

KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI – RZESZÓW

## GMF Z PERSPEKTYWY ISLAMU

### Wstęp

Obecne stulecie bywa określane mianem „wiek biotechnologii” lub „wiek genetyki”, ponieważ właśnie w tych dziedzinach obserwujemy od kilku dekad niezwykle dynamiczny rozwój. Jednym z jego rezultatów jest zastosowanie nowoczesnych technologii w przemyśle spożywczym, zwłaszcza metod umożliwiających wprowadzanie do organizmów żywych obcych genów, co prowadzi do modyfikacji ich materiału genetycznego i nadawania im nowych, pożądanых cech. Dzięki temu możliwe stało się tworzenie zmodyfikowanych odmian mikroorganizmów, roślin i zwierząt, a w konsekwencji także produkcja żywności genetycznie modyfikowanej (GMF – od ang. *genetically modified food*). Uzyskane w ten sposób właściwości nie są osiągalne za pomocą tradycyjnych metod hodowli.

W niniejszym artykule przedmiotem analiz jest recepcja GMF w świecie islamu. Dla muzułmanina religia stanowi nadrzędny punkt odniesienia wobec wszystkich innych aspektów życia. W świetle prawa muzułmańskiego (szaria-tu), które opiera się na dwóch podstawowych źródłach – Koranie oraz tradycji proroka (sunna) – kwestie moralne rozstrzyga się w pierwszej kolejności. Koran jest świętą księgą zawierającą wersety objawione prorokowi Mahometowi przez

---

KS. DR HAB. MIROSŁAW TWARDOWSKI, prof. UR – Wydział Technologiczno-Przyrodniczy, Uniwersytet Rzeszowski, Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie. ORCID: 0000-0003-3319-4633. Kontakt: mtwardowski@ur.edu.pl.

archanioła Gabriela w VII wieku, zaś sunna obejmuje relacje z życia proroka oraz szczegółowe wskazania dotyczące wiary i praktyki religijnej. Islam kładzie nacisk na ścisłe przestrzeganie prawa religijnego, które wyznacza granicę między tym, co dozwolone (halal), a tym, co zakazane (haram).

W świecie muzułmańskim nie istnieje jednak centralny, nadrzędny autorytet religijny (jak np. w Kościele rzymskokatolickim), który wydawałby jednolite i powszechnie obowiązujące rozstrzygnięcia moralne w kwestiach nieuregulowanych bezpośrednio przez Koran i sunnę. W praktyce ważną rolę odgrywają uczeni muzułmańscy – teolodzy i prawnicy – którzy, ciesząc się autorytetem, formułują opinie prawne (fatwy). Stanowią one wskazówkę dla wiernych w rozwiązywaniu złożonych problemów etycznych. Niekiedy opinie takie powstają także w trakcie konferencji naukowych, w których uczestniczą przedstawiciele czołowych muzułmańskich ośrodków badawczych. Ostatecznie jednak każdy muzułmanin zobowiązany jest kierować się własnym sumieniem w podejmowaniu decyzji o znaczeniu moralnym – w tym dotyczących zasad etyki żywności.

Refleksja etyczna towarzysząca postępowi technologicznemu rodzi pytanie o konsekwencje ingerencji w naturę dla zdrowia i życia człowieka oraz dla środowiska naturalnego. W odniesieniu do GMF rozpatruje się zarówno możliwe korzyści, jak i potencjalne zagrożenia. Z tego względu żywność genetycznie modyfikowana staje się źródłem poważnych dylematów moralnych, wobec których wierzący nie mogą pozostać obojętni. Dodatkowo muzułmanin przestrzegający zasad żywieniowych wynikających z prawa religijnego staje przed problemem, czy spożywanie produktów zawierających składniki pochodzące od zwierząt zakazanych w islamie jest dopuszczalne.

Podstawą niniejszego opracowania są opinie ekspertów reprezentujących środowisko muzułmańskie, publikowane w anglojęzycznych czasopismach naukowych. Tekst prezentuje i poddaje krytycznej analizie ich stanowiska wobec produkcji i konsumpcji GMF, a także uwzględnia toczący się dyskurs dotyczący potencjalnych problemów środowiskowych i ekologicznych związanych z tą formą żywności.

## **1. Islam wobec idei rozwoju nauki i ochrony środowiska**

Nie ma wątpliwości, że na przestrzeni wieków wielu muzułmańskich myślicieli nie tylko nie sprzeciwiało się postępowi nauki, lecz także wniosło cenny wkład w rozwój badań naukowych na wielu polach. Już w średniowieczu wśród wyznawców islamu znajdziemy licznych wybitnych przyrodników, medyków, filozofów i przedstawicieli innych kluczowych dziedzin wiedzy. Islamskie podejście do tego

zagadnienia ma jednak pewne cechy szczególne. Szczegółowo opisuje je Anke Iman Bouzenita. Można je streścić w kilku punktach<sup>1</sup>.

(i) Badania naukowe pomagają odkrywać i wykorzystywać potencjał ukryty przez Boga w stworzeniach, który może służyć zaspokojeniu godziwych potrzeb człowieka. Z islamskiego punktu widzenia wszelkie odkrycia naukowe zachęcają ludzi do wdzięczności wobec wszechmocy i dobroci Stwórcy.

(ii) Stwarzanie należy wyłącznie do prerogatyw Boga. Żaden uczony nie jest w stanie powołać czegośkolwiek do istnienia. Ludzie nie powinni manipulować dziełem stwórczym, ponieważ może to prowadzić do zgubnych konsekwencji – zarówno dla nich samych, jak i dla innych istot żywych oraz całego środowiska naturalnego.

(iii) Każda decyzja dotycząca życia i śmierci istoty żywej pozostaje w wyłącznej gestii Boga. Każde stworzenie, które się rodzi, ma zgodnie z Jego wolą określony czas życia, którego nie można ani skrócić, ani wydłużyć.

(iv) Naukowiec ponosi odpowiedzialność przed Stwórcą. W każdym działaniu musi liczyć się z Jego wolą, pamiętając, że sam jest jedynie stworzeniem i że pełni rolę zarządcy powierzonego mu świata. Choć człowiek otrzymał władzę nad stworzeniem, to eksploatacja jego zasobów ma wyznaczone granice.

Z przedstawionego podejścia jasno wynika, że zasady islamskiej etyki w tym obszarze są ściśle powiązane z normami prawa muzułmańskiego. Dla muzułmanina „postępować właściwie” oznacza działać zgodnie z zasadami i wartościami zawartymi w świętej księdze oraz naśladować przykład proroka Mahometa. Etyka islamska wyrasta więc bezpośrednio z tego systemu norm, które stanowią dyrektywę dla wszelkich decyzji moralnych.

Badacze muzułmańscy nie poprzestają na ogólnych wskazaniach, lecz podejmują również kwestie szczegółowe związane z ochroną środowiska. W tym obszarze muzułmańska wykładnia opiera się na jasno określonej hierarchii wartości: przyroda jest niezbędna do życia człowieka, dlatego jej ochrona stanowi religijny obowiązek<sup>2</sup>. Ze znaczenia samego słowa „islam” – oznaczającego pokój i harmonię – myśliciele wywodzą obowiązek życia w zgodzie i równowadze z naturą. Człowiekowi wolno korzystać z zasobów przyrody pod warunkiem, że nie wyrządza jej szkody. W przeciwnym razie konsekwencje mogą być zgubne dla obecnych i przyszłych pokoleń. Dlatego powinien on powstrzymać się od

- 
1. Por. A. Bouzenita, *Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World*, „Islamic Studies”, 48 (2009), s. 501-502.
  2. Por. N. M. Isa, S. Man, „First Things First”: *Application of Islamic Principles of Priority in the Ethical Assessment of Genetically Modified Foods*, „Journal of agricultural and environmental ethics”, 27 (2014), s. 863-864.

działań prowadzących do degradacji środowiska i niezrównoważonej eksploatacji zasobów naturalnych.

Conrad G. Brunk i Harold Coward także podkreślają, że wdrażanie nowych technologii jest dopuszczalne jedynie po dokładnej ocenie – dokonanej w świetle zasad prawa muzułmańskiego – każdego aspektu ich oddziaływania na środowisko<sup>3</sup>. Jeśli da się naukowo wykazać, że dana technologia może potencjalnie wyrządzić szkodę środowisku naturalnemu, to z perspektywy islamskiej uznaje się ją za niedopuszczalną. Ponadto produkcja niezbędnych dóbr, takich jak środki farmaceutyczne, które uwalniają szkodliwe substancje do środowiska, również jest zakazana. Choć taki zakaz może przynieść poważne straty ekonomiczne, są one nieporównywalnie mniejsze od szkód wyrządzanych środowisku i pośrednio człowiekowi.

## 2. Fatwy o GMF

Na wstępie należy podkreślić znaczenie kontekstu religijnego w debatach etycznych, w tym również w dyskusjach nad GMF. Na ten element uwagę zwraca wielu współczesnych myślicieli muzułmańskich. Dla przykładu, przywoływani już Brunk i Coward stoją na stanowisku, że to właśnie tożsamość religijna człowieka odzwierciedla jego najgłębsze wartości, co sprawia, że dylematy moralne stają się dla niego jeszcze bardziej wyraźne<sup>4</sup>. Podobnego zdania jest Mariam al-Attar, która uważa, że współczesny dyskurs filozoficzny prowadzony w ramach etyki żywności w dużej mierze może być analizowany w perspektywie religijnej<sup>5</sup>. Uniwersalne zasady etyczne, takie jak „autonomia” czy „nieszkodliwość”, aby mogły zyskać szerszą akceptowalność społeczną, powinny odwoływać się do podstawowych wartości religijnych.

Chociaż istnieją obawy dotyczące możliwego negatywnego wpływu technologii i żywności genetycznie modyfikowanej na zdrowie człowieka i środowisko, to w islamie brak jest przepisów regulujących te kwestie w sposób jednolity i obowiązujący wszystkich wyznawców<sup>6</sup>. Nie ma również konsensusu wśród muzułmańskich ekspertów, czy akceptacja GMF jest sprzeczna z zasadami wyłożonymi w Koranie.

3. Por. tamże, s. 864-866.

4. Por. C. G. Brunk, H. Coward, *Introduction*, w: H. Coward, *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, New York 2009, s. 2.

5. Por. M. al-Attar, *Food Ethics: a Critique of Some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food*, „Zygon”, 52 (2017), s. 55.

6. Por. E. B. Omobowale, P. A. Singer, A. S. Daar, *The Three Main Monotheistic Religions and Gm Food Technology: an Overview of Perspectives*, „BMC International Health and Human

Jak wspomniano we wstępie, ważną wskazówką dla muzułmanów są fatwy wydawane przez uczonych o niekwestionowanym autorytecie, a także opinie stanowiące rezultat szczególnie doniosłych konferencji naukowych z udziałem najbardziej wpływowych ekspertów muzułmańskich. Te opinie prawne wskazują zwłaszcza zasady określające, które produkty spożywcze są dozwolone, a które zakazane. W niektórych krajach muzułmańskich do realizacji tego zadania powołano specjalne instytucje.

Przykładem jest Narodowa Rada Fatwy w Malezji – instytucja, stanowiąca główny punkt odniesienia w zakresie islamskiej bioetyki, w tym także w kwestiach związanych z nowoczesnymi technologiami. Rada wydała dwie fatwy dotyczące GMF<sup>7</sup>.

Pierwsza z nich, ogłoszona 12 lipca 1999 r., stwierdza, że żywność i napoje powstałe w wyniku modyfikacji genetycznej obejmującej transfer genów ze świń do produktów spożywczych lub substancji roślinnych są uznawane za niezgodne z prawem muzułmańskim<sup>8</sup>. Świnia w islamie jest klasyfikowana jako zwierzę nieczyste, a muzułmanie unikają spożywania wszelkich produktów zawierających substancje pochodzenia świńskiego<sup>9</sup>. Do zakazanych należą również m.in. alkohol oraz składniki pochodzące od zwierząt domowych, padlinożernych i drapieżnych. Dlatego wykorzystanie DNA świń do produkcji GMF nie może zostać zaakceptowane przez społeczność muzułmańską. Zasady brane pod uwagę przy redagowaniu tej fatwy to m.in.: „zapobieganie szkodom ma pierwszeństwo przed zapewnianiem korzyści”, „wszystko jest dozwolone, chyba że udowodni się coś przeciwnego” oraz „gdy miesza się rzeczy dozwolone i zakazane, przeważa to, co zakazane”. Rada przeanalizowała także potencjalne korzyści GMF dla łagodzenia głodu w krajach Trzeciego Świata, ale uznała, że problemy te wynikają raczej z niesprawiedliwego podziału żywności niż z jej niedoboru i nie mogą stanowić wystarczającego uzasadnienia dla dopuszczenia GMF zawierającej substancje pochodzenia świńskiego. Ponadto, zdaniem Rady, muzułmanie mają dostęp do szerokiego wyboru produktów dozwolonych, dlatego nie można mówić o stanie wyższej konieczności.

Dwanaście lat później, w czerwcu 2011 roku, Narodowa Rada Fatwy w Malezji ogłosiła kolejną opinię prawną, w której za niedopuszczalne uznano także wykorzystywanie genów pochodzących od zwierząt czystych, a więc *halal*, jeśli

Rights”, 18 (2009), <https://bmcinthealthhumrights.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-698X-9-18> [dostęp: 24.10.2021 r.).

7. Por. N. M. Isa, A. Baharuddin, S. Man, L. W. Chang, *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia: a Study on the Formulation of Fatwa on Genetically Modified Food by the National Fatwa Council*, 15 „Developing World Bioethics”, (2015), s. 149.

8. Por. tamże, s. 149.

9. Por. tamże, s. 150.

nie zostały one poddane ubojowi zgodnemu z prawem muzułmańskim<sup>10</sup>. Do kategorii halal zalicza się m.in. zwierzęta roślinożerne, drób (kury, kaczki, indyki) oraz gołębie<sup>11</sup>. Zgodny z szariatem ubój stanowi jedno z głównych kryteriów decydujących o dopuszczalności produktów pochodzenia zwierzęcego. Prawo muzułmańskie wymaga m.in., by zwierzę było halal, a ubój przeprowadzał zdrowy muzułmanin przeszkolony w odpowiednich metodach, który podczas czynności wymawia imię Allaha i przecina szyję zwierzęcia w sposób umożliwiający szybki odpływ krwi, powodując jego najszybszą śmierć. Zgodnie z tą fatwą zakazana jest również GMF, jeśli proces produkcji może stanowić zagrożenie dla zdrowia i życia człowieka lub środowiska naturalnego<sup>12</sup>. Wśród zasad, które posłużyły jako podstawa tego rozstrzygnięcia, znalazły się m.in.: „zapobieganie szkodom ma pierwszeństwo przed zapewnieniem korzyści” oraz „należy zezwalać na to, co przynosi dobro, i zakazywać tego, co jest szkodliwe”.

### 3. Współczesne dyskusje wokół GMF

W tej części rozważań przedstawiono głosy wybranych, reprezentatywnych autorów uczestniczących w intensywnej debacie toczącej się w świecie muzułmańskim na temat GMF. Zaprezentowano tu najważniejsze argumenty wysuwane przez badaczy na poparcie swoich tez. Chociaż wśród muzułmanów brakuje jednolitego stanowiska w tej kwestii, warto przyjrzeć się całemu spektrum poglądów związanych z tą dyskusją.

Mariam al-Attar podejmuje analizę niektórych kwestii etycznych dotyczących GMF w perspektywie islamskiej. Ważnym nurtem w etyce, na który wskazuje autorka, jest rozróżnienie żywności skażonej (wewnętrznie złej) i nieskażonej<sup>13</sup>. Na przykład konsument będący wegetarianinem uzna produkty mięsne za skażone głównie dlatego, że pochodzą od zwierząt, a nie ze względu na ich potencjalną szkodliwość zdrowotną. Z kolei muzułmanin zakwalifikuje produkty wieprzowe jako nieczyste, ponieważ pochodzą od świń – zwierząt zakazanych w islamie –

10. Por. tamże, s. 150.

11. Por. J. Z. K. Khattak, A. Mir, Z. Anwar, H. M. Wahedi, G. Abbas, H. Z. K. Khattak, H. Ismatullah, *Concept of Halal Food and Biotechnology*, „Advance Journal of Food Science and Technology”, 5 (2011), s. 386. Por. M. Dahlan-Taylor, *Beyond Barbarity and Concealment: Animal Sacrifice and Religious Slaughter in Islamic Responses to Postdomesticity*, „Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal”, 17 (2016), s. 355-356.

12. Por. N. M. Isa, A. Baharuddin, S. Man, L. W. Chang, *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia*, s. 150.

13. Por. M. al-Attar, *Food Ethics*, s. 54-55.

a ponadto wraz z pojawieniem się żywności modyfikowanej genetycznie pojawiły się nowe formy skażenia moralnego i religijnego.

Sama muzułmańska myślicielka koncentruje się przede wszystkim na argumentach „za” i „przeciw” GMF, opartych na tradycyjnym rozróżnieniu między tym, co religijnie lub prawnie dozwolone, a tym, co zakazane<sup>14</sup>. Aby w islamie coś mogło zostać uznane za religijnie lub prawnie dozwolone, musi być „dobre” (tayyib) – czyli nie tylko zdrowe i pożywne, ale także pochodzące z uczciwych i wiarygodnych źródeł, wolnych od niesprawiedliwych praktyk, takich jak lichwa, monopol, szkody dla środowiska czy zakłócanie równowagi ekologicznej. Ponadto produkt powinien być wolny od składników religijnie zakazanych.

Autorka zauważa, że większość islamskich badaczy nie sprzeciwia się GMF, pod warunkiem że nie zawiera ona składników zakazanych, takich jak wieprzowina czy alkohol<sup>15</sup>. Swoje stanowisko uzasadniając dwoma argumentami. Po pierwsze, w Koranie nie istnieje żadna podstawa do zakazu stosowania biotechnologii. Po drugie, korzyści płynące z biotechnologii przewyższają potencjalne szkody. Natomiast mniejszość przeciwników GMF przywołuje zasadę „pierwszeństwo życia przed korzyściami ekonomicznymi”<sup>16</sup>. Al-Attar deklaruje, że opowiada się za tym ostatnim stanowiskiem: sprzeciw wobec GMF wynika nie tylko z troski o zdrowie i środowisko, lecz także z przekonania, że jest ona narzędziem wykorzystywanym przez międzynarodowe korporacje do monopolizacji przemysłu spożywczego<sup>17</sup>. Zdaniem autorki jedynie taka etyka jest wewnętrznie spójna i sensowna. Brak akceptacji dla GMF może ponadto wzmocnić globalny sprzeciw wobec dominacji korporacji rządzących przemysłem spożywczym. „To, co naprawdę potrzebne – konkluduje autorka – to podejście, które będzie przemawiało do całej ludzkości, a nie tylko do wyznawców islamu. W Koranie jest bowiem mowa o człowieku jako zastępcy Boga na ziemi, a nie wyłącznie jako o członku określonej wspólnoty religijnej”<sup>18</sup>.

Z perspektywy islamu zagadnienia szkód i korzyści związanych z GMF analizują Noor Munirah Isa i Saadan Man. Na początku podkreślają, że życie ludzkie jest bezcenne i dlatego musi być bezwzględnie chronione<sup>19</sup>. Prawo muzułmańskie zakazuje wszystkiego, co mogłoby zagrozić zdrowiu lub życiu. W związku z tym, zdaniem autorów, wszystkie pokarmy określone w źródłach jako nieczyste i szkodliwe (arab. haram) powinny być bezwzględnie zakazane<sup>20</sup>. Do tej kategorii zalicza

14. Por. tamże, s. 54.

15. Por. tamże, s. 60.

16. Por. tamże, s. 68.

17. Por. tamże, s. 72.

18. Tamże, s. 72.

19. Por. N. M. Isa, S. Man, „*First Things First*”, s. 857-858.

20. Por. tamże, s. 866.

się m.in. padlinę, świnie i dziki, zwierzęta mięsożerne, ptaki drapieżne, alkohol oraz narkotyki<sup>21</sup>. Isa i Man podkreślają, że to sam Stwórca najlepiej wie, co jest dobre dla człowieka<sup>22</sup>. Jednocześnie wskazują, że współczesne odkrycia naukowe mogą potwierdzać zasadność zakazów, np. w odniesieniu do mięsa wieprzowego, którego szkodliwość zdrowotna była przedmiotem wielu badań.

Autorzy wyrażają otwartą dezaprobatę wobec GMF, podkreślając, że każda żywność mogąca zaszkodzić zdrowiu ludzkiemu lub środowisku jest niezgodna z prawem religijnym<sup>23</sup>. W szczególności produkty zawierające nawet niewielkie ilości substancji szkodliwych powinny być uznawane za zakazane. W tym miejscu powołują się na zasadę, zgodnie z którą „gdy miesza się to, co dozwolone, z tym, co zakazane, przeważa to, co zakazane”.

Isa i Man szczegółowo uzasadniają swoje stanowisko, wskazując na potencjalne zagrożenia GMF dla zdrowia i środowiska naturalnego<sup>24</sup>. Ich zdaniem żywność genetycznie modyfikowana, która może szkodzić ludziom i ekosystemom, nie może być traktowana jako rozwiązanie problemów przeludnienia czy braku bezpieczeństwa żywnościowego. Zachowanie życia ludzkiego jest jednym z celów szariatu, dlatego należy przedkładać ochronę życia nad zyski ekonomiczne. Jeśli istnieją sprzeczne dane naukowe co do szkodliwości GMF, badacze proponują przyjęcie zasady ostrożności i większe zaufanie do badań wskazujących na potencjalne zagrożenia.

Cytowani autorzy przypominają, że muzułmanie są zobowiązani do spożywania wyłącznie pokarmów zgodnych z prawem, z jednym wyjątkiem – stanem wyższej konieczności<sup>25</sup>. W sytuacji zagrożenia życia dopuszcza się spożywanie pokarmów zakazanych, jeśli nie ma innej możliwości przeżycia. Priorytetem musi być jednak zawsze zachowanie życia. Zdaniem Isa i Man współczesny problem głodu nie zawsze może stanowić usprawiedliwienie dla akceptacji GMF, gdyż w wielu państwach trudności wynikają nie z braku żywności, lecz z barier dystrybucyjnych i wysokich kosztów, które uniemożliwiają biednym dostęp do żywności.

Z kolei Abdul Kabir Hussain Solihu i Abdul Rauf Ambali podkreślają, że nawet produkty uznane za zakazane są częścią boskiego porządku natury<sup>26</sup>. Nie oznacza to jednak, że wszystkie są jadalne. Tylko te, które są pożywne, czyste,

21. Por. J. Z. K. Khattak, A. Mir, Z. Anwar, H. M. Wahedi, G. Abbas, H. Z. K. Khattak, H. Ismatullah, *Concept of Halal Food and Biotechnology*, s. 386.

22. Por. N. M. Isa, S. Man, „*First Things First*”, s. 866.

23. Por. tamże, s. 866.

24. Por. tamże, s. 867.

25. Por. tamże, s. 867.

26. Por. A. K. H. Solihu, A. R. Ambali, *Dissolving the Engineering Moral Dilemmas Within the Islamic Ethico-Legal Praxes*, „*Science and Engineering Ethics*”, 17 (2011), s. 138.

zdrowe i przyjazne środowisku (tayyib), należy uznać za zgodne z prawem i odpowiednie do spożycia.

Solihu i Ambali nie mają wątpliwości, że GMF również mieści się w boskim planie, ponieważ powstaje z naturalnych surowców<sup>27</sup>. Nie eliminuje to jednak dylematów moralnych. GMF może bowiem przynosić poważne konsekwencje dla ludzi, zwierząt i całych ekosystemów<sup>28</sup>. Kwestie bezpieczeństwa powinny być rozpatrywane nie tylko w odniesieniu do współczesnych konsumentów, lecz także z uwzględnieniem przyszłych pokoleń. Wśród potencjalnych zagrożeń autorzy wymieniają m.in. nieuzasadnione zadawanie cierpienia zwierzętom w badaniach i procesie produkcji GMF. Ich zdaniem szczególnej troski wymaga kwestia wpływu takich modyfikacji na środowisko, gdyż ma ono bezpośredni wpływ na jakość życia człowieka. Do potencjalnych zagrożeń dla ekosystemów zaliczają m.in. nieodwracalną degradację powietrza, wód i gleb, prowadzącą do katastrofy ekologicznej.

W ocenie Solihu i Ambali przy rozstrzyganiu dylematów moralnych kluczowe jest upewnienie się, że potencjalne korzyści przeważają nad możliwymi szkodami<sup>29</sup>. W omawianym kontekście oznacza to, że jeśli negatywny wpływ GMF na życie ludzkie przewyższa korzyści, to jej wprowadzenie do obrotu należy uznać za niemoralne. Ponadto interesy i zyski wąskiej grupy potężnych podmiotów przemysłu spożywczego nie mogą dominować nad dobrem wspólnoty, takim jak zdrowie i życie ludzi, zwierząt, a nawet całych ekosystemów<sup>30</sup>.

W opinii tych autorów istnieją jednak sytuacje, w których żywność modyfikowana genetycznie może być rozważana nawet wtedy, gdy potwierdzono jej negatywny wpływ na zdrowie<sup>31</sup>. Dotyczy to przypadków, gdy pomoc żywnościowa z wykorzystaniem GMF trafia do osób umierających z głodu. Powołując się na prawo islamskie, badacze przypominają, że nikt nie powinien wyrządzać szkody innym<sup>32</sup>. Skoro GMF może szkodzić, jej spożywanie w normalnych okolicznościach jest niezgodne z prawem religijnym. Jednak w sytuacji krytycznej (gdy człowiek umiera z głodu i nie ma innego pożywienia), celem staje się przetrwanie, wobec czego spożycie GMF staje się dopuszczalne – wyłącznie w tych szczególnych okolicznościach i w zakresie niezbędnym do podtrzymania życia. W takim przypadku GMF jest mniejszym złem niż głód.

27. Por. tamże, s. 138.

28. Por. tamże, s. 139.

29. Por. tamże, s. 139.

30. Por. tamże, s. 139-140.

31. Por. tamże, s. 140.

32. Por. tamże, s. 141.

Ebrahim Moosa postrzega konsumpcję żywności jako jeden z wymiarów „dobrego życia”<sup>33</sup>. Powołuje się przy tym na Koran: „O wy, posłańcy! Jedzcie wyśmienite rzeczy i czyńcie dobro!” (XXIII:51). „Jeść z tego, co wyśmienite” – czyli zdrowe i dobre – oznacza czerpać z tego, co zgodne z prawem (halal)<sup>34</sup>. To, co dobre, zdrowe i zgodne z prawem, zawiera komponent przyjemności. Wynika stąd, że troska o ciało obejmuje zarówno posłuszeństwo prawu, jak i dbałość o przyjemność oraz dobrostan ciała. W doktrynie muzułmańskiej ciało i dusza nie są ściśle rozdzielone, dlatego troska o ciało jest równocześnie troską o duszę, co tłumaczy – jak podkreśla Moosa – wysoką rangę właściwego odżywiania w islamie.

Badacz zauważa, że postęp technologiczny w wytwarzaniu żywności radykalnie zmienił jej skład i charakter<sup>35</sup>. Rewolucyjne innowacje inżynierii genetycznej umożliwiły wprowadzenie do obrotu roślin zawierających geny zwierzęce. Ziemniak wzbogacony genem świni może wzbudzić u muzułmanina zrozumiałą odrazę, gdyż spożywanie wieprzowiny jest zakazane.

Moosa przypomina, że choć źródła prawa muzułmańskiego precyzyjnie wskazują pokarmy zakazane, trudniej jednoznacznie uchwycić motywy tych zakazów<sup>36</sup>. Autor próbuje je zrekonstruować w perspektywie historycznej. Powołując się na badaczy dziejów, twierdzi, że w kulturach kananejsko-aramejskich świnie i niektóre drapieżniki postrzegano jako związane ze sferą piekielną, co mogło rzutować na późniejsze zakazy<sup>37</sup>. Być może dlatego w islamie za dozwolone uznano roślinnożerne zwierzęta domowe, podczas gdy zastrzeżenia dotyczyły padlinożerców i mięsożerców krwiożerczych. Zgodnie z tradycją muzułmańską wino ma pewne zalety, lecz jego wady przeważają; Moosa spekuluje, że stan upojenia może sprzyjać wynaturzonym zachowaniom seksualnym.

Przedmiotem jego zainteresowania jest także bezpieczeństwo żywności<sup>38</sup>. Moosa przypomina, że niedobór pożywienia stanowi ważny motyw koraniczny: Bóg jako suweren może ograniczyć dostęp do jedzenia poprzez ingerencję w porządek natury. W wielu miejscach świętej księgi znajdują się opisy głodu i lęku przed niedostatkiem. Dostarczanie pożywienia ubogim jest przedstawiane jako jeden z najwyższych aktów dobroci i współczucia, czyniący kogoś godnym boskiej łaski. Jedzenie bywa z kolei znakiem boskiej dobroczynności i miłosierdzia;

33. Por. E. Moosa, *Genetically Modified Foods and Muslim Ethics*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 135.

34. Por. tamże, s. 136.

35. Por. tamże, s. 135.

36. Por. tamże, s. 136.

37. Por. tamże, s. 137.

38. Por. tamże, s. 137.

ludzie wyrażają wdzięczność Bogu poprzez szacunek dla pożywienia i jego źródeł. W tym kontekście autor zdecydowanie opowiada się za ochroną środowiska naturalnego: ochrona drzew, terenów rolniczych i źródeł wody to istotne elementy etyki muzułmańskiej. Jedną z naczelnych zasad Moosa dostrzega w postulatcie zachowania naturalności<sup>39</sup>. Nieskażona przyroda połączona ze zdrowym stylem życia stanowi – w jego ocenie – ideał muzułmańskiej praktyki.

Mohammad Tariqur Rahman analizuje zasadnicze wymagania islamu wobec żywności dopuszczanej do spożycia. Na pierwszym miejscu wskazuje wymóg naturalności<sup>40</sup>. W jego opinii „poprawianie” natury może być odczytane jako przejaw nieposłuszeństwa wobec Stwórcy. Ponadto każdy produkt zawierający składniki pochodzące od zwierząt zakazanych przez prawo nie może zostać zaakceptowany przez muzułmanina. Oprócz tego produkt powinien być dobry, czysty, zdrowy, pożywny i przyjemny w smaku. GMF – zdaniem autora – nie w pełni spełnia te kryteria. Przy jej ocenie należy też uwzględnić możliwy negatywny wpływ na równowagę środowiskową. Bóg stworzył świat w doskonałych proporcjach i harmonii, a GMF może zaburzać ów porządek, co odbija się na zdrowiu człowieka. Rahman przywołuje w tym kontekście werset Koranu: „A ziemię rozpostarliśmy i rzuciliśmy na nią solidnie stojące; i sprawiliśmy, iż wyrosła na niej wszelka rzecz wyważona” (XV:19).

Z zaprezentowanego materiału wyłania się klarowny obraz muzułmańskiego podejścia do produkcji i konsumpcji GMF. Po pierwsze, decydujące znaczenie ma pochodzenie żywności: istnieje kategoria zwierząt nieczystych, których spożywanie jest zakazane, a produkty zawierające choćby śladowe ilości ich pochodnych nie mogą być wykorzystywane w żywności. Po drugie, istotną rolę odgrywa rytualny ubój zwierząt uznanych za czyste. Ponadto muzułmanie akcentują hierarchię wartości, na której szczycie stoi życie ludzkie; wszelkie próby jej naruszenia spotykają się z jednoznaczną odmową akceptacji. W skrajnych sytuacjach dylematu „trwać przy zasadach czy umrzeć z głodu” priorytetem pozostaje życie. Znaczące miejsce zajmuje również troska o środowisko naturalne – jego ochrona jest jednym z podstawowych obowiązków religijnych każdego muzułmanina.

Dwa pierwsze elementy tego podejścia budzą jednak poważne kontrowersje (także autora niniejszego opracowania). Podział zwierząt na „czyste” i „nieczyste” wielu badaczy uważa za pozbawiony racjonalnych podstaw. Szczególnie dyskusyjne jest uzasadnianie względami religijnymi praktyk powodujących silne cierpienie uśmiercanych zwierząt.

39. Por. tamże, s. 137.

40. Por. M. T. Rahman, *Production and Consumption of Genetically Modified Food: An Islamic Perspective*, „Revelation and Science”, 3 (2013), s. 9.

Poza tymi kwestiami spornymi muzułmańska perspektywa na GMF nie tylko nie musi budzić zastrzeżeń, lecz może inspirować do głębokiej refleksji nad tym aktualnym zagadnieniem.

## **Zakończenie**

Jedną z najbardziej odkrywczych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych współczesnych technologii pozostaje inżynieria genetyczna. Jej owocem jest GMF, która rodzi liczne – zarówno realne, jak i potencjalne – problemy i dylematy moralne. Identyfikacja z określoną tradycją religijną ma istotny wpływ na postawę wobec tych zagadnień, gdyż każde wyznanie inaczej odnosi się do produkcji i konsumpcji roślin oraz zwierząt modyfikowanych genetycznie.

W niniejszym artykule skoncentrowano się na stosunku środowisk muzułmańskich do GMF. Jak wynika z analizy, dla wyznawcy islamu jedzenie stanowi coś więcej niż tylko zaspokajanie głodu – ma wymiar duchowy i moralny. Nie dziwi więc, że myśliciele muzułmańscy wyrażają obawy wobec produkcji i konsumpcji nienaturalnie wytworzonych produktów spożywczych. Tego rodzaju żywność jawi się jako moralnie problematyczna, zwłaszcza jeśli zawiera DNA pochodzące od roślin lub zwierząt zakazanych w tej tradycji religijnej. Wielu ekspertów islamskich uważa, że ingerencja w komórki organizmów jest zakazana bądź z samej natury niewłaściwa (jako sprzeczna z porządkiem natury).

Jednak w sytuacji niedoboru żywności i głodu, gdy nie istnieją alternatywy, większość muzułmańskich badaczy zgodnie dopuszcza korzystanie z GMF w stanie wyższej konieczności. Nie oznacza to jednak rezygnacji z religijnych przekonań w tej kwestii, lecz raczej uznanie prymatu zasady zachowania życia nad innymi normami.

Warto zauważyć, że w zakresie podstawowych zasad dotyczących GMF islam wykazuje znaczące podobieństwa do judaizmu. Także ta tradycja religijna zakazuje spożywania wieprzowiny oraz innych produktów podobnego pochodzenia. Wiele z formułowanych przez obie religie zasad – zwłaszcza postulat ostrożnej i rozważnej oceny osiągnięć współczesnej biotechnologii – głęboko zakorzenionych w spójnym systemie wartości pielęgnowanych od stuleci, może okazać się cenną wskazówką przy rozwiązywaniu moralnych dylematów związanych z wprowadzaniem nowych technologii do środowiska.

## Bibliografia

- Al-Attar M., *Food Ethics: a Critique of Some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food*, „Zygon”, 52 (2017), s. 53-75.
- Bouzenita A., *Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World*, „Islamic Studies”, 48 (2009), s. 499-523.
- Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G Brunk, H. Coward, New York 2009.
- Brunk C. G., Coward H., *Introduction*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 1-17.
- Dahlan-Taylor M., *Beyond Barbarity and Concealment: Animal Sacrifice and Religious Slaughter in Islamic Responses to Postdomesticity*, „Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal”, 17 (2016), s. 352-365.
- Isa N. M., Baharuddin A., Man S., Chang L. W., *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia: a Study on the Formulation of Fatwa on Genetically Modified Food by the National Fatwa Council*, „Developing World Bioethics”, 15 (2015), s. 143-151.
- Isa N. M., Man S., „*First Things First*”: *Application of Islamic Principles of Priority in the Ethical Assessment of Genetically Modified Foods*, „Journal of agricultural and environmental ethics”, 27 (2014), s. 857-870.
- Khattak J. Z. K., Mir A., Anwar Z., Wahedi H. M., Abbas G., Khattak H. Z. K., Ismatullah H., *Concept of Halal Food and Biotechnology*, „Advance Journal of Food Science and Technology”, 5 (2011), s. 385-389.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Moosa E., *Genetically Modified Foods and Muslim Ethics*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 135-157.
- Omobowale E. B., Singer P. A., Daar A. S., *The Three Main Monotheistic Religions and Gm Food Technology: an Overview of Perspectives*, „BMC International Health and Human Rights”, 18 (2009), <https://bmcinthealthhumrights.biomed-central.com/articles/10.1186/1472-698X-9-18> [dostęp: 24.10.2021 r.].
- Rahman M. T., *Production and Consumption of Genetically Modified Food: An Islamic Perspective*, „Revelation and Science”, 3 (2013), s. 1-10.
- Solihu A. K. H., Ambali A. R., *Dissolving the Engineering Moral Dilemmas Within the Islamic Ethico-Legal Praxes*, „Science and Engineering Ethics”, 17 (2011), s. 133-147.

## Streszczenie

Na całym świecie od kilku dekad toczy się ożywiona dyskusja wokół żywności genetycznie modyfikowanej. W tę debatę włączają się przedstawiciele różnych tradycji religijnych, w tym muzułmanie. W kwestiach dotyczących takiej żywności muzułmańscy myśliciele rozważają możliwy bilans płynących korzyści i przewidywanych szkód. Zdecydowana większość z nich stoi na stanowisku, że żywność modyfikowana genetycznie jest zgodna z prawem islamskim pod warunkiem, że nie zawiera zakazanych składników oraz nie przynosi szkody ludziom i środowisku naturalnemu. Żywność, która może zaszkodzić zdrowiu i życiu ludzkiemu, pozostaje w konflikcie z jedną z najważniejszych wartości świata muzułmańskiego – ochroną życia ludzkiego. Podobna krytyczna ocena dotyczy żywności mającej potencjał wyrządzania szkód w środowisku. Stanie na straży środowiska jest obowiązkiem religijnym każdego muzułmanina. Mimo że żywność modyfikowana genetycznie ma wiele zalet i przynosi wiele korzyści, stanowisko muzułmańskie w tym temacie jest wyważone: priorytetem jest ochrona życia ludzkiego i środowiska przed wszelkim możliwym zagrożeniem.

**Słowa kluczowe:** islam, etyka środowiskowa, żywność modyfikowana genetycznie.

## GMF FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAM

### Summary

There has been a lively discussion around genetically modified foods around the world for several decades. This debate involves representatives of various religious traditions, including Muslims. When it comes to such foods, Muslim thinkers are considering a possible balance of benefits and expected harm. The vast majority of them are of the opinion that genetically modified food is compliant with Islamic law, provided that it does not contain prohibited ingredients and does not harm people or the environment. Food that can harm human health and life is in conflict with one of the most important values of the Muslim world – the protection of human life. A similar critical assessment concerns food with the potential to cause environmental damage. Protecting the environment is the religious duty of every Muslim. Although genetically modified food has many advantages and benefits, the Muslim position on this subject is balanced: the priority is to protect human life and the environment from all possible dangers.

**Keywords:** Islam, environmental ethics, genetically modified foods.