

# İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler\*

*Kâşif Hamdi OKUR\*\**

## **Permissible (Halal) and Forbidden (Haram) Foods In Terms of Islamic Law and Some Current Issues**

As is the case with all domains of life, abiding the limits of permission and forbidden in foods which satisfy the basic physiological needs is among the sine qua nons of religious behaviour. In this study we will firstly divide foods in two parts as animal and herbal foods. Then we will discuss which kinds of foods are forbidden or permitted. Lastly we will try to deal with some actual topics about permitted foods.

**Key Words:** Permissible, Forbidden, Food, Islamic Dietary Law.

**Anahtar Kelimeler:** Helal, Haram, Gıda, İslam hukukunda helal ve haram gıdalar.

**İktibas / Citation:** Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *Usûl*, 11 (2009/1), 7 - 40.

## **I. GİRİŞ**

İnsanoğlunun varlığını sürdürebilmek için en önemli gereksinimlerinden biri de gıda ihtiyacıdır. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla helal ve temiz olarak nitelenen gıda maddeleri insanın istifadesine sunulmuştur.<sup>1</sup> Helal ve haram kavramları dini yaşayış açısından son derece önem arz etmektedir. İnanan bir insan hayati faaliyetlerini helal dairesi içerisinde, haram olan sahaya tecavüz etmeksizin sürdürmek durumundadır. Dini terminolojide helal “dinen izin verilmiş ve serbest olan”, haram da “dinen yasaklanmış olan”ı deyimlemektedir.<sup>2</sup> Haram kılmak, helal dairesini belirlemek yalnızca şâriin yetkisindedir. Bu yetki sahasını

---

\* Bu metin, 02-04 Haziran 2009 tarihleri arasında Bursa’da düzenlenen VI. İlahiyat Fakülteleri İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı’nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Bk. Bakara, 2/168, 172; Mâide, 5/88.

<sup>2</sup> Bedrüddin el-Aynî, *Remzü'l-hakâik*, Beyrut 2004, c. II, s. 372. Konuyla ilgili terminolojik ayrıntı ve tartışmalar için bk. Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâhisü'l-hükm inde'l-usûliyyin*, Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, yy. ts., s. 98; Ferhat Koca, “Haram (fıkıh)”, *DİA*, c. XVI, ss. 100-101.

ihlale yeltenenler ise ciddi eleştirilerle karşı karşıya bırakılmıştır.<sup>3</sup> Haram ve helali belirleme yetkisinin Allah'a ait olmasının yanı sıra, yasaklanmamış her şeyin helal olduğu, harama götüren şeylerin de haram olduğu, haram konusunda hile yapılamayacağı, iyi niyetin haramı meşru kılmadığı, haram şüphesi taşıyan şeylerden de kaçınılması gerektiği ve haramların zaruret durumunda mubah olabileceği gibi prensipler de bu alanın temel çerçevesini belirlemektedir.<sup>4</sup>

Helal ve haram sınırına riayet etmek, özellikle gıdalar konusunda ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim peygamberlere yönelik olan hitapta önce helal gıda ile beslenilmesi, akabinde salih amel işlenmesi emredilmiştir.<sup>5</sup> Gerek gıdasında gerek kazandığında helal-haram ölçüsüne riayet etmeyenin, düzenli ibadetlerinde çok titiz olsa bile dualarının kabul olunmayacağı, Allah katında bir değer taşıyamayacağı da vurgulanmıştır.<sup>6</sup> Bu verilerden de anlaşılacağı üzere helal gıda ile beslenmek, dindar bir yaşayışın olmazsa olmaz şartıdır.

Bu çalışmada gıdaları hayvan kökenli ve bitki kökenli gıdalar şeklinde iki grupta ele alarak helal ve haram olmaları açısından değerlendirmeye, akabinde de helal gıda bakımından günümüzde aktüalitesini koruyan bazı konuları ele almaya çalışacağız. Hiçbir iddia taşımayan bu metin, helal ve haram gıdalarla ilgili ciddiyetini önemli ölçüde hissettirmeye devam eden problemlerin tartışılmasına zemin oluşturabilecek bir çerçeve işlevi görmeyi amaçlamaktadır.

## A. HELAL VE HARAM OLAN GIDALAR

Helal ve haram olan gıdalar bağlamında Kur'an-ı Kerim'de *tayyib/tayyibât* kavramının öne çıktığı görülmektedir. Tayyib kelimesi Râğib el-İsbehânî'nin açıklamalarına göre hoşça giden beğenilen şeyler, yenilmesi helal olan yiyecekler, usulüne uygun olarak kesilmiş hayvanlar, verimli ve temiz toprak, iyi davranışta bulunan erdemli insanlar gibi oldukça olumlu nitelikleri içeren bir anlam çevresine sahiptir.<sup>7</sup> Bu kavramın karşısında da olumsuz anlamların yüklendiği *habîs* kelimesi yer almaktadır.<sup>8</sup> Gıdalar bağlamında ise *tayyib*, helal olan ve insanın

<sup>3</sup> Bk. Araf, 7/32; Yunus, 10/59; Nahl, 16/116.

<sup>4</sup> Haram ve helal konusundaki temel prensiplerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf el-Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Beyrut 1985, ss. 21-40.

<sup>5</sup> Bk. Müminûn, 23/51.

<sup>6</sup> Müslim, Zekat, 19; Nevevî, *Şerhu sahihi Müslim*, Beyrut ts., c. VII, s. 100.

<sup>7</sup> Râğib el-İsbehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut ts., ss. 308-309; el-Mikdâd es-Süyûri, *Kenzü'l-irfân fi fikhî'l-Kur'an*, Kum 1422, s. 613.

<sup>8</sup> Bk. Râğib el-İsbehânî, *el-Müfredât*, s. 141; Süyûri, *Kenzü'l-irfân*, ss. 613-614.

hoşlandığı temiz yiyecekleri deyimlemektedir.<sup>9</sup> Hz. Peygamber'in "tayyib olanları helal kılan" ve "habîs olanları haram kılan" şeklinde nitelendiği dikkate alındığında,<sup>10</sup> gıdalar söz konusu olunca insanın hoşlandığı, faydalı ve temiz yiyeceklerin prensip olarak helal, insanın hoşlanmadığı, iğrenç ve temiz olmayan şeylerin ise prensip olarak haram olduğunu söyleyebiliriz.<sup>11</sup> Temel yaklaşım bu olmakla beraber kimi zaman cezalandırmak maksadıyla belli toplumlara bazı *tayyib* niteliği taşıyan yiyecekler haram kılınmıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla haram ve helal kılma yalnızca fayda ve zararlar bağlantılı olmayıp şâriin teabbüdü yönü ağırlıklı olan bir tasarrufudur.<sup>13</sup> Nitekim bu husus yasak yiyecek uygulamasının ilk defa gündeme getirildiği Hz. Adem kıssasında da kendini göstermektedir.<sup>14</sup> Haramlık ve helallik kriteri olarak bazı somut gerekçeleri bağlayıcı kabul edenler, bu gerekçeler izale edilebildiği takdirde haramlığın ortadan kalkabileceği gibi düşüncelere kapılabilmektedirler.<sup>15</sup> Ancak gözden uzak tutulmamalıdır ki haram ve helal sınırına riayet etmek mükellefler açısından fayda ve zarar ilişkisine dayalı somut gerekçelerin ötesinde, kulluğun bir gereği olarak dünyada tabi tutulduğumuz imtihanın bir parçasını oluşturmaktadır.<sup>16</sup>

Klasik literatürde yenilebilecek nesnelere cemâdât ve madenler, hayvan kökenli olanlar ve bitki kökenli olanlar şeklinde üç grupta toplandığı görülmektedir.<sup>17</sup> Cemadat ve madenlerin yenilebilmesi insan sağlığına faydalı veya zararlı olması açısından ele alınmıştır. Tuz gibi yenmesi mutat olan inorganik gıda maddelerinin tüketilmesinde bir sakınca görülmemekle birlikte, yenmesi mutat olmayan, insan sağlığına olumsuz etkileri olan toprak, çamur gibi maddelerin

<sup>9</sup> Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Beyrut 2001, c. V, s. 185; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, c. II, s. 140.

<sup>10</sup> Araf, 7/157.

<sup>11</sup> Temellendirme için bk Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts., c. II, s. 312; Ebu. Mansur el-Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2006, c. VI, s. 81; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XV, ss. 381-382; Behûtî, *er-Ravdu'l-mürbî*, Dımaşk 1990, s. 476; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul ts., c. IV, s. 2299; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, ss. 30-32.

<sup>12</sup> Bk. Nisa, 4/160-161; Enam, 6/146. Ayrıca bk. Süleyman Gezer, "Kur'ân'da Geçen Bazı Yasakların [Haramların] Mahiyeti Üzerine", *Hitit ÜFD*, 2007/2, c. VI/12, ss. 110-112.

<sup>13</sup> Bk. İzzüddin İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihî'l-enâm*, Beyrut 1990, c. I, s. 34.

<sup>14</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Helal ve Haram Gıdalar*, İstanbul 2000, ss. 33-49.

<sup>15</sup> Bu yaklaşımın ilgi çekici bir örneği olarak, sağlığa zararlı nitelikleri giderilebildiği takdirde domuz etinin haram kapsamından çıkabileceğini savunan Dr. Milaşlı İsmail Hakkı'yı zikredebiliriz. Bk. Dr. Milaşlı İsmail Hakkı, *Tezkiyetü'l-luhûm fi'l-İslâm*, İstanbul 1341 [1922]; a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, Ahmet Sait Matbaası, [İstanbul] 1933.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Ferhat Koca, "Haram (fıkıh)", s. 101.

<sup>17</sup> Söz konusu tasnif ve yaklaşımlarla ilgili genel olarak bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985, c. II, ss. 93-94; Zebîdî, *İthâfû'sâdeti'l-müttetkin*, Dârü'l-fikr, yy. ts., c. VI, ss. 14-19.

yenilmesine ise olumlu bakılmamıştır.<sup>18</sup> Bitki kökenli gıda maddelerinde haram ve helallik durumu, akıl ve beden sağlığına zarar vermesi açısından ele alınmış, bu bağlamda alkollü içki ve uyuşturucu maddelerin kullanılması helal görülmemiştir.<sup>19</sup> Hayvan kökenli gıda maddelerinde ise hangisinin, hangi şartlarda tüketilebileceği naslarda üzerinde ehemmiyetle durulan, fukaha tarafından detayları ile ilgili oldukça ayrıntılı bir doktrin geliştirilen bir konu olarak kendisini göstermiştir.<sup>20</sup>

## B. HAYVAN KÖKENLİ GIDALAR

Kur'ân-ı Kerim'de yenilmesi helal olan hayvansal gıdalar üzerinde ayrıntılı bir liste verilmemiştir. Temiz ve helal olan gıdaların yenilebileceğine dair genel vurgunun yanı sıra,<sup>21</sup> “behîmetü'l-enâm” tabiri ile yenilmesi mutat olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlara<sup>22</sup> atıf yapılmıştır.<sup>23</sup> Bu konuda somut çerçevenin belirlenmesi, haram olan hayvan kökenli gıdaların zikredilmesi ile gerçekleşmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de dört ayette yenilmesi yasaklanmış olan hayvanlar ve hayvan kökenli gıdalar açıkça belirtilmektedir:

Allah size ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına boğazlanan(hayvanlar)ı haram kıldı. Bununla birlikte kim mecbur kalırsa -istek göstermeksizin ve sınırı aşmaksızın-bunlardan yemesinde ona herhangi bir günah yoktur... (Bakara, 2/173)

Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanmış, boğulmuş, darp edilerek öldürülmüş, düşme sonucu ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış olan hayvanlar –canları çıkmadan önce yetişip kestikleriniz bu hükmün dışındadır- ile [putlar adına dikilmiş olan] taşlar üzerine boğazlanan kurbanlar size haram kılındı...(Maide, 5/3)

Bana vahyedilenler arasında leş, akıtılmış kan, iğrenç bir şey olan domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesildiği için murdar olan hayvandan başka yenilmesi haram kılınmış herhangi bir şey bulamıyorum...(Enam, 6/145)

O, size sadece leşi, kanı, domuz etini ve Allahtan başkası adına kesilene yasaklamıştır...(Nahl, 16/115)

Bu dört ayette, haram kılınan hayvan kökenli dört yiyecek bulunmaktadır. Kendiliğinden ölen ya da nasların öngördüğü şekilde boğazlanmaksızın öldü-

<sup>18</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 93; Zebîdî, *İthâf*, c. VI, s. 15; Şürûnbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, Beyrut 2001, s. 171; Sıddîk Hasen Han, *er-Ravdatü'n-nediyye*, Beyrut 1992, c. II, s. 185.

<sup>19</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 93.

<sup>20</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1333, c. I, ss. 377-382.

<sup>21</sup> Bakara, 2/172; Maide, 4/4-5; Araf, 7/32.

<sup>22</sup> Bu tabir için bk. Râğîb el-İsbehânî, *el-Müfredât*, s. 499; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XI, s. 277; Kurtubî, *el-Câmî*, c. VI, s. 24; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1305, c. IV, s. 194, s. 502.

<sup>23</sup> Maide, 5/1; Hac, 22/28, 34.

rülen hayvanın (meyte/leş) etini yemek haram kılınmıştır.<sup>24</sup> (Maide, 3/5) ayetin- de zikredilen "...boğulmuş, darp edilerek öldürülmüş, düşme sonucu ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış olan hayvanlar..." meyte kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>25</sup> Tevhid inancının bir gereği olarak Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etleri haram kılınmıştır. Burada öncelikli olarak putlar namına kesilen hayvanlar söz konusudur.<sup>26</sup> Bu ayetler ve (Enam, 6/118-119, 121) ayetleri çerçevesinde hayvan kesilirken Allah'ın adının anılmasının zorunlu olup olmadığı tartışılmıştır. Şafîiler, ayetlerdeki yasaklamanın putlar için kesilen hayvanlar hakkında geçerli olduğunu ileri sürerek kesilen bir hayvanın etinin yenmesi için Allah'ın adının anılmasını şart olarak görmemişler, müstehab kabul etmişlerdir. Hanefiler, tesmiyenin kasıtlı olarak terk edilmesi durumunda hayvanın yenmeyeceğini, unutulmuş olarak terk edilmesi durumunda yenebileceğini savunmuşlardır. Bunların yanında her ne suretle olursa olsun Allah'ın adı anılmaksızın kesilen hayvanın etinin yenilme- yeceğini savunanlar da vardır.<sup>27</sup> Kimi çağdaş müellifler Şafîilerin görüşlerini tercih etmekle beraber,<sup>28</sup> nassların zahiri ifadelerindeki vurgu bu konuda müm- kün olduğu kadar hassasiyet gösterilmesini telkin etmektedir. Ayeti kerimelerde haram kılınan kan, (Enam, 6/145) ayetindeki "akıtılmış" kaydı ışığında hayvan- dan diri iken alınan ya da kesilirken damarlardan boşalan kan şeklinde anlaşıl- mıştır.<sup>29</sup> İlgili ayetlerde haram olduğu tasrih edilen diğer hayvan kökenli gıda ise domuz etidir. Ayetlerde "domuzun etinin" vurgulanması, bu hayvandan bekle- nilen en önemli yararın etine yönelik olması nedeniyledir. Domuzun yalnızca etinin değil, kemikleri ve yağı da dahil bütün cüzlerinden faydalanmanın haram olduğu tasrih edilmiştir. Domuzdan kaçınmanın kapsamı konusunda ulaşılan görüş birliğini Cessâs, "ümmetin domuzla ilgili ayetlerin metninde ittifak ettiği gibi, muhtevası ve yorumlanmasında da ittifak ettiği" tespitiyle vurgulamakta- dır. Yalnızca domuz kılının deri vb. mamullerin dikişi için kullanılabileceği, bir

<sup>24</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. I, s. 107; Süyûrî, *Kenzü'l-irfân*, s. 615.

<sup>25</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, s. 168.

<sup>26</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, Riyad 1409, c. I, s. 183; Kurtubî, *el-Câmi*, c. II, ss. 150-151; Süyûrî, *Kenzü'l-irfân*, s. 615; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm min tefsîri âyâti'l-ahkâm*, Beyrut 2007, ss. 195-196, s. 242; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm*, s. 48.

<sup>27</sup> Konuyla ilgili olarak bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, ss. 363-364; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, ss. 130-131; Süyûrî, *Kenzü'l-irfân*, s.634; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm*, ss. 239-240; M. Ali Sayis/A. Sübki/M.İ. Kursûn, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Beyrut 1994, c. I-II, ss. 642.

<sup>28</sup> Ebu Seri Muhammed Abdülhâdi, *Ahkâmü'l-etime ve'z-zebâih fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1986, ss. 165-172.

<sup>29</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, s. 170; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm*, s. 24; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm*, s. 47.

takım çekincelerle birlikte kabul görmüştür.<sup>30</sup> Ancak Zahirîler, “tabakalanan deri temiz olur”<sup>31</sup> hadisinin kapsamına girdiği gerekçesiyle domuz derisinin tabakalandığı takdirde kullanılabileceğini savunmuşlardır.<sup>32</sup> Hanefî fakîh Ebu Yusuf’tan da tabaklandığı takdirde domuz derisinin temiz olacağına dair bir rivayet bulunmakla birlikte ilgili rivayet, “zahirü’r-rivâye” kapsamındaki mezhebin temel görüşü ile uyuşmamaktadır.<sup>33</sup>

Domuz etinin haramlığı Tevrat’ta da dile getirilmiş bir husustur.<sup>34</sup> Hıristiyanlarca muteber kabul edilen İncillerde yer yer domuzu aşağılayıcı ifadeler olmakla birlikte,<sup>35</sup> domuz eti yeme yasağı bulunmamaktadır.<sup>36</sup> Hıristiyanların yasak gıdalar konusundaki yaklaşımı Pavlus’un belirttiği “çarşıda satılan her şeyin yenebileceği”<sup>37</sup> düsturu çerçevesinde şekillenmiş görünmektedir. Tevrat hükümlerinin Hıristiyanlar açısından da bağlayıcı olduğu İncillerde dile getirilmekte ise de<sup>38</sup> günümüzde domuz eti yeme yasağı Hıristiyanlarca uygulanmamaktadır.<sup>39</sup> Bu durum, Hıristiyanlığı farklı kültürlerdeki toplumlar arasında

<sup>30</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. I, s. 124, c. II, s. 303; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, Beyrut 1987, s. 188; Kurtubî, *el-Câmi*, c. II, s. 150; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, Beyrut 1986, c. I, s. 63; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, Beyrut 1993, c. VI, ss. 87-88; İbn Abidin, *Minhatü’l-hâlk*, Beyrut 1993, c. VI, ss. 87-88 (*el-Bahrü’r-râik* ile birlikte); İbn Kudâme, *el-Muğni*, Riyad 1997, c. I, s. 109; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, İstanbul 1289, s. 551; Çeşmi-zâde Muhammed Halis, *Hulâsâtü’l-ecvibe*, İstanbul 1325, c. II, s. 163. Kimi müellifler domuz kılının –zarurete mebnî-badana fırçası yapımında da kullanılabilceğini tasrih etmişlerdir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul ts., ss. 55-56 (II. Kitap, 73 nolu mesele), s. 419 (VII. Kitap 63 nolu mesele).

<sup>31</sup> Müslim, *Hayz*, 27; Ebu Davud, *Libâs*, 38.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, c. I, s. 128, ss. 132-133; c. VI, s. 55, ss. 57-58.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mesbût*, İstanbul 1983, c. I, s. 202; Kâsânî, *Bedâi*, c. I, s. 86; İbrahim el-Halebî, *Gunyetü’l-mütemelli (Halebî-i Kebîr)*, İstanbul 1295, ss. 147-148; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. I, 106; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ merâkî’l-felâh*, Kahire 1356, s. 90. Tıbbî sakıncaları giderildiği takdirde domuz etinin yenilebileceğini savunan Dr. Milaslı İsmail Hakkı, Ebu Yusuf’tan nakledilen bu rivayete dayanarak tabakalanan domuz derisinin imalatta kullanılabilceğini ileri sürmüştür. Milaslı’nın şu ifadeleri ilgi çekicidir: “Biz İmam Ebu Yusuf’tan daha mı müttaki olacağız? Herhalde mezhebimizin en büyük imamlarından olan İmamı [Ebu] Yusuf’un kavli ile amel olmak bazı meselelerde râcih olmayabilir. Fakat hiçbir vakit günah olmaz.” Bk. *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, s. 30. Milaslı’nın bu cümleleri, kendi bağlamından koparılmış fikhî ifadelerin, fikhın genel amaçları ve mantalitesine aykırı bir argüman haline sokulabileceğinin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.

<sup>34</sup> Levililer, 11/7; Tesniye, 14/8.

<sup>35</sup> Matta, 7/6; Markos, 5/13.

<sup>36</sup> Mamafih bugün Hıristiyanların apokrif olarak nitelediği Barnabas İncil’inde, domuz eti yemenin haram olduğuna gösteren ifadeler yer almaktadır. Bk. *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız, İstanbul ts., Fasil 32, s. 101.

<sup>37</sup> Pavlus’un Korintlulara I. Mektubu, 10/25.

<sup>38</sup> Matta, 5/17-20.

<sup>39</sup> Karadâvî, *el-Halâl ve’l-harâm*, s. 44.

yaymak amacıyla yasak gıdaları “kan, putlara sunulan kurban ve boğulmuş olan hayvan”la sınırlayan<sup>40</sup> havarilerin tutumuyla açıklanabilir.

Kur’ân’da dile getirilen haram gıdalar içerisinde Müslümanların en çok sındıkları domuz ve domuz mamulleri olmuştur. Alkolleri içeceklerle ilgili yasaklar konusunda daha mütesahil davranan Müslüman toplumlarda domuz eti yasağına şiddetle riayet edilmesi, bu yasağın bir anlamda müstakil kimlik oluşturuca bir niteliğe büründüğünün göstergesi olarak düşünülebilir.<sup>41</sup> Nitekim bu konuda kayda değer ilk tereddütler modernleşme dönemi ile gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Dr. Milaşlı İsmail Hakkı ilgi çekici bir örnek oluşturmaktadır.<sup>42</sup> Konuyla ilgili yazdığı risalelerinde domuz eti yeme yasağının tamamen tıbbi gerekçelere dayandığını iddia eden Milaşlı, (Maide, 5/3) ayetindeki ( مَا ذَكَيْتُمْ ) ibaresinden hareketle “tezkiye” kavramına “bir şeyin eksikliklerini gidermek ve zararlarını ortadan kaldırmak” anlamı yüklemiş, ayetteki istisnanın domuz etini de kapsadığını ileri sürerek tıbbi açıdan tezkiye edilerek sağlığa zararlı unsurlardan temizlendiği takdirde domuz eti yemenin haram olmayacağı sonucuna varmıştır.<sup>43</sup> Aynı zamanda ileri sürdüğü iddianın, ayette mündemiç olan ve ancak bilimin gelişmesiyle ortaya çıkarılabilen mucizevi bir hakikat olduğunu da söyleyebilmiştir.<sup>44</sup> Zaman zaman domuz etinin besin kaynağı olarak kullanılmasının gerekliliğini gündeme getirenlerin, meselenin dini yönünü izah sadedinde Milaşlı’ya atıfta bulunmaları da dikkatten kaçmamaktadır.<sup>45</sup> Ancak bu yaklaşımlar maşeri vicdanda yankı bulamamış, toplumun bu konudaki hassasiyetini sarsacak bir boyut kazanamamıştır.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Bk. Resullerin İşleri, 15/20, 29.

<sup>41</sup> Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mehmet Erdoğan, “Haramlar ve Helaller”, *İslam İlmihali*, İstanbul 2007, s. 666, s.675. Bu bağlamda Türklerin Müslüman olmadan önce de domuz beslememiş ve domuz eti yememiş olmaları ilgi çekicidir. Kimi yazarlar bu hususu domuzun göçebe toplumlar tarafından yetiştirilmeye elverişli bir hayvan olmamasına bağlamaktadır. Bk. Turgut Akpınar, “Domuz Eti Yeme Yasağı ve Türkler”, *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, ss. 82-94.

<sup>42</sup> Dr. Milaşlı İsmail Hakkı, 1327 (1909) yılında kaleme aldığı *Din-i İslam ve Ulum u Fünûn* adlı eserinde domuz eti yeme yasağını hararetle müdafaa etmiş, domuz eti hakkında “bunun ek-linden içtinap her âkıl için tabii ve umûma meni hikmet ü hükûmet için bedîhi ve zarûridir.” ifadelerini kullanmıştır (s. 80). Daha sonra Milaşlı’nın bu konudaki kanaatlerinin değiştiği 1922 ve 1933 yılında kaleme aldığı risalelerinde görülmektedir.

<sup>43</sup> Milaşlı İsmail Hakkı, *Tezkiyetü’l-luhûm fi’l-İslâm*, ss. 3-18; a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, ss. 5-22.

<sup>44</sup> Milaşlı İsmail Hakkı, *Tezkiyetü’l-luhûm fi’l-İslâm*, s. 11, s. 17; a. mlf., *Hakikat-i İslam*, İstanbul 1343-1341, s. 29 (d.not 1); a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, ss. 15-16, ss. 20-22.

<sup>45</sup> Bk. İhsan Ekin, *Domuz Etinin Yenilmesi Kesinlikle Haram mıdır?*, Ankara 1972, ss. 14-25; Fehmi Yavuz, *Domuz ve Beslenme Sorunlarımız*, Ankara 1984, ss. 44-45.

<sup>46</sup> Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, adını vermeksizin “Müslümanlara domuz eti yedirmek için risale yazan bir tabip” şeklinde nitelediği Milaşlı’nın görüşlerine ana hatlarıyla temas edip reddetmiştir. Bk. *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. III, ss. 1562-1564. Teorik olarak durum böyle ol-

Domuz etinin haram kılınmasının gerekçeleri bağlamında bazı tıbbi hususlara da dikkat çekildiği görülmektedir.<sup>47</sup> Buna mukabil, ileri sürülen gerekçeler giderildiği takdirde söz konusu yasağın ortadan kalkabileceği iddiaları ortaya çıkmıştır.<sup>48</sup> Mamafih buradaki yasaklığı salt tıbbi gerekçelere bağlı bir yasak olarak kabul etmek, sağlıklı bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla yasağın gerekçesi olarak ileri sürülen hususların giderilmesi, yasağın geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Zira daha önce dikkat çektiğimiz gibi haram kılma, bazı hikmetlerinin kavranması imkan dahilinde olabilmekle birlikte, şâriin teabbüdi karakteri ağır basan bir tasarrufudur. Üstelik domuz eti üzerindeki haramlık da müstakil bir kimlik tesisine medar olacak şekilde köklü ve muhkem bir nitelik taşımaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de yenmesi haram kılınan hayvan kökenli gıdalar leş, akıtılmış kan, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar ve domuz eti olmak üzere dört tanedir. Bu husus ikisi Mekke'de (Enâm, Nahl) ikisi ise Medine'de (Bakara, Maide) nazil olan dört surede tekrarlanmıştır. Yasakların geçtiği ayetlerin ortak özelliği, hemen hepsinde yasaklamanın "hasr" (sınırlama) ifade eden dil özellikleri kullanılarak belirtilmesidir. Dolayısıyla ayetlerde, haram olan hayvan kökenli gıdaların bu dört madde ile sınırlı olduğu vurgulanmış ve bu hüküm Mekke döneminden itibaren Medine döneminin sonuna kadar teşriin her aşamasında muhafaza edilmiştir.<sup>49</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yağ, peynir ve yaban eşeğinin helal olup olmadığı sorusuna "Helal, Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklamada bulunmadıkları ise serbest bıraktığı (mubah olan) şeylerdendir." cevabını verdiği nakledilmektedir.<sup>50</sup> İbn Abbas'ın da yasaklanan gıdalarla ilgili görüşünü belirtirken "Cahiliyye halkı bazı şeyleri yerler, bazı şeyleri ise iğrenç sayarak yemezlerdi. Allah peygamberini gönderdi, kitabını indirdi. Helal ve haram kıldığı şeyleri açıkladı. Allah'ın helal kıldığı şeyler helal, haram kıldığı şeyler haram, açıklama yapmadığı şeyler ise serbesttir." dediği ve (Enam, 6/145) ayetini okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>51</sup> İbn Abbas, İbn Ömer ve Hz. Âişe gibi sahabilerin haram olan gıdaları ayetlerde ifade edilenlerle sınırlı gördükleri de konuyla

---

makla beraber uygulamada, ülkemizde domuz eti ve mamullerinin sanılanın ötesinde bir yaygınlıkta tüketildiği ileri sürülmektedir. Bu konuda dikkat çekici tespitler içeren bir monografi için bk. Reşit Haylamaz, *Türkiye'de Domuz Gerçeği*, İzmir 1996.

<sup>47</sup> Bu konuda bk. Asaf Ataseven, *Din ve Tıp Açısından Domuz Eti*, Ankara 2007, ss. 40-61.

<sup>48</sup> Örnek olarak bk. Ekin, *Domuz Etinin Yenilmesi Kesinlikle Haram mıdır?*, ss. 10-13.

<sup>49</sup> Bk. Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, s. 168; Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed el-Kocavî, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ tefsîri'l-kâdi el-Beydâvi*, İstanbul 1306, c. I/2 (tekmile), s. 217.

<sup>50</sup> Tirmizi, *Libas*, 6; İbn Mace, *Etime*, 60; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Kahire 1971, c. VIII, s. 120, s. 125.

<sup>51</sup> Ebu Davud, *Etime*, 30; Azîmâbâdi, *Avnü'l-mâbûd*, Beytü'l-efkâr ed-devliyye, Riyad-Amman ts., s. 1628.



ilgili aktarılan veriler arasında yer almaktadır.<sup>52</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'in ayetlerde yer alanların dışında bazı hayvanların yenmesini yasakladığına dair rivayetlerin varlığı söz konusudur. Ezcümle Hz. Peygamber'in kesici dişleri ile avlanan ve kendini savunan yırtıcı hayvanların, pençeleri ile avlanan ve saldıran yırtıcı kuşların, evcil eşeklerin etlerini yemeyi yasakladığına dair rivayetler hadis külliyyatında yer almaktadır.<sup>53</sup> Bu durumda bu rivayetler ve bunların, haram olan hayvan kökenli gıdaları dört madde ile sınırlayan ayetlerle olan ilişkisi meselesi ile karşı karşıya gelmekteyiz. Konuyla ilgili olarak, özellikle (Enam, 6/145) ayeti çerçevesinde, üç ihtimalin gündeme getirildiği görülmektedir. Birinci ihtimale göre yasaklanan gıdaların ayette zikredilenlerle sınırlandırılması (hasr) hükmü, hadislerle kaldırılmıştır. İkinci ihtimale göre ayet, Cahiliyye dönemindeki bazı inanışları reddetmek gibi özel bir bağlama sahip olduğu için hasr ifade etmemektedir. Son ihtimale göre ise ayette yer almayan yasaklamalar haramlık (tahrîm) değil, kerâhat ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Fukahânın çoğunluğu hadislerde getirilen yasaklamalar ile ayetteki sınırlayıcı ifadeler arasında bir aykırılık olmadığı kanaatindedir. Hadislerde getirilen yasaklamalar Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklayıcı fonksiyonu, haber-i vahidle Kur'an'ın umumi ifadelerinin daraltıcı yorumu (tahsis) tabi tutulabileceği gibi gerekçelere dayandırılmıştır.<sup>55</sup> Bu bağlamda, daha önce dikkat çektiğimiz üzere, (Enam, 6/145) ayetinin haram gıdalar konusundaki Cahiliyye inanışını reddetmek amacını taşıdığı, bundan dolayı mezkur ayetin haram gıdalar konusunda sınırlama ifade etmediği de bir argüman olarak ileri sürülmüştür.<sup>56</sup> Ancak Fahrüddin er-Râzî'nin de dikkat çektiği gibi, haram olan yiyeceklerle ilgili sınırlama, ikisi Mekke'de ikisi de Medine'de inen dört ayette de tekrar edilmiştir. Üstelik (Bakara, 2/173) ayeti gibi Medine'de inmiş olan ayette cahiliyye inanışını reddetmek gibi bir bağlam da bulunmamaktadır.<sup>57</sup> Bu durum böyle bir yorumun gücünü zayıflatmaktadır.

Râzî, ayetlerin haram olan gıdaları sınırlayıcı ifadeleri karşısında haber-i vahidlere dayanarak bu ayetleri daraltıcı yorumu tabi tutmanın tahsis değil, nesh

<sup>52</sup> Buhari, Zebâih ve sayd, 28; İbnü'l-münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm*, Mekke ts., c. III, ss. 206-207; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 17; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 77; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 2001; c. IX, s. 570; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, Beyrut ts., c. XXI, s. 131; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, s. 128.

<sup>53</sup> Bu rivayetler ve değerlendirilmeleri için topluca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, ss. 125-146.

<sup>54</sup> Bk. İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut 1987, c. II, s. 24.

<sup>55</sup> Bk. İbnü'l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss. 207-208; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Beyrut 1087, c. IV, s. 210; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 19, ss. 21-22.

<sup>56</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 19.

<sup>57</sup> Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, ss. 168-169.

olacağını ileri sürmüştür. Kur'ân'ın haber-i vahidle nesh edilmesinin caiz olmayacağını ifade eden Râzî, bu bağlamda haram kılmanın ancak vahiyle sabit olabileceğini, vahyin de haramlığı ayetlerde ifade edilen gıdalarla sınırladığını belirterek bu doğrultuda Malik İbn Enes'e atfedilen görüşü benimsediğini deklare etmektedir.<sup>58</sup> Râzî'nin bu yaklaşımı kimi muasır müelliflerce de tasvip edilmiştir.<sup>59</sup> Ayetlerin hasır ifade eden üslubu bazı müfessirleri daha farklı bir değerlendirme yapmaya sevk etmiştir. Bu yaklaşıma göre ayetlerde öngörülenlerin dışında yasaklamalar ihtiva eden haberler, ayetlerde geçen "rics", "fısk", "bağy" ve "teaddi" gibi illetlerin açıklanması ve uygulanması bağlamında değerlendirilmelidir.<sup>60</sup> Mamafih Muhammed Reşid Rıza gibi Râzî geleneğini takip eden müfessirler, ayetlerde geçen dört hayvan kökenli gıda dışında yasaklama öngören hadislerin ya kerahat ifade ettiğini ya da belli bir gerekçeye dayanarak geçici bir yasaklama getirdiğini savunmaktadırlar.<sup>61</sup> Örnek olarak Hz. Peygamber'in Hayber'de, evcil eşeğin etinin yenilmesini yasakladığına dair rivayetler mevcut olup, ulema da bunları kabul etmiştir. Ancak bu yasağın, söz konusu eşeklerin necaset yemelerinden veya henüz paylaşılmamış ganimet mallarından yağmalanarak kesilmelerinden kaynaklandığını ya da nakliye araçlarının azalmasını engellemek gibi gerekçelere bağlı olduğunu gösteren rivayetler de bulunmaktadır.<sup>62</sup> Ancak ulema bu rivayetleri tenkit etmiş,<sup>63</sup> evcil eşek etinin mutlak anlamda yasaklandığını öngören rivayetleri<sup>64</sup> benimsemiştir. Dolayısıyla bu yasağın umumi bir yasak olduğu konusunda tereddütlerini ifade eden<sup>65</sup> ve (Enam, 6/145) ayetinde dayanarak evcil eşek etini yemenin helal olduğunu savunan İbn Abbas gibi sahabe dönemi fakihlerinin görüşleri, "şâz" bir yaklaşım

<sup>58</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, ss. 168-170. Maliki alimlerden İbnü'l-Arabî de aynı görüşü savunmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-fikri'l-Arabî, yy. ts., c. II, ss. 766-767.

<sup>59</sup> Bk. M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1338, c. VIII, ss. 149-170; Sayis/Sübki/Kursûn, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, c. I-II, s. 123; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, c. III, ss. 245-247.

<sup>60</sup> Bk. Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhit*, Beyrut 1993, c. IV, s. 243; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, ss. 2075-2076.

<sup>61</sup> Bk. M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. VIII, s. 163; Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, [Kahire] 1946, c. VIII, s. 58; Mahmud Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kahire 1991, s. 388.

<sup>62</sup> Bu rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, Riyad 2004, c. VIII, s. 192, ss. 193-194; Buhârî, *Megâzî*, 38; Ebu Davud, *Etime*, 33 (no: 3809-3810); İbn Mâce, *Zebâih*, 13 (no: 3192); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, s. 203, s. 205, ss. 206-207; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, c. VII, s. 550, s. 551; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XVII, s. 249, s. 250.

<sup>63</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, ss. 203-210; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, s. 130; Azimâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 1631.

<sup>64</sup> Bu rivayetler için örnek olarak bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, c. VIII, 190-192.

<sup>65</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, c. VII, s. 551; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XVII, s. 250.

olarak literatürdeki yerini almıştır.<sup>66</sup> Bu meselede de bazı rivayetlerin ahad haber orijinli olmalarına rağmen, “ümmetin ve ulemanın kabulüne mazhar olmaları” nedeniyle ayetleri daraltıcı yoruma tabi tutabilecek, hatta nesh edebilecek güçte görülmeleri anlayışının belirleyici olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.<sup>67</sup> Her ne kadar “ümmetin kabulüne mazhar olmanın bir ahad haberi mütevattir derecesine çıkaramayacağını” savunan müellifler varsa da<sup>68</sup> söz konusu anlayışın fıkhi hükümlerin şekillenmesinde oldukça etkili olduğu bir vakiadır. Nitekim ayette yasaklananların dışında yer alan, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerle yenmesi yasaklanan hayvan kökenli gıdaların da, özellikle Şâfi ve Hanbelî metinlerinde, “haram” olarak nitelendiği görülmektedir.<sup>69</sup> Bu bağlamda Malikîler’de “kerahat” kavramının ön plâna çıktığı dikkat çekmektedir.<sup>70</sup> İlgili tutumda ayetlerin hasr ifade eden üslubuyla, hadislerde geçen yasaklamaları telif etme sâikinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>71</sup> Malikî ekolü içerisinde “kerahat” yaklaşımı daha ziyade Irak Malikîleri tarafından temsil edilmektedir. Turtuşî’nin Irak Malikîler’ine nispet ettiği şu görüşler ilgili yaklaşımın boyutları hakkında fikir verebilir:

<sup>66</sup> İbnü’l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss. 206-207; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s. 17; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 381; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 318.

<sup>67</sup> Söz konusu yaklaşım için bk. Cessas, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. I, ss. 165-166, s. 386, c. II, s. 102; Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVII, s. 143; Kâsânî, *Bedâi*, c. VII, s. 331; Zemahşeri, *Keşşâf*, Beyrut ts., c. I, s. 112; İbnü’s-Semâni, *Kavâtu’l-edille*, Beyrut 1997, c. I, s. 185; Şevkani, *İrşâdü’l-fuhûl*, Riyad 2000, c. II, ss. 688-689; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi’l-hadis*, Beyrut 1996, ss. 60-62. Bu yaklaşımın, Hanefîlerin “meşhur sünnet” anlayışının oluşmasındaki etkisi de dikkate alınmalıdır. Nitekim bazı Hanefî usulcüler meşhur sünnetin çerçevesinin belirlenmesinde “ulemanın kabulüne mazhar olma” olgusuna atıfta bulunmuşlardır. Bk. Serahsî, *el-Muharrer fi usulil-fıkh [Usulü’s-Serahsî]*, Beyrut 1996, c. I, s. 219; Alaüddin es-Semerkindî, *Mizânü’l-usûl*, Katar 1993, s. 428; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, İstanbul 1307, c. II, s. 688; Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari’l-menâr*, Beyrut 2006, s. 307.

<sup>68</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü’t-tenzil*, İstanbul 1214, c.I, s. 134. Ayrıca bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, c. V, s. 234; Şeyhzâde, *Hâşiye*, c. I/1, s. 488-489.

<sup>69</sup> Örnek olarak bk. Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibin*, Beyrut 2003, c. II, s. 537 vd.; a. mlf., *Minhâcü’t-tâlibin*, Beyrut 2005, s. 539 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 317 vd.; Behûtî, *Şerhu müntehe’l-irâdât*, Beyrut 2000, c. VI, s. 309 vd. Bazı Hanefî müellifler de “haram” tabirini tercih etmişlerdir. Bk. İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, Beyrut 2005, s. 713; İbrahim el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, Beyrut 1989, c. II, s. 218.

<sup>70</sup> Başta yırtıcı hayvanlar olmak üzere ayetlerde zikredilmeyen yasaklanmış hayvan kökenli yiyeceklerle ilgili olarak Malikîler arasında “kerahat” yaklaşımı ağırlık kazanmıştır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 380. Aslında bu hususta İmam Malik’den hem “kerahat” hem de “tahrim” yaklaşımına temel teşkil edecek ifadeler nakledilmiştir. *Müdevvene*’deki ifadeler kerahat, *Muvattâ*’nın bazı rivayetlerindeki ifadeler ise tahrim anlayışını desteklemektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Malik İbn Enes, *el-Muvattâ bi rivâyâtih*, neşr. Ebu Üsâme Selim İbn Abdülhâdî es-Selefi, yy. 2003, c. III, ss. 131-133; Sahnûn İbn Saîd, *el-Müdevvene*, Beyrut ts., c. II, ss. 62-63; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 77, s. 78; Bâcî, *el-Müntekâ*, Beyrut ts., c. III, ss. 130-132.

<sup>71</sup> Bk. Karâfi, *ez-Zehîra*, Beyrut 1994, c. IV, s. 100.

Filden karıncaya ve kurtçuğa varıncaya kadar her canlı yenebilir. Ancak insan ve domuz yenemez. Bunların yenmesi icmâ ile haramdır. Fakat yenmesi helal olan canlıların bir kısmını yemek mutlak olarak mubahtır. Bir kısmını yemek ise mekruhtur.<sup>72</sup>

Kerahat yaklaşımının, Kur'ân'da açıkça yasaklanmayan hususlarda "haram" ifadesini kullanmamak konusunda İmam Malîk ve yetiştiği fikhî gelenekte görülen hassasiyetten beslendiğini söyleyebiliriz.<sup>73</sup> Nitekim aynı hassasiyet Hanefîler ve bünyesinde yetiştikleri gelenek hakkında da varittir.<sup>74</sup> Bundan dolayı Hanefî müellifler de "haram" ifadesinin ancak ayette yasaklanan hayvan kökenli gıdalar için kullanılabilceğinin altını çizmişler, bunların dışındakiler için "mekruh", "yenilmez", "yenilmesi yasaklanmış" gibi tabirlerin kullanılması gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>75</sup> Kâsânî'nin dikkat çektiği üzere Hanefîler "haram" tabirini ayette zikredilen yasaklanmış yiyecekler için kullanmakta, bu kapsama girmeyenler için "mekruh" tabirini tercih etmektedirler. Ancak ayetle yasaklanmayan yiyecekler hakkında da -haram veya helal olduğu konusunda kesin bir inanca sahip olmaktan tevakkuf etmekle birlikte- bunları yemekten kaçınmanın gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>76</sup> Bu anlayışın bir yansıması olarak çoğu Hanefî müellif, "mekruh", "yenmesi caiz olmaz" ya da "yenilmez" tabirini tercih etmiştir.<sup>77</sup> İlgili tutumun, Hanefîlerin zannî delil ile sabit olan kaçınma talepleri için "kerahat" tabirini kullanmayı tercih etmeleri neticesinde ortaya çıkan "tahrîmen mekruh" anlayışı ile olan ilişkisi de gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>78</sup> Yenmesi yasak olan hayvan kökenli gıdaların belirlenmesi ile ilgili metodolojik bazı meselelere temas ettikten sonra konuyla ilgili yaklaşımları ele alabiliriz.

Yenmesi Kur'ân'da yasaklanmış hayvansal gıdaların yanı sıra fukahânın çoğu kurt, aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların yenmeyeceği kanaatinde dirler. Malikilere göre ise bu hayvanların yenmesi mekruhtur. Keza doğan, şahin, akbaba

<sup>72</sup> İlgili ifade için bk. İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, Beyrut ts., s. 149. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 76.

<sup>73</sup> Bu konuda bk. Kurtubî, *el-Câmi*, c. X, s. 129.

<sup>74</sup> Bk. Ebu Yusuf, *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi*, Beyrut ts., ss. 72-73.

<sup>75</sup> Bk. Mâturîdî, *Tevîlât*, c. V, s. 241.

<sup>76</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 37.

<sup>77</sup> Bk. Muhammed İbn Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 475; a. mlf., *Muvattâ'l-imâm Mâlik*, Beyrut ts., s. 219; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, yy. ts., s. 299; Kudûrî, *Kitâbü'l-Kudûrî*, İstanbul 1319, s. 102; Merğînânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, c. IV, s. 67 vd.

<sup>78</sup> Hanefîlerin "kerahat" kavramına yaklaşımları ile ilgili olarak bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 78; Kâdî-zâde, *Netâicü'l-efkâr*, Beyrut 2003, c. X, s. 4; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1983, c. II, ss. 80-81; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, Beyrut ts., c. II, s. 135; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, Beyrut ts., c. I, s. 58.

vb. yırtıcı ve leş yiyen kuşların yenmesi çoğunluk tarafından uygun görülmezken Malikiler, yarasa hariç diğer kuşların yenmesinde bir beis görmemişlerdir. Tercih edilen görüşe göre yarasa yemek mekruh kabul edilmiştir.<sup>79</sup>

Çoğunluk köpeklerin, evcil eşeklerin ve katırların yenmesini caiz görmemektedir. Malikilerde mutemet görüşe göre evcil köpeklerin yenmesi mekruhtur.<sup>80</sup> Evcil eşeklerin ve katırların yenmesi hakkında ise kerahat veya yasaklık (hurmet) öngören görüşler bulunmaktadır.<sup>81</sup> Zahiri fakih İbn Hazm ise katır eti yemeyi mubah görmektedir.<sup>82</sup> Şâfililer, Hanbelîler, Hanefîlerden Ebu Yusuf ve Şeybânî at eti yemenin caiz olduğu görüşündedirler. Ebu Hanife ise at etinin mekruh olduğunu ileri sürmüştür.<sup>83</sup> Malikiler içerisinde de kerahat eğilimi öne çıkmaktadır.<sup>84</sup>

Çoğunluk akrep, yılan, fare, kurbağa, karınca vb. haşere ve böceklerin yenmeyeceği görüşündedir. Malikiler ise insan sağlığına zararlı olmadığı sürece haşerelerin, usulüne uygun olarak tezkiye edilmek suretiyle,\* yenmesinde bir sakınca görmemektedir. Ayrıca yılanın yenebilmesi için zehirleyici özelliğinin giderilmesi ve tezkiye şartı aramışlardır.<sup>85</sup>

Yırtıcı hayvanların ve sürüngenlerin yenmeyeceğini kural olarak benimseyen fukahânın bunların detaylarında ihtilafa düştükleri görülmektedir. Örnek olarak sırtlan, tilki ve keler Hanefîlere göre yenmesi caiz olmayan hayvanlardandır.<sup>86</sup> Şâfililere göre ise bu hayvanların üçü de yenebilir.<sup>87</sup> Hanbelîler, sırtlan

<sup>79</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dımaşk 1985, c. III, ss. 507-508; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, İstanbul 1986, c. II, s. 1; İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, Beyrut 1999, c. IV, s. 372; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 149; Derrîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 115, 117.

<sup>80</sup> İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 149; Derrîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 117; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, c. III, s. 508.

<sup>81</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, Beyrut 1988, c. III, s. 288; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 381; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 150; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. II, s. 2.

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 83.

<sup>83</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, Beyrut 1994, c. XV, ss. 142-143; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XIII, ss. 324-325; Aynî, *el-Binâye*, Beyrut 1990, c. X, ss. 710-716; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 508-509; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. II, s. 2. Hanefî mezhebi içerisinde fetvaya esas alınan görüşe göre Ebu Hanife'nin yaklaşımındaki kerahat, tenzihîdir. Bk. Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Beyrut 2002, s. 642; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, Riyad 2003, c. IX, s. 442.

<sup>84</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 150; Karâfî, *ez-Zahîra*, c. IV, s. 101.

\* Haşerelerin tezkiye edilmesi yemek amacıyla, herhangi bir şekilde hayatının sona erdirilmesi şeklinde olmaktadır. Ancak bu işlem sırasında tesmiye de yerine getirilmelidir. Bk. Derrîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 114.

<sup>85</sup> Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. II, s. 3; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, c. III, s. 508; Derrîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 115. Yılanın tezkiye usulü için bk. Karâfî, *ez-Zahîra*, c. IV, ss. 103-104. Kimi Mâlikî alimler ise haşerelerin yenmesini mekruh görmüştür. Bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133.

<sup>86</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 68; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, c. II, s. 364; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 642; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. IX, ss. 443-444.

ve kelerin yenmesini caiz görmekle beraber, tilkinin yenemeyeceğini savunmuşlardır.<sup>88</sup> Eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili ihtilafların arka planında, konuyla alakalı bazı hadislerin tespit ve yorumlanmasındaki görüş ayrılıklarının yanında, benimsenen ilkelerin somut durumlara uygulanmasından kaynaklanan farklılıkların da hatırı sayılır etkileri söz konusudur.<sup>89</sup>

Deniz hayvanları ile ilgili olarak Kur'ân'da genel anlamda, deniz avının helalliğinin vurgulandığı (Maide, 5/96) ve denizden elde edilen hayvansal besinlerin "taze et" olarak nitelendiği (Fâtır, 35/12) görülmektedir. Hz. Peygamber'in de deniz hakkında "suyu temiz, meytesi helaldir"<sup>90</sup> ifadesini kullandığı mervîdir. Bu veriler, suda yaşayan hayvanların yenmesi ile ilgili hükümlerin belirleneceği çerçevenin sınırlarının çizilmesine dayanak teşkil etmiştir. Nitekim fukahanın çoğunluğu yalnızca suda yaşayabilen hayvanların yenmesini prensip olarak helal kabul etmektedir.<sup>91</sup> Ancak bu ilkenin somut verilere uygulanmasında, tabiatıyla görüş farkları ortaya çıkmıştır. Malikiler, suda yaşayan hayvanların tamamının yenebileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>92</sup> Ancak bazı Mâlikî alimler kaplumbağa gibi hem suda hem de karada yaşayan hayvanların yenebilmesi için tezkiyeyi gerekli görmüştür.<sup>93</sup> Hanbeliler kurbağa, su yılanı ve timsah dışında bütün suda yaşayan hayvanların yenebileceğini kabul etmektedir.<sup>94</sup> Şafiilerde tercih edilen görüşe göre yalnızca suda yaşayabilen hayvanların yenmesi helaldir. Ancak hem karada hem de suda yaşayan hayvanlardan kurbağa, yengeç, yılan ve timsahın yenmeyeceği görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>95</sup> Hanefilerin yaklaşımı ise suda yaşayan hayvanlardan yalnızca balık türlerinin yenebileceği şeklindedir. Bu hüküm de balıkların kendiliğinden ölmemiş, gerek insanlardan gerekse hava şartlarından kaynaklanan dış etkenlerle hayatını yitirmiş olması şartına bağlı-

<sup>87</sup> Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, Beyrut 1997, c. XII, ss. 129-131; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 538.

<sup>88</sup> Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, s. 311, s. 316; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 319, s. 321.

<sup>89</sup> Bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar", *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. I, s. 504; Mehmet Şener, "Hayvan (Fıkıh)", *DİA*, c. XVII, s. 95.

<sup>90</sup> Ebu Davud, Taharet, 41; Azimâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 54.

<sup>91</sup> Bk. Azimâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 54.

<sup>92</sup> Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 5; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 149; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 115.

<sup>93</sup> Bk. İbn Rüsd el-Cedd, *el-Beyân*, c. III, ss. 299-301.

<sup>94</sup> Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, ss. 317-318; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, ss. 344-346.

<sup>95</sup> Şırbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Beyrut 1997, c. IV, ss. 398-400; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 542.

dır.<sup>96</sup> Hanefilerin bu şartı getirirken dayandıkları nakli delil pek kuvvetli görülmemekle birlikte,<sup>97</sup> sağlık açısından mezkur yaklaşım isabetli görünmektedir.<sup>98</sup>

Gerek ayetlerde haram kılınan gerekse hadislerde yenmesi yasaklananların dışında kalan hayvanlar, eti yenebilecek hayvanlar olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda naslarda kendilerine “behîmetü’l-enâm” tabiriyle atıfta bulunulan deve, sığır, koyun, keçi gibi hayvanların; yırtıcı olmayan güvercin, bıldırcın vb. kuşların ve kümes hayvanlarının; geyik, yaban öküzü vb. yırtıcı olmayan yabani hayvanların yenmesi helaldir. Tavşan ve çekirge de yenmelerinin mubah olduğu Hz. Peygamber’in uygulamasıyla tasrih edilmiş hayvanlar arasındadır.<sup>99</sup> Hayvansal ürünler konusunda ise genelde hayvanın sütünün hükmü etinin hükmüne göre belirlenmiş, eti yenen hayvanların sütünün de içileceği sonucuna ulaşılmıştır. Yumurta konusunda da eti yenen hayvanların yumurtalarının yenebileceğinde görüş birliğine varılmıştır. Bazı alimler yumurtayı etten farklı değerlendirerek, eti yenmeyen hayvanların da yumurtalarının yenebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>100</sup> Hayvansal ürünler içerisinde tartışma konusu olanlardan bir tanesi de Türkçede “kursak” ya da “peynir mayası” olarak ifade edilen (انفحة) ile ilgili hükümdür. Peynir mayasının, eti yenen ve şerî usullere göre tezkiyesi yapılmış bir hayvandan alındığı takdirde temiz olduğu, dolayısıyla bu maya kullanılarak yapılan peynirin yenebileceğinde görüş birliği vardır.<sup>101</sup> Eğer maya meyteden ya da şerî usullere göre tezkiye edilmemiş bir hayvandan alınmışsa bu durumda Ebu Hanîfe’ye göre yine temiz kabul edilir ve peynir yapımında kullanılabilir. Ebu Yusuf ve Muhammed ise mayanın katı olduğu takdirde yıkanarak temizlenebileceğini ve bu aşamadan sonra kullanılabilirliğini savunmuşlardır. Maya sıvı olduğu takdirde ise temizlenme imkanı olmadığı için kullanılmamaktadır.<sup>102</sup> Diğer mezhepler de meyte kabul edilen hayvandan alınan peynir mayasının temiz olmadığı için kullanılmayacağı görüşündedir.<sup>103</sup> İbn Teymiyye bu konuda Ebu Hanife’nin görüşünü desteklemiş, sahabenin İnan fethedilince

<sup>96</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, ss. 69-70; Aynî, *Remzü’l-hakâik*, c. II, s. 366; Haskefi, *ed-Dürri’l-muhtâr*, s. 642; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, ss. 444-446.

<sup>97</sup> Ebu Davud, *Etime*, 35; Azimâbâdî, *Avnü’l-mâbûd*, ss. 1632-1633.

<sup>98</sup> Bk. Dönmez, “Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar”, s. 507.

<sup>99</sup> Bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, c. III, s. 509.

<sup>100</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 93-94, ss. 97-99; Kamil Musa, *Ahkâmü’l-etime fi’l-İslâm*, Beyrut 1986, ss. 144-145; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, Kuveyt 1986, c. V, ss. 153-155.

<sup>101</sup> *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, c. V, s. 155.

<sup>102</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi*, c. I, s. 63, s. 77, c. V, s. 43; İbnü’l-hümâm, *Fethu’l-kadîr*, Beyrut 2003, c. I, ss. 100-101; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, s. 360; Mehmed Zihni, *Kitabü’t-Tahâre (Nimet-i İslâm)*, İstanbul 1324, s. 249.

<sup>103</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. I, s. 100; Nevevî, *Ravda*, c. I, s. 127; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân*, c. III, s. 271; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 101.

Mecusilerin imal ettiği peynirden yemesini de delil olarak sunmuştur.<sup>104</sup> Bu yaklaşım ışığında yabancı ülkelerde imal edilse de, domuz orijinli gibi haram bir katkı maddesi taşımadığı sürece, peynirin yenilebileceğini söylemek mümkündür.<sup>105</sup>

Hayvan kökenli gıdaların helallik ve haramlığını tespit konusunda Şâfiiler ve Hanbeliler, Arapların beğeni veya tiksinti duymasını da bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş “tayyibât” olarak nitelenen yiyeceklerin helal olduğunu (Maide, 5/4) ve “tayyib” olan şeylerin helal, “habis” olan şeylerin haram olduğunu (Araf, 7/157) ifade eden ayetlere dayandırılmaktadır. İlgili yaklaşıma göre bu ayetlerde geçen “tayyibât” beğenilen, “habâis” ise tiksinti duyulan anlamındadır. Bu durumda beğenisi ya da tiksinti duyması esas alınacak bir mercie ihtiyaç hissedilmektedir. Her topluluğun beğenisi bir kriter olarak kabul edilemez. Çünkü bu haramlık ve helallik konusunda göreceliliği yol açabilir. Beğenisi diğer insanlar için de bağlayıcı bir kriter olabilecek topluluk, ancak vahye ilk muhatap olan topluluk, yani Araplar olabilir. Ayrıca Araplar yaşayış itibarıyla da aşırı lüks ve aşırı fakirlik arasında orta halli bir durumu temsil etmektedirler. Araplar arasında da açlıktan dolayı neredeyse buldukları her şeyi yiyen bedevilerin değil, ekonomik durumu iyi olan, şehir ve köylerde yaşayan ahalinin beğenisi esas alınır. Hakkında nass bulunmayan hayvan kökenli bir gıdanın hükmü, ilgili şartları taşıyan Arapların beğenisi ya da tiksinti duyması ile tespit edilir.<sup>106</sup> Bu konuda Şafiilerin çizdiği çerçeveyi benimseyen Hanbeliler, özellikle Hicaz bölgesi ahalisinin beğenisini bağlayıcı görmektedirler.<sup>107</sup> İbn Teymiyye’ye göre ise Arapların beğenisini bir kriter olarak kabul etmek, Ahmed İbn Hanbel’den sonraki dönemde, Şâfiilerden etkilenen Hırakî ile Hanbelî fihhine girmiştir. Hanbeli mezhebinin otantik yaklaşımı naslarla yasaklanmayan hayvan kökenli gıdaların helal olduğudur.<sup>108</sup>

Arapların beğenisini bir kriter olarak kabul etme eğilimi, ünlü Hanefî fakih Cessâs’ın ağır eleştirilerine muhatap olmuştur. Cessâs’a göre, habis olan şeylerin haramlığı konusundaki ilahi hitabı yalnızca Araplarla sınırlayıp diğer insanları dışarıda bırakmak, ayetin muktezasından uzak temelsiz bir iddiadır. Hz. Peygamber, yırtıcı hayvanların yenmesini yasaklarken Arapların beğenisini dikkate

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Daru'l-vefâ, yy. 2004, c. XXI, ss. 60-61.

<sup>105</sup> Ebu Serî, *Ahkâmü'l-etime*, s. 96.

<sup>106</sup> Bu hususlar için bk. Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. XV, ss. 132-134; Râfî, *el-Azîz*, c. XII, s. 144; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 543; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c. IV, s. 408.

<sup>107</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 316; Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, s. 312.

<sup>108</sup> Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, Mısır 1996, c. XXVII, s. 206 (*el-Muknî* ve *eş-Şerhu'l-kebîr* ile birlikte); Muhammed İbn Abdurrahman, *el-Müstedrek alâ mecmûi fetâvâ*, yy. 1418, c. V, s. 133.



almamıştır. Zira Araplar arasında Hz. Peygamber'in yenmesini yasakladığı hayvanları iştahla yiyenlerin sayısı az değildir. Ayrıca Arapların içerisinde belirli bir sınıfın beğenisini esas almak da keyfi ve çelişkili bir tavidir.<sup>109</sup> Arapların beğenisinin bir kriter olamayacağı, Şafîî bir alim olan Fahrüddin er-Râzî tarafından da vurgulanmıştır. Râzî'ye göre hiç şüphesiz Arapların en seçkini olan Hz. Peygamber, keler yemekten tiksindiğini ifade ettiği halde bu durumu tahrim sebebi olarak görmemiştir. Üstelik beğeni son derece subjektif bir olgu olup kişilere ve şartlara göre değişir. Dolayısıyla haram olan hayvan kökenli gıdaları dört ana başlık altında toplayan ayetlerin sınırlandırıcı üslubunun yanında Arapların beğenisini bir tahrim kriteri olarak ortaya atmak, ayetlerdeki "hasr" hükmünün subjektif bir olguya dayanarak neshi anlamına gelir ki bu da kabul edilebilir bir şey değildir.<sup>110</sup> Nitekim Arapların beğenisi kriterini ortaya atanların ilgili ayetlerden çıkardığı sonuç da ayetlerin bağlamı açısından pek isabetli görünmemektedir.<sup>111</sup> Bu durumda, haram kılma yetkisinin yalnızca şâriin uhdesinde olduğu nazarı itibara alınırna nasların haram kılmadığı hayvan kökenli ürünlerin helal olduğunu söylemek<sup>112</sup> en sağlıklı yaklaşım olacaktır.

Sonuç olarak haram olan hayvan kökenli gıdaların Kur'an-ı Kerim'de dört madde ile sınırlandırıldığını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in de bu dört madde dışında yırtıcı hayvanların ve evcil eşek etinin yenmesini yasakladığı rivayet edilmektedir. Ayetlerin sınırlandırıcı üslubu ve mevcut rivayetler karşısında ulema farkı tavırlar almıştır. Malikiler ayette geçmeyen yasaklamalar için kerahat anlayışını benimsemiştir. Hanefiler de haram lafzını yalnızca ayette geçen yasaklar için kullanmışlar, bunun dışındakiler için kerahat vb. tabirleri tercih etmişlerdir. Bunun yanında haramlığı konusunda kesin kanaate ulaşılmamakla birlikte, rivayetlerle yasaklanan gıdalardan da uzak durulmasını bir gereklilik olarak öne çıkarmışlardır. Diğer mezheplerde rivayetlerle yasaklanan hayvansal gıdalar için haram tabirini kullanmakta bir sakınca görülmemiştir. Ancak Kur'an dışı getirilen yasaklamaların kapsam ve detaylarında oldukça ihtilafa düşülmüştür. Hz. Peygamber'in, keler örneğinde olduğu üzere, şahsi tercih ve umumi hükmü birbirinden ayırdığı nakledilmekte ise de<sup>113</sup> ulemanın detaylardaki ihtilafında öznel beğeni ve kanaatlerin, gelenek ve çevre faktörünün de etkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>114</sup> Özetle haram olan hayvan kökenli gıdaların

<sup>109</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 21.

<sup>110</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, s. 170.

<sup>111</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. VIII, s. 166.

<sup>112</sup> Bu anlayışla ilgili olarak bk. Sıddık Hasen Han, *er-Ravdatü'n-nediyye*, c. II, s. 180.

<sup>113</sup> Ebu Davud, *Etime*, 27.

<sup>114</sup> Bu doğrultuda bazı değerlendirmeler için bk. Şârânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, Beyrut ts., c. II, s. 56 vd.

ayetlerde ifade edilenlerle sınırlı tutulması, İslâm'ın çok çeşitli kültür ve çevrelere çağrıda bulunan evrensel niteliğine hikmet açısından da muvafıktır.<sup>115</sup> Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bazı hayvansal gıdaların yenmesini yasakladığını öngören rivayetlerin çok boyutlu olarak tahlil edilmesi, bağlamının ortaya konması, bu konudaki nebevi tasarrufun tam olarak aydınlatılması açısından önem taşımaktadır.

### C. BİTKİ KÖKENLİ GIDALAR

Bitki kökenli gıdalar prensip olarak helal kabul edilmiştir. Bunlar içerisinde yasaklananlar, sarhoşluk veren alkollü içkiler, uyuşturucu maddeler ve insan sağlığı açısından tehlike arz eden zehirli maddelerdir.<sup>116</sup> Kur'an-ı Kerim'de "hamr" tabiri ile ifade edilen alkollü içkiler, oldukça sert bir üslupla yasaklanmıştır.<sup>117</sup> İslam hukukçuları, her sarhoşluk veren içeceğin "hamr" kapsamına girdiğinde ve "çok miktarda içilmesi sarhoşluk veren her içeceğin, az miktarda içilmesinin de haram olduğunda" geniş tabanlı bir görüş birliğine ulaşmışlardır.<sup>118</sup> Hanefî mezhebinin yaklaşımı ise bazı açılardan farklılık arz etmektedir. Hanefilere göre *hamr* özel olarak, "pişirilmemiş üzüm suyunun kabarıp, sertleşip köpük atması"<sup>119</sup> sonucu meydana gelen sarhoşluk verici içki için kullanılmaktadır.<sup>120</sup> Hanefiler göre hamrın yanı sıra pişirilmiş üzüm suyundan yapılan *tılâ* ve *munassaf*, pişirilmemiş taze hurma suyundan elde edilen *seker* ve pişirilmemiş kuru üzüm suyundan elde edilen *nakiü'z-zebîb* de içilmesi haram olan içkilerdendir. Ancak bunların haramlık derecesi şarapla (hamr) aynı seviyede değildir.<sup>121</sup> Bunların yanında kuru hurma veya kuru üzüm suyunun pişirilmesiyle, keza taze üzüm suyunun üçte ikisi buharlaşınca kadar pişirilmesiyle elde edilen içeceklerin hükmü tartışma konusu olmuştur. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre bu içecekler sarhoşluk verici bir nitelik taşısa bile, bunlardan sarhoş etme-

<sup>115</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, c. VIII, s. 170.

<sup>116</sup> Bk. Gazâlî, *Ihyâ*, c. II, s. 93; Zebidî, *İthâf*, c. VI, ss. 15-17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 382; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 149.

<sup>117</sup> Maide, 5/90-91. Kur'an-ı Kerim'de hamrın yasaklanışı bağlamında kullanılan üslup özellikleri ile ilgili olarak bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 362; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, Kalkûta 1858, c. III, s. 543.

<sup>118</sup> İbnü'l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss.248-249; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XII, s. 495; Dımaşkı, *Rahmetü'l-ümme fi'h-tilâfi'l-eimme*, Beyrut 1987, ss. 299-300. Bu görüş birliğinin dayanağını teşkil eden hadisler ve yorumları için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, ss. 194-205.

<sup>119</sup> Köpük atma şartı Ebu Hanife tarafından getirilmiş olup Ebu Yusuf, Muhammed ve diğer mezhepler kabarma ve sertleşmeyi üzüm suyunun şaraba dönüşmesi için yeterli görmektedirler. Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 676; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 27.

<sup>120</sup> Bk. Mavsîlî, *el-İhtiyar*, Kahire 1951, c. IV, s. 99; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 108; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 676; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 26-27.

<sup>121</sup> Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, c. III, s. 545; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 33.

yecek miktarda vücut direncini artırmak vb. gerekçelerle içmek caizdir. İmam Muhammed ise bu görüşe katılmamaktadır. Ancak bu içeceklerin keyif verici madde olarak tüketilmesi ittifakla caiz görülmemiştir. Bal, incir, buğday, arpa ve pirinçten elde edilen içecekler hakkında da aynı görüş ayrılıkları söz konusudur.<sup>122</sup> Mezhep içerisinde fetvaya esas olarak İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiş, böylece Hanefî mezhebi de "çoğu sarhoşluk veren içeceklerden az miktarda da içilemeyeceği" noktasında diğer mezheplerle buluşmuştur.<sup>123</sup> Hanefî kaynaklarında içecekler ele alınırken at sütünden yapılan içeceklerin durumu da tartışılmıştır. Fıkıh literatüründe genelde (لبن الرماك) olarak geçen kısırak sütü ile kırmızın kastedildiğini Aynî tasrih etmektedir.<sup>124</sup> Kısırak sütünden elde edilen içeceğin hükmü konusunda Hanefî fıkıhçılar farklı görüşler ileri sürmüştür. Kısırak sütünün mubah bir içecek olduğunu benimseyenlerin yanında, sarhoşluk verici niteliğe büründüğü andan itibaren içilemeyeceğini savunanlar da olmuştur.<sup>125</sup> Mamafih bu içeceklerle sarhoş olmanın haram olduğunda ittifak sağlanmıştır.<sup>126</sup> Konuyla ilgili şahsi gözlemlerinden yola çıkan Aynî, kısırak sütünün keskinleşinceye kadar bekletilmesi ve içine bazı maddeler katılması yoluyla elde edilen kırmızın, keyif verici bir madde olarak alındığını ve sarhoşluk verici nitelik taşıdığını göz önüne alarak, kullanılması caiz olmayan bir içecek olduğu kanaatine varmıştır.<sup>127</sup> İbn Teymiyye de at sütünden yapılan sarhoşluk verici içeceklerin "her sarhoş edici haramdır" kaidesine dahil olduğunu vurgulayan ulama arasındadır.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyar*, c. IV, ss. 99-101; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, ss. 108-113; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, c. X, ss. 33-36. Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'un savunduğu görüşün nakli dayanakları için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, ss. 211-222.

<sup>123</sup> İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, c. II, s. 262; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, c. X, s. 36; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 7; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 536-537. İftâ uygulamalarında da genelde bu yaklaşıma riayet edildiği görülmektedir. Bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, s. 563. Kimi müellifler ise, Çatalcalı Ali Efendi'nin "vişnâb demekle maruf olup müskir olan şerbetin sekr vermeyecek miktarını telehî kasdsız içmek helal midir?" sorusuna verdiği "İmam Azam ve İmam Ebi Yusuf katlarında helaldir. İmam Muhammed katında haramdır. Fî zamâninâ İmam Muhammed kavliyle iftâ ihtiyar olunmuştur." tarzındaki cevapta olduğu gibi, tercih edilen kavli belirtmekle birlikte doktrinindeki görüşlerin tamamına işaret etmişlerdir. Bk. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Matbaa-i Âmire 1283, c. II, s. 215.

<sup>124</sup> Aynî, *el-Binâye*, c. X, s. 715.

<sup>125</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 29; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. II, s. 111, c. IV, s. 69, s. 112; el-Özcendî, *Fetâvâ Kâdihân*, Bulak 1310, c. III, s. 213 (*el-Fetâve'l-Hindiyye* ile birlikte); Kûhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, c. III, s. 547; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, c. X, ss. 38-39.

<sup>126</sup> Bk. *el-Fetâve'l-Hindiyye*, Bulak 1310, c. V, s. 415.

<sup>127</sup> Bk. Aynî, *el-Binâye*, c. XI, s. 430.

<sup>128</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. XXXIV, ss. 123-125, s. 130.

Klasik kaynaklarda sarhoşluk veren sıvı içeceklerin yanında banotu, afyon, haşhaş gibi bitki kökenli uyuşturucu maddelere de temas edilmiş, bunların keyif verici olarak kullanılmasının aklı ifsat ettiği, dolayısıyla haram olduğu tasrih edilmiştir. Ancak bu gibi maddelerin belli dozajda, kontrollü olarak tedavi için kullanılabilmesine de işaret edildiği görülmektedir.<sup>129</sup> Günümüzde, insan sağlığını ve toplumsal yapıyı tehdit eden uyuşturucu maddelerin bütün türevleri ile haram olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira bu maddeler sarhoşluk veren sıvı içeceklerin barındırdığı zararlara ve illetlere fazlasıyla sahiptir.<sup>130</sup> Klasik fukahanın tütün mamullerinin hükmü konusunda da farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Konuyla ilgili görüşler ibaha, hurmet ve kerahat noktalarında yoğunlaşmış ve farklı alimler tarafından savunulmuştur.<sup>131</sup> Sigaranın insan sağlığı açısından taşıdığı zararın o dönemlerde kesin olarak tespit edilmemiş olması, bazı alimleri bu konuya tereddütlü yaklaşmaya sevk etmiştir. Ancak günümüzde bu zarar ve boyutları artık hiçbir tereddüte mahal bırakmayacak şekilde ortaya konmuştur. Bu bakımdan günümüzde, sigaranın hükmünün dini açıdan “harama yakın mekruh” ve “haram” çizgileri arasında seyrettiği ifade edilmektedir.<sup>132</sup>

Bitki kökenli gıdalarla alakalı yeni ortaya çıkan mesele olarak “transgenik” gıdaların durumu dikkat çekmektedir.<sup>133</sup> Özellikle teknik ve ekonomik bazı

<sup>129</sup> Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 678; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 40-42.

<sup>130</sup> Bk. Şeltût, *el-Fetâvâ*, ss. 369-376; Şerbâsî, *Yeselûnek fi'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut ts., c. II, ss. 285-287; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, ss. 75-77; Hayreddin Karaman, *Haramlar ve Helaller*, İstanbul 1997, s. 50; Ali Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, İstanbul 1999, ss. 69-70. Uyuşturucu maddelerin bazı yönlerden sıvı içeceklerden daha zararlı olduğu klasik müelliflerin de dikkatinden kaçmamıştır. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. XXXIV, ss. 130-131.

<sup>131</sup> Konuyla ilgili yaklaşımlar için bk. Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 678; Abdülgani en-Nabluşî, *Nihâyetü'l-murâfî fi şerhi İbni'l-İmâd*, Dımaşk 2004, ss. 577-582; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 42-44.

<sup>132</sup> Kimi muasır müelliflerin haramlığı sağlığa zararlı olmak, israf ve nafaka mükellefiyetini ihlal şartlarının tahakkukuna bağlamıştır. Bk. Şerbâsî, *Yeselûnek*, c. I, s. 464; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, s. 77; Karaman, *Haramlar ve Helaller*, ss. 50-52; Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, ss. 67-69. Sigaranın sağlığa zararlı olduğu kesin olarak tespit edildiği ve bu özellikte bir maddeye harcanan paranın israf kapsamında değerlendirileceği göz önüne alınırsa ilk iki şartın her sigara içen için tahakkuk edeceğini söyleyebiliriz. Muhtemelen sigaranın toplumda “belvâ-yı âmm” derecesinde yaygın olması müellifleri daha ziyade, sigaranın zararlarına yönelik güçlü vurgular yapmakla birlikte, “harama yakın mekruh” ifadesini kullanmaya sevk etmiş gözükmektedir. Mamefih Şeltût ve -son değerlendirmelerinde- Karadâvî sigara içmenin haram olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. İlgî çekici bir ayrıntı olarak şu nokta vurgulanmalıdır. Şeltût'un gençliğinden itibaren sigara tiryakisi olması, kendisini bu alışkanlıktan kurtaramaması, konuyla ilgili değerlendirmesinde haramlığı tercih etmesine engel teşkil etmemiştir. Bk. Şeltût, *el-Fetâvâ*, ss. 383-385; Karadâvî, *Fetâvâ Muâsara*, Beyrut 2000, c. I, s. 701-710.

<sup>133</sup> Transgenik ürünlerin elde edildiği işlemi, “belli bir türün geninde düzenlemeler yaparak ya da başka türlere veya hormon ve organizmalara ait genlerin bu türe transferi aracılığıyla, istenen özelliklerin bu türe kazandırılması ya da istenilmeyen özelliklerin yok edilmesi amacıyla emb-

faydaları dolayısıyla yaygınlık kazanan genleri değiştirilmiş ürünlerin öte yandan, doğal denge ve insan sağlığı açısından ciddi tehlikeler taşıdığına dair gittikçe yaygınlaşan şüpheler bulunmaktadır.<sup>134</sup> Bu bağlamda, konu üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılması ehemmiyet arz etmektedir. İnsan sağlığı ve doğal denge açısından zararlı ve tehlikeli olduğu sağlam verilerle ortaya konulduğu takdirde bu ürünlerin helal sınırları içerisinde değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Gerek hayvan gerekse bitki kökenli olsun haram olan gıda maddeleri ancak zaruret çerçevesinde, zorunlu şartlarda ve bu şartların gerektirdiği oranlarda kullanılabilir. Burada başlıca, fizyolojik ihtiyaçları karşılamak için helal yiyecek ve içecek maddesi bulamamak ve tedavi ihtimalleri söz konusudur. Haram maddelerin tedavide kullanılmasına prensip olarak sıcak bakılmamakla birlikte, belli şartlar tahakkuk ettiğinde bu husus da zaruret çerçevesinde değerlendirilmiştir.<sup>135</sup> Nassların zorunluluk halinde, sınırı aşmadan ve istek göstermeden haram gıda alınmasına mesuliyet terettüp etmeyeceğini öngören beyanları zaruret anlayışının dayanağını teşkil etmektedir. Bu zaruretin sınırlarının ve şartlarının belirlenmesi ise içtihad konusudur.<sup>136</sup>

#### D. BAZI GÜNCEL MESELELER

Çağımızda gerek teknolojik gelişmeler ve bunların üretime yansması gerekse farklı inanç ve kültürlere mensup insanların yoğun bir iletişim ve birliktelik içerisinde bulunduğu, meşhur tabiriyle “küçük bir köy haline gelmiş”, bir dünyanın paylaşıyor olması, gıda sahasında da birçok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle gıdaların haram ve helalliği bağlamında, geçmiş dönemlerde nevadirden sayılan meselelerin yaygınlık kazanması ya da eskiden görülmeyen üretim yöntem ve şekillerinin kullanılmaya başlanması, hükmü

---

riyo hücre içerisindeki DNA kodunun değiştirilmesi” şeklinde açıklamak mümkündür. Bk. Ayhan Kentbuğa, “Trasgenik Gıdaların Helal Olma İstekleri ile Karşılaştırılması”, *I. Uluslar Arası Helal Gıda Konferansı* (2008), İstanbul 2008, s. 86.

<sup>134</sup> Konuyla ilgili bazı ayrıntılar için bk. Hüseyin Kâmi Büyükközer, *Yeniden Gıda Raporu*, İstanbul 2007, ss. 478-491. Bunun yanında tarımda genetiği değiştirilmiş tohum kullanımının yaygınlaştırılmasının bir tekelleşmeyi hedeflediği, bunun sonucunda gıda alanında bir bağımlılığın yaşanabileceği de iddia edilmektedir. Bu durumda konu ele alınırken genetiği değiştirilmiş ürünlerin tarım ve tüketim alanında yaygınlaştırılmasının sosyo-politik bağlamının, diğer bir ifadeyle meselenin “li gayrihi” yönünün ihmal edilmemesi, bir gereklilik olarak kendini hissettirmektedir.

<sup>135</sup> Haram gıda ve zaruret ilişkisi ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdülkerim Zeydan, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, çev. Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, c. I, ss. 260-285.

<sup>136</sup> Konuyla ilgili yaklaşımlar hakkında örnek olarak bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 105, s. 225.

belirlenmeyi bekleyen meselelerin sayısını artırmıştır. Bu çerçevede, konumuzla ilgili aktüalitesini muhafaza eden bazı meseleleri ele almak istiyoruz.

### E. HAYVAN KÖKENLİ GIDALARLA İLGİLİ BAZI MESELELER

Hayvan kökenli gıdalarla ilgili meseleler arasında özellikle batılı ülkelerde ikamet eden Müslümanlar için, hayvanı kesenin kimliği ve kesim şekli ön plana çıkmaktadır. “Kendilerine kitap verilmiş olanların yiyecekleri size helaldir” (Maide, 5/5) ayetine istinaden ehl-i kitabın kestiği hayvanların yenebileceği fukaha arasında geniş tabanlı bir görüş birliği ile kabul edilmiştir.<sup>137</sup> Ehl-i Kitab tabirinin Kur’ân-ı Kerim’de başlıca Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanıldığı görülmektedir.<sup>138</sup> Kesim esnasında kitabının tesmiyede bulunmasının şart olup olmadığı tartışılmakla beraber, fukahânın çoğu keserken Allah’tan başkasının adının telaffuz edildiğini duymadığı müddetçe bir müslümanın, kitabının kestiği hayvanı yiyebileceği görüşündedir. Bu noktadan hareketle ahalsi kitap ehli olan ülkelerde üretilen hayvan kökenli gıdaların, içerisindeki et yenmesi helal olan bir hayvana ait olduğu müddetçe, yenebileceği ifade edilmiştir.<sup>139</sup> Konuyla alakalı diğer bir problem de hayvanın kesim şekliyle ilgilidir. Batılı ülkelerde hayvanın kesilmeden önce, elektrik şoku veya karbondioksit gazı verilerek ya da demir çubuk, tabanca vb. aletlerle darbe uygulanarak sersemleştirilmesi veya bayıltılması tarzında yöntemler uygulanmaktadır. Bu durumda hayvanın helal olması için bu işlemlerle ölmüş olmaması, canlı iken usulüne uygun olarak kesilmesi gerekmektedir.<sup>140</sup> Ancak başta İbnü’l-Arabî olmak üzere bazı Malikî fıkıhçılar, helal olmayı yapılan işlemin kitâbilerin dinine göre caiz olmasına bağlamaktadır. Bu yaklaşıma göre hayvanın kesim şekli bizim açımızdan caiz olmayan bir biçimde olsa dahi, kitâbilerin dinine göre meşru olduğu sürece o

<sup>137</sup> İbn Teymiyye bu konuda Şiilerin muhalefetinin sağlam bir temele dayanmadığını vurgulamakta ve konuyla ilgili şüpheleri etraflıca ele alıp reddetmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûâtü’l-fetâvâ*, c. XXXV, ss. 131-134. Şiiler ise (Maide, 5/5) de geçen “kitap ehlinin yiyeceği” ile hububat vb. maddelerin kastedildiğini savunmaktadır. Bk. Süyûri, *Kenzü’l-irfân*, s. 625.

<sup>138</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s.91; Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, Beyrut 1988, s. 12.

<sup>139</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, yy. ts., c. II, ss. 553-555; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, ss. 51-52; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 366; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, ss. 311-312; Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 46; Askalânî, *Fethu’l-bâri*, c. IX, ss. 552-553; Aynî, *Umdetü’l-kâri*, c. XXI, ss. 118-119. İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, ss. 428-430; Sıddik Hasen Han, *Neylü’l-merâm*, ss. 201-203; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. III, ss. 1577-1579; Seyyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, Beyrut 1983, c. III, ss. 258-259, ss. 263-264; Şerbâsî, *Yeselûnek*, c. I, ss. 453-455; c. II, s. 292, ss. 301-302; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, c. XXI, ss. 187-189; Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 200-204; Karadâvî, *Fetâvâ*, c. I, s. 680.

<sup>140</sup> Nitekim klasik fukaha da darbe veya uyuşturucu madde ile sersemletilmiş hayvanların bu işlemten ölmek şartıyla boğazlanabileceğini kabul etmektedir. Bk. Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mûrib*, Beyrut 1981, c. II, s. 15.

hayvan “kitap ehlinin yiyeceği” kapsamındadır ve müslümanlar tarafından yenilebilir.<sup>141</sup> Vanşerîsî’nin naklettiğine göre hayvanın helal olması için doktriner olarak kesim şeklinin o dinde helal sayılıp sayılmadığını araştırmaya gerek olmayıp, ilgili dinin mensupları tarafından yenmesinde bir sakınca görülmemesi yeterlidir. Bu uygulama, Allah’ın bize bağışladığı bir ruhsat ve kolaylıktır.<sup>142</sup> Görüldüğü üzere, Endülüs gibi Hıristiyanlarla nispeten iç içe yaşanan bölgelerde yetişen alimler, meseleye daha farklı bir perspektiften bakmışlardır. Bu içtihadla amel etmek, özellikle batılı ülkelerde tahsil vb. amaçlar için bulunan müslümanlara tavsiye edilmekte, bu bağlamda batı ülkelerinde domuz dışındaki her türlü kırmızı ve beyaz etin yenilebileceği ifade edilmektedir.<sup>143</sup> Buna mukabil ilgili fetvayı “çok muztar kalınca uygulanabilecek bir azınlık görüşü” şeklinde niteleyerek, bu gibi fetvaların öne çıkarılmasını müslümanları rehavete düşürecek, İslam ülkelerini özellikle gıda sahasında gayrimüslimlerin güdümüne sokacak yanlış bir strateji şeklinde niteleyenler de bulunmaktadır.<sup>144</sup> Benzer bir durum da ehl-i kitabın kapsamı ile ilgili yaklaşımlarda da kendisini göstermektedir. Bilindiği üzere Yahudi ve Hıristiyanların yanında Ebu Hanife Sâbiileri, İbn Hazm da Mecusileri, kitap ehli saymaktadır.<sup>145</sup> Kur’an’daki bazı ifadelerin Budizm’e ve Hinduizm’e işaret ettiği görüşünde olan müellifler vardır.<sup>146</sup> Esasen Hanefilerin herhangi bir semavi dine inanan, İbrahim ve Şit Peygamberlerin Suhufları ya da Davud Peygamber’in Zebur’u gibi ilahi bir kitabı kabul eden herkesi kitabi sayması,<sup>147</sup> ehl-i kitap kavramının genişletilebilmesi için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Bu konuda en geniş açılımı Reşid Rıza’nın getirdiği görülmektedir. Reşid Rıza, birçok peygamberin müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirildiği ve kendilerine kitap verildiği anlayışından hareketle, vahiy ve ilahi kitap anlayışı taşıyan inanç sahiplerinin Yahudi ve Hıristiyanlara kıyasla ehl-i kitap statüsünde kabul edilebileceğini savunmuş, bu bağlamda Hindistan, Çin ve Japonya ahalisini kitabi sayma eğilimi göstermiştir.<sup>148</sup> Buna mukabil tam

<sup>141</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-kurân*, c. II, s. 556; Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mûrib*, c. II, ss. 9-10. Bazı Maliki alimler ise bu yaklaşımı kabul etmemektedir. Bk. İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 157.

<sup>142</sup> Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mûrib*, c. II, s. 9.

<sup>143</sup> Bk. Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, Dımaşk 2004, ss. 213-218.

<sup>144</sup> Bk. Büyüközer, *Gıda Raporu*, İstanbul 1994, ss. 113-114; a. mlf., *Yeniden Gıda Raporu*, s. 137.

<sup>145</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 46; *el-Fetâve’l-Hindiyeye*, c. I, s. 281; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, ss. 143-146.

<sup>146</sup> Bk. Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Ehl-i Kitap”, *SÜİFD/19*, ss. 37-38.

<sup>147</sup> Bk. *el-Fetâve’l-Hindiyeye*, c. I, s. 281; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IV, s. 134.

<sup>148</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, c. VI, ss. 185-196. Benzer bir şekilde Güney Asya’daki bazı din mensuplarının kitabi sayılmasını mümkün gören ve bu kabil yaklaşımların, dünyanın küçülmesi ve Müslümanların her yerde farklı din mensuplarıyla iç içe yaşamak durumunda kalması dolayısıyla rahmete dönüştüğünü ifade eden müellifler de bulunmaktadır. Bk. Erdoğan, “Haramlar ve Helaller”, ss. 674-675. Ehl-i kitabı Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlı gören anlayış aç-

zıt bir yaklaşım olarak, günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanların dahi ehl-i kitap sayılmayacağını savunanlar da görülmektedir. Bu yaklaşım sahiplerine göre, ehl-i kitap diye bilinen günümüz Yahudi ve Hıristiyanlarının ilahi bir kitapla ve dolayısıyla ilahi dinle uzaktan ve yakından hiçbir alakaları yoktur.<sup>149</sup> Söz konusu yaklaşımı dillendirenlerin fıkıhın ehl-i kitapla ilgili hükümlerinin, inanç ve yaşayışları Müslümanlara yakın özel bir topluluk hakkında varit olduğu gibi bir zehaba kapıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim kitap ehlini inkarcılar arasında değerlendirmekle beraber<sup>150</sup> onlar için hanımlarıyla evlenmenin helal olması ve kestikleri hayvanların yenmesi gibi hükümleri geçerli kılmıştır. Kestiğinin helal olması hükmü her kitabiyi kapsamaktadır.<sup>151</sup> Cenâb-ı Hak onların inançlarındaki problemlerin bilincinde olarak bu ruhsatı tanımıştır.<sup>152</sup> İnsanların belli konularda daha hassasiyet göstermeleri, kendi uygulamalarında -fikhi mesnedi olsa dahi- bazı görüşlerle amel etmekten kaçınmaları, anlaşılabilir bir durumdur. Ancak nasllara aykırılık taşımayan, fıkıh sistemi içerisindedir. Usulüne uygun olarak ortaya konmuş içtihadlara karşı tavır alarak, herkesi kendi tercihlerine icbar etmeye yönelik bir tutum içerisine girmeleri, sağlıklı bir tutum olarak gözükmemektedir.<sup>153</sup>

---

sından meseleye yaklaşacak olursak Çin ve Japonya'da yaşayan Müslümanlar, kendileri özel bir organizasyon kurup yiyecekleri hayvanları kesemedikleri müddetçe ihtiyaç duydukları gıdayı balık ve yumurtadan edinmek durumunda kalacaklardır. Bk. Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, s. 219.

<sup>149</sup> Bk. Osman Öztürk, "Ehl-i Kitab Kaldı mı?", <http://gidahareketi.org>. Ehl-i kitap kavramının günümüzde geçerliliğini sorgulayan benzer bir yaklaşım için bk. Büyüközer, *Gıda Raporu*, ss. 118-119.

<sup>150</sup> Örnek olarak bk. Bakara, 2/105; Beyyine, 98/1, 6; Zemahşeri, *Keşşâf*, c. I, s. 87, c. IV, s. 226; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. III, s. 636, c.XXXII, s. 238. Konuyla alakalı detaylı bir değerlendirme için bk. Karadâvî, *Fetâvâ*, c. III, ss. 151-191.

<sup>151</sup> Siddîk Hasen Han, *Neylül-merâm*, s. 203.

<sup>152</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-kurân*, c. II, s. 554.

<sup>153</sup> Fukahanın ihtilaf ettiği konular hakkında gerek mütehasıs olmayanların (avâm) gerekse ilim ehlinin göstermesi gereken tutumla ilgili olarak bk. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Beyrut ts., c. II, ss. 23-24. Nevevî'nin açıklamalarına göre ihtilaf konusu olan meselelerde mütehasıs olmayanların görüş beyan etmek gibi bir yetkileri yoktur. Ulema ise, üzerinde icmâa varılan görüşlere aykırı yaklaşımlara karşı tavır alabilir. Ancak ihtilaf konusu olan meselelerde bu durum söz konusu değildir. Zira icthad sonucu ulaşılan hükmün isabetliliği bağlamındaki tartışmalarda bir görüşe göre her müctehid *musib*dir. Diğer görüşe göre ise yalnızca bir müctehid *musib*dir. Ancak hangi müctehidin *muhtî* olduğu kesin olarak bilinemediğinden bu görüş farklılığı manevi mesuliyeti gerektirmemektedir. Mamafih ilim ehlinin ihtilafтан uzak olan, herkesin benimsediği çözümleri uygun bir üslupla öne çıkarmaları *mendub bir davranış* şeklinde nitelenmiştir. Bk. Nevevî, *age*, c. II, s. 23. Atıfta bulunduğumuz bakış açısının yansımaları helal gıda sertifikası bağlamında yaşanan tartışmalarda da kendisini göstermektedir. Bu bağlamda Hayreddin Karaman hocamızın tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Karaman, helal gıda sertifikası tartışmaları çerçevesinde ihtilaflı konulara yaklaşılması ile ilgili tercihini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Bütün muteber mezhepler İslam'ı temsil ettiğine ve sıradan Müslümanlar da aldıkları fetvaya göre bu mezheplerin her biri ile amel etme imkanına sahip bu-



Hayvan kökenli gıdalarla alakalı olarak tartışılan bir mesele de mekanik kesim meselesidir. İlk etapta, gerekli kısımların kesilmesi gerçekleştiği takdirde mekanik kesimde bir problem gözükmemektedir.<sup>154</sup> Ancak özellikle kümes hayvanlarının seri kesimi sırasında, her hayvan için ayrı tesmiye yapılması şartına riayet edilemediğinden dolayı mekanik kesimin caiz olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>155</sup> Tesmiyeyi müstehab kabul eden Şâfiî içtihadına göre bu hayvanları yemek helaldir. Fakat tesmiyenin kasıtlı olarak veya mutlak surette terk edilmesini caiz görmeyen içtihadlar açısından mekanik kesimde bu şartın tahakkuk edip etmediği ayrıca ehemmiyet kazanmaktadır. Her hayvan için müstakil tesmiye yapılması şartı klasik kesim için öngörülmektedir. Bu anlayışa göre bir insan iki koyunu peş peşe kesse bile, her ikisi için ayrı tesmiye getirmeli ve araya fasıla girmemelidir. Kesme eyleminin yenilenmesi, tesmiyenin de yenilenmesini gerektirmektedir.<sup>156</sup> Mekanik kesim o dönemlerde mevcut olmadığı için klasik kaynaklarda bununla alakalı hükümler yer almamaktadır. Ancak üst üste yatırılan iki koyunun bir darbeye kesilmesi, ya da bir insanın elinde tuttuğu birden fazla kuşun bir darbe ile kesilmesi durumunda bir besmele yeterli görül-müştür.<sup>157</sup> Bu örnekler bir eylemle birden fazla hayvanın kesilmesi durumunda, tek tesmiyenin yeterli görüldüğünü göstermektedir. Keza avla ilgili olarak, bir tesmiye ile gönderilen av köpeğinin birden fazla av tutması, bir tesmiye ile atılan okun peş peşe birden fazla avı öldürmesi ya da bir kümeye atılan saçmanın birden fazla hayvanı öldürmesi durumunda da tek tesmiye yeterli görülmektedir.<sup>158</sup> İlgili örneklerden de hareketle, mekanik kesim esnasında düğmeye basıldığı sırada getirilen tesmiye ile o periyot içerisinde kesilen hayvanlar için gerekli şartın tahakkuk ettiğini söylemek mümkündür.<sup>159</sup> Mekanik kesimle furû külliyyatında yer alan bazı meseleler arasında kurulabilecek biçimsel benzerliğin ötesinde, seri kesim uygulamasında tesmiyenin hikmetine ve şâriin maksadlarına aykırı bir mahiyet de görünmemektedir. Tavukların kesimden sonra kolay yolunmak amacıyla bir müddet sıcak suda bekletilmesi durumunda ise, uygula-

---

lunduklarına göre, bir mezhebe (muteber bir müctehidin ictihad ve fetvasına) göre helal olan gıdaya helal damgası basmak (Ben de buna katılıyorum).” Bk. Hayreddin Karaman, “Helal Gıda Sertifikası ile İlgili Problemler”, *Kur’ani Hayat*, Temmuz-Ağustos 2009, yıl: 2 sayı: 7, s. 95.

<sup>154</sup> Bk. Şerbâsî, *Yeselûnek*, c. I, s. 454.

<sup>155</sup> Bk. Büyüközler, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 161.

<sup>156</sup> *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 286; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 641; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, s. 439.

<sup>157</sup> *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 289; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 641.

<sup>158</sup> *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 421, ss. 423-424; Mehmed Zihni, *Kitâbü’l-hac ve’s-sayd ve’z-zebâih ve’l-udhiyye ve’l-akika (Nimet-i İslâm)*, İstanbul 1329, s. 116.

<sup>159</sup> Bk. Hayreddin Karaman, *Hayatımızdaki İslam 2*, İstanbul 2006, s. 149.

mada suyun sıcaklığı ve bekleme süresi kan ya da dışkının ete nüfuz etmesine yol açmamaktadır. Ancak bu işlemle et pislenmekte ise de yıkanarak temizlenmesi ve yenmesinde bir sakınca olmamaktadır.<sup>160</sup>

Hayvan kökenli gıdalarla ilgili tartışılan meseleler arasında beslendiği yerlerde temiz olmayan (kan, hayvansal artık vb.) unsurlar bulunan hayvanların durumu da yer almaktadır. Fıkıhçılar tamamen ya da çoğunlukla temiz olmayan şeylerle beslenen, bundan kaynaklanan kötü koku etine sirayet eden hayvanın (cellâle) hükmünü tartışmışlardır. Malikiler bu hayvanın etini yemekte bir sakınca görmezken diğer mezheplerde kerahat yaklaşımı ağırlık kazanmıştır. Hanbelilerden nakledilen diğer bir görüşe göre cellâle etinin haram olduğu ileri sürülmüştür. Ancak hayvanın uygun bir süre hapsedilip temiz besinlerle beslenmesi durumunda bu kerahatin ortadan kalkacağı kabul edilmiştir.<sup>161</sup> Günümüz şartlarında insanların hayvanların beslenme ve kesilme sürecine muttali olma imkânlarının neredeyse ortadan kalkması, Malikilerin yaklaşımını tercih etmeyi bir anlamda gerekli kılmaktadır.<sup>162</sup> Ancak tüketiciye yönelik fıkhi hükmünün yanında, meselenin insan sağlığını ilgilendiren boyutu da oldukça önemlidir. Ekonomik amaçlar doğrultusunda hayvanlara doğalarına aykırı maddeler yedirmek birçok hastalığın müsebbibi olmaktadır. Özellikle et verimini artırmak için hayvanlara verilen hormonların ciddi sağlık problemlerine neden olduğu bilinmektedir. İnsan ve hayvan sağlığını, bunun yanında doğal dengeyi tehdit eden bu uygulamanın onaylanması mümkün görünmemektedir.

## F. İÇECEKLERLE İLGİLİ BAZI MESELELER

İçecekler bağlamında gazlı içecekler ve bazı meşrubatların hükmü zaman zaman tartışma konusu olmaktadır. Bu içeceklerin imalatı sırasında aromasını eritmek için çözücü olarak az miktarda etil alkol kullanılmasının, söz konusu içeceklerin haramlık ya da helalliğini nasıl etkileyeceği meselenin mihverini oluşturmaktadır. Konuyla ilgili olarak iki unsur belirleyicilik kazanmaktadır: içeceğe katılan etil alkolün necis olup olmaması ve içeceğin sarhoşluk verici nitelik taşıyıp taşıyamaması. Hamrın necis olup olmadığı konusunda başlıca iki yaklaşım bulunmaktadır. Çoğunluk hamrın necis olduğunu kabul ederken, bazı alimler (Maide 5/90) ayetinde geçen “rics” ifadesinin maddi bir pislığe değil, manevi bir nitelemeye işaret ettiğini, hamrın maddi anlamda necis olduğunu

<sup>160</sup> Bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadir*, c. I, s. 211; Şürübülâli, *İmdâdü'l-fettâh*, s. 163; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 544. Ayrıca bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam* 2, s. 150.

<sup>161</sup> Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, c. I, s. 26; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 5-6; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 511-513.

<sup>162</sup> Bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam*, İstanbul 2003, s. 382.

gösteren herhangi bir delilin bulunmadığını savunmuşlardır.<sup>163</sup> Bu görüşü tercih eden Ebu Serî, gazlı içeceklerin aromasını eritmek için kullanılan alkolün necis olmadığını, cumhurun görüşü tercih edildiği takdirde dahi oranı çok düşük olduğu için içeceği necis kılmayacağını ileri sürmüş, bu noktadan hareketle gazlı içeceklerin içilmesinde bir beis olmadığı sonucuna varmıştır.<sup>164</sup>

Ülkemizde yaşanan gazlı içeceklerle ilgili tartışmalarda konunun fihhi boyutuna iki açıdan yaklaşıldığını görüyoruz. Meşrubat üretiminde kullanılan etil alkolün necis olduğu var sayımından hareketle, imalat sırasında bu maddenin “çok miktarda” kabul edilen bir sıvı içerisine katıldığı ve bu sıvının rengi, tadı ya da kokusu üzerine bir etki yapmadığı ifade edilerek söz konusu maddenin o sıvıyı temiz olmaktan çıkarmayacağı neticesine varılmıştır.<sup>165</sup> İkinci olarak da meseleye söz konusu içeceklerin sarhoşluk verip vermemesi açısından yaklaşılmıştır. Bu içeceklerin içilebilecek miktarı, daha ayrıntılı bir ifade ile bir oturuşta, bir bardağın etkisi geçmeden diğerini içmek suretiyle içilebilecek kadar “çok miktarı” insanı sarhoş ediyorsa bu sıvının azını içmek de caiz değildir. Söz konusu içeceklerde bu durum tahakkuk etmediği, bunların içilebilecek “çok miktarının” insanı sarhoş etmediği için içilmesinde bir sakınca olmadığı ifade edilmiştir.<sup>166</sup> Aynı kriterlere göre gazlı içeceklerin yanı sıra kefirin içilmesinde de bir sakınca olmadığı vurgulanmıştır.<sup>167</sup> Suûdî Arabistan’da bulunan “el-Lecnetü’l-Dâime li’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’l-İftâ” adlı heyetin, içerisinde az miktarda alkol olan meşrubat, meyve suyu, sirke vb. gıda maddelerin hükmü konusundaki fetvalarında da söz konusu ürünlerin çok miktarda alınmasının sarhoş edici olup olmadığı kriteri üzerinde durulduğu görülmektedir. Hüküm sıvının içerisinde alkol bulunmasına göre değil, alkolün sarhoş edici miktarda olup olmamasına göre verilmektedir. Sıvının içerisindeki alkol, o sıvının çok miktarda alınmasının sarhoşluk vermesine sebep olacak boyutta ise, bu takdirde ilgili sıvı hamr hükmünü alır. Eğer sıvının çok miktarda alınması sarhoşluk vermiyorsa, içerisindeki alkol bu etkiyi oluşturacak miktarda değilse bu sıvı hamr

<sup>163</sup> Sanânî, *Sübülü’s-selâm*, Beyrut ts., c. I, s. 35; Siddik Hasen Han, *er-Ravdatü’n-nediyye*, c. I, ss. 19-21; Seyyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, c. I, ss. 26-27; Karadâvi, *Fetâvâ*, c. III, s. 581.

<sup>164</sup> Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 112-113. Ebu Serî söz konusu içeceklerin sarhoşluk verici özellik taşıyıp taşımadıklarına temas etmemiştir. Alkol oranının çok cüzi olduğuna vurgu yapması göz önüne alınırsa muhtemelen böyle bir ihtimali varit görmediği düşünülebilir.

<sup>165</sup> İlgili yaklaşımın fihhi dayanakları için bk. Kâsânî, *Bedâi*, c. I, ss. 71-72; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, ss. 31-32, s. 50; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, ss. 334-348.

<sup>166</sup> Bu yaklaşımlar ve temellendirilmesi için bk. Hayreddin Karaman, “Gazlı İçecekler”, *Yeni Şafak* (15/09/2006); “Gazlı İçecekler 2”, *Yeni Şafak* (20/10/2006); “Yine Gazlı İçecekler”, *Yeni Şafak* (29/10/2006).

<sup>167</sup> Bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam* 2, ss. 163-167.

kapsamına girmez. İçilmesi de kullanılması da caizdir.<sup>168</sup> Söz konusu heyetin fetvaları da ülkemizdeki tartışmalarda Hayreddin Karaman tarafından esas alınan kriterle paralellik göstermektedir.

Gazlı içeceklerle ilgili yaşanan tartışmalarda temas ettiğimiz yaklaşıma “kıyas mea’l-fârik” itirazı yapıldığı görülmektedir. İtiraz “çok miktarda” suyla ilgili hükümlerin rengi, tadı ve kokusu olan meşrubat için uygulanmasının tutarlı olmadığı gerekçesine dayanmaktadır.<sup>169</sup> Buna mukabil konuyla ilgili doğru yaklaşımın “şeran necis sayılan bir sıvının bir içeceğimize çok az miktarda da olsa ilave edilmesinin o içeceğimizi helallik bakımından ne hale getirdiği?” sorusunun cevabında aranması gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>170</sup> Esasında gazlı içeceklerle ilgili tartışmalarda yapılan tam da budur. Zira Hanefi fıkhında “çok miktarda” su ile ilgili kriterler diğer sıvılar için de geçerlidir. “Çok miktarda” sıkılmış meyve suyu (asîr) içerisine kan vb. necis bir madde karışması durumunda, necis maddenin eseri bu sıvıda görünmezse temiz kabul edilir ve içilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>171</sup> Dolayısıyla Karaman’ın yaptığı suyla ilgili hükmün meşrubata kıyas yoluyla uygulanması değil, meyve suyu vb. diğer sıvılar için de geçerli olan bir hükmün meşrubat meselesine tatbikidir. Bu anlamda “kıyas mea’l-fârik” itirazı konumuz için varit görünmemektedir. Ancak bu bağlamda meyve suyu gibi kendine has kokusu, rengi ve aroması olan bir sıvıda necasetin eserinin fark edilme ihtimalinin zayıflığı ve bu kriterin işlevselliği sorgulanabilir. “el-Lecnetü’l-Dâime”nin fetvalarında alkolle ilgili necaset hükmünün sarhoş edici sınıra ulaştıktan sonra gündeme geleceği yaklaşımı esas alınır,<sup>172</sup> konumuzla ilgili belirleyici kriter olarak “çok miktarda alınmasının sarhoş edici özellik taşıması” hususu öne çıkmaktadır. Mamafih içinde alkol bulunduğu gerekçesi ile meşrubat içilmesine sıcak bakmayanların,<sup>173</sup> içerisinde alkolde eritilmiş aroma bulunan gıda maddelerinin az ya da çok yendiği zaman insanı sarhoş etmediği gerekçesi ile yenebileceği yaklaşımını,<sup>174</sup> uygulanabilir görüşler arasında zikretmeleri dikkat çekmektedir. Gazlı içecekleri hamr kapsamına alarak içilmesine karşı çıkmak tutarlı görünmemekle birlikte, konunun başka boyutları da gözden uzak tutulmamalıdır. Söz konusu içeceklerin sağlık açısın-

<sup>168</sup> İlgili hususlar için bk. *Fetâve’l-lecneti’l-dâime li’l-buhûsi’l-ilmîyye ve’l-iftâ*, Fetva no: 4306, 5151, 6805, 8938 (www.alifta.com).

<sup>169</sup> Mustafa Nutku, “Helal Gıda Konusuyla İlgili Belirtilmesi Gereken Bazı Hususlar”, *I. Uluslar arası Helal Gıda Konferansı (2008)*, İstanbul 2008, ss. 96-97.

<sup>170</sup> Bk. Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 380.

<sup>171</sup> Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 31, s. 50; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, s. 332, s. 564.

<sup>172</sup> Bk. *Fetâve’l-lecneti’l-dâime*, Fetva no: 8938 (www.alifta.com).

<sup>173</sup> Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 242.

<sup>174</sup> Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 324.

dan zarar taşıyan, özellikle gelişme çağındaki çocukları olumsuz etkileyen nitelikleri,<sup>175</sup> bunlara mesafeli durmak için yeter sebep teşkil etmektedir. Bu içeceklerin üretim ve dağıtım ağının sosyal ve ekonomik arka planıyla ilgili hususlar ise bahs-i diğerdir.

Bünyesinde bir miktar alkol bulunduran ilaçların durumu da konumuzla irtibatı olan bir husustur. Bilindiği üzere haram maddeler ile tedavi prensip olarak caiz görülmemekte, buna ancak zaruret hükümleri çerçevesinde yer verilebilmektedir. Mamafih bazı Şâfiî alimler, ilaca bir miktar alkol katılması ile içkinin tedavi için kullanılmasını aynı kategoride görmemişlerdir.<sup>176</sup> Dezenfekte için alkol ihtiva eden maddelerin kullanılması veya içeriğinde alkol olan ilaçların alınması mahiyet itibarıyla, tedavi amacıyla içki kullanılmasından farklıdır.<sup>177</sup> Kimi müellifler Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un üzüm ve hurma kökenli dört alkölü içkinin dışındaki maddelerden elde edilen müskir sıvılarla ilgili içtihadlarının, bünyesinde alkol bulunan ilaçların hükmüyle alakalı bir ara çözüm sunabileceğini düşünmektedir.<sup>178</sup> 22-24/05/1995 tarihinde Kuveyt'te yapılan "el-Munazzametü'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbiye" teşkilatının sekizinci kongresinde alınan tavsiye kararları arasında, tedavi amacıyla alkol kullanılmasına da temas edilmiştir. Bu bağlamda hamrın necasetinin manevi olduğu görüşünden hareketle, alkölün dezenfektan ve kozmetik imalatında çözücü madde olarak kullanılmasında bir beis olmadığı vurgulanmıştır. Koruyucu ya da çözücü madde olarak bünyesinde bir miktar alkol barındıran ilaçların kullanılması prensip itibarıyla caiz görülmeyle birlikte, alternatif olarak alkol ihtiva etmeyen ilaçların üretilmesinin bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır. Buradan söz konusu cevazı, bir geçiş dönemi uygulaması olarak değerlendirme eğilimi taşındığı anlaşılmaktadır.<sup>179</sup>

## G. KATKI MADDELERİ VE İSTİHALE MESELESİ

Günümüzde gıda ve ilaç sanayinde önemli miktarda hayvan kökenli katkı maddesi kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde yenmesi caiz olmayan hayvansal ürünlerden (domuz derisi, kemiği, yağı vb.) elde edilenler de azımsanamayacak boyuttadır. Özellikle jelatin meselesi başlı başına bir problem teşkil etmektedir. Jelatin, omurgalılarda bulunan lifli bir protein olan kolajenden hidroliz yoluyla

<sup>175</sup> Bu hususlarla alakalı detaylar için bk. Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, ss. 248-258.

<sup>176</sup> Şırbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c. IV, s. 247 ; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. II, s. 8.

<sup>177</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Zeydan, "İslam Hukukunda Zaruret Hali", ss. 284-285; Karadâvî, *Fetâvâ*, c. II, ss. 681-682; Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", s. 64, s. 166; Erdoğan, "Haramlar ve Helâller", s. 678.

<sup>178</sup> Bk. Faruk Beşer, *Fıkıh Penceresinden Sosyal Hayatımız I*, İstanbul 1994, s. 186.

<sup>179</sup> İlgili hususlar için bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmi*, Dimaşk 1996, c. IX (el-Müstedrek), s. 663.

elde edilen bir maddedir.<sup>180</sup> Bu maddenin gıda, kozmetik ve ilaç sanayinde oldukça geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Pastacılık ürünleri, yoğurt, dondurma, eritilmiş peynir, et ürünleri, jelybon ve karemela gibi şekerleme ve tatlılarda; reçel, marmelat, ezmeleler, jiklet ve meyve sularında kullanıldığı gibi, ilaç sanayinde film tablet ve kapsül yapımında; şampuan, krem vb. kozmetik ürünlerinde; hayvan yemlerinde, fotoğrafçılıkta ve karbonlu kağıt yapımında kullanılabilir.<sup>181</sup> Jelatinin hükmüyle alakalı olarak yenmesi helal olan ve usulüne göre kesilmiş bir hayvandan elde edildiği takdirde kullanılmasının caiz olduğu ifade edilebilir.<sup>182</sup> Ancak ülkemizde önemli ölçüde dış kaynaklı jelatin kullanılmaktadır. Batılı ülkelerde jelatin üretiminin ana kaynakları içerisinde, ekonomik ve teknik bazı avantajları dolayısıyla, ağırlıklı olarak domuz deri ve kemikleri yer almaktadır.<sup>183</sup> Son zamanlarda Endonezya, Malezya, Singapur, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerin talepleri üzerine bazı firmaların sığır jelatini üretimi yapmaya başladığı da ifade edilmektedir.<sup>184</sup>

Fıkıh literatüründe istihâle kavramı, necis maddelerin yapı değişimine uğrayarak temiz hale gelmelerini ifade etmektedir. Şarabın içine herhangi bir madde katılmaksızın sirkeye dönüşmesi durumunda temiz olacağı ittifakla benimsenen hususlardandır ve bu durum istihâlenin en kabul gören şeklidir. Ancak dışarıdan bir madde katılmak suretiyle şarabın sirkeye dönüştürülmesi durumunda, Hanefilere göre yine temiz ve helal bir ürün elde edilmiş olmaktadır.<sup>185</sup> Hanefilerin istihâle kavramına diğer mezheplere nazaran daha çok yer verdikleri görülmektedir. Birçok Hanefî fakih, necis maddelerin istihâle yoluyla temiz bir nitelik kazanacağını kabul eden İmam Muhammed'in görüşünü fetvada esas almıştır. Ebu Yusuf ise necis olan maddelerin dönüşüme uğrasa dahi, menşei itibarıyla necis sayılacağı görüşündedir. Ancak mezhep içerisinde umum-i belvâ ve kolaylaştırma ilkesi göz önüne alınarak, İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir.<sup>186</sup> Hanefilerin yanı sıra kısmen Malikiler, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi alimler istihâleyi kabul ederken, Şâfiiler ve ağırlıklı olarak Han-

<sup>180</sup> Jelatinin üretim süreci için bk. Ahmad Sakr, *Jelatin*, İstanbul 2008, ss. 19-23, ss. 51-54.

<sup>181</sup> Bk. Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 66.

<sup>182</sup> Diyanet işleri başkanlığının 1983 yılında jelatinle ilgili bir soruya verdiği cevapta, jelatini bir ambalaj malzemesi olarak değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur. Bk. Büyüközer, *Gıda Raporu*, s. 97, ss. 119-120; a. mlf., *Yeniden Gıda Raporu*, s. 74, s. 170.

<sup>183</sup> Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 20.

<sup>184</sup> Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 22.

<sup>185</sup> Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 541-543.

<sup>186</sup> İbrahim el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemelli (Halebî-i Kebîr)*, s. 189; Hayrüddin er-Remlî, *el-Fetâve'l-hayriyye*, Beyrut 1974, c. I, s. 4; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, Beyrut ts., c. I, s. 61 (*Mecmau'l-enhur* ile birlikte); Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 89; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 519.

beliler bu kavrama mesafeli yaklaşmışlardır.<sup>187</sup> Hanefi kaynaklarında istihalenin dayandığı mantık, şâriin bir maddenin necis olmasını sahip olduğu yapısal duruma bağladığı düşüncesiyle açıklanmaktadır. Maddenin yapısında gerçekleşen dönüşüm, ister istemez necaset niteliğinin de değişmesini gerektirmektedir. Bu mantığa göre şarabın sirkeye dönüşmesi, domuz ya da eşeğin tuz gölüne düşerek/atılarak tamamen eriyip tuza dönüşmesi veya gübrenin yanarak küle dönüşmesi sonucu ortaya çıkan maddeler farklı bir mahiyet kazanmış, dolayısıyla temiz olmuşlardır.<sup>188</sup> Hanefi fıkıhçıların, ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, iki ayrı değişim üzerinde durduklarını görüyoruz. Şarabın sirkeye dönüşmesi, necis zeytinyağının sabuna dönüşmesi, tuz gölüne düşen domuz ya da eşeğin tuza dönüşmesi, gübrenin yakılarak küle dönüşmesi gibi örneklerde bir “yapı değişikliğinin” gerçekleştiği ve bu maddelerin temiz hale geldiği kabul edilmektedir. Öte yandan üzüm suyunun pekmeze dönüşmesi, susamın öğütülerek tahine dönüşmesi, buğdayın una ve unun ekmeğe dönüşmesi, sütün peynire dönüşmesi gibi örneklerde ise bir yapı değişimi değil nitelik (vasıf) değişimi yaşandığını ileri sürülmüştür. Bu durumda necis bir madde, vasıf değişimi ile temizlenememektedir.<sup>189</sup> Şüphesiz bu değerlendirmelerin dönemin ilmi zihniyetini yansıttığı izahtan varestedir. Ancak istihale konusunda sağlıklı bir kanaate varabilmek için, fukahanın “yapı değişimi” ve “vasıf değişimi” çerçevesinde verdikleri örneklerin kimya uzmanları tarafından incelenerek değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun neticesinde istihale için nasıl bir dönüşümün gerekli görüldüğü, yapı ve vasıf değişimleri arasındaki ayrımın sağlam bir temele dayanıp dayanmadığı, fıkıh kaynaklarında geçen istihale ile ilgili yargıların kimya açısından ne ifade ettiği gibi hususların belirginleşeceğini, istihale kavramına bakışımızın netleşeceğini düşünüyoruz.

İstihale konusu günümüzde, özellikle temiz sayılmayan bazı maddelerin dönüşüme uğramak suretiyle gıda ve ilaç sanayinde kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgili sorunların odağında yer almaktadır. İlgili problemlere yaklaşılırken geçerli bir istihalenin tahakkuk edip etmediği üzerinde durulmaktadır. Bu

<sup>187</sup> Geniş bilgi için bk. Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, Bulak 1313, c. I, s. 76; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. I, s. 239; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. I, s. 52; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, ss. 162-165; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. I, ss. 41-42; İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîn*, Beyrut 1977, c. I, s. 394; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, c. I, s. 134; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. I, s. 97; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. I, s. 26; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, c. X, ss. 278-279; Kamil Musa, *Ahkâmü'l-etime fi'l-İslâm*, ss. 227-235.

<sup>188</sup> Bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 202; İbrahim el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemelli (Halebî-i Kebîr)*, s. 189; Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, s. 167; Şeyhzâde, *Mecmau'l-enhur*, Beyrut ts., c. I, s. 61; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 534.

<sup>189</sup> Bk. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, ss. 519-520; Mehmed Zihni, *Kitabü't-Tahâre (Nimet-i İslâm)*, s. 236.

bağlamda kandaki bazı maddelerin işlenmesi ile elde edilen hormon ilaçlarının kullanılabilmesi, bu ilaçlara kaynak teşkil eden maddelerin geçirdikleri kimyasal değişim neticesinde artık “akıtılmış kan” özelliği taşımadıkları ifade edilmiştir.<sup>190</sup> İstihale kavramı ile ilgili en can alıcı mesele ise şüphesiz, bu kuralın jelatin vb. domuz kökenli ürünlere uygulanmasıdır. Bu konuda Arap dünyasında domuz kökenli ürünlerin istihale yoluyla kullanılabilmesi görüşünü savunan müellifler olduğu görülmektedir. Karadâvî, kimya uzmanlarının görüşüne dayanarak, domuz kemiğinden elde edilen jelatinin muteber bir kimyasal dönüşüm geçirdiğini ve kullanılmasının helal olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca sabun, diş macunu vb. domuz katkısı bulunan ürünlerde kimyasal dönüşüm gerçekleştiği için bu ürünleri kullanmakta bir sakınca olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda Karadâvî, kimya uzmanlarının istihaleye uğrayarak kullanılacak hale gelen domuz kökenli ürünlerin envanterini çıkarmak suretiyle özellikle Avrupa’daki Müslümanlara yardımcı olmalarını talep etmektedir.<sup>191</sup> Keza “el-Munazzametü’l-İslâmiyye li’l-Ulûmi’t-Tıbbiyye” teşkilatının tavsiye kararları içerisinde istihalenin domuz kökenli ürünlere uygulanması ile ilgili değerlendirmeler de yer almaktadır. Tavsiye kararlarının sekizinci maddesinde, jelatinin temiz olmayan hayvan kemik, deri ve bağırsaklarından istihale yoluyla elde edildiği için temiz kabul edileceği ve yenebileceği öngörülmektedir. Aynı şekilde domuz yağının istihaleye uğramasıyla üretilen sabun kullanılabilmesi; bileşiminde domuz yağı bulunan kozmetik mamullerinin ise, bu madde istihaleden geçirildiği takdirde kullanılabilmesi ifade edilmiştir.<sup>192</sup> Şeker hastalığının tedavisi için domuz menşeli insülin kullanılmasına da zaruret şartları çerçevesinde cevaz verilmektedir.<sup>193</sup> Ülkemizde de bazı katkı maddeleri ve ilaçların hükmünün belirlenmesinde, yapı değişimi ve istihalenin etkili olacağı görüşünü benimseyen fıkıh mütehasısları bulunmaktadır.<sup>194</sup>

Batılı Müslüman çevrelerde ise domuz kökenli ürünlerin istihaleye tabi tutulmasına pek müspet yaklaşmadığı görülmektedir. Özellikle jelatinle ilgili yaklaşımda bu tutumu gözlemlemek mümkündür. Ahmad Sakr proteinin alfa sarmalındaki hidrojen bağlarının kopmasıyla, kolajenin jelatine dönüştüğünü

<sup>190</sup> Bk. Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, ss. 233-234.

<sup>191</sup> Karadâvî, *Fetâvâ*, c. III, s. 678.

<sup>192</sup> Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmi*, c. IX (el-Müstedrek), s. 664.

<sup>193</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmi*, c. IX (el-Müstedrek), s. 664. Suudi Arabistan’da “Heyetü Kibâri’l-Ulemâ”nın 20/06/1407 tarih ve 136 nolu kararında da domuz menşeli insülin kullanımı, zaruret tahakkuku ve başka bir alternatif olmaması şartlarıyla caiz görülmektedir (www.alifta.com).

<sup>194</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Karaman, “Helal Gıda Sertifikası ile İlgili Problemler”, ss. 95-96; Halil Güneç, *Günüümüz Meselelerine Fetvalar*, İstanbul 1987, c. III, ss. 45-46.



ileri sürmektedir. Sakr kolajenin jelatine dönüşmesindeki değişimi, sıvı yumurtanın kaynatılarak katı yumurtaya dönüşmesindeki değişime benzetmektedir. Sakr'a göre burada da yaşanan tek değişim, alfa sarmal yapısındaki hidrojen bağının değişimidir. Ancak bu yumurtayı farklı bir madde haline getirmemiştir. Jelatinin oluşum sürecinde de aynı husus geçerlidir. Dolayısıyla kolajenin kaynağı olan hayvan helal değilse, jelatin de helal olmamaktadır.<sup>195</sup> Sakr, Müslümanlar gibi domuz yeme yasağına tabi olan Yahudilerin, domuz jelatinini bitki proteinine benzediği gerekçesiyle helal kabul ettiklerini söylemektedir. Bu durumda kosher jelatin de Müslümanlar için helal olmamaktadır.<sup>196</sup>

Görüldüğü üzere, özellikle domuz kökenli mamullerde istihalenin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında görüş ayrılığı vardır. Hanefi fakihlerin “yapı” ve “nitelik” değişimi ayırımından da anlaşıldığı üzere istihalede tam bir yapısal dönüşüm aranmaktadır.<sup>197</sup> Şarabın sirkeye dönüşmesi örneğini istihale çerçevesinde ele almak nispeten başarılı gözükmektedir. Zira şarabın asli maddesi olan üzüm suyu helaldir. İskâr özelliği kazanınca şaraba dönüşmüş ve haram olmuştur. Sirkeye dönüşmesi neticesinde bu özellik ortadan kalkınca/kaldırılınca tekrar helal bir madde haline gelmiştir. Şarabın iskâr özelliği nedeniyle haram kılındığı bilindiğinden dolayı,<sup>198</sup> bu özellik giderilince helal ve temiz bir maddeye istihalesi gerçekleşmiş olmaktadır. Her ne kadar Hanefi müellifler, şarabın sirkeye dönüşmesini istihale ile izah ederken maddenin yapısında yaşanan dönüşüme vurgu yapsalar da hükmü belirleyici olan iskâr özelliğinin değişmesidir. Netice itibarıyla -başta domuz olmak üzere- diğer maddelerde istihale neticesinde bir temizlenme yaşanıp yaşanmadığı ihtilaf konusu olmakla birlikte, şarabın sirkeye dönüşümünde geçerli ve temiz kılıcı bir istihalenin gerçekleştiği ittifakla kabul edilmektedir.<sup>199</sup> Mamafih “aynı necis” kabul edilen domuz ve domuz kökenli maddelerin çeşitli kimyasal işlemlerle kullanılabilir duruma gelebileceklerini istihale kavramıyla açıklamak, aynı ölçüde başarılı gözükmemektedir. İstihalenin gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgili ihtilaflar ve gerçekleştiği varsayılarak verilen fetvaların tatmin ediciliği bir yana, bu kavram fıkhi bağlamından da anlaşıldığı üzere “teysir ve belvâ” temelli bir kavramdır. Dolayısıyla bir “ara çözümü” temsil etmektedir. Bu ara çözümün istihaleye uğrayan domuz yağının kozmetik ürünlerde kullanılmasına cevaz verecek şekilde geniş-

<sup>195</sup> Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 47. Benzer bir yaklaşım için bk. Ahmet Akgündüz, “Helal Gıda Meselesi ve Yaşanan Problemler”, *I. Uluslar arası Helal Gıda Konferansı (2008)*, İstanbul 2008, ss. 36-37.

<sup>196</sup> Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 36, s. 49.

<sup>197</sup> Önceki kaynaklara ilaveten bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, ss. 1563-1564.

<sup>198</sup> Bk. Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, c. I, s. 134.

<sup>199</sup> Bk. Şeyhzâde, *Mecmau'l-enhur*, c. I, s. 61.

letilmesi, kanaatimizce ara çözümlükten çıkarak “normal durum” sınırlarını zorlamakta ve “domuzdan kaçınmakla” ilgili asli tutumla bağdaşmamaktadır. Bu durumda ideal ve tavsiyeye şayan olan, istihale temelli fetvaların ara çözüm çerçevesinde değerlendirilerek alternatif arayışları içerisinde olmaktır. Bu bağlamda domuz menşeli jelatine alternatif teşkil edecek yerli jelatin üretimi teşebbüsü ümit verici bir gelişme olarak gözükmetedir.<sup>200</sup>

## II. SONUÇ

Hayatın her alanında olduğu gibi, en temel fizyolojik ihtiyaçların karşılandığı gıda alanında da helal-haram sınırlarına riayet edebilmek, dindar bir tavır alışın olmazsa olmaz şartları içerisinde yer almaktadır. Özellikle insanların, tükettikleri gıda maddelerinin üretim süreciyle alakalı fazla bir dahillerinin söz konusu olmadığı, tamamen tüketici kimliğinin öne çıktığı günümüzde bu alanla ilgili yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Katkı maddeleri sayılarını takip etme imkanını müteazzir kılacak ölçüde artmış, bunların köken ve üretim süreçleriyle ilgili “hıll ü hurmet” meseleleriyle yüz yüze gelinmiştir. Yabancı menşeli katkı maddelerinde ise gösterilmesi gereken hassasiyet ayrı bir boyut kazanmaktadır. Tüm bu hususlar helal gıda bilinci ve arayışının ne kadar zaruri olduğunu göstermektedir. Son zamanlarda bu bilincin yerleşmesi amacıyla faaliyet gösteren bazı kuruluşların, bu yönde kamuoyu oluşturma çabaları dikkat çekmektedir. İlgili arayışlar kapsamında “helal gıda sertifikası” uygulamasının hayata geçirilmesi için yoğun çaba sarf edildiği de bilinmektedir. Ancak bu faaliyetler içerisinde dikkatli ve hassas olunması gereken en önemli nokta, helal-haram çerçevesi belirlenirken nasslar tarafından çizilen kesin sınırlar ile anlama ve yorumlama bağlamında içtihadı dayanarak ulaşılan yargılar arasındaki bağlayıcılık ve öncelik hiyerarşisinin gözden kaçırılmamasıdır.<sup>201</sup> Bu hususun göz ardı edilmesi, helal gıda bilinciyle ilgili çalışmaları olumsuz etkileyebilecektir. İlgili hassasiyetlere dikkat etmek koşuluyla helal gıda arayışı içerisinde olmak, helal gıda bilincinin canlı tutulmasına katkıda bulunmak inanan insan için önemli bir görev ve anlamlı bir tavır alış biçimi niteliği taşımaktadır.

<sup>200</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. <http://turkjel.com/>.

<sup>201</sup> Nitekim klasik fukahânın da gıda bağlamında, Allah ve rasulü tarafından açıkça yasaklananlar ile fikhîçılar arasında ihtilaf konusu olan meseleler arasında bilinçli bir ayırım yaptıkları görülmektedir. Konuyla ilgili dikkat çekici bir örnek için bk. Kâdi İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, Beyrut ty., c. II, s. 137.