposób Żydom zakazane zostały pewne *tayyibat*, co związane było z udzieleniem nagany i karą [pochodzącą od Boga] (por. Koran, *Al-An'am*, 6:146 i *Al-Nisa'*, 4:160).

albo na krzywdzie i uprzedzeniu (*darar*), albo też na nich obu jednocześnie. Ogólnie rzecz biorąc, wszystko, co jest nieczyste lub w przeważającej mierze szkodliwe, jest również *haram*, zaś wszystko, co jest czyste lub w przeważającej mierze korzystne, jest również *halal*.<sup>12</sup>

*Tayyib* nie jest jednak kategorią jurydyczną w tym sensie, że prawoznawstwo islamskie nie określa go jako osobnej wartości - obok tego, co można by w skrócie rzec, jest dopuszczalne (*mubah/halal*). Słynna skala pięciu kategorii (znana jako *al-akham al-khamsa*), jak już wspomniano wcześniej, ukazuje pięć kategorii, w których *tayyib* nie występuje jako coś odrębnego. Muzułmanie są, zatem, zobowiązani do upewnienia się, że to, co robią, jedzą lub piją, jest dozwolone w szariacie, nawet jeśli nie jest to *tayyib* lub najlepszej jakości. Wydawałoby się czymś wystarczająco dobrym, aby muzulmanie mieszkający na przykład w krajach z większością niemuzułmańską przestrzegali zasad *halal* bez konieczności wykraczania z obszaru *halal* do *tayyib*. Jeśli ktoś zdecyduje się być bardziej szczegółowy i dążyć do tego, co jest *tayyib*, to oczywiście lepiej. W niektórych przypadkach lepsze zaplecze rynkowe i zaopatrzenie mogą nawet sprawić, że muzulmanie mieszkający w krajach zachodnich będą mieli większą możliwość wybierania tego, co jest lepszej jakości i *tayyib*. Jednak - co stanowi wymóg prawny - wszyscy muzulmanie muszą konsultować się i przestrzegać zasad *halal* i *haram*. Można powiedzieć, że pod wieloma względami charakterystyczne dla całego prawa jest to, że przepisy prawne mają tendencję do zajmowania bardzo wysokich lub bardzo niskich pozycji, odnoszących się do postępowania - przynajmniej w porównaniu z tym, co ludzie zwykle robią w ich codziennym życiu. Można więc angażować się w pewne wątpliwej jakości działania, jeść niezdrową żywność lub rzeczy, które są (tylko) po prostu dozwolone, ale prawo

---

12 Np. w przypadku alkoholu, Koran wyjaśnia, że jest w nim „wielki grzech i pewne korzyści dla ludzi; lecz grzech jest większy aniżeli korzyść z nich” (*Al-Baqara*, 2:219). Zobacz także Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 31.

religijne nie pociąga nikogo za to do odpowiedzialności - o ile postępowanie to nie będzie równoznaczne z przestępstwem lub też jasnym i wyraźnym naruszeniem zasad prawnych. Nie oznacza to bynajmniej, że szariat nie obejmuje wyższych celów z zakresu osobistego postępowania, dlatego też w tej samej skali pięciu kategorii znajduje się również kategoria czynów i rzeczy godnych polecenia, czyli *mandub*. W przypadku dozwolonego/*halal* pożywienia prawo zezwala muzułmanom na spożywanie pewnych rzeczy, takich jak ślimaki, robaki, szarańcza, jaszczurka, a nawet mięso krokodyla i tak dalej, z których żadna nie może być jednak uznana za *tayyib*. Rozróżnienie między *halal* i *tayyib* odnoszące się do pożywienia może odnosić się szerzej do prawa w ujęciu szkoły malikickiej, które zezwala na spożywanie dużej różnorodności zwierząt, ptaków, ssaków i owadów, które są jedynie tolerowane, ale ewidentnie nie spełniają norm tego, co określane jest jako *tayyib*. *Tayyib*, jeżeli chodzi o wybór pożywienia, opiera się przede wszystkim na swego rodzaju naturalnej czystości i naturalnie zdrowym wyglądzie danej rzeczy, a zatem należy w przeważającej części do kategorii tego, co godne polecenia (*mandub*), niekoniecznie zaś do kategorii *mubah*.

Można mimochodem wspomnieć, że *tayyibat* nie ogranicza się wyłącznie do jedzenia, ale rozciąga się - w ujęciu Koranu i hadisów - również na inne aspekty życia, takie jak np. wykonywana praca (por. *Al-Baqara*, 2:267), właściwe pod względem moralnym postępowanie (*Al-Mu'minun*, 23:51), mowa i słowa, które się wypowiada (*Al-Hajj*, 22:24), czyste i prawe jednostki, zarówno mężczyźni, jak i kobiety (*Al-Nur* 24:26), a nawet przyjemne i wygodne mieszkania (*masakin tayyiba*) (*Al-Tawba*, 9:72; *Al-Saff*, 61:12). *Tayyibat* to termin, który często bywa używany jako antonim do *khaba'ith* - w odniesieniu czy to do produktów spożywczych, czy też w odniesieniu do pewnych aspektów życia i postępowania. *Tayyibat* jako takie stanowi



jeden z zasadniczych tematów Koranu, obejmujący niezwykle szeroki zakres znaczeń. Być może jest to spowodowane tym, że znaczna część koranicznego użycia słowa *tayyib* i jego liczby mnogiej *tayyibat* jest rozumiana jako kategoria moralna, za którą należy podążać i której należy poszukiwać - i która może, ale nie musi stanowić obowiązku samego w sobie.

Ustalenie *tayyib* jako podzbioru *mandub*, a nawet odrębnej kategorii, zwłaszcza w kontekście wiktuałów (środków spożywczych), ma jeszcze większe znaczenie w świetle wielu nowych osiągnięć w naukach o żywności, genetycznie zmodyfikowanych jej odmianach, a także w świetle zagadnień związanych ze składnikami i dodatkami w masowej produkcji żywności. Fabryczne linie produkcyjne i komercyjne metody przetwarzania żywności zwykle poszerzają zakres wątpliwości co do naturalnej, dobrej jakości dostaw żywności na rynku. W związku z tym przemysłowi spożywczemu *halal* zaleca się, aby celował w *tayyib* jako optymalną kategorię żywności, która ostatecznie może nawet zostać certyfikowana i oznaczona jako taka.

Odniesienia do *tayyib* pojawiają się w wielu miejscach Koranu i hadisów; prawie wszędzie *halal* i *tayyib* występują obok siebie (*Al-Baqara*, 2:168; *Al-Ma'ida*, 5:4, 5:87; *Al-A'raf*, 7:157; *Al-Nisa'*, 4:160). W innych miejscach Koran zwraca się do Proroka i wiernych, aby „jedli *tayyibat*”, lub też by „jedli *tayyibat* z pożywienia, w które was zaopatrzyliśmy” (*Al-Mu'minun*, 51; *Al-Baqara*, 2:172). Czytanie tych fragmentów wszystkich razem nie pozostawia wątpliwości, że *halal* to także – w większości – *tayyib*. Takie jest wyraźne znaczenie wersetu, który został skierowany w Koranie do Proroka: „Pytają cię, co jest dla nich dozwolone (*uhilla* – określenie utworzone od *halal*); powiedz: co jest *tayyib*” (*Al-Ma'ida*, 5:4). Jednakże nie mniej typowe dla Koranu jest również wymienianie jako pierwszego *halal*, zaś *tayyib* po nim - tak jakby tekst zawierał przesłanie, że *tayyib* jest krokiem „poza” i „po” *halal*.

Zgodnie z prawniczą maksymą *fiqhu*, „kiedy *halal* i *haram* są pomieszane, *haram* przeważa”.<sup>13</sup> Innymi słowy, kiedy dostępne dowody mogą implikować zarówno dopuszczalność, jak i zakaz, przeważa ten drugi. Pisząc tak w swoim *Al-ashbah wa al-naza'ir*, Al-Suyuti wspomina, że jego maksyma jest oparta na hadisie prowadzącym do takiej właśnie konkluzji. Jednak uczeni muzułmańscy, w tym Abu al-Fadl Al-'Iraqi (zm. 806/1403), Taj al-Din al-Subki (zm. 1369/771) oraz Abu Bakr al-Bayhaqi (zm. 1064/456) uznali go za słaby hadis - ze względu na przerwy łańcuch przekazu<sup>14</sup>. Tym niemniej w okolicznościach, w których stopień pomieszania i zakres niepewności jest niewielki lub znikomy, wspomniana maksyma prawna [sprowadzająca się do tego, że kiedy w jakiejś rzeczy *halal* i *haram* są razem połączone, czyli występują wspólnie, to wówczas przeważa *haram* - przyp. Red.] może również budzić wątpliwości. Co więcej, niektórzy uczeni odnotowali, że usprawiedliwione powinny być sytuacje, które wiążą się z minimalnymi, a niekiedy wręcz nieuniknionymi przypadkami połączenia z zakazanymi substancjami tego, co jest dozwolone.

Nieporozumienia czy niejasności mogą również powstać z powodu istnienia dwóch rozbieżnych przekazów hadisów lub dwóch sprzecznych analogii: jednej zabraniającej, a drugiej zezwalającej - w którym to przypadku pierwsza przeważa nad drugą. Zakaz ma w tym przypadku pierwszeństwo przed dopuszczalnością. Takie jest również znaczenie maksymy

13 Wersja arabska brzmi: „idha ijtama' al-halal wa al-haram, ghuliba al-haram”. *Jalal al-Din al-Suyuti, Al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Bejrut: Dar al-Kitab al-Islamiyyah, 1994), s. 151. Shabir, *Al-Qawa'id*, s. 325. Co ciekawe, Al-Qaradawi nie odnosi się do tej maksymy w swoim krótkim omówieniu „unikania wątpliwości - *ittiqa' al-shubhat*”, co być może nie jest przypadkowe, ze względu na słabość jej podstawy dowodowej, a także ze względu na kolejną linię dowodów, która zaleca wybranie łatwiejszej drogi, przynoszącej ułatwienie. To może również wyjaśniać, dlaczego Al-Qaradawi podciąga tę kwestię pod kategorię *sadd al-dhara'i*.

14 Zob. *Securities Commission, Resolutions of the Securities Commission Shariah Advisory Council*, wyd. 2, Kuala Lumpur, 2007, s. 158.

prawnej głoszącej, że „zapobieganie szkodzie ma pierwszeństwo przed realizacją korzyści”<sup>15</sup>. Wątpliwości, które pojawiają się w związku z tekstem, takie jak niejednoznaczność w rzeczywistym brzmieniu hadisów, mogą być prawdziwe (*haqiqi*), mogą też być względne i metaforyczne (*idafi, majazi*); w tym drugim przypadku wątpliwości pojawiają się odnośnie do ich stosowania do konkretnego przypadku. W każdym z nich może pojawić się szansa na nową interpretację i idżtihad (*ijtihad*), których należy spróbować; należy wówczas podjąć wysiłek, aby zabezpieczyć to, co leży w interesie publicznym (*maslahah*). Tak więc np. w przypadku braku jasności co do tego, czy mamy do czynienia z mięsem z legalnego uboju, czy też z padliną (ze względu na ich zmieszanie, połączenie w jednym produkcie), przeważa stanowisko prohibicyjne i w związku z tym nie zaleca się jego spożywania. Podobnie w przypadku braku pewności co do tego, czy mamy do czynienia z wpływami z lichwy (*riba*), czy wpływami z legalnej sprzedaży (ze względu na ich połączenie czy zmieszanie w jakimś konkretnym przypadku), należy zachować ostrożność, zaś unikanie jest czymś preferowanym. W przypadku krzyżowania zwierząt (na przykład: muł) większość prawników uznaje jednak stronę matki za silniejszy wskaźnik dopuszczalności (jego mięsa do spożycia): jeśli po stronie matki odnajdujemy *halal*, to całość (nowy osobnik) również jest *halal*.

Jeśli mamy do czynienia z mieszanką dwóch rodzajów pożywienia, jednego *halal* i drugiego *haram*, początkowo mogą wystąpić dwie sytuacje: albo oddzielenie obydwu części od siebie nie jest możliwe, na przykład gdy wino, krew lub mocz mieszają się z wodą – wtedy *haram* przeważa nad *halal*; albo też obie części można rozdzielić, np. gdy owad lub nieczysta substancja spadnie na zestalone masło – wówczas sam przedmiot i otaczające go części zostaną usunięte, a reszta stanie się *halal*. Jeśli jednak mieszanina składa się z bardzo małych ilości, które są trudne do

15 Prawnicza maksyma w języku arabskim brzmi: „Dar’ al-mafasid awla min jalb al-manafi”.

wykrycia, a ustalenie całkowitej czystości nie jest pozbawione trudności, jak na przykład w przypadku pozostałości niewielkich ilości alkoholu w naczyniach kuchennych w dużych hotelach, wątpliwości w nich można przeoczyć, ale unikanie jest czymś preferowanym.<sup>16</sup>

---

16 Zob. Shabir, *Al-Qawa'id*, s. 326–8.





## Zasada pierwotnej czystości (*tahara*)

Zasada czystości (*tahara*) jest pod wieloma względami uzupełniająca i równoległa do zasady dopuszczalności (*ibaha*). Ogólnym stanowiskiem wartym odnotowania jest to, że wszystko, co szariat uczynił *halal*, jest również czyste, zaś wszystko, co jest *haram*, również najprawdopodobniej będzie nieczyste (*najas*). Pojęcie pierwotnej czystości oznacza, że normatywnym stanowiskiem szariatu w odniesieniu do wszystkich rzeczy jest czystość<sup>17</sup>. Informuje to nas o tym, że Bóg stworzył wszystkie rzeczy czyste dla używania i pożytku istot ludzkich, chyba że istnieją dowody sugerujące, że jest przeciwnie. Podczas gdy szkoła malikiicka na ogół podtrzymywała ogólne i bezwarunkowe rozumienie tej zasady, szkoły szafi'icka i hanbaliicka dookreślają owo „wszystko”, mówiąc, że czystość jest normą w odniesieniu do wszystkich namacalnych przedmiotów (*al-a'yan*) - co obejmuje materię w stałym stanie skupienia (czyli np. nieciecze) i zwierzęta, z wyjątkiem dwóch: świń i psów. Wszystkie zwłoki są nieczyste, z wyjątkiem trzech: ludzkiego ciała (zarówno muzułmańskiego, jak i nie-muzułmańskiego), ryby i szarańczy. To, co jest wydalane przez żywe zwierzęta, a zatem

---

17 *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya* (Kuwejt: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, 1421 ah/2001), 40:75.

np. płyny ustrojowe i pot, również podlega zasadzie pierwotnej czystości, ale zgodnie z pewnym stanowiskiem (w ramach teorii prawnych), dotyczy to tylko zwierząt czystych i „nadających się do uboju” (tj. dozwolonych).<sup>18</sup> Hanafici zgadzają się w tej kwestii z większością, z jednym wyjątkiem, który czynią w odniesieniu do psów, utrzymując pogląd, że psy nie są nieczyste same w sobie (z natury rzeczy). Malikici (szkoła malikicka) jeszcze bardziej poszerzają ten zakres, utrzymując, że zasada szariatu dotycząca czystości obejmuje wszystkie rzeczy, także zwierzęta lądowe i morskie, w tym psy i świnie. Według nich jest tak, ponieważ życie samo w sobie stanowi wystarczającą, rzeczywistą przyczynę (*'illa*) i kryterium czystości. Zakazane jest spożywanie mięsa tych zwierząt, ale po prostu żyjąc w świecie, nie są one z natury nieczyste. Czyste są także płyny ustrojowe psów i świń, czy to wydalane w stanie czuwania, czy we śnie, z wyjątkiem zawartości ich brzuchów, ekskrementów i wymiocin<sup>19</sup>. Czystość staje się więc, w takim ujęciu, cechą stworzonego świata i zamieszkujących go, przeróżnych form życia. Koreluje to z zasadniczym podejściem Koranu, dotyczącym rzeczy nieczystych: Brud i nieczystość muszą zostać określone w sposób jasny w tekście, w przeciwnym razie uważa się je za czyste. Ograniczenie zakresu *najas* i *haram* potwierdza fakt, że Koran określa tylko dziesięć pozycji jako *najas* do spożycia przez ludzi (por. *Al-Ma'ida*, 5:3-4)<sup>20</sup>, zwracając się poza tym w bezpośredni sposób do Proroka Muhammada: „Pytają cię, co jest dla nich dozwolone. Powiedz: «Wszystko to, co jest dobre i zdrowe, jest zgodne z prawem»” (5:4). Nie jest naszą sprawą rozszerzanie zakresu zakazów, *haram* i *najas*, poza to, co występuje w jasny i wyraźny sposób w tekście. Tylko taki tekst (jasne stwierdzenie), a w przypadku jego braku,

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, 40:79 i 85.

20 Te dziesięć punktów obejmuje: wieprzowinę, krew, zwłoki zwierząt, zwierzęta uduszone, pobite, poranione, częściowo zjedzone przez dzikie zwierzęta oraz zwierzęta zabite w imię bóstw innych niż Allah, a także to, co składa się w ofierze na kamieniu (ołtarze).

fakty, które sprawiają, że brud jest wykrywalny zmysłami, określają, że coś jest nieczyste/*najas*. Woda jest na ogół czysta, na przykład do celów ablucji, chyba że wykryje się w niej brud i nieczystości fizycznie, zmianę koloru i zapachu itp. Poza tekstami i namacalnymi dowodami, muzułmańscy prawnicy utrzymują, że ogólny konsensus (*ijma'*) i odziedziczona przez pokolenia mądrość umożliwiają określenie, co jest nieczyste i nie powinno być spożywane przez ludzi. Tak więc tylko jasny tekst, dowody rzeczowe i ogólny konsensus mogą obalić i oddalić przyjmowaną, domniemaną czystość czegoś.<sup>21</sup>

Język arabski i teksty islamskie używają różnych wyrażen na określenie skalania i brudu, czy to nieodłącznego, czy domniemanego, w tym: *najas*, *qadhir*, *khabith*, *rijs* i *rikz*. Uczeni fikhu podzielili *najas* na dwa typy, a mianowicie fizyczne (*'ayniyya*) i „fikcyjne” (*hukmiyya*). Fizyczna nieczystość jest rzeczywista i namacalna dla zmysłów, często „tkwiąc” w samym obiekcie. Stanowisko to jest zwykle wspierane również przez szariat, który w większości przypadków identyfikuje substancje będące nieczystymi z natury. Brud fizyczny został podzielony na trzy kategorie: intensywny, lekki i średni. Jeśli istnieje całkowity konsensus wśród szkół prawniczych i uczonych co do nieczystości czegoś, taką nieczystość uznaje się za intensywną (*mughallaz*). Jeżeli pojawiają się różnice zdań, poziom zmniejszony zostaje do średniego lub niskiego (odpowiednio *mutawassi'* i *mukhaffaf*). Bez wchodzenia w szczegóły, kategorie te są często istotne również przy określaniu legalności lub nielegalności sprzedaży danego produktu na rynku, jak również legalności i nielegalności używania niektórych rzeczy. Podstawowe stanowisko dotyczące *haram* i *najas* głosi, że poza nagłą koniecznością nie wolno ich spożywać, sprzedawać ani wykorzystywać do celów spożywczych, leczniczych, kosmetycznych lub innych, zaś każdy

---

21 Zob. Umar Sulayman al-Ashqar, Muhammad Uthman Shabir *et al.*, *Dirasat Fiqhiyya fi Qadaya Tibbiyya al-Mu'asira* (Amman: Dar al-Nafa'is, 1421 ah/2001), s. 317.



kontakt z nimi może ponadto negatywnie wpłynąć na ważność czyjejs modlitwy rytualnej (*salat*)<sup>22</sup>.

„Fikcyjna” nieczystość jest zasadniczo atrybutem prawnym, a także czymś, co może być widoczne gołym okiem lub nie, a co zostało określone przez szariat jako takie, tj. jako nieczyste. Unieważnia ona ablucję podczas modlitwy rytualnej; może to być np. oddawanie moczu lub stosunek płciowy. Stan czystości przywraca się albo przez dokonanie mniejszej ablucji/obmycia się (*wudhu*), albo przez pełną kąpiel/większą ablucję (*ghusl*). Inne metody oczyszczania się od *najas*, które są odnotowane w tekstach fikhu, obejmują suszenie i garbowanie w przypadku skór zwierzęcych, ogrzewanie przez ogień i spalanie, wylewanie pewnych ilości wody z zanieczyszczonej studni oraz zyskanie rytualnej czystości ciała, niezbędnej do modlitwy, poprzez tzw. suchą ablucję (*al-tayammum*; w przypadku braku wody można oczyścić się rytualnie czystym piaskiem - przyp. Red. ).<sup>23</sup>

Szariat zidentyfikował również inne rodzaje nieczystości, takie jak zanegowanie wiary (odrzućenie wiary, *kufir*), przestępstwo i grzech - które uważa się za naruszające czystość osobowości i charakteru. To zanieczyszczenie można usunąć przez przyjęcie wiary, a w przypadku zbrodni i grzechu, przez ściganie i karanie winnych przez instytucje państwa muzułmańskiego, lub też przez zadośćuczynienie pokrzywdzonym (*kaffara*), a także jałmużnę, post oraz szczerą skruchę (*tawba*)<sup>24</sup>. Jak już wspomniano, konsekwencją uznania czegoś za *najas* może być to, że rzecz ta staje się całkowicie nielegalna (nawet po zmieszaniu z innymi substancjami) i ludzie nie mogą jej spożywać; lub też że

22 Muzułmańscy prawnicy są zatem jednomyślni odnośnie do brudu odchodów ludzkich i odchodów zwierząt mięsożernych (choć jeźli chodzi o mocz zwierząt, zdania bywają podzielone). Różnice dotyczą opinii na temat odchodów i moczu zwierząt „nadających się do uboju”, zwierząt niemięsożernych oraz ptaków.

23 Por. Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuth wa fatawa fiqhiyah mu'asira* (Bejrut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 1427 ah/2007), s. 29-31.

24 *Ibid.*, s. 313.

neguje ważność rytualnej modlitwy, jeśli nieczystość jest obecna na kimś, na czymś ubraniu lub w miejscu sprawowania kultu<sup>25</sup>.

Kwestia, jakie dokładnie rzeczy - a także czyny, postępowanie etc. - są *najas*, poza tymi wymienionymi jasno w tekście (Koranu i hadisów), jest przedmiotem sporu i dyskusji wśród prawników i teoretyków prawa. Pierwszy punkt niezgody dotyczy autorytetu określającego czystość lub nieczystość przedmiotów, czynów i postępowania. Czy wyłącznie szariat - czy również uznany zwyczaj i naturalne upodobania ludzi potrafią wykryć i określić legalność oraz czystość czegoś? Uczeni fikhu ogólnie utrzymują, że *najasa* (brud) z punktu widzenia szariatu jest szczególną kategorią, która nie zawsze odpowiada powszechnie przyjętym wśród ludzi opiniom. Na przykład szariat uznaje alkohole za nieczyste (*rijs*; por. Koran, *Al-Ma'ida*, 5:90) - co nie pokrywało się z powszechnym postrzeganiem tych spraw wśród Arabów (w czasach objawienia islamu i uprzednio). Można też np. zauważyć, że Arabowie uważają za nieczyste pewne rzeczy, które niekoniecznie są nieczystymi w ujęciu szariatu. Obejmuje to pewne ludzkie wydzieliny, takie jak nasienie, płwocina i śluz, które nie zostały w tekście (w Koranie i hadisach) uznane za nieczyste. Sposób postrzegania tychże kwestii przez ludzi różni się w zależności od kultury, przyjętych zwyczajów, a nawet panującego gdzieś klimatu - co niekoniecznie i nie zawsze musi odpowiadać stanowisku szariatu.<sup>26</sup>

Wielu uczonych fikhu doszło do wniosku, że wszystko to, co szariat uczynił *haram*, jest także *najas*. Jednak bliższa analiza wykazuje, że stanowisko takie jest bezpodstawne. Na przykład szariat zabrania małżeństwa z własną matką lub siostrą, co bez wątplenia jest *haram*, jednak to, co jest tutaj zakazane (a mianowicie wspomniane niewiasty), nie mogą być uznane za *najas* („brudne, nieczyste”) same w sobie [tzn. matka i siostra

25 Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, *Al-Mawsu'a*, 40:74 i 77; zobacz także *ibid.*, 40:101-103.

26 Al-Ashqar *et al.*, *Dirasat*, s. 318.

nie są, rzecz jasna, niczym złym *per se*; czymś złym byłoby natomiast ewentualne małżeństwo z zawarte nimi - przyp. Red.]. Odnosząc się do tego stwierdzono, że takie zakazy nie dotyczą bynajmniej przedmiotów czy osób, ale relacji, które niewątpliwie są odrażające, złe i zakazane. Tym niemniej nie mamy w takich przypadkach do czynienia z immanentną czystością lub nieczystością osób lub rzeczy. Argument ten rozciąga się dalej na inne przedmioty, takie jak trucizna, która może nie być „nieczysta” jako taka, ale której spożywanie zabrania szariat [„nieczyste” i zabronione jest zatem spożywanie, a nie sama ta substancja - przyp. Red.]. Wielu uczonych z wiodących szkół *fiqh* stwierdziło wręcz, że nawet ptaki i zwierzęta, których konsumpcja jest zabroniona przez szariat (takie jak zwierzęta drapieżne i ptaki z pazurami oraz pewnymi innymi cechami, wspomnianymi w tekstach islamu) niekoniecznie są same w sobie nieczyste, lecz raczej zostały uznane za zakazane z powodów najprawdopodobniej innych niż nieczystość (*najasa*). Odnosi się do tego maksyma *fiqh*, stwierdzająca, że „każdy *najas* jest *haram*, ale nie wszystkie *haram* są *najas*”<sup>27</sup>.

Pozostaje pytanie, ze względu na jaką dokładnie przyczynę (*'illa*) określa się coś jako „nieczyste”/*najas*. Gdyby możliwym było stwierdzenie, że obecność określonego czynnika, substancji lub cechy czegoś oznacza obecność nieczystości/*najasa*, zaś jego brak tożsamy jest z tym, że *najasa* jest nieobecna, wówczas dysponowalibyśmy pewną formułą i wytycznymi do działania. Nie jesteśmy jednak w stanie zidentyfikować żadnej przyczyny tego rodzaju. „Ponieważ jest to «szara strefa» i nadal pojawiają się wątpliwości w całej debacie nad *najasa*, alimowie [prawnicy i teolodzy muzułmańscy - przyp. Red.] utrzymują, że możemy jedynie spojrzeć na nakazy tekstowe szariatu, aby dowiedzieć się z nich, czym jest *najas*. Jest to jedyna droga i najlepsza wskazówka do zastosowania”<sup>28</sup>.

27 *Ibid.*, s. 314.

28 *Ibid.*, s. 318.



## Zakazane (*haram*)

*Haram* (inne określenie: *mahzur*) można zdefiniować jako wszystko to, czego Prawodawca (*al-shari'*), czyli Stwórcy, zakazał definitywnie, zaś ten, kto się tego dopuścił, podlega karze na tym świecie lub w życiu ostatecznym. *Haram* może być aktem (czynem, działaniem), zachowaniem lub przedmiotem zakazanym przez wyraźne, tj. nie budzące wątpliwości dowody w Koranie lub hadisach. Popełnianie *haram* jest karalne, a zaniechanie nagradzane; takie jest stanowisko większości prawniczych szkół islamu, czyli tzw. madhabów (*madhahib*). Dla zwolenników szkoły hanafickiej, jeśli przedmiotowe dowody źródłowe nie są ostateczne zarówno pod względem autentyczności, jak i znaczenia, *haram* jest „obniżane” do *makruh tahrimi* (czyli takiego *makruh*, które znajduje się blisko *haram*); tego rodzaju *haram* nie jest dłużej, w tym ujęciu, *haram* w pełnym tego słowa znaczeniu. Oba wymienione tu typy *haram* są podobne do siebie w tym, że popełnienie *haram* jest karalne, zaś zaniechanie go jest nagradzane; tym niemniej różnią się od siebie tym, że umyślne złamanie zakazu popełniania *haram* pierwszego rodzaju pociąga za sobą niewierność (stanie się niewiernym, odrzucenie wiary), co nie ma miejsca w przypadku *makruh tahrimi*<sup>29</sup>.

29 Por. Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 15; Muhammad Uthman Shabir, *Al-Qawa'id al-kulliyah wa al-dawabit al-fiqhiyyah fi al-shari'a al-Islamiyyah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 2006/ 1426 ah), s. 324; Kamali, *Principles*, s. 421.

Koran dostarcza podstawowego dowodu w odniesieniu do wszystkiego, co jest *haram*; jak oświadcza sam tekst: „On (Bóg) wyjaśnił wam szczegółowo, co jest wam zakazane” (*Al-An'am*, 6:119). Oznacza to, że niejasny lub niejednoznaczny tekst nie wystarcza do ustalenia *haram*. Na przykład w odniesieniu do zakazanej żywności Koran wyszczególnia dziesięć elementów, a mianowicie: „padlinę, krew, mięso wieprzowe, zwierzęta zabite w imię inne niż imię Allaha, zwierzę, które zostało uduszone, zabite ciosami, zdechłe w wyniku upadku, [zwierzę, które zostało śmiertelnie] ubodzone lub pożarte przez drapieżne zwierzę... to, co składa się w ofierze na kamieniu (ołtarze)”, z których wszystkie są *haram* (*Al-Ma'ida*, 5:3).<sup>30</sup> Kwestia ta pojawia się również w dwóch innych wersetach, które *de facto* ujmują skrótowo te same, wspomniane wyżej dziesięć elementów w czterech punktach (zob. *Al-An'am*, 6:145 i 2:172) - ponieważ aż sześć pozycji z przytoczonej wyżej listy dziesięciu zakazanych rodzajów mięsa należy do kategorii padliny. Zakazano również picia wina (*Al-Ma'ida*, 5:90). Jest to łączna suma wyraźnych zakazów dotyczących spożywania czegoś zawartych w Koranie. Co do reszty, nakazuje się: „I nie wypowiadajcie kłamstw, pozwalając waszym językom mówić: to jest *halal*, a to jest *haram*, fabrykując w ten sposób kłamstwa przeciwko Bogu” (*Al-Nahl*, 16:116). Wszystkie inne rodzaje żywności, zwierzęta lądowe i morskie, a także szkodliwe lub nieczyste substancje itd., które są omawiane w podręcznikach *fiqh*, są przedmiotem sporu i dyskusji, głównie z powodu odmiennego postrzegania przez prawników muzułmańskich „podstaw *haram*”, co zostanie omówione poniżej.

Chociaż hadisy oczywiście także odgrywają rolę w określaniu, co jest *haram*, ich wpływ w niektórych przypadkach bywa dość ograniczony. Zwróćmy uwagę na sens następującego hadisu: Salman Al-Farisi przekazał, że Prorok Muhammad będąc

30 Odpowiednik (koranicznego) zakazu spożywania wieprzowiny odnajdujemy także w tradycji judaistycznej.

zapytany o dzikiego osła, przepiórki i zsiadłe mleko, udzielił następującej odpowiedzi: „[...] *Halal* jest tym, co Bóg dozwolił w Swojej Księdze, zaś *haram* jest tym, czego Bóg zakazał w Swojej Księdze. Jeśli chodzi o to, o czym zdecydował się milczeć, jest to uniewinnione”<sup>31</sup>. Ponieważ w Koranie nie było żadnego konkretnego fragmentu dotyczącego trzech wspomnianych wyżej kwestii (tj. mięso osła, przepiórki i zsiadłe mleko), w konsekwencji uznano je za *halal*. Sam Prorok określał *haram* odwołując się do Koranu. Obecnie, po śmierci proroka, niewiele miejsca w definiowaniu *haram* pozostawia się dla kogokolwiek innego, włączając w to prawnika, mudżtahida [*mujtahid*; tego, który sprawuje idżtihad - tj. niezależne rozumowanie dokonane przez eksperta w dziedzinie prawa islamskiego w celu znalezieniu rozwiązania kwestii prawnej - przyp. Red.], muftiego oraz władze rządowe (w kraju muzułmańskim). Istnieje jednak pewna elastyczność pozostawiana dla głowy państwa w zakresie zakazywania *makruh*, lub też uczynienia *mandub* obowiązkiem - w celu realizacji czegoś, co wiedzie do oczywistej *maslahah* (interesu publicznego), lub też realizacji czegoś, co zapobiega oczywistej *mafsada* (korupcji, szkodzie publicznej). Ten rodzaj uznaniowego działania władzy i jej właściwego sprawowania objęte są zasadą polityki zorientowanej na szariat (*siyasa shari'yya*), co zostanie dokładniej wyjaśnione poniżej.<sup>32</sup>

*Haram* dzieli się na dwa rodzaje: (a) *haram* samo w sobie (*haram li dhatih*), takie jak kradzież, morderstwo, spożywanie padliny, przelana niewinna krew itd. - co jest zakazane ze względu na to, że są to po prostu działania haniebne i stanowiące przekroczenie granic ustanowionych przez Boga; oraz (b) *haram* ze względu na obecność pewnego zewnętrznego

31 Ibn Majah al-Qazwini, Muammad Fuad Abd al-Baqi, red., *Sunan Ibn Majah* (Bejrut: Dar al-Kutub al-Islmiyyah, 1987/1407 ah), hadis nr 3367; Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 23.

32 Więcej informacji na temat *siyasa shar'iyya*, zob. Mohammad Hashim Kamali, *Shari'a Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), s. 225-245.

czynnika (*haram li-ghayrih*), takiego jak sprzedaż, która służy jako „przykrywka” dla lichwy (*riba*). Konsekwencją tego rozróżnienia jest to, że *haram* samo w sobie (np. transakcja *haram*) jest czymś nieważnym, nieobowiązującym (*batil*) *ab initio* (tj. od początku), podczas gdy *haram li-ghayrih* czyni jego przedmiot *fasid* (podlegającym unieważnieniu), ale sam akt nie jest nieważny, nieobowiązujący, a ponadto transakcja w ramach tejże kategorii może - przynajmniej według szkoły hanafickiej - prowadzić do pewnych konsekwencji prawnych. Większość szkół nie uznaje *fasid* za odrębną kategorię i zalicza wszystkie omawiane naruszenia do kategorii *batil*. *Haram* samo w sobie nie staje się dopuszczalne, z wyjątkiem przypadków pilnej konieczności (*darura*), takich jak np. dążenie do uniknięcia grożącej nam rychłej śmierci głodowej [kiedy to np. można spożywać to, co normalnie jest *haram*, zabronione - przyp. Red.]. *Haram* ze względu na czynniki zewnętrzne z kolei staje się dopuszczalne w przypadkach oczywistej potrzeby, jak również wtedy, gdy zapobiega trudnościom (*haraj*). Zgodnie z prawniczą maksymą *fiqh*, „środki prowadzące do *haram* również uczestniczą w *haram*”<sup>33</sup>. Skoro kradzież i morderstwo są *haram*, to środki im służące są również *haram*, zaś skoro mięso wieprzowe jest *haram*, to również handlowanie nim, przetwarzanie go, eksport i promocja również mają w tym udział (i są *haram*).

Reguły *haram* są stosowane jednakowo do wszystkich osób i miejsc. Byłoby zatem niedopuszczalne, poza sytuacjami pilnej konieczności, czynienie jakichkolwiek ustępstw na korzyść poszczególnych jednostek i grup, miejscowości, warunków klimatycznych itp. Muzułmanie nie mogą też łagodzić zasad *haram* w swoich kontaktach z nie-muzułmanami, a ponadto nie jest uzasadnione czynienie ustępstw wobec czegoś, co jest *haram*, na podstawie zwyczajowych praktyk odnajdywanych wśród ludzi<sup>34</sup>. Zabronione jest również uciekanie się do forteli

33 Zob. Al-Qaradawi, *Al-halal wa al-haram*, s. 34; Shabir, *Al-Qawa'id*, s. 324.

34 Por. Al-Qaradawi, *Al-halal wa al-haram*, s. 37-8.

prawnych lub jakichkolwiek podstępów, które miałyby na celu „zalegalizowanie” *haram* pod inną postacią lub nazwą<sup>35</sup>. Także dobre intencje nie usprawiedliwiają i nie legalizują wkraczania w obszar *haram*. W odpowiedzi na pytanie, czy można łączyć to, co jest *haram*, z aktem mającym na celu zbliżenie się do Boga (*qurba*) – np. poprzez dawanie jałmużny ze skradzionej żywności, czy też jałmużny z dochodów pochodzących z lichwy (*riba*) – stwierdza się, że *haram* jest czymś nadrzędnym i znosi *qurba*. Jak już wcześniej zauważono, *halal* i *haram* nie zawsze są czymś oczywistym; nie zawsze również są czymś, co można w prosty sposób zidentyfikować w źródłach islamu [tj. w Koranie i hadisach - przyp. Red.], a między nimi (tj. między *halal* i *haram*) umiejscowiony jest swego rodzaju „szary obszar”. Ów „szary obszar”, czy też „szara strefa”, to sprawy i kwestie wątpliwe (*mashbuhat*, także: *al-shubuhah*), którym osobno uwagę poświęcamy poniżej. Jednak zanim to nastąpi, należy jeszcze zbadać to, co określimy jako „podstawy *haram*” (*asbab al-tahrim*), szczególnie w odniesieniu do artykułów spożywczych.

---

35 *Ibid.*, s. 34.







## Podstawy *haram*

Muzułmańscy prawnicy zidentyfikowali cztery przyczyny występowania *haram* w żywności: wyraźna szkoda (spowodowana przez jej spożycie), zatrucie się (tąż żywnością), brud/naturalna odraza (z nią związane) oraz nieuprawniona ingerencja w prawa innych osób.

### 1. Oczywista szkoda

Do tej kategorii zalicza się trujące rośliny, węże, skorpiony, trujące ryby, arsenik i inne trucizny. Zgodnie z większością wiodących szkół prawa islamskiego spożywanie przez ludzi trucizny jest absolutnie zabronione. Jednak szkoły malikicka i hanbalicka utrzymywały, że pewne jej ilości mogą być używane w medycynie i leczeniu chorób.<sup>36</sup> Uwaga ta jest ogólnie akceptowalna, ponieważ stosowanie trucizny może być objęte nakazem konieczności (*darura*). Szkodliwe substancje obejmują również pewne przedmioty i czynności, nawet jeśli przedmioty te nie zawierają trucizny - takie jak jedzenie błota, węgla drzewnego, pewne szkodliwe rośliny i zwierzęta itp. Szafi'ici utrzymują, że mogą one nie być *haram* dla kogoś, kto nie ponosi od nich szkody,

<sup>36</sup> Por. Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, *Al-Mawsu'a* (Kuwejt, 1993/1414, wyd. 4), 5:125.

podczas gdy hanbalici klasyfikują te przedmioty i czynności jako *nagane* (*makruh*). Do tego dochodzi zastrzeżenie, że identyfikacja potencjalnej szkodliwości w przedmiocie nie zawsze jest oczywista i może wymagać ekspertyzy<sup>37</sup>.

## 2. Zatrucie

Wszelkiego rodzaju środki odurzające, w tym alkohol i wszelkiego rodzaju narkotyki - w formie płynnej, stałej i jakiegokolwiek innej - są zakazane na podstawie jasnego stwierdzenia w Koranie (*Al-Ma'ida*, 5:90) oraz hadisów, które oświadczają, że „każdy środek odurzający jest jak *khamr* [wino], a każdy *khamr* jest *haram*.”<sup>38</sup> Ponieważ jest to *haram* samo w sobie (*haram li-dhati*), jest ono zabronione niezależnie od użytej ilości, a także od tego, czy jest stosowane samodzielnie czy też zmieszane z innymi substancjami lub rozcieńczone - chyba że nowo powstały środek jest taki, że zmieniony został charakter samej substancji i nie jest już ona odurzająca (na przykład gdy wino zamieniło się w ocet). Alkohol nie może być stosowany w medycynie jako rozwiązanie, do którego zwracamy się w pierwszej kolejności, zgodnie z ogólną zgodą wiodących szkół, chociaż wszystkie dopuszczają sytuacje absolutnej konieczności, gdy np. wiadomo na pewno, że alkohol lub jego pochodne leczą chorobę i nie można znaleźć innej alternatywy.<sup>39</sup>

## 3. Brud, nieczystość i naturalna odraza (*najas*, *rijs*, *khaba'ith*, *mustaqdharat*)

Do kategorii tej należą: padlina, rozlana krew, mięso wieprzowe (*Al-An'am*, 6:145) - które to rzeczy uważane są przez ludzi o

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Muslim, *Mukhtasar Sahih Muslim*, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, red. (Bejrut: Dar al-Maktab al-Islami, 1987), s. 342, hadis nr 1262.

<sup>39</sup> 'Ala' al-Din al-Kasani, *Bada'i' al-sana'i fi tartib al-shara'i'* (Bejrut: Dar al-Kutub al-Islimiyah, 1986/1406 ah), wyd. 2, 5:114; Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami*, 3:5.

zdrowej naturze i umyśle właśnie za takie. Może to być ciało stałe lub płynne, ożywione lub nieożywione. *Khabith* (liczba mnoga: *khaba'ith* - odrażający, nieczysty), będący antonimem *tayyib* (dobry, czysty), jest o stopień niższy zarówno od *najas*, jak i *rijs*. Kategoria *khaba'ith* obejmuje drapieżne zwierzęta i ptaki, a także niektóre owady (np. wszy) i robaki. Same w sobie mogą one nie być *najas*, niemniej jednak podlegają koranicznemu zakazowi dotyczącemu *al-khaba'ith* (*Al-A'raf*, 7:157). Niektóre substancje są uznawane za nieczyste z powodu wstrętu, odrazy i niechęci, jakie wywołują, nawet jeśli same w sobie nie są brudne - na przykład ludzka plwocina, śluz, pot i nasienie, z których wszystkie są czyste, ale uznaje się je za nienadające się do spożycia na podstawie tejże ich naturalnej cechy, jaką jest powodowanie odrazy.

#### 4. Nielegalne nabycie czegoś

Kategoria zakazanej żywności i napojów obejmuje również własność nabytą bezprawnie - jak np. coś, co zostało skradzione lub przywłaszczone, przedmioty uzyskane w wyniku hazardu, przekupstwa, oszustwa i innych niezgodnych z islamem praktyk, które podlegają prawu szariat. Takie jest znaczenie apelu Koranu, skierowanego do wierzących: „Nie zjadajcie waszych dóbr między sobą nadaremnie, chyba że to jest handel, za wzajemną zgodą między wami” (*Al-Nisa'*, 4:29).<sup>40</sup> Sytuacje wyjątkowe obejmują pewne osoby i podmiot, takie jak rodzic i opiekun, fundacje charytatywne lub administratorzy *waqf*

40 Podobny przekaz odnajdujemy również w hadisie: „Zabrania się zabierania własności (innego) muzułmanina bez jego zgody”; zob. Abu Bakr 'Abd al-Rahman ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-kubra*, wyd. M. Abd al-Qadir Ata (Mekka: Maktabah Dar al-Baz, 1987/1407 ah), 6:100, hadis nr. 11325. Czytamy również, w innym hadisie: „Ty i twoja własność należycie do twojego ojca”; zob. Muammad ibn Abd Allah al-Khatib al-Tabrizi, *Mishkat al-Masabih*, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, red. (Bejrut: Dar al-Maktab al-Islami, 1979/1399), wyd. 2, hadis nr. 3354.

[muzułmańskich fundacji dobroczynnych, mających na celu np. utrzymywanie meczetu - przyp. Red.], a także osoby zmuszone palącą potrzebą lub też groźbą śmierci głodowej.



## Trwałość i zmiana: zasada *istihala* (transformacja substancji)

*Halal* i *haram* są w zasadzie trwałe i niezmiennie. To, co szariat uczynił *haram*, pozostaje takim przez cały czas, niezależnie od osobistych preferencji, zwyczajów czy kultury. Reguły szariatu dotyczące *halal* i *haram* obejmują wszystko i wszystkich - w tym sensie, że muzułmanie np. nie mają „przywileju” robienia czegoś, co jest *haram* dla innych (np. dla nie-muzułmanów). Zasady szariatu mają być generalnie takie same dla wszystkich, chociaż poczyniono pewne wyjątki dla nie-muzułmanów, a nawet dla samych muzułmanów, m.in. sytuacji zagrożenia życia [choć nie tylko: zob. dalej - przyp. Red.]. Słynna maksyma prawnicza fikhu, zgodnie z którą „konieczność czyni bezprawne legalnym – *al-darurat tubih al-mahdurat*”<sup>41</sup> ma szerokie zastosowanie w stanach chorobowych, podeszłym wieku, ciąży, nagłych wypadkach, a nawet w warunkach podróży, która jest traktowana w prawie islamu jako osobna kategoria trudności. Inną podstawową zasadą szariatu, dotyczącą *halal* i *haram*, jest - w odniesieniu do kwestii finansowych - to, że zarówno małe, jak i duże kwoty podlegają tym samym zasadom i regulacjom. Podejście to

41 Muhammad Uthman Shabir, *Al-Qawa'id al-kulliyah wa al-dawabit al-fiqhiyyah* (Amman: Dara l-Nafa'is, 1426 AH/2006), s. 213.

opiera się na autorytecie hadisu, który mówi, że kiedy coś staje się *haram*, to wówczas nawet najmniejsza tego część uczestniczy w tym samym, tj. w *haram*. Muzułmanom zabrania się więc spożywania mięsa wieprzowego i picia alkoholu nawet w niewielkich ilościach. Jedyny wyjątek, przyjęty przez szkołę hanaficką, o którym można tu wspomnieć, dotyczy spożycia bardzo małej ilości alkoholu, który nie odurza. W tym przypadku sprawca zostaje uznany za winnego, ale nie podlega przewidzianej karze (*hadd*) za popełnianie takich czynów<sup>42</sup>. Jednak jeżeli chodzi o mięso, które jest *haram*, to każda jego ilość jest grzeszna i zabroniona (niezgodna z prawem), nawet jeśli nie prowadzi do zanieczyszczenia lub odurzenia; jest tak z powodu ostrożności oraz obecnej w szariacie zasady blokowania środków (ścieżek) prowadzących do *haram*, znanej jako *sadd al-dhara'*<sup>43</sup>. Wiodące szkoły prawa islamu zajęły podobne stanowisko w sprawie przyjmowania opium, a także innych środków odurzających, w tym również palenia haszyszu, co jest uważane za szkodliwe i z tego powodu podlega zasadom słynnego hadisu „*la darar wa la didar fi al-islam* – krzywda nie może być ani wyrządzana, ani odwzajemniana”. Innymi słowy, należy unikać wyrządzania krzywdy, niezależnie od tego, czy jest ona wyrządzana samemu sobie, czy też komuś innemu. Wszystkie środki odurzające są szkodliwe dla ludzi; jednak osoba je zażywająca nie podlega karze takiej jak za picie wina (*hadd*). Dzieje się tak z powodu elementu niepewności, który pojawia się w orzeczeniu analogii (*qiyas*), która w tym przypadku dotyczy rozróżnienia między winem a innymi środkami odurzającymi. Jest tak, ponieważ Koran odnosi się tylko do wina, ale nie do innych, wymienionych wyżej substancji - stąd niepewność co do rozciągnięcia kary z jednego obszaru na drugi.<sup>44</sup>

42 Por. Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-islami*, vol. 6, s. 161f.

43 'Ala' al-Din al-Kasani, *Bada'i' al-sana'a' fi tartib al-shara'i'* (Bejrut: Dar al-Kutub al-Islmiyya, 1986/1406 ah), 5:113, wspomina o konsensusie (*ijma'*) w sprawie zakazu spożywania nawet najmniejszej ilości alkoholu. Zob. również: *sadd al-dhara'*, Kamali, *Jurisprudence*, rozdz. 16, s. 397-410.

44 Zob. Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami*, vol. 6, s. 166.

Można mimochodem dodać, że jeśli nowe badania i zwyczajowa praktyka dojdą do odmiennego stanowiska w oparciu o silniejsze dowody, zasady *fiqh* mogą zostać odpowiednio dostosowane do tychże nowych ustaleń. Jednakże *haram* może zmienić się w *halal* tylko w pewnych okolicznościach, które są zawarte i wyjaśnione w ramach zasady *istihala*.

Istota i podstawowe właściwości danej substancji, w tym również tego, co spożywamy - takie jak zmiany chemiczne zachodzące z lub bez interwencji człowieka - mogą zmienić *haram* i przekształcić je w *halal*; przykładem jest przekształcenie alkoholu w ocet, lub też sytuacja kiedy wieprzowina umieszczona jest w soli, i z czasem staje się jej nieodróżnialną i nieoddzielną częścią. Przemiana ta może zachodzić w sposób naturalny, jak w przypadku alkoholu, gdy substancja alkoholowa jest pozostawiona na wolnym powietrzu lub wystawiona na działanie słońca, lub gdy zanurzone są w niej inne substancje, takie jak cebula, chleb czy drożdże<sup>45</sup>. Zasada *fiqh* odnosząca się do zmiany tego rodzaju to *istihala*, czyli transformacja, która jest obecnie często praktykowana w kontekście zwiększania zapasu żywności lub też jej modyfikowania: w wyniku obróbki chemicznej w warunkach przemysłowych, w celach handlowych, żywieniowych, leczniczych lub innych. Według Islamskiej Organizacji Nauk Medycznych (IOMS), *istihala* to przekształcenie naturalnych właściwości jakiejś zakazanej substancji - w celu wytworzenia innej substancji o innej nazwie, właściwościach lub charakterystyce. Transformacja substancji odnosi się tutaj do przemiany chemicznej, np. w ramach procesu, który zmienia olej i tłuszcz w mydło, lub prowadzi do rozkładu tłuszczów na kwasy tłuszczowe i glicerol.<sup>46</sup>

Opinia jurystyczna ma tendencję do rozbieżności co do legalności i skutków *istihala*. Czy muzułmanin może spożywać lub używać nieczystą substancję, jeśli zmieniły się jej właściwości

45 Zob. Abdul Rahman Awang, "Istihalah and the Sunnah of the Prophet," w: Halal Development Corporation, *The Essence of Halal*, s. 58.

46 *Ibid.* Nt. *istihala*, zob. np.: Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuth wa fatawa fiqhiyyah mu'asira* (Bejrut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1427 ah/2007), s. 29.



chemiczne? Szkoły hanaficka, malikicka, hanbalicka i szafi'icka uważają to za dopuszczalne w oparciu o rozumowanie, że *haram* istnieje z powodu pewnych „nieczystych” właściwości, zaś kiedy owych właściwości już nie będzie, wówczas przywracany jest pierwotny status dopuszczalności (jak w przypadku wspomnianej już przemiany alkoholu w ocet). Orzeczenia (*ahkam*) szariatu odnoszą zatem się do odpowiednich, właściwych przyczyn (*'ilal*). Kiedy ustaje przyczyna orzeczenia, właściwe orzeczenie również przestaje działać i powinno zostać zastąpione innym. Głównym wyjątkiem są praktyki oddawania czci Bogu (*al-'ibadat*), których przyczyn nie może zidentyfikować ludzki intelekt [ani zmysły - przyp. Red.].

Wielu prawników z wiodących szkół utrzymuje, że wrodzona nieczystość pozostaje nawet po *istihala* – ponieważ przemiana, czy też transformacja, może być częściowa lub niejasna. Pogląd większości został jednak przyjęty przez Dziewiąte Seminarium Medyczne Fikh [*Ninth Fiqh-Medical Seminar*] (czerwiec 1997) Międzynarodowej Organizacji Nauk Medycznych [International Organisation for Medical Sciences] (IOMS), która uznała, że związki ekstrahowane z zabronionych zwierząt lub skażone substancje, które zostały poddane *istihala*, są czyste i dopuszczone do spożycia, a także do wykorzystania w medycynie<sup>47</sup>. Taka jest również decyzja Islamskiej Akademii Fiqh z Ligi Muzułmańskiej [*Islamic Fiqh Academy of the Muslim League*] (Mekka, 13-17 grudnia 2003 r.), wszelako z tym zastrzeżeniem, że transformacja powinna być zakończona, i nie zachowały się jakiegokolwiek pierwotne właściwości mięsa pochodzącego od świni. Częściowe przekształcenie, które powoduje jedynie zmianę formy, pozostawiając substancję całkowicie lub częściowo nienaruszoną, nie uczyniłoby zatem danej substancji dopuszczalną<sup>48</sup>. Utrzymują się jednak różnice zdań co do

47 <http://www.islamset.org/bioethics/9thfiqh.html#1> (dostęp: 10 stycznia 2012).

48 Decyzja Akademii Fiqh została wydana w Al-Sharq al-Awsat (Londyn), nr. 9173, 9 lipca 2004, s. 14, dostępne w Internecie pod adresem <http://www.asharqalawsat.com/print.asp?did=211692> (dostęp: 10 stycznia 2012).

wykorzystania smalcu w przetwórstwie spożywczym, a także żelatyny, z których oba te środki spożywcze są pochodnymi wieprzowymi - chociaż żelatynę można również uzyskać z innych zwierząt lądowych oraz, zgodnie z nowszymi badaniami, z niektórych odmian ryb. Dodano przy tym ogólną wskazówkę, że należy unikać substancji wątpliwych, jeżeli inne opcje są łatwo dostępne i nie ma nieodpartej konieczności ich stosowania.

Ósme Seminarium Medyczne Fikh [*The Eighth Fiqh-Medical Seminar*] z 1996 roku, zorganizowane przez IOMS, uznało, że środki spożywcze zawierające smalec, który nie został poddany denaturacji - takie jak sery, oleje roślinne, smary, śmietana, herbatniki i lody - są zakazane ze względu na niedopuszczalność wieprzowiny i jej pochodnych. Taki sam zakaz dotyczy maści, kremów i kosmetyków zawierających tłuszcz wieprzowy, chyba że substancje, z których są otrzymywane, zostaną poddane przemianie eliminującej ich pierwotne właściwości<sup>49</sup>.

Żelatyna wieprzowa jest stosowana jako składnik żywności do żelowania, stabilizowania i emulgowania. Ekspertyza głosi jednak, że żelatyna - czy to wieprzowa, czy bydłęca, czy też pochodząca z innych źródeł zwierzęcych - przechodzi transformację spełniającą wymagania prawa islamu, o której jest mowa (*istihala*), i jako taka nie jest zabroniona. Dzieje się tak dlatego, że żelatyna nie posiada już pierwotnych cech skóry i kości świni (lub w innych przypadkach padliny), z których została uzyskana. Ponieważ nie ma już tej samej formy, smaku, zapachu ani struktury chemicznej, co jej pierwotne źródło, podlega podstawowej normie dopuszczalności.<sup>50</sup> Wspomniane już Ósme Seminarium również utrzymało, że „żelatyna zrobiona z kości, skóry i ścięgien nieczystych zwierząt sama jest czysta i dozwolona do spożycia”<sup>51</sup>. Z czymś analogicznym spotkałem się przy innej

49 <http://www.islamset.org/bioethics/8thfiq.html> (dostęp: 10 stycznia 2012).

50 Nazih Hammad, „Dieting the Islamic Way”, dostępny online pod adresem <http://www.themodernreligion.com/health/diet.html> (dostęp: 10 stycznia 2012); cytowany również przez Abdula Rahmana Awanga, „Istihalah”, s. 60.

51 <http://www.islamset.org/bioethics/8thfiq.html> (dostęp: 10 stycznia 2012).

okazji, kiedy jakiś czas temu ujrzałem w wiadomościach zdjęcie ówczesnego premiera Singapuru pijącego szklankę oczyszczonej wody kanalizacyjnej. W tytule gazety podano, że woda odpadowa została poddana niezawodnemu procesowi oczyszczania, dzięki czemu nadawała się do picia i była całkowicie bezpieczna.



## Karygodne, zdrożne (*makruh*)

*Makruh* według większości wiodących szkół odnosi się do czynu, przedmiotu lub zachowania, którego należy unikać, ale którego sprawca nie podlega karze ani nie jest odpowiedzialny za bycie niemoralnym. Hanafici zgadzają się ze stanowiskiem większości tylko w odniesieniu do jednej z dwóch odmian *makruh*, a mianowicie w odniesieniu do „*makruh* ze względu na czystość” (*makruh tanzihī*), ale nie w odniesieniu do tego, co klasyfikują jako *makruh tahrīmī* (*makruh*, które jest bliższej *haram*) - co pociąga za sobą moralną winę, ale nie karę. Wiodące szkoły są zgodne co do tego, że ten, kto unika *makruh*, zasługuje na pochwałę i zbliża się do Boga<sup>52</sup>. *Makruh* jest często określane jako najniższy stopień zakazu - i w tym sensie jest używany jako dogodna kategoria przez prawników, odnoszących się do niej w sprawach, które mieszczą się między *halal* a *haram*, które to sprawy są zdecydowanie odradzane, ale w odniesieniu do których dowody pozwalające na uznanie ich za *haram* są mniej niż pewne. Sprawy tego rodzaju są wówczas uznawane za należące do kategorii *makruh* głównie z braku lepszej alternatywy. Kategoria *makruh tanzihī* w ujęciu malickim jest przez większość zaliczana do *mubah*.

52 Nt. Szczegółów zob. Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-fiqh* (Kair: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958/1366 ah), s. 34; Kamali, *Principles*, s. 424.

Zgodnie z uczonymi ze szkoły hanafickiej, dany czyn jest *haram*, kiedy jest określony w sposób definitywny, ale jeżeli fragment Koranu lub hadisy zabraniają, stosując pewne formy językowe, czegoś w sposób słaby i niekategoryczny, czyn taki zaliczany jest *makruh tahrimi*, czyli „*makruh* (będący) blisko *haram*”. Na przykład, do *makruh tahrimi* zalicza się składanie oferty zaręczyn kobiecie, która jest już zaręczona z innym mężczyzną. Powodem tego jest to, że hadis zakazujący takiego postępowania jest pojedynczym (*ahad*) hadisem, który nie jest całkowicie pozbawiony wątpliwości odnośnie do jego autentyczności<sup>53</sup>. Wśród prawników istnieje wiele niezgody co do *makruh* w odniesieniu do artykułów spożywczych, ale większość z nich dotyczy zgniłego mięsa wydzielającego odrażający zapach, wody ze studni znajdującej się na cmentarzu, a także bydła i drobiu pozostawionego bez nadzoru, mogącego żywić się nieczystościami w taki sposób, że zmiany smaku i zapachu w ich mięsie mogą być następnie wykrywalne. Odnośne hadisy obejmują również mleko takich zwierząt<sup>54</sup>. Nieczystość ta jest jednak usuwana, gdy zwierzęta są trzymane z dala od brudnych miejsc przez pewną liczbę dni (trzy dla drobiu, cztery dla owiec i kóz, oraz dziesięć dla wielbłądów i krów). Preferowane stanowisko większości szkół w tej kwestii odbiega jednak od tych specyfikacji i zaleca jedynie izolację do czasu ustania nieczystych zapachów etc.<sup>55</sup> *Makruh* jest także spożywanie mięsa osłów i picie ich mleka; podobnie potępiane jest picie moczu wielbłąda i konsumpcja koniny, zwłaszcza w czasie wojny, kiedy konie mogą być potrzebne.

Niektóre rodzaje żywności są uważane za naganne, jeśli są przyjmowane w określonych okolicznościach, ale zasadniczo

53 Zob. Kamali, *Principles*, s. 426.

54 Tak więc, godnie z hadisem, „Prorok zakazał jedzenia mięsa wielbłąda *jallala*”, zaś według innego hadisu „Prorok zakazał picia mleka *jallala*”. Oba hadisy są cytowane odpowiednio w *Sunan Daraqutni* i *Sunan Abu Dawud*, jak również w Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya*, 5:149.

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

nadają się do spożycia. Prorok określił to w ten sposób: „Za każdym razem, gdy spożywasz surową cebulę lub czosnek, nie powinieneś iść do meczetu na wspólne modlitwy”.<sup>56</sup> Wiktuałów tych nie należy wówczas spożywać, gdyż ich zapach staje się odrażający dla innych w meczecie i w jego otoczeniu, jak stwierdzono w hadisie, ale także w innych okolicznościach (miejscach), gdy bliski kontakt z innymi ludźmi może mieć podobny, nieprzyjemny dla nich skutek.

Chociaż używanie kłów słonia jako narzędzia do uboju zwierząt jest naganne, istnieją sprzeczne poglądy w tej sprawie. Naganne jest również dokonywanie uboju zwierzęcia bez zamiaru spożycia go jako pokarmu, gdyż oznaczałoby to zabicie zwierzęcia bez ważnego celu. Ponadto polowanie na młode dla przyjemności jest naganne. Wszystkie żywe istoty mają swoje miejsce w porządku stworzenia, a człowiek jest odpowiedzialny za ochronę zwierząt będących w jego dyspozycji lub przezeń kontrolowanych, w tym za zdrowie tychże zwierząt oraz ich odpowiednie żywienie. Częścią naszej odpowiedzialności jako namiestników [inaczej: kalifów - przyp. Red.] Boga na ziemi [tj. tych stworzeń Bożych, które powinny dbać o to, aby wola Stwórcy była realizowana w tym świecie - przyp. Red.] jest troska o środowisko i dobro wszystkich jej mieszkańców.

Według Al-Szatibiego (zm. 1388/790), grzech za wykonanie *makruh* i *haram* nie jest równoznaczny z grzechem za czyny i zachowanie, które służą jako środek do ich osiągnięcia, a które nie są celami samymi w sobie. Stopień zakazu i odrazy do czynów, które służą jako środek prowadzący do czynu grzesznego, będzie odpowiednio mniejszy niż popełnianie czynów, które są celem samym w sobie. *Makruh* może, w tym ujęciu, służyć i kwalifikować się właśnie jako taki środek prowadzący do *haram*.<sup>57</sup>

56 Abu Hafs 'Umar ibn Badr al-Mawsilli, *Al-Jam'u bayn al-sahihayn* (Bejrut: Al-Maktab al-Islami, 1995), vol.2, s. 38.

57 Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, s. 152

Niektóre narządy legalnie ubitych zwierząt *halal* również zostały uznane za nie-*halal*. Należą do nich krew, fallus, jądra, pochwa, gruczoły, woreczek żółciowy i żółć - które hanafici uważają za *makruh tahrimi* ze względu na fakt, że zakazujący tekst hadisów jest pojedynczym hadisem, który jest nie do końca wolny od wszelkich wątpliwości (co do jego autentyczności)<sup>58</sup>. Autorytet tekstowy dla *makruh* może opierać się na odniesieniu do czegoś, co jest specyficznie identyfikowane jako *makruh*; może to być też tak identyfikowane przez słowa przekazujące analogiczne, równoważne znaczenie. Termin *makruh* występuje w Koranie (zob. *Al-Isra'*, 17:36-38), odnosząc się do wielu rzeczy, w tym do „dumnego stąpania [chodzenia] po ziemi” (tj. do aroganckiego, wyniosłego zachowania człowieka - przyp. Red.), a także zajmowania stanowiska w jakiejś sprawie bez odpowiedniej wiedzy, nieprzestrzegania należytej miary i wagi, oraz niedotrzymywania danej obietnicy. W innym fragmencie Koranu z kolei jest nakazane: „[Rozdając, dając jałmużnę] nie zmiernijcie do tego, co podłe, aby z tego rozdawać, i czego sami nie wzięlibyście, jeśli byście nie przytknęli na to oczu” (*Al-Baqara*, 2:267). Kwestie te są również objęte tekstem Koranu, który mówi, że „on (Prorok) zabrania im (muzułmanom) wszystkiego, co jest nieczyste (*khaba'ith*)” (*Al-A'raf*, 7:157). Werset ten, warto podkreślić, to tekst mówiący wprost, w sposób otwarty, czyli *explicite* (*zahir*); tym niemniej nie jest pewne, czy owe sześć, wymienionych wyżej punktów rzeczywiście miałyby być zaliczanych do *khaba'ith*. Zakaz dotyczący wspomnianych narządów zwierząt powiązany jest ponadto z uznaniem, że narządy te są odrażające dla ludzi o zdrowej naturze (*al-taba'i al-salima*)<sup>59</sup>. Pozostałe trzy szkoły fikhu są mniej restrykcyjne, zaś ich stanowisko ujmuje omawiane organy jako należące do kategorii *makruh*.<sup>60</sup> Jeśli chodzi o użycie podpuszczki [inaczej: renety -

58 Zob. Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami*, 3:667.

59 Zob. Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, *Al-Mawsu'a al-Fiqhiyya*, 5:152.

60 *Ibid.*, 5:153.

substancją do zagęszczania mleka przy produkcji sera - przyp. Red.; arab. *Minfata*] z żołądków bydłęcych, do fermentacji i przetwórstwa sera, to jeśli jest ona pobierana ze zwierzęcia poddanego legalnemu ubojowi, jest to dozwolone w drodze konsensusu; jeśli jednak pochodzi z padliny, wówczas według większości opinii nie jest już *halal*; hanafici, z drugiej strony, na podstawie analogii, łączącej podpuszczkę z mlekiem takich zwierząt, uważają ją za *halal*.<sup>61</sup> Inne przypadki *makruh*, które należy odnotować w połączeniu z rytuałami uboju, obejmują brutalne obchodzenie się (takie jak ciągnięcie zwierzęcia za nogi), porzucenie *tasmiya* (tj. zrezygnowanie z wyrecytowania imienia Boga podczas uboju, zgodnie ze stanowiskiem szkoły szafi'ickiej i malikickiej), ubój na oczach innego zwierzęcia, używanie kości i kamieni jako narzędzi tnących, nacinanie lub obdzieranie ze skóry zwierzęcia przed całkowitym odejściem zeń życia, niezwracanie się twarzą zgodnie z *qibla* [skierowanie się twarzą ku Kaabie w Mekce, obowiązkowe np. podczas rytualnej modlitwy *salat* - przyp. Red.], a także wypowiedanie imienia Proroka Muhammada obok imienia Allaha [w takich sytuacjach - przyp. Red.]. Malikiści nie uważają przy tym, że zwrócenie się zgodnie z *qibla* stanowi wymóg uboju, ponieważ nie ma na to dowodów w tekście [czyli w Koranie i hadisach - przyp. Red.]. Podstawą tego, jak mówią, jest słabość analogii zachodzącej między obowiązkową modlitwą rytualną (*salat*) a ubojem, które w sumie są dwiema różnymi rzeczami<sup>62</sup>.

Kwestia tytoniu i palenia jest bardziej złożona. Palenie jest niewątpliwie szeroko rozpowszechnione wśród muzułmanów, jednak uczeni mają na ten temat różne opinie. Większość uważa palenie za naganne. Jest to strata pieniędzy; ponadto palenie nie dostarcza organizmowi człowieka żadnej wartości odżywczej ani żadnych medycznie udowodnionych korzyści. Zagrożenia

61 *Ibid.*, 5:155.

62 Zob. Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid* (Bejrut: Dar al-Qalam, 1988), 1:329; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami*, 3:663-4.



dla zdrowia są prawie pewne w związku z takimi chorobami jak rak płuc, zawał serca i rozedma - wśród palaczy. Dlatego wysoce zalecane jest powstrzymanie się od palenia; palenie powinno być w niektórych okolicznościach nawet całkowicie zakazane<sup>63</sup>. Ryzyko ogłoszenia palenia *haram* związane jest z obawą, że uczyniwszy to, uzna się jednocześnie miliony palących muzułmanów za grzeszników i przestępców, co nie jest wskazane. Być może ważniejszy jest brak nakazu tekstowego w tej kwestii i prawna zasada, że zakazy można tworzyć tylko w oparciu o autorytet jasnego, niebudzącego żadnych wątpliwości tekstu [Koranu i hadisów - przyp. Red].

Autorytet tekstu w stosunku do *makruh* może polegać na odniesieniach w źródłach szariatu do czegoś, co jest konkretnie zidentyfikowane jako *makruh*, lub też mogło być tak zidentyfikowane za pomocą słów, które przekazują równoważne znaczenie. Jest na przykład hadis, w którym Prorok odradza jakiegokolwiek modlitwy w południe aż do zachodu słońca, z wyjątkiem modlitw piątkowych. Rzeczywiste słowa użyte w hadisie są takie, że Prorok nie lubił (*kariha al-nabi*) modlitw w tym właśnie czasie<sup>64</sup>. Analogicznie, termin *makruh* pojawia się na przykład w hadisie, który mówi: „Najohydniejszą z rzeczy, które są [jednak] dopuszczalne (*abgha al-halal*) jest w oczach Boga rozwód”<sup>65</sup>. Kolejny przykład to fragment Koranu, który zwracając się do wierzących, ostrzega ich przed nadmiernym kwestionowaniem, czy też doszukiwaniem się: „O wy, którzy wierzycie! Nie pytajcie o rzeczy, które by was zmartwiły, jeśli by wam zostały ujawnione” (*Al-Ma'ida*, 5:101). Inną ilustrację stanowi powiedzenie Proroka: „Zostaw to, w co wątpisz, na rzecz tego, w co nie wątpisz”<sup>66</sup>.

---

63 Susan Douglas, "The Fabric of Muslim Daily Life", w: Vincent Cornell (red.), *Voices of Islam* (Praeger: Connecticut, 2007), vol. 3, s.17.

64 Szczegóły w: Kamali, *Principles*, s.331.

65 Muhammad A. al-Bayanuni, *Al-Hukm al-taklifi fi al-shari'ah al-islamiyyah* (Damaszek: Dar al-Qalam, 1988), s. 224-225.

66 *Ibid.*, s. 225.



## Zalecane (*mandub*)

*Mandub* (znane również jako *sunna*, *mustahab* oraz *nafl*) oznacza czyn lub zachowanie, które prawo islamu (szariat) zaleca, ale nie w sposób wiążący [jest to, zatem, coś zalecanego, lecz nie kategorycznie nakazanego - przyp. Red.]. Przestrzeganie *mandub* daje nagrodę duchową (w tym życiu, a także nagrodę w życiu ostatecznym), ale za zaniechanie go nie jest nakładana żadna kara. *Mandub* jest przeciwieństwem *makruh*, a to oznacza, że unikanie *makruh* jest równoznaczne z *mandub*. Obchodzenie się ze zwierzęciem przeznaczonym na rzeź z łagodnością i troską jest *mandub*, zaś brutalne obchodzenie się z nim to *makruh*. Zalecane są na przykład zakładanie fundacji charytatywnych (*waqf*), opieka nad chorymi oraz szanowanie swych sąsiadów i gości. Jeśli jest to czynność, którą Prorok wykonywał przy niektórych okazjach, ale pomijał przy innych, nazywa się to sunną. Ma ona dwa rodzaje: „stanowcza sunna” (*sunna mu'akkada*, znana również jako *sunna al-huda*) - jeśli mamy do czynienia z czymś wykonywanym przez Proroka regularnie lub też czymś, co zdecydowanie on zalecał, na przykład uczęszczanie do meczetu na zbiorowe obowiązkowe modlitwy (*salat*) i wykonywanie [lub nakazanie] poprzedzającego modlitwy wezwania do niej (*azan*, *adhan*). Dodatkowe, nadobowiązkowe praktyki religijne, takie jak

np. modlitwa nadobowiązkowa składająca się dwóch jednostek (tzw. rakatów) przed obowiązkowymi modlitwami wczesno- i późnopołudniowymi (*salat al-zuhr* i *salat al-'asr*), czy też np. hojność charytatywna powyżej poziomu obowiązkowej jałmużny (*zaka*, zakaat), to przykłady supererogacyjnej [czyli, jeszcze raz: zalecanej, ale nie zaliczającej się do ścisłego obowiązku - przyp. Red.] sunny, zwanej też sunną *ghayr mu'akkada*. Szkoły prawa muzułmańskiego stosowały wiele innych określeń *mandub*, takich jak *tatawwu'*, *fadila*, *ihsan* czy też *ragha'ib* - niekiedy dodatkowo z połączeniu pewnymi subtelniejszymi rozróżnieniami, które często zawierają też konkretne porady i pewne kulturowe uzupełnienia.<sup>67</sup>

„Godne polecenia” i „naganne” (*mandub*, *makruh*) są odpowiednio antonimami pojęciowymi, ponieważ jedno jest zwykle przeciwieństwem drugiego. Postępowanie przeciwne do *makruh* jest równoznaczne z *mandub* i *vice versa*. Na przykład zalecane składniki diety w islamie odnoszą się do niektórych produktów żywnościowych, które są albo wymienione w Koranie w pozytywnym kontekście, albo które były preferowane przez Proroka, takie jak miód, figi, oliwki, daktyle i mleko. Pierwsze trzy wymienione zostały w Koranie, przy czym Prorok (ponadto) faktycznie lubił daktyle i mleko; dodatkowo warto wspomnieć, że zalicza się tutaj również spożycie posiłku przed dniem, w którym będzie się pościć, np. w czasie Ramadanu, składającego się z daktyli<sup>68</sup>.

Wiele zaleceń fikhu dotyczących produktów spożywczych i napojów odnosi się również do manier, proszenia Boga (robienia *du'a*), dziękczynienia Mu, a także używania lub nie używania

67 Szczegóły w: Kamali, *Principles*, s. 419f.

68 Hadisy wspominają również o szczególnej różnorodności daktyli, znanych jako *'ajwa*, które Prorok lubił najbardziej, wspominając o ich wartości odżywczej. Aby uzyskać szczegółowe informacje na temat hadisów odnoszących się tego i innych produktów spożywczych, zob. Abdul Rahman Awang, „*Istihala and the Sunnah of the Prophet*”, w: Halal Industry Development Corporation, *The Essence of Halal* (Kuala Lumpur: HDC Publication, 2011), s. 72-73; zob. także: [www.mdcpublishers.com](http://www.mdcpublishers.com).

niektórych naczyń etc. Wiadomo więc, że Prorok zwykle zaczynał swój posiłek od następującego wspomnienia Boga: „Wszelka chwała i dziękczynienie należne są Bogu, który zaspokoił nasze potrzeby i ugasił nasze pragnienie. Za Jego łaski nie można odpłacić, nie można też za nie odpłacić lub im zaprzeczyć”<sup>69</sup>. Prorok Muhammad zalecił czynienie (mówienie) tego samego samo po jedzeniu i poradził tym, którzy zapomnieli to powiedzieć na początku, aby mówili to w dowolnym momencie podczas posiłku. Cokolwiek Prorok praktykował lub zalecał, było, zatem, *mandub*. Relacje (hadisy) wskazują, że Prorok zwykł myć ręce przed i po posiłku oraz że spożywał posiłek siedząc i zaczynał jeść prawą ręką. Zostawił nam również polecenie, aby najpierw wziąć jedzenie, które jest najbliżej miejsca, w którym siedzimy; ponadto jeżeli kilkoro osób je np. z tego samego talerza, wówczas powinno się wziąć jedzenie z bliższej nam strony naczynia, a nie np. ze środka. Prorok odradzał także dmuchanie na jedzenie, ponieważ może to skazić jedzenie śladami śliny i nieprzyjemnym oddechem. Pił w pozycji siedzącej, co jest zalecaną pozycją, chociaż czasami widziano, jak pił wodę w pozycji stojącej. Podobnie odradzał picie bezpośrednio z dzbanka, co byłoby naganne ze względów ewidentnie higienicznych. Doniesienia z hadisów wskazują dalej, że Prorok zdecydowanie odradzał używanie złotych i srebrnych talerzy i naczyń, prawdopodobnie ze względu na ułatwienie wiernym ścieżki prowadzącej do skromności, jak również ze względu na unikania próżności i ekstrawagancji. Złoto i srebro były, w owych czasach, uznawane za wymienną wartość materialną i w konsekwencji były używane jako waluta.<sup>70</sup>

---

69 Hadis przekazany przez al-Bukharięgo z upoważnienia Abu Umaymy; zob. *ibid.*, s. 70.

70 Zob. Szczegółowe informacje w: *ibid.*, s. 70-71.





## Szare strefy: sprawy wątpliwe (*al-shubuhāt, mashbūh, mashkūk*)

Są to często nie do końca określone kwestie, które mieszczą się między *halal* a *haram*. Wątpliwości, z którymi mamy tu do czynienia, mogą wynikać głównie z dwóch czynników: albo źródła, które prawo islamu traktuje tu jako dowody, same nie są wolne od wątpliwości (co do znaczenia lub autentyczności), albo też stosowanie dowodu do konkretnej kwestii lub przypadku budzi pewne wątpliwości.

Sam Koran (*Al-Imran*, 3:7) potwierdził, że niektóre jego fragmenty z natury budzą wątpliwości; określone są one jako *mutashabihat*. Dokładne znaczenie pewnych wyrażań, słów lub zwrotów Koranu z kategorii *mutashabihat* nie jest znane nikomu poza Bogiem Najwyższym. Na przykład pewna liczba sur Koranu, dokładnie dziewiętnaście, zaczyna się od liter nietworzących żadnych znanych słów z języka arabskiego; owe litery na początku tychże sur znane są jako *muqatta'at*. Są one tajemnicą znaną tylko Bogu (choć niektórzy komentatorzy twierdzili, że Prorokowi zostało objawione ich znaczenie), a zatem są ze swej natury niejednoznaczne. Prorok odniósł się do tych kwestii w długim hadisie, zgodnie z którym *halal* i *haram* są czymś jasnym i objaśnionym, ale „pomiędzy nimi są

sprawy wątpliwe, o których większość ludzi nie wie, czy są one *halal*, czy też *haram*. Ten, kto unika ich [czyli owych niejasnych, niewyjaśnionych spraw - przyp. Red.], postępując tak ze względu na czystość swojej religii i honor, został ocalony [...]”<sup>71</sup>. Unikanie tego, co wątpliwe, a także podejmowanie wysiłku mającego na celu uwolnienie się odeń, sprzyjają więc pobożności oraz dobremu imieniu człowieka. Mówi o tym hadis, wspominający o zadośćuczynieniu i rozgrzeszeniu (*istibra*’), w poszukiwaniu których zalecanym sposobem postępowania w tym zakresie jest zachowanie ostrożności w sprawach wątpliwych.

Zdaniem Al-Qaradawiego, hadis ten radzi, aby „środki prowadzące do złego celu (*sadd al-dhara’i*) były ograniczane”<sup>72</sup>. Innymi słowy, pobłażanie sobie w kwestiach związanych z *mashbuhat* może prowadzić do *haram*, a odpowiednią radą jest blokowanie tychże środków. W jeszcze innym hadisie muzułmanie są poinstruowani, aby porzucili to, co jest (dla nich) „wątpliwe, na rzecz tego, co wątpliwości nie budzi”<sup>73</sup>. Możliwości pobłażania sobie w odniesieniu do kwestii wątpliwych niewątpliwie wzrosły w naszych czasach. Wątpliwości budzi dziś na przykład taki chów przemysłowy, w którym szczątkami zwierzęcymi karmi się inne zwierzęta; stosowanie hormonów i antybiotyków w hodowli również prowadzi do trudności w weryfikacji, czy kupowane lub spożywane mięso to *mashbuh* czy *halal*. Praktyki stosowane w przemyśle, np. w ubojniach, mogą również nie zdać testu zgodności z islamską zasadą współczucia. Ostateczne odpowiedzi na wszelkie rodzące się tutaj pytania muszą opierać się na opiniach ekspertów i dowodach naukowych. Częste występowanie BSE („choroba wściekłych krów”) w niektórych krajach<sup>74</sup> rodzi

71 Muslim, *Mukhtasar Sahih Muslim*, s. 253, hadis nr. 956.

72 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s.37.

73 Al-Tabrizi, *Mishkat*, 2:845, hadis nr 4,046.

74 BSE oznacza gąbczastą encefalopatię bydła. Więcej na ten temat w: Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Countries* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), s. 118. Foltz nas na tej samej stronie, że „kraje Bliskiego Wschodu importują obecnie większość swojego mięsa z miejsc takich jak

również pytania dotyczące metod żywienia i chowu, a także wątpliwości, czy takie mięso jest zdrowe dla ludzi. Mamy tu do czynienia z autentycznymi wątpliwościami, zasługującymi na dalsze badanie.

Zgodnie z prawniczą maksymą *fiqh*, „kiedy *halal* i *haram* są pomieszane, *haram* przeważa”.<sup>75</sup> Innymi słowy, gdy dostępne dowody mogą sugerować zarówno dopuszczalność, jak i zakaz, przeważa ten drugi. Odnosząc się do tego w swoim *Al-Ashbah wa al-naza'ir*, Al-Suyuti wspomina, że powyższa maksyma opiera się na hadisie prowadzącym do tej samej konkluzji. Hadis ten głosi właśnie, że „kiedy dochodzi do zmieszania *halal* i *haram*, to drugie przeważa”. Jednakże uczeni muzułmańscy, w tym Abu al-Fadl al-'Iraqi, Taj al-Din al-Subki (zm. 1369/771) oraz Abu Bakr al-Bayhaqi (zm. 1064/456) uznali tenże hadis za słaby - ze względu na przerwanie łańcucha przekazu<sup>76</sup>. Jednak w odniesieniu do okoliczności, w których zakres zmieszania *halal* i *haram* jest niewielki lub znikomy, rzeczona maksyma może budzić wątpliwości co do jej stosowania. Co więcej, niektórzy uczeni odnotowali, że sytuacje, które wiążą się z minimalnymi, a czasem nieuniknionymi ilościami mieszania z zakazanymi substancjami, nie powinny prowadzić do negatywnej oceny.

Pewne wątpliwości mogą również powstać z powodu istnienia dwóch rozbieżnych przekazów hadisów lub dwóch

---

Nowa Zelandia”, i że „hodowla przemysłowa stwarza znaczne trudności w sprawdzeniu, czy mięso jest *halal*”; tamże.

75 Wersja arabska brzmi: „*idha ijtama' al-halal wa al-haram, ghuliba al-haram*”. *Jalal al-Din al-Suyuti, Al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Bejrut: Dar al-Kitab al-Isamiyyah, 1994), s. 151. Shabir, *Al-Qawa'id*, s.325. Co ciekawe, Al-Qaradawi nie odnosi się do tej maksymy w swoim krótkim omówieniu „unikania wątpliwości – *ittiqah al-shubuhah*”, co być może nie jest przypadkowe, ze względu na słabość jej podstawy dowodowej, a także ze względu na kolejną linię dowodów, która zaleca wybranie łatwiejszej drogi, przynoszącej ułatwienie. To może również wyjaśniać, dlaczego Al-Qaradawi podciąga tę kwestię pod kategorię *sadd al-dhara'i*.

76 Patrz: dyskusja, Komisja Papierów Wartościowych, Rezolucje Rady Doradczej ds. Szariatu Komisji Papierów Wartościowych, wyd. 2, Kuala Lumpur, 2007, s. 158.



sprzecznych z sobą analogii: jednej zabraniającej, zaś drugiej zezwalającej, z czego pierwsza przeważa nad drugą. Zakaz ma w tym przypadku pierwszeństwo przed dopuszczalnością. Takie jest również znaczenie maksymy prawnej głoszącej, że „zapobieganie szkodzie ma pierwszeństwo przed realizacją korzyści”.<sup>77</sup> Wątpliwości, które pojawiają się w związku z tekstem, takie jak niejednoznaczność w rzeczywistym brzmieniu hadisu, mogą być autentyczne (*haqiqi*); mogą też być względne i metaforyczne (*idafi, majazi*) - w odniesieniu do poszczególnych przypadków. I tu, i tam może pojawić się okazja do nowej interpretacji i idžtihadu, do których należy wówczas dążyć - podejmując jednocześnie wysiłek prowadzący do tego, by zabezpieczyć to, co leży w interesie publicznym (*maslahā*). Tak więc w przypadku pomylenia mięsa z legalnego uboju z padliną przeważa stanowisko prohibicyjne i w związku z tym nie zaleca się jego spożywania. Podobnie w przypadku pomylenia wpływów z lichwy (*riba*) i z legalnej sprzedaży należy zachować ostrożność i raczej pozostać po stronie unikania. W przypadku krzyżowania zwierząt, np. konia z mułem, uznawane jest to niekiedy za nie-*halal*. Z drugiej strony większość prawników uznaby stronę matki (klaczy), która jest *halal*, za silniejszy wskaźnik dopuszczalności: jeśli matka jest *halal*, wówczas również „całość” (tzn. wspomniane zwierzę) może być uważana za *halal*.

Jeśli mamy do czynienia z mieszanką, czy też połączeniem, dwóch rodzajów pożywienia, jednego *halal* i drugiego *haram*, początkowo mogą wystąpić dwie sytuacje: Albo oddzielenie owych dwóch części od siebie nie jest możliwe, na przykład gdy wino, krew lub mocz miesza się z wodą (wtedy *haram* przeważa nad *halal*). Albo też obie części można rozdzielić, tak jak kiedy owad lub nieczysta substancja spadnie na zestalone masło (sam przedmiot i otaczające go części zostaną usunięte, a reszta stanie

77 Prawnicza maksyma w języku arabskim brzmi: „*Dar’ al-mafasid awla min jalb al-manafi*”.

się *halal*). Jeśli jednak mieszanina składa się z bardzo małych ilości, które są trudne do wykrycia, a ustalenie całkowitej czystości nie jest pozbawione trudności, jak na przykład pozostałości niewielkich ilości alkoholu w naczyniach kuchennych w dużych hotelach, wątpliwości w nich można przeoczyć, ale unikanie jest preferowane.<sup>78</sup>

---

78 Zob. Shabir, *Al-Qawa'id*, s. 326–8.





## Ulepszacze i dodatki do żywności

Generalnie zasady, którym podlega przetwarzanie środków spożywczych, takich jak mięso i napoje, mają również zastosowanie do wszelkich składników żywności, polepszaczy i dodatków. Muzułmanie są zobowiązani do przestrzegania zasad szariatu dotyczących żywności, dodatków do niej, lecz również zasad dotyczących kosmetyków czy leków. Jednak w pewnych okolicznościach, często określonych przez szariat, może mieć zastosowanie prawna maksyma głosząca, że konieczności czynią „bezprawne” (tj. Nielegalne, zabronione przez prawo) legalnym. Ponadto, jak wyjaśniono powyżej, wszystkie rzeczy są czyste i dopuszczalne przez prawo, z wyjątkiem tych, co do których stwierdzono inaczej. Aby ustalić, jak zasady szariatu odnoszą się do określonego składnika lub dodatku, należy oczywiście wziąć pod uwagę pochodzenie tychże substancji.

Każdy składnik żywności i dodatek pochodzący ze źródła *halal* jest również *halal* pod warunkiem, że jest dobry i zdrowy. Można śmiało powiedzieć, że składniki żywności, a także dodatki pochodzenia roślinnego, jak i sztuczne, co do których nie ma wątpliwości, cała żywność syntetyczna, jaja, ryby i pochodne mięsa z należytego uboju są wszystkie *halal*. Wszystkie pochodne ryb i warzyw również są *halal*. Podobnie wszystko, co

może pochodzić od krów, owiec, kóz i innych zwierząt *halal*, jest dozwolone do spożycia, pod warunkiem, że nie jest to padlina, a także że nie jest to zmieszane z tym (lub dodane do tego), co samo w sobie *haram*.

Niektóre składniki i dodatki są dodawane do żywności, aby chronić ją przed zepsuciem, poprawić jej kolor i smak oraz teksturę, a nawet przedłużyć jej świeżość. Niektóre z tych dodatków są naturalne (np. cukier, sól, miód itp.), podczas gdy inne (jak np. wodorowęglan sodu, azotan sodu i syntetyczne witaminy) są sztuczne. Jednak w świetle zasad i przepisów, które chronią ludzkie życie i dobro konsumentów, wyszczególniono i zarejestrowano znaczną liczbę incydentów. Niektóre chemikalia stosowane w przetwórstwie spożywczym okazały się szkodliwe dla zdrowia, zdecydowanie budzące wątpliwości. Wiele z tych dodatków jest rakotwórczych i zawiera substancje toksyczne, które mogą mieć wpływ na zdrowie ludzi, a także np. na ich życie seksualne.<sup>79</sup> Jeśli okaże się, w drodze rzetelnych badań, że takie składniki i dodatki są nieszkodliwe, a przy tym pomocne dla zdrowia i dobrego samopoczucia ludzi, mogą być konsumowane. Jeśli jednak dodatki te okażą się szkodliwe dla zdrowia, można je uznać za *makruh* lub *makruh tarhimi*, a nawet za *haram* w przypadku, gdy istnieje wystarczający dowód.

---

79 Por. Mohammad Hashim Kamali, „Principles of Halal and Haram in Islam”, w: Halal Development Corporation, *The Modern Compendium of Halal*, t. 1, *The Essence of Halal* (Kuala Lumpur, 2011), s. 24f.



## Składniki i dodatki *mashbuh*

Podczas gdy wiele dodatków i składników można jednoznacznie zidentyfikować jako *halal* lub *haram*, istnieją też takie, które nie są jednoznacznie za takie uznane. Substancje tego rodzaju są wątpliwe i potrzeba więcej informacji, aby zaklasyfikować je jako *halal*, *haram* lub *makruh*. Pożywienia należącego do tej kategorii należy raczej unikać ze względu na czystość i szczerłość swej wiary. Być może wskazane jest umieszczenie wątpliwej substancji w kategorii *makruh* do czasu uzyskania dalszych informacji. Kategoria ta obejmuje składniki takie jak żelatyna, emulgatory, tłuszcze i enzymy o wątpliwym pochodzeniu. Wiele ze wspomnianych środków i dodatków spożywczych ma w rzeczywistości alternatywy, które są albo produktami wegetariańskimi, albo *halal*, a które również łatwo można zastosować zamiast nich.<sup>80</sup>

Importowane mięsa mogą być również uznane za wątpliwe środki spożywcze. Kwestie dotyczące pochodzenia importowanej żywności, a także żywności produkowanej lub przetwarzanej w wątpliwych warunkach, można omówić w czterech podstawowych kategoriach:

---

80 Por. Kamali, „Principles of *Halal* and *Haram*”, w: Halal Development Corporation, *Esence of Halal*, s. 38f.

- a) Muzułmańscy prawnicy są zgodni co do tego, że mięso i inne produkty spożywcze importowane z krajów niemuzułmańskich, np. z Europy i Ameryki, gdzie większość stanowią chrześcijanie, są zgodne z prawem pod warunkiem, że nie pochodzą ze źródeł *haram* lub od zwierząt *haram*. Nie zaleca się badania, czy mięso zostało ubite zgodnie z islamskimi rytuałami, czy też nie. Dzieje się tak, ponieważ dopuszczalność jest podstawową zasadą odnoszącą się do uboju i artykułów żywnościowych Ludzi Księgi [tj. żydów i chrześcijan - przyp. Red.], co potwierdza wyraźny tekst Koranu (*Al-Ma'ida*, 5:5) - z wyjątkiem sytuacji, gdy istnieje jasny dowód świadczący o czymś przeciwnym. Muzułmanom nie wolno jednak jeść mięsa, nad którym wspomniano imię bóstwa innego niż Allah SWT<sup>81</sup>. Dlatego też nieuzasadnione wątpliwości, które zalecają wstrzymanie się od jedzenia wspomnianej wyżej, dopuszczalnej żywności (pochodzącej od Ludzi Księgi), nie mają znaczenia i obowiązuje dopuszczalność. Jeśli wiadomo, że świadomie unikano wymówienia (wspomnienia) imienia Bożego nad zwierzęciem (w czasie uboju), mięso tego zwierzęcia nie jest *halal* - zgodne z opinią większością prawników<sup>82</sup>.
- b) Mięso i produkty mięsne pochodzące od zaratusztrian (*majusi*) i innych, którzy nie wierzą w koncepcję uboju rytualnego (i nie praktykują go), są również zabronione dla muzułmanów - według większości muzułmańskich prawników, którzy uważają, że większość tych ludzi to politeiści i niewierzący. Inna opinia głosi, że oni są jednak zaliczani do Ludu Księgi - stąd też ich mięso staje się

81 Zob. Koran, *Al-Nahl*, 16:115. Zobacz także: Susan L. Douglas, „The Fabric of Muslim Daily Life”, w: Vincent Cornell (red.), *Voices of islam* (Westport, Connecticut), t. 3, s. 16-17.

82 Por. Kamali, „Principles of Halal and Haram”, Halal Development Corporation, *Esence of Halal*, s. 42f.

*halal* przez analogię. Podaje się, że Ibn Hazm al-Zahiri (zm. 1064/456) uważał zoroastrian (zaratusztrian) za należących do Ludzi Księgi i konsekwentnie stosował te same zasady, które odnoszą się do żydów i chrześcijan również wobec zaratusztrian.<sup>83</sup>

- c) Wątpliwe odmiany produktów mięsnych mogą obejmować produkty mięsne błędnie oznaczone jako *halal*, podczas gdy w rzeczywistości nie są *halal*. Nie ma przy tym znaczenia, czy etykietowanie było zamierzone, czy nie. Możliwe jest również, że czynniki czysto sprzedażowe i marketingowe kierują tymi decyzjami - przy jednocześnie całkowitym lekceważeniu zasad szariatu. Gdy produkt mięsny jest oznaczony jako *halal* bez odniesienia do organu certyfikującego, istnieje duże prawdopodobieństwo, że dane mięso jest błędnie oznakowane i dlatego podlega kategorii *mashbuh*, omówionej powyżej. Wyniki badań wskazują, że producent poszukujący mięsa *halal* jako składnika nie powinien zakładać, iż produkt mięsny oznaczony jako *halal* jest autentycznie *halal*. Dla pewności należy poprosić o certyfikat *halal* na każdą partię mięsa do wykorzystania. Ponieważ mięso jest najbardziej krytycznym składnikiem, organ nadzorujący powinien sprawdzić i ocenić dostawcę, lub też ewentualnie polecić innego. Badanie rynku wykazało również, że klienci muzułmańscy nie chcą kupować mielonego mięsa w sklepach innych niż *halal*. Dzieje się tak, ponieważ wiadomo, że niektórzy producenci mieszają wieprzowinę z wołowiną. Nawet w Malezji, według doniesień, fabryka produkująca suszone tofu, najwyraźniej z certyfikatem *halal*, działała obok fermy trzody chlewnej w dzielnicy Cheras w Kuala Lumpur.

---

83 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 63.



Stwierdzono, że produkt powstał w wątpliwych warunkach, zaś chlewnię od fabryki dzieliła tylko cienka ściana. W okolicy widziano również kilka bezpiecznych psów, a pobliska fabryka obróbki drewna wytwarzała ogromne ilości pyłu na ciasnej przestrzeni. Uważa się, że logo *halal* firmy JAKIM (Departament Rozwoju Islamu w Malesji), które jest używane przez firmę na opakowaniach jej produktów, jest fałszywe.<sup>84</sup> Podjęcie działań zajęło JAKIM trochę czasu. Jego dyrektor generalny Othman Mustapha ogłosił, że od 1 stycznia 2013 r. zakazane będzie używanie logo *halal*, symboli *halal* i określeń, takich jak „muzułmańska żywność” oraz „bufet Ramadan”, które wprowadzały dotychczas w błąd muzułmańskich konsumentów. W Malesji, każda organizacja uznana za winną może zostać ukarana grzywną do 200 000 RM (około 65 000 USD) za pierwsze wykroczenie lub do 500 000 RM za drugie i kolejne wykroczenia. Ponadto ogłoszono, że wszystkie importowane produkty żywnościowe, które będą w sprzedaży deklarowane jako *halal*, powinny również posiadać logo *halal* oraz certyfikaty wydawane przez władze w krajach uznawanych i aprobowanych przez JAKIM<sup>85</sup>.

- d) Pewne wątpliwości w procesie identyfikacji *halal* wynikają również z faktu, że niemuzułmanie mają tendencję do dominacji w branży na wiele sposobów. Z wyjątkiem aktu uboju, który musi być wykonany przez muzułmanina, zgodnie z przepisami, inne segmenty przemysłu pozostają otwarte dla niemuzułmanów. Łańcuch dostaw, taki jak rolnictwo, produkcja żywności, handel towarami, logistyka, restauracje, hotele i sieci detaliczne, jest zdominowany

84 Zobacz raport autorstwa: Nurbaiti Hamdan, A Raman., *The Star*, 11 września 2008, s. N43.

85 Raport w „New Straits Times of Kuala Lumpur”, 29 grudnia 2012, s. 10.

przez kraje i przedsiębiorstwa niemuzułmańskie. Kraje i firmy muzulmańskie odgrywają w rzeczywistości tylko ograniczoną rolę w całym łańcuchu produkcji żywności *halal*.<sup>86</sup>

---

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





## Składniki i dodatki, które mogą zostać uznane za niezgodne z prawem

Na wstępie należy stwierdzić, że zabronione jest uciekanie się do forteli prawnych (*hiyal*), które mają na celu „przemycenie” (w handlu, w sprzedaży, w dystrybucji) *haram* pod *inną* postacią lub nazwą. Haniebne działania, o których mowa, obejmują czasem wykorzystywanie składników pochodzących z *haram*, takich jak wieprzowina, wieprzowe produkty uboczne i mięso, które nie jest rytualnie czyste. Używanie substancji pochodzących z zakazanych zwierząt lub też ich pochodnych, które poddane zostały obróbce chemicznej - takich jak żelatyna wykorzystywana do produkcji kapsułek leków, pochodzących z narządów lub tkanek świń - większość ‘*ulama*’ (alimów, tj. uczonych muzułmańskich) uznała za zakazane. Zabronione są również artykuły spożywcze zawierające tłuszcz wieprzowy, który nie uległ denaturacji, a zatem np. niektóre odmiany sera, niektóre oleje roślinne, masło, śmietana, herbatniki, czekolada i niektóre lody. Tego wszystkiego należy unikać, z wyjątkiem sytuacji, które mogą uzasadniać wyjątek ze względu na konieczność; przy czym ową konieczność nie zawsze da się przewidzieć. Jednak ponieważ nie ma pilnego interesu publicznego ani konieczności uzasadnienia ich spożycia, a życie ludzi od nich nie zależy, zaś unikanie ich

nie prowadzi do zakłócenia porządku społecznego i chaosu, opinia ta jest podtrzymana. Unikanie tych substancji i środków spożywczych nie ma również negatywnego wpływu na ważność religii, zgodność posiadanej własności z prawem etc. Dążenie do unikania staje się, zatem, oczywistym wnioskiem.

Jako składnik lub dodatek w medycynie alkohol jest generalnie zabroniony ze względu na jego odurzający charakter. Wyjątkiem od tej reguły są sytuacje, w których nie jest dostępny lek bezalkoholowy, a także w przypadku leków będących obecnie w produkcji, które zawierają bardzo niewielką ilość alkoholu jako środka konserwującego lub rozpuszczalnika o działaniu nieuspokajającym, do czasu udostępnienia zamiennika. Wszystkie środki i substancje odurzające są zabronione i w żadnym wypadku nie są dozwolone, z wyjątkiem leczenia przez wykwalifikowanych lekarzy. Zasady szariatu dla niektórych z powyższej wspomnianych okoliczności są wyjaśnione w naszym omówieniu *haram*, w dalszej części tej pracy.

Należy unikać żywności zawierającej nawet niewielką ilość wina, w tym czekolady i napojów lub żywności z domieszką alkoholu. Środki odurzające są zakazane zarówno w dużych, jak i małych ilościach<sup>87</sup>, zgodnie z wyraźnym nakazem szariatu. Zasada wyjątkowej dopuszczalności nie ma tu zastosowania ze względu na brak niezbędnego czynnika.

Istnieje wiele kwestii medycznych, które są związane z zasadami konieczności. Na przykład niektóre leki i płyny do płukania jamy ustnej zawierają alkohol; jeśli można znaleźć bezalkoholową alternatywę, jest to preferowane. Należy jednak zaznaczyć, że tylko alkohol etylowy (taki jak spirytus i etanol) jest odurzający i dlatego jest *haram*<sup>88</sup>. Nie ma problemu ze stosowaniem perfum lub zapachów (np. woda kolońska etc.), w których alkohol jest używany jako rozpuszczalnik do substancji

87 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 72.

88 *Ibid.*, s. 53; Abdul Halim Uwais, *Mawsu'a al-fiqh al-islami* (Egypt: Dara al-Wafa'), vol.1, s. 174.

zapachowych; podobnie w balsamach do ciała zawierających alkohol.

Niewielkie ilości alkoholu można znaleźć w niektórych produktach spożywczych, takich jak chleb i sos sojowy. Czasami niewielkie ilości alkoholu mogą pojawić się w niektórych wiktuałach w wyniku zajścia naturalnej reakcji między niektórymi substancjami chemicznymi podczas procesu produkcyjnego (w przeciwieństwie do napojów alkoholowych celowo dodawanych do żywności); dlatego też, w takich przypadkach, nie można sklasyfikować takich produktów jako *haram*.





## Wymogi ważnego uboju

Rytuały ważnego uboju i towarzyszące mu wymogi czystości są dość dobrze znane branży *halal*, a same praktyki różnych krajów muzułmańskich, choć różniące się w szczegółach, również uznaje się za zgodne z wytycznymi szariatu. W powyższej dyskusji wskazano niektóre cechy ważnego uboju i to, co można uznać za *mandub* lub *makruh* w odniesieniu do tychże kwestii. W naszym omówieniu, podkreślamy wymogi szariatu dotyczące ważnego, legalnego uboju, a także podejmujemy się omówienia niektórych kwestii spornych:

- 1) Element intencji: Zgodny z prawem ubój ma miejsce tylko wtedy, gdy jest dokonany z zamiarem wykorzystania mięsa zwierzęcia, a nie tylko w celu zabicia zwierzęcia dla samego zabicia. Dlatego zabicie bez takiej intencji nie jest *halal*.
- 2) Recytowanie imienia Allaha (*tasmiya*) w czasie uboju jest obowiązkowe (*wajib*). zgodnie z większością szkół prawa muzułmańskiego (*madhahib*); jednak szafi'ici uważają to jedynie za zalecane (*mandub*), zaś nieczynienie tego za *makruh*. Z drugiej strony wszystkie szkoły uważają, że zaniechanie tego (tj. wspomnienia



imienia Boga przy uboju) przez zapomnienie, bez umyślnego działania, jest usprawiedliwione. Warto zauważyć, że Koran wymagał *tasmiya* do uboju, jako "przeciwwagę" do przed-islamskiej praktyki arabskiej, polegającej na recytowaniu podczas uboju imion pogańskich bóstw arabskich. Należy tutaj podkreślić, że ludzkość nie ma „naturalnego prawa” do odbierania życia zwierzętom, chyba że dzieje się to za pozwoleniem Stwórcy, czego *tasmiya* jest potwierdzeniem. Richard Foltz wyciąga następujące wnioski z przeglądu dowodów: „Po pierwsze, tradycja dość poważnie traktuje relacje między ludźmi a innymi gatunkami. Po drugie, zwierzęta są postrzegane jako posiadające własne uczucia i własne dążenia. I po trzecie, zasadniczą postawą ludzi względem zwierząt jest i powinien być (według religii islamu) współczujący szacunek”.<sup>89</sup>

- 3) Ubój rytualny może być dokonany przez osobę, która jest muzułmaninem lub wyznawcą Księgi (osobę należącą do Ludu Księgi), tj. chrześcijan i żydów. W ten sposób Koran potwierdza, że „jedzenie *ahl al-kitab* [Ludzi Księgi - przyp. Red.]” – takich właśnie jak chrześcijanie i żydzi – jest *halal* dla muzułmanów (*Al-Ma'ida*, 5:5).<sup>90</sup> Jedzenie i ubój *ahl al-kitab* jest ogólnie dozwolone, nawet jeśli podczas uboju pomijane jest *tasmiya* lub nawet jeśli wypowiedane jest imię Jezusa etc. Niektórzy muzułmańscy prawnicy kwestionują, co prawda, to stanowisko, ale ponieważ zezwolenie jest w Koranie wyrażone bez zastrzeżeń, muzułmanie powinni spożywać żywność Ludu Księgi i akceptować mięso pochodzące z przeprowadzonego przez nich uboju.<sup>91</sup>

89 Foltz, *Animals*, s. 27.

90 Nt. szczegółów zob: Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram*, s. 61; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami*, 3:659.

91 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 61–2.

- 4) Zgodnie z powszechnym konsensusem wiodących szkół prawa islamskiego, podczas uboju zwierząt wymagane jest przecięcie czterech ważnych kanałów, a mianowicie tchawicy, przełyku i żył szyjnych. Pojawiły się nieporozumienia co do tego, że ubój ma miejsce, nawet jeśli przełyk nie jest przecięty, chociaż zaleca się przecięcie czterech owych części na raz.

Zalecane są następujące praktyki uboju (*mandub*):

- Recytowanie zarówno *tasmiya*, jak i słów „Allah akbar!” („Bóg jest największy”), tj. *takbir*.
- Rozpoczęcie i zakończenie uboju w świetle dziennym, aby zapobiec błędom w prawidłowych procedurach.
- Skierowanie zwierzęcia w stronę Mekki (kierunek *al-qibla*), chociaż szkoła *malikicka* tego nie wymaga.
- Z wyjątkiem wielbłąda (który wymaga *nahr*, w przeciwieństwie do *dhabh* – w pozycji stojącej z podwiązaną lewą nogą), wszystkie zwierzęta powinny leżeć na lewym boku z głowami uniesionymi do góry.
- Unikanie brutalnego obchodzenia się ze zwierzęciem.<sup>92</sup>

Poniższe praktyki są uważane za naganne (*makruh*) podczas uboju:

- Ubój przez osobę niepełnosprawną.
- Porzucenie *tasmiya* - jest to opinia tych, którzy nie uważają tego za obowiązkowe (szafi'ici i niektórzy malikici).
- Zwrócenie zwierzęcia w kierunku innym niż *al-qibla*.
- *Nahr* w odniesieniu do bydła i *dhabh* w odniesieniu do wielbłąda - właściwa jest metoda odwrotna.
- Zadawanie zwierzęciu bólu, np. poprzez całkowite odcięcie głowy lub rozbicie czaszki, ciągnięcie zwierzęcia i ubój od strony karku.

92 Ibn Rushd, *Bidayat al-mujtahid*, 1:325f; Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islami*, 3:661–3.

- Ubój tępym i nieodpowiednim nożem.<sup>93</sup>

Nie wszystkie aspekty rozróżnienia między *makruh* a *haram* są dokładnie określone. Na przykład, niektórzy autorzy określili jako *haram* to, co w rzeczywistości może być co najwyżej *makruh*. To często zdarza się niektórym przywódcom religijnym, którzy zbyt łatwo wymawiają „haram” dla większego efektu. Należy tego ściśle unikać, zgodnie z wyraźnym ostrzeżeniem Koranu: „I niech wasze języki nie opowiadają kłamliwie, że to jest zgodne z prawem, a to jest zabronione, ponieważ jest to równoznaczne z przypisaniem Allahowi kłamstwa” (*Al-Nahl*, 16:116). W swojej książce *Al-halal wa al-haram fi al-Islam* (s. 27) Al-Qaradawi omawia to ze szczegółami, mówiąc, że wiodący specjaliści w dziedzinie prawoznawstwa byli niezwykle niechętni do deklarowania czegokolwiek jako *haram*. Kiedy mieli okazję zakazać czegoś w fatwie, zdecydowali się ogłosić ją jako *makruh*. Stwierdzenie, że coś jest *haram*, jest czymś poważnym.

Niektóre z wytycznych proceduralnych przewidują również rytualne oczyszczanie skór zwierząt, które nie zostały poddane ubojowi *halal*. Najwyraźniej nie jest to wymogiem słynnego hadisu, zapisanego przez Muslima i Abu Dawuda, który zapewnia, że „kiedy jakkolwiek skóra jest garbowana, jest oczyszczana”.<sup>94</sup> Reguła tego hadisu jest ogólna (*‘amm*) i nie zawiera żadnych dodatkowych zastrzeżeń, stąd obejmuje wszystkie skóry, nawet psa i świni. Takie jest stanowisko szkoły zahiryckiej, obecne również u Abu Yusufa, ucznia Abu Hanify, a ponadto preferowane przez Al-Shawkaniego<sup>95</sup>. Jest czymś oczywistym, opierającym się poprawnym wnioskowaniu, że szariacki zakaz korzystania z padliny ogranicza się do jedzenia i nie obejmuje używania skóry padłych zwierząt, ich rogów,

93 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.

94 Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* (Lahore: Sh. Ashraf, 1984), 2:1149, hadis nr. 411. Zob. także: Kamali, *Principles*, s. 153.

95 Al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-haram*, s. 51–2.

kości i sierści, z których wszystkie są dozwolone. Są to cenne rzeczy (*mal*), mające wartość rynkową, i jeśli można je dobrze wykorzystać, nie należy ich marnować<sup>96</sup>.

---

96 *Ibid.*, s. 51.





## Rola zwyczaju (*'urf*) w określaniu wartości

Zwyczaj (*'urf*, *'ada*) jest uznanym źródłem prawa i wydawania wyroku w orzecznictwie islamskim. Definiuje się go jako „powtarzające się praktyki, które są akceptowane przez ludzi o zdrowej naturze”<sup>97</sup>. Aby stanowić ważną podstawę wydawania wyroku, zwyczaj musi być dobry i rozsądny; nie może też być sprzeczny z jasnym tekstem [Koranu lub hadisów] lub zasadą szariatu. Zwyczaj jest odrzucany, jeśli jest sprzeczny z wyraźnym nakazem szariatu, jak jest w przypadku niektórych praktyk plemiennych, które odmawiają kobietom np. prawa do dziedziczenia, lub w przypadku pewnych lokalnych społeczności, które np. spożywają mięso węży i małp. W razie jednak częściowej sprzeczności między tekstem a zwyczajem, ten ostatni może zawęzić lub uszczegółowić ten pierwszy. Obowiązująca zasada zwyczaju często ma pierwszeństwo przed normalnymi regułami lub regułami analogii (*qiyas*). Dzieje się tak dlatego, że zwyczaj reprezentuje dążenie ludzi do wygody, a przyjęcie go jest często równoznaczne z usunięciem trudności - co jest jednym z jasno wyrażonych celów szariatu. Powszechnie uznaje się, że wiele zasad *fiqh* i ustaleń *ijtihad* zaczerpnięto z praktyk panujących w danych czasach (danej epoce).

<sup>97</sup> Zob. Kamali, *Principles*, 369; Shabir, *Al-Qawa'id*, s. 244 f.

Rola zwyczaju jest uznawana w ustalaniu *mandub* i *makruh* w produktach spożywczych, które często odpowiadają temu, co jest aprobowane lub odrzucone przez ludzi o zdrowej naturze (często określanym mianem *ahl al-'urf*). Prawo może uznać pewne pożywienie za *halal*, ale może także nie być lubiane przez ludzi, i w związku z tym, pod każdym względem, może zostać zdegradowane do kategorii *makruh*; albo też *mubah* może zostać podniesiony do poziomu *mandub* ze względu na pewne preferencje [„utrwalone” w zwyczajach] ludzi. Na przykład wszystkie owoce morza są uznane za czyste i jadalne, ze względu na jasny tekst hadisów, i nie ma wątpliwości co do tego, że dotyczy to takich produktów, jak krewetki i rekiny. Ale krewetek nie łowią na przykład muzułmanie należący do szkoły hanafickiej z Pakistanu, a ponadto wiele osób ma podobne zastrzeżenia odnośnie do rekinów. W zasadzie nie ma sprzeciwu szariatu wobec zwyczajowych praktyk tego rodzaju. Gdy ludzie o zdrowej naturze aprobują takie praktyki, to zgodnie z naczelną maksymą *fiqh*: „zwyczaj jest podstawą osądu (*al-'adat muhakkamatun*)”<sup>98</sup>. Zwyczaj na przykład determinuje kwestię tego, czy przedmiot jest uważany za mienie wartościowe, czy też nie. Pszczoły miodne i jedwabniki nie były kiedyś uważane za wartościowe, ale później uznano, że można je tak zakwalifikować, ponieważ ludzie używali je właśnie jako takie, w związku z czym została wydana odpowiednia fatwa. Należy jednak zauważyć, że zwyczaje są zmienne, np. zmieniają się wraz z postępem nauki i techniki, a to z kolei często wprowadza nowe praktyki, które mogą zyskać z czasem uznanie i akceptację. Na gusta ludzi dotyczące artykułów spożywczych wpływają również media, reklamy i tak dalej.

---

98 *The Mejelle*, będący angielskim tłumaczeniem *Majallah el-Ahkam-i Adliya and A Complete Code of Islamic Civil Law*, przekł. C. R. Tyser *et al.* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2003, repr.), art. 36. W tekście tym odnotowanych jest dodatkowo kilka innych maksym prawnych dotyczących zwyczaju, w tym następująca: „wykorzystanie [czy też używanie - przyp. Red.] czegoś przez ludzi jest dowodem, zgodnie z którym należy działać” (art. 37). Więcej informacji w: Kamali, *Procpiles*, s. 371.

Nowe praktyki pojawiają się wśród ludzi wtedy, gdy okazują się wygodne, co często znajduje odzwierciedlenie w stylu życia i zróżnicowaniu produktów na rynku żywności. Wszystko to, z czasem, prawdopodobnie zyska pieczęć aprobaty szariatu, o ile, rzecz jasna, żadne zasady prawne nie będą przez to naruszane. Co więcej, aprobata i dezaprobata ludzi odgrywają ważną rolę również w określaniu tego, co można uznać za nieodpartą konieczność (*darura*).







## Mięso, owoce morza i nabiał

Po omówieniu skali pięciu wartości szariatu i jej zastosowań, obecnie zajmujemy się kontynuacją rozważań tychże samych kwestii, jednakże w odniesieniu do konkretnych odmian zwierząt. Generalnie kozy, wołowina, jagnięcina, króliki, bawoły, jelenie, bydło i wielbłądy to zwierzęta przeznaczone na rzeź i konsumpcję. Dozwolone ptaki to kurczaki i innego rodzaju drób: indyki, kury, gęsi, kaczki, a także przepiórki.

Mięso i produkty mięsne *haram* obejmują wieprzowinę oraz wszystkie produkty i składniki z niej pochodzące. Mięso świni jest nielegalne i nie może być spożywane, co dotyczy wszystkich muzułmanów bez wyjątku. Zabrania się również hodowli, transportu lub handlu produktami wieprzowymi i produktami pochodnymi, które są przeznaczone do spożycia.

Z kategorii *halal* wyłączone są także zwierzęta drapieżne posiadające szpony i kły, takie jak lwy, hieny, wilki, psy, tygrysy, lisy i szakale, a ponadto udomowione osły. Ptaki zabronione, czyli *haram*, to te, które polują, żywiąc się mięsem swoich ofiar, jak i padlinożercy, a zatem m.in. sępy, orły, sokoły, pelikany i inne. Mleko i jaja zakazanych (*haram*) zwierząt lub ptaków są również zabronione do spożycia. Z drobnymi wyjątkami (polowanie), zwierzęta, które nie zostały prawidłowo poddane

ubojowi, również są *haram*. Dotyczy to zarówno zwierząt poddanych ubojowi w niewłaściwy sposób, jak i tych, które padły naturalnie - z powodu chorób, walki z innymi zwierzętami lub okrucieństwa ze strony ludzi.

Ryby i owoce morza, w tym skorupiaki, są *halal*, jednak żadna umierająca ryba nie może cierpieć. Dlatego też nie wolno tłuc (uderzać) żywych ryb lub stworzeń morskich, ani ciąć ich ostrzem jeszcze za ich za życia. Nie należy ich gotować żywcem, lecz pozostawić, aby same umarły.

Mleko i produkty mleczne, takie jak ser i jogurt, nie mogą zawierać żelatyny, chyba że wiadomo, że żelatyna pochodzi ze źródeł *halal*. Wiele serów zawiera podpuszczkę i inne enzymy pochodzenia zwierzęcego. Ważne jest, aby upewnić się, że pochodzą one od zwierząt *halal*, bądź też ze źródeł mikrobiologicznych lub roślinnych.

Świeże owoce i warzywa są zawsze *halal*. Przetworzone owoce i warzywa mogą być niedopuszczalne, jeśli są produkowane w zakładach przetwórczych przy wykorzystaniu substancji spożywczych takich jak oleje, tłuszcze, konserwanty, aromaty, barwniki itp., które nie są *halal*. I chociaż procedury stosowane przy produkcji tego rodzaju artykułów spożywczych nie wymagają nadzoru muzułmańskiego na miejscu, to jednak rozsądnym i zalecanym jest, aby producent uzyskał pełną certyfikację dla swoich procedur i produktów.

Wyroby piekarnicze niosą ze sobą szczególne obawy. W procesie ich produkcji nie wolno stosować ukrytych składników, wypełniaczy, składników na bazie alkoholu lub takich substancji pochodzenia zwierzęcego, które mogą uczynić produkt wątpliwym. Ważne jest, aby upewnić się, że dodatki, barwniki i konserwanty pochodzą ze źródeł *halal* i przetwarzane są zgodnie z zatwierdzonymi procedurami, a zatem np. bez użycia składników na bazie alkoholu.



## Przemysł *halal* w Malezji

Malezja zajmuje szczególną pozycję na światowym rynku *halal*. Shafie i Othman poinformowali, na podstawie przeprowadzonego badania zachowań konsumenckich, że dla muzułmańskich konsumentów w Malezji spełnianie wymagań *halal* jest kluczowym wymogiem. Pochodzenie marek *halal*, jak i certyfikaty *halal*, są tam zróżnicowane, aczkolwiek wydaje się, że niektóre z lokalnych marek stworzyły własną niszę. Ogólnie rzecz biorąc, muzułmańscy konsumenci w Malezji oczekują autentycznych certyfikatów *halal* wydanych przez Malezyjski Departament Rozwoju Islamu (JAKIM) w Kancelarii Premiera. W 2004 roku, kiedy to Malezja zorganizowała pierwsze *Malaysia International Halal Showcase* (MIHAS) w Kuala Lumpur, ówczesny premier Abdullah Ahmad Badawi w swoim przemówieniu oświadczył, że ustanowienie malezyjskiego globalnego hubu [tj. dużego zintegrowanego centrum - przyp. Red.] *halal* było głównym priorytetem jego rządu, i że MIHAS były największymi targami handlowymi *halal* na całym świecie. Produkty i usługi *halal* w Malezji obejmują szeroką gamę produktów, od żywności i napojów po zakwaterowanie, odzież, ubezpieczenia, produkty finansowe, kosmetyki i higienę osobistą.<sup>99</sup>

99 Shahidan Shafie, Mohd Nor Othman, "Halal Certification: International Marketing Issues and Challenges," Kuala Lumpur, Faculty of Business and Accountancy, University of Malaya (niepublikowane materiały konferencyjne), s. 2.

Koncepcja globalnego hubu *halal* w Malezji ma na celu stworzenie możliwości dla małych i średnich przedsiębiorstw (MŚP) do penetracji rynków *halal* na Bliskim Wschodzie, w krajach OIC [*Organisation of Islamic Cooperation*, czyli Organizacja Współpracy Muzułmańskiej - przyp. Red.], a także w innych miejscach na świecie. Malezyjski Federalny Urząd ds. Marketingu Produktów Rolnych (FAMA) prognozował, że wielkość rynku samych tylko mrożonek będzie znacząco wzrastać. Faktyczny rozwój nie spełnia jednak prognoz, częściowo z powodu ograniczonego asortymentu wszystkich produktów na rynku, które są niewystarczające do zaspokojenia popytu. Według stanu na czerwiec 2011 r. wartość przemysłu *halal* w Malezji szacowano na 56 miliardów MYR rocznie, podczas gdy rynek światowy szacuje się na 2,5–2,7 biliona dolarów. Ogłaszając te liczby, wiceminister handlu i przemysłu Mukhriz Mahathir ujawnił również, że Bumiputra [rdzenni mieszkańcy kraju, Malajowie, w odróżnieniu od Hindusów i Chińczyków - przyp. Red.] dysponują tylko 30 procentami z 4787 certyfikatów *halal* wydanych dotychczas przez JAKIM [Malezyjski Departament Muzułmańskiego Rozwoju - przyp. Red.], podczas gdy większość certyfikatów jest w rękach firm nie należących do rdzennych Malezyjczyków. „Dzieje się tak pomimo faktu, że uzyskanie certyfikatu *halal* może być przepustką do sukcesu handlowego i biznesowego także poza Malezją”, powiedział Mukhriz Mahathir, dodając, że „potencjał rynkowy produktów *halal* jest ogromny, zwłaszcza w krajach ASEAN [organizacja skupiające kraje południowo-wschodniej Azji - przyp. Red.], na Bliskim Wschodzie i w Chinach (...). W samych Chinach są dobre perspektywy dla wszystkich produktów *halal*, ponieważ cztery tamtejsze prowincje mają ogromną populację muzułmańską o dużej sile nabywczej”.<sup>100</sup> W ramach globalnej polityki centrów *halal*, rząd Malezji podjął działania zarówno w swoim drugim planie generalnym dla przemysłu (1996-2005), jak

100 Roziana Hamsawi, „Bumis only Hold 30 pc of Halal Certs,” *New Straits Times* (Kuala Lumpur), 29 June 2011, s. 5.

i w krajowej polityce rolnej (1998-2010), aby wesprzeć przemysł poprzez utworzenie znacznej liczby parków przemysłowych *halal* w kraju. Rządy stanowe Selangor, Kedah, Melaka, Negeri Sembilan, Perak i Pahang utworzyły w konsekwencji parki przemysłowe *halal* w swoich stanach.<sup>101</sup> Parki te stanowią skuteczny instrument grupowania dużej części łańcucha wartości *halal* pod względem geograficznym w danym kraju. Oprócz zalet klastrowania (takich jak skrócenie łańcucha dostaw, redukcja kosztów, innowacje itp.), park *halal* może stworzyć silną bazę dla produktów spożywczych *halal* i umożliwić skuteczniejsze egzekwowanie wspólnego standardu *halal*. Malezja utworzyła również grupę roboczą z kilkoma krajami ASEAN, aby przyjrzeć się globalnym problemom, takim jak akredytacja żywności *halal* i listy rejestracyjne konserwantów *halal*.

JAKIM, nadzorującemu certyfikację *halal*, powierza się monitorowanie działań związanych z produkcją *halal*, takich jak przeładunek i pakowanie. Importowane produkty są certyfikowane przez niektóre organizacje akredytowane przez JAKIM i agencje rządowe, takie jak Departament Usług Weterynaryjnych oraz Wydział Bezpieczeństwa i Jakości Żywności Ministerstwa Zdrowia, który wydaje ewentualne pozwolenia na budzące wątpliwości substancje, obecne w żywności. Co więcej, koncepcja hubów/centrów *halal* w Malezji ma na celu opracowanie wzorców dla globalnego standardu *halal* - nie tylko w odniesieniu do produkcji i przetwarzania żywności, ale także do farmaceutyków, kosmetyków i konserwantów.<sup>102</sup> Po wydaniu certyfikatu *halal*, firmy drukują i eksponują logo *halal* na swoich produktach, w reklamach oraz w swoich siedzibach i punktach sprzedaży.

Jednym z powodów, dla których ilość certyfikatów *halal* udzielana muzułmanom w ogóle, w tym zwłaszcza reprezentantom

---

101 *Ibid.*

102 Więcej szczegółowych informacji w: Sabariyah Din, *Trading Halal Commodities: Opportunities and Challenges for the Muslim World* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2006), s. 20-21.

bumiputry, jest stosunkowo niewielka, są koszty. Uzyskanie dwuletniego certyfikatu dla każdego produktu kosztuje do 2000 MYR. Uzyskanie certyfikatu *halal* jest opisane jako „bardzo skrupulatny proces. Każdy pojedynczy etap procesu biznesowego lub produkcyjnego jest oceniony: od składników, obsługi, materiałów, aż po logistykę.”<sup>103</sup> Istnieją jednak niedociągnięcia w egzekwowaniu prawa. Komentatorzy zauważyli, że brak odpowiedniego monitorowania przez personel JAKIM tego, jak używa się logo *halal*, spowodował, że opinia publiczna kwestionuje autentyczność niektórych produktów lub usług, mających być *halal*.<sup>104</sup>

Artykuły spożywcze *halal* to, według norm malezyjskich, te substancje, które są dozwolone na mocy szariatu, pod warunkiem, że spełniają następujące warunki:

- a) żywność lub jej składniki nie zawierają żadnych składników ani produktów pochodzenia zwierzęcego, które nie są całkowicie zgodne z prawem szariatu, ani też produktów pochodzenia zwierzęcego, które nie są poddawane ubojowi zgodnie z prawem szariatu;
- b) nie zawiera żadnego składnika, który jest uważany za *najis* (brudny, nieczysty) przez szariat;
- c) żywność jest bezpieczna i nieszkodliwa;
- d) żywność lub jej składniki nie zawierają żadnych części zwierząt, które są niedozwolone w islamie;
- e) artykuły spożywcze nie są przygotowywane, przetwarzane lub produkowane przy użyciu sprzętu, który został już zanieczyszczony *najis*, zgodnie z zasadami szariatu;
- f) artykuły spożywcze są fizycznie oddzielane podczas przygotowywania, przetwarzania, pakowania, przechowywania lub transportu od jakiegokolwiek innej żywności, która nie spełnia wymagań określonych w

103 Roziana Hamsawi, „Bumis.”

104 Shahidan Shafie, Mohd Nor Othman, „Halal Certification,” s. 5.

punktach (a), (b), (c), (d), (e), lub czegokolwiek, co jest uważane za *najis* przez szariat.

Na podstawie tychże standardów można stwierdzić, że wszystkie artykuły spożywcze oraz certyfikowane substancje i produkty w Malezji nie składają się z - ani nie zawierają niczego - co jest niezgodne z prawem szariatu. Jeśli te normy są dokładnie przestrzegane, certyfikat wydany przez upoważnioną agencję potwierdza dopuszczalność danych produktów zgodnie z prawem szariatu oraz status tychże substancji i środków spożywczych.

Standardy te zostały opracowane w celu ochrony życia i dobrobytu konsumentów i ogółu społeczeństwa, a także w celu promowania i ułatwiania handlu krajowego i międzynarodowego. Jest to również sposób na promowanie i umacnianie międzynarodowej współpracy w zakresie bezpieczeństwa żywności i zdrowia, a to oznacza korzyść dla wszystkich.







## Islam a nauka

Relacja między islamem a nauką [naukowym punktem widzenia] to niewątpliwie rozległe, a także zbyt ważne zagadnienie, aby omawiać je w krótkim fragmencie mającym jedynie na celu określenie związku, jaki może mieć to z *halal* i *haram*. Jednak pierwsze pytanie, które się nasuwa, dotyczy podstawowej przesłanki tych pojęć: *halal* i *haram*, określanych nie tylko przez odniesienie do ludzkiego rozumu lub wiedzy naukowej, ale połączenia stanowiska naukowego z przewodnictwem i wiedzą pochodzącą od Boga, tzn. z objawieniem (*wahy*). Kwestie kultu [*‘ibadat*; akty czci] są zwykle określane przez szariat niezależnie od dowodów naukowych; to samo można również powiedzieć o pewnej liczbie ograniczeń dietetycznych nałożonych przez islam, nawet jeśli mogą one mieć naukowe uzasadnienie [czyli np. wiedza naukowa dotycząca tego, że mięso wieprzowe faktycznie jest niezdrowe; patrz dalej - przyp. Red.]. Stwierdziwszy to, podkreślamy jednocześnie, że islam ogólnie jest otwarty na dowody naukowe. Jeśli weźmie się pod uwagę islamski zakaz spożywania padliny, rozlanej krwi, alkoholu i mięsa wieprzowego, większość z owych zakazów, jeśli nie wszystkie, może wytrzymać próbę wiedzy naukowej. Racjonalność naukowa zasadniczo ogranicza jednak

rzeczywistość do danych percepcji zmysłowej, co wyklucza rzeczywistość ponadzmysłową i wiedzę objawioną, jak również niektóre niefizyczne aspekty ludzkiej egzystencji (np. współcześnie sprowadza się inteligencję człowieka do poziomu chemii, gdzie zjawiska mentalne i behawioralne są rozumiane jedynie jako przejawy procesów fizycznych).

Islamska myśl prawnicza rozpoznaje wszystkie poziomy rozróżnień, mając na celu uwzględnienie rzeczywistości doczesnej w ramach jej własnych parametrów. Na przykład rozróżnienie między szariatem a *fiqh* nie istniało w pierwszym wieku po nadejściu islamu, a potrójny podział szariatu na teologię spekulatywną (*kalam*), moralność (*akhlaq*) i *fiqh* (orzeczenia praktyczne) rozwinął się dopiero w etapie późniejszym. W ten sposób uznano pewien poziom separacji między teologią teoretyczną a praktycznymi regułami odnoszącymi się do codziennego życia i postępowania jednostki. W sferze nauk stosowanych i korzyści, jakie mogą one przynieść ludzkości, islam zachowuje otwarty światopogląd. Wykorzystywanie wiedzy naukowej dla dobra ludzi jest zatem nie tylko akceptowalne, ale może nawet stać się czymś służącym *maslahah* - interesowi publicznemu, dobru publicznemu. Muzułmanie nigdy nie postrzegali swojej wiary jako przeszkody dla wiedzy naukowej. Wręcz przeciwnie, wnieśli znaczący wkład w rozwój nauki, a w związku z tym również cywilizacji w ogóle. Prorok był zwolennikiem wiedzy przynoszącej korzyści (*al-'ilm al-nafi'*), która odpowiadałaby uzasadnionym potrzebom ludzi. Nietrudno więc zauważyć, że islam akceptuje pożyteczną wiedzę naukową pochodzącą z dowolnego źródła.

Zdecydowane uznanie i szacunek względem *'ilm* [wiedzy], wyrażone w Koranie, w tym także akceptacja wiedzy zdobytej dzięki percepcji zmysłowej i obserwacji, jak również zachęcanie do dociekań i badania świata, w którym żyjemy, wyznaczają zasadniczy stosunek islamu do nauki. Filozofia islamu, która bada

głównie cele (w przeciwieństwie do nauki, która bada głównie przyczyny), postrzega przedmioty i wydarzenia jako znaki (*ayat*) Boskiej obecności we wszechświecie. Wiara jest rozumiana przez muzułmanów zatem nie jako coś, co może być ograniczane przez naukę, lecz raczej traktuje naukę w perspektywie wzbogacenia i doskonalenia wiary. Myślący muzułmanie powinni w związku z tym pracować nad obroną symbiotycznej relacji łączącej wiarę i rozum, wiedzę i naukę, a także pogłębiać rozumienie tych i innych celów cywilizacyjnych islamu.

Rozważmy, na przykład, stosowanie procedur ogłuszania i kłucia klatki piersiowej zwierzęcia przeznaczonego na rzeź; czy są one dopuszczalne z punktu widzenia szariatu? Mogą pojawić się pytania, w jaki sposób pierwotnie wprowadzono praktyki ogłuszania i kłucia klatki piersiowej: ze względu na wygodę przemysłu, dobrostan zwierząt, czy też ze względu na jedno i drugie? Chociaż szariat sprzyja sprawnemu, legalnemu handlowi, to jednak nie faworyzuje środków, które stanowiłyby zagrożenie dla jego wyższych wartości. Każda decyzja, którą specjalista od szariatu podejmuje w sprawie ogłuszenia oraz kłucia klatki piersiowej, bez wymaganego wkładu naukowego, musi opierać się na efektach zewnętrznych i założeniach, które byłyby mniej niż wystarczające – biorąc pod uwagę wrażliwość kwestii i szerokie stosowanie przedmiotowych decyzji. Służy to również zilustrowaniu symbiotycznego związku między *fiqh* a wiedzą naukową. Wydaje się, że oszałamianie i nakłuwanie klatki piersiowej zyskują akceptację w przekonaniu, że pomagają one uczynić ubój stosunkowo mniej bolesny dla zwierzęcia. Jest to również zgodne z zasadami szariatu. Władze religijne Malezji zaakceptowały praktykę ogłuszania w ograniczonym zakresie napięcia, tak aby percepcja zmysłowa zwierzęcia nie została całkowicie zatarta. Ogłuszanie elektryczne większych zwierząt, takich jak krowy i owce, zostało zaakceptowane w praktyce uboju przemysłowego w wielu krajach muzułmańskich. Ze

względu na ich mniejszy rozmiar sądzono początkowo, że kurczaki umierają z powodu szoku, który miał je ogłuszyć. Jednak dalsze badania przeprowadzone w Turcji i międzynarodowej Islamskiej Akademii Fikh wydają się przemawiać za akceptacją ogłuszania kurczaków. Naukowcy z IIFA, którzy odwiedzili cztery zakłady w Turcji, zaobserwowali, że we wszystkich fabrykach kurczaki przed ubojem przepuszczano przez naelektryzowaną wodę przez maksymalnie dwie sekundy. Woda o natężeniu 40 amperów ogłusza kurczaka. Badacze z IIFA donosili, że niektóre z ogłuszonych kurczaków odzyskały pełną świadomość w ciągu trzech minut – stąd dowód, że nie umierają od prądu, na który zostały wystawione<sup>105</sup>.

Jedynym obszarem, w którym drogi islamu i nauki się rozchodzą, jest odrzucenie rzeczywistości ponadmysłowej i autorytetu objawionej wiedzy [pochodzącej od Stwórcy]. Nauka nie jest na to otwarta, zaś islam obstaje przy swoich własnych artykułach wiary. Podsumowując, należy podkreślić zgodność – w praktycznych kwestiach - korzyści płynących z nauki dla ludzkości, nie podpisując się jednak pod jej wyłącznie materialistyczną wizją rzeczywistości i bytu.

---

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



## Konkluzja i rekomendacje

Ponieważ globalna społeczność muzułmańska, tj. *umma*, jest jednością w wierze, jej liczne części składowe muszą pozostać otwarte na uczenie się od siebie nawzajem. Niezbędnym jest, aby doceniać obyczaje i różnorodność kulturową w ramach szerszej jedności cywilizacji islamskiej. Jeśli islam można scharakteryzować jako różnorodność w obrębie jedności, zdrowy *ikhtilaf* (różnorodność, zróżnicowanie), mieszczący się jednak w zakresie przestrzegania *tawhid* (monoteizmu), to w dużej mierze jest tak dzięki jednoczącemu wpływowi Koranu, wzorcowych nauk Proroka Muhammada oraz pewnemu konsensusowi w sprawie podstawowych wartości. *Umma* przestrzega również kodeksu moralnego o wymiarze duchowym i prawnym, który opiera się na pojęciach *halal* i *haram*. Żywność, handel oraz działania finansowe, które są *halal*, należą do namacalnych przejawów wspólnych wartości, które nadają wspólnocie muzułmańskiej jej charakterystyczne cechy. W porównaniu z *ikhtilaf*, *tawhid* jest znacznie bardziej wyróżniającą się cechą islamu. Ponieważ jednolitość i standaryzacja są silniej powiązane z *tawhid*, promowanie standaryzacji w całym przemyśle *halal* jest jednocześnie pożądane i wykonalne. Cel standaryzacji byłby oczywiście lepiej zrealizowany, gdyby dążono do wspólnych

wartości, tej samej kultury i takich samych zwyczajów - odwołując się do większej jednolitości praktyk handlowych, a także jednolitych zasad dotyczących żywności i finansów, w krajach muzułmańskich oraz w społecznościach muzułmańskich na całym świecie. Standaryzacja we wszystkich materialnych aspektach przemysłu *halal* powinna w naturalny sposób opierać się na tekstach źródłowych islamu [Koran i hadisy - przyp. Red.], które stanowią podstawę naszych wysiłków na rzecz jednolitości w całym świecie muzułmańskim.

Dyskurs *fiqh* zasadniczo rozwija i konkretyzuje tekstowe wytyczne dotyczące *halal* i *haram*, bezpośrednio powiązane z oddawaniem czci Bogu (*ta'abbudi*) - innymi słowy, ze sprawowaniem kultu religijnego, wykraczając jednocześnie poza powszechnie przyjętą wśród ludzi, „zwykłą” racjonalność. Aby promować jednolitość standardów *halal*, proponujemy, co następuje:

- W odniesieniu do *halal/mubah*, a także *makruh* i *mandub*, należy dążyć do większej jednolitości i standaryzacji w branży *halal*, odwołując się do zasady selekcji (*takhayyur*), jak również wyodrębniając spośród różnych zasad *madhabib* te, które mogą być najbardziej odpowiednie do tego celu. Jako akceptowana metoda islamskiego prawoznawstwa, *takhayyur* opiera się na uznaniu, że wiodące szkoły prawa islamskiego rozpoznały się nawzajem jako równie ważne interpretacje szariatu, co ewidentnie stwarza potencjał do pogłębienia harmonii i zjednoczenia między nimi.
- Inną proponowaną przez nas metodą selekcji jest „łatanie” (*talfiq*) pewnych aspektów orzeczeń różnych szkół lub prawników w celu połączenia ich w jednolite formuły. *Talfiq* różni się od *takhayyur* tym, że ten ostatni wybiera orzeczenie, ponieważ jest z innego *madhabu* niż własne, podczas gdy *talfiq* próbuje połączyć pewne części różnych

orzeczeń/interpretacji w jedną formułę w celu implementacji<sup>106</sup>.

- Utworzenie w każdym kraju i jurysdykcji autorytatywnej rady doradczej szariatu, która w idealnym przypadku powinna skupiać grupę uczonych i cieszących się renomą osobistości z różnych dyscyplin. Powinna być ona wystarczająco zróżnicowana, aby jej dywagacje, porady i fatwy były oparte na różnych nurtach myśli wywodzących się kulturowo z globalnej ummy. W proponowanej radzie powinna znaleźć się również reprezentacja mniejszości muzułmańskich na Zachodzie, a także wybitni eksperci branżowi i analitycy rynkowi.
- Należy sformułować zbiór wytycznych proceduralnych regulujących podejmowanie decyzji i/lub wydawanie fatł przez ową radę. Należy również sporządzić plany dotyczące tego, w jaki sposób decyzje tegoż ciała mogłyby osiągnąć znaczący wpływ na media i penetrację rynku.
- Należy podjąć proaktywne działania w celu standaryzacji wszystkich praktyk realizowanych przez rządy (muzułmańskie) i przemysł, zarówno na poziomie makro, jak i mikro. W związku z tym przypomina się pewien aspekt prawoznawstwa islamskiego, który upoważnia władze rządzące (*'uli al-'amr*) do podniesienia *mandub* do rangi nakazu obowiązkowego lub *makruh* do zakazu, w celu uregulowania pewnych aspektów *mubah* i wydawania orzeczeń w sprawach wątpliwych – jeśli miałyby to służyć oczywistej *maslaha* (dobrostanowi, korzyści społecznej) ludzi. Praworządne władze są zatem upoważnione do wprowadzania praw i formułowania zasad, które zabezpieczają najlepsze interesy ludzi w świetle panujących okoliczności. Funkcję tę może pełnić wybrana władza

---

106 Więcej na temat *takhayyur* i *talfiq* w: Mohammad Hashim Kamali, „Shari’ah and Civil Law: Toward a Methodology of Harmonisation”, *Islamic Law and Society* 14 (2007), s. 406–11.



ustawodawcza lub działające pod jej nadzorem grono ekspertów.

- Proponujemy również utworzenie instytutów badawczych w Malesji, centrali OIC i w innych krajach muzułmańskich, które skupiałyby naukowców zajmujących się badaniem szariatu, naukami o żywności etc. - z różnych krajów i regionów świata islamskiego. Instytut taki powinien działać jako ramię badawcze rady doradczej szariatu i przedstawiać jej zalecenia dotyczące dalszego rozwoju przemysłu *halal* i standaryzacji procedur *halal*.
- Standaryzacja w branży *halal* powinna być również oparta na przyjętych obyczajach i zwyczajach społeczności muzułmańskich. Ponieważ na upodobania i antypatie ludzi związane z żywnością wpływa wiele czynników, w tym klimat, charakterystyka gleby i upraw, a nawet bliskość geograficzna innych kultur, wszystko to może wymagać wzięcia pod uwagę w dążeniu do promowania standaryzacji w przemyśle *halal*. Owe poziomy zróżnicowania nie zawsze są oczywiste i mogą wymagać weryfikacji, zaś ich zgodność z szariatem powinna być należycie zbadana. Dlatego też musimy wzbogacić nasze wysiłki badawcze o zwyczajowe praktyki krajów i regionów (zamieszkiwanych przez muzułmanów), jak również poprzez ustanowienie konsultacyjnych mechanizmów podejmowania decyzji, które są należycie poparte szariatem, badaniami naukowymi i socjologicznymi.
- Badacze rynku konsekwentnie zgłaszają niejasności i nadużycia w wydawaniu i identyfikowaniu *halal* (np. przyznawanie logo *halal*) oraz działalności organów certyfikujących. Może to stanowić stosunkowo większy problem w krajach z mniejszością niemuzułmańską, choć jest to widoczne także w krajach z większością muzułmańską. W obu przypadkach używanie niejednoznacznych i wpro-

wadzających w błąd słów, zwrotów i znaków (symboli, logo) stało się problematyczne. Jak już wcześniej wspomniano, władze Malezji zostały zmobilizowane do działania, wprowadzając od stycznia 2013 r. surowe kary za naruszenia, które w przypadku ich powtarzania rosną. To dobre podejście, ale być może całkowicie karzące podejście nie jest najlepszym rozwiązaniem. Być może lepsze działania to oparcie się także na edukacji i zachęcie do uzyskiwania jak najlepszych wyników - skierowanych do osób fizycznych, producentów i dostawców, a także agencji monitorujących wszystkie produkty i usługi rynku *halal*.

Tematyka związana z halal i haram, a w szczególności z mięsem i produktami mięsnymi, ma kluczowe znaczenie dla muzułmanów, przy czym coraz więcej uwagi poświęca się etycznym aspektom produkcji mięsa, bezpieczeństwu i czystości żywności oraz dobrostanowi zwierząt. Jednakże przemysł halal to coś więcej niż tylko mięso. Kwestie związane z halal dotyczą wielu dziedzin życia muzułmanów. Wspomniana branża jest napędzana, rzecz jasna, przez rynkowe realia podaży i popytu, tym niemniej niezbędne jest również lepsze zrozumienie zasad islamu. Na przykład kwestia dodatków spowodowała znaczne zamieszanie w obszarze konsumpcji żywności, podobnie jak kwestia odsetek bankowych, wprawiając, w tym drugim przypadku, w zakłopotanie tych, którzy chcą etycznie inwestować oraz uniknąć uwikłania się w lichwę. Nie jest zaskoczeniem, że postrzeganie tego, co stanowi pewną całość, różni się w zależności od kultury i regionu, a także w zależności od przynależności wyznawców do różnych szkół prawa islamskiego. Zgłębiając szczegółowo te kwestie, Kamali wyjaśnia podstawowe zasady halal i haram, odnosząc się m.in. do Koranu, a ponadto omawia kluczowe kwestie związane z wdrażaniem zasad religijnych, dając tym samym ważny wgląd w tą tematykę, jak również odnosząc się do wielu błędnych przekonań, z którymi mierzą się współcześni muzułmanie. Praca ta - mając na celu ujednoczenie standardów halal, a także zaprezentowanie zbioru konkretnych wytycznych - oferuje również praktyczne porady dla przemysłu halal.

