

İSLÂM HUKUKUNDA TEDAVİ AMAÇLI ALKOL KULLANIMININ GENEL MEŞRUIYET ÇERÇEVESİ

Hasan DEMİR



Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law

Siirt / Türkiye

demirhasan733@gmail.com

<https://orcid.org/05ptwtz25>

MAKALE BİLGİLERİ | ARTICLE INFORMATION

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Süreç:

Gönderim Tarihi: 6 Ocak 2026

Kabul Tarihi: 27 Mayıs 2026

Yayınlanma Tarihi: 30 Haziran 2026

Hakemlik Süreci:

Bu makale, editöryal ön değerlendirmeyi takiben çift taraflı kör hakemlik süreci kapsamında en az iki dış hakem ve bir iç hakem tarafından değerlendirilmiştir.

Benzerlik Taraması:

Makale, intihal tespit yazılımları (iThernal.net / Turnitin / iThenticate) kullanılarak taranmıştır.

Araştırma Etiği Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiş; yararlanılan tüm kaynaklar eksiksiz biçimde kaynakçada belirtilmiştir.

Bu çalışma, 2024 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Huzeyfe Çeker danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukuku Açısından Alkol" başlıklı doktora tezine dayanmaktadır. Söz konusu çalışma, "İslam'a Göre Alkol: A'dan Z'ye Alkol Hükümleri Bilinenler, Bilinmeyenler, Yanlış Bilinenler" adıyla Hikmetevi Yayınları tarafından 2025 yılında yayımlanmıştır.

Yapay Zeka Etik Beyanı:

Yazarlar, bu makalenin hazırlanması sırasında yapay zeka tabanlı hiçbir araç veya uygulamanın kullanılmadığını beyan ederler. Tüm içerik, yazarlar tarafından kabul görmüş bilimsel araştırma yöntemleri ve etik standartlara uygun olarak üretilmiştir.

Etik Kurul Onayı:

Bu çalışma, etik kurul onayı gerektirmeyen nitelikte olup veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklara dayanmaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Finansman Bilgisi:

Bu çalışma için herhangi bir fon, hibe veya finansal destek alınmamıştır.

Telif Hakkı ve Lisans:

Yazarlar, yayımlanan çalışmalarının telif hakkını muhafaza eder. Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Bildirim:

ilahiyyatdergi@amasya.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amailad/policy>

Article Type:

Research Article

Article History:

Receive: January 6, 2026

Accepted: May 27, 2026

Published: June 30, 2026

Peer Review:

Following an initial editorial screening, this article was evaluated through a double-blind peer review process by at least two external reviewers and one internal reviewer.

Plagiarism Check:

The manuscript was screened for plagiarism using similarity detection software (iThernal.net / Turnitin / iThenticate).

Ethical Statement:

The authors confirm that this study was conducted in accordance with the principles of academic research and publication ethics, and that all sources used are appropriately cited. This study is based on the doctoral thesis entitled 'Alcohol from the Perspective of Islamic Law,' completed in 2024 at the Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences under the supervision of Associate Professor Huzeyfe Çeker. The study was published in 2025 by Hikmetevi Publications under the title 'Alcohol According to Islam: A to Z of Alcohol Rulings: What is Known, What is Unknown, What is Misunderstood'.

Artificial Intelligence Ethical Statement:

The authors declare that no AI-based tools or applications were used during the preparation of this manuscript. All content was produced by the authors in compliance with accepted scholarly research methods and ethical standards.

Ethics Committee Approval:

This study does not require ethics committee approval, and the data are based on a literature review and published sources.

Conflict of Interest:

The authors declare no conflict of interest.

Grant Support:

This research received no specific grant from any funding agency, commercial entity, or non-profit organization.

Copyright & License:

The authors retain the copyright of their work. This article is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Complaints:

ilahiyyatdergi@amasya.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amailad/policy>

Atıf | Cite as

Demir, Hasan. "İslâm Hukukunda Tedavi Amaçlı Alkol Kullanımının Genel Meşruiyet Çerçevesi".

Amasya İlahiyat Dergisi, Sayı: 28 (Haziran 2026): 301-342.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1857219> | <https://aid.amasya.edu.tr>

Öz

Alkollü maddeler modern tıbbın birçok alanında mikrop kırıcı, çözücü ve ilaç bileşeni olarak kullanılmaktadır. Bu özellikleri sayesinde çeşitli hastalıkların tedavisinde doğrudan veya dolaylı biçimde şifa vesilesi olabilmektedir. Antiseptik özelliğiyle cerrahi müdahalelerde, farmakolojik çözücü olarak ilaç üretiminde ve bazı tedavi yöntemlerinde vazgeçilmez bir unsur hâline gelmektedir. Bununla birlikte bu maddelerin dinî hükmü, özellikle tüketim yoluyla tedavi söz konusu olduğunda, İslâm hukukunda ciddi bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Zira haram ve necis kabul edilen bir maddenin tedavi amacıyla kullanılıp kullanılmayacağı meselesi hem teorik hem de pratik açıdan önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm hukukunda insan sağlığının korunması, dinin beş temel gayesinden (makâsıd-ı ş-şerîa) biri olan nefsin muhafazası ilkesi kapsamında değerlendirilmektedir. Bu ilke, hastalık hâlinde tedavi olmayı hem bireysel bir sorumluluk hem de toplumsal bir yükümlülük hâline getirmektedir. Ancak tedavi sürecinde kullanılan maddelerin helâl olup olmaması, özellikle alkollü bileşiklerin (hamr, etil alkol) tıbbî maksatlarla kullanımı bağlamında önemli bir tartışma alanı doğurmaktadır. Hamr, Kur'ân'da açıkça haram kılınmış bir madde olarak zikredilmektedir. Bununla beraber modern tıpta antiseptik, çözücü veya ilaç bileşeni olarak yaygın biçimde kullanılabilmesi, dinen yasaklanan bir unsurun şifa vesilesi olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde içkiyle tedavi olmanın hükmü üzerinde ayrıntılı biçimde durulmakta ve farklı yaklaşımlar ileri sürülmektedir. Bazı fakihler tedavi amacıyla haram bir maddenin kullanılmasını kesin biçimde reddetmektedir. Bazıları ise zaruret ve şifa ümidi gibi şartlarla istisnâ cevaz vermektedir. Bu tartışmalar, hastalık hâlinde tedavi olmanın hükmünün mezheplere göre farklı şekillerde değerlendirildiğini göstermektedir. Bazı durumlarda tedavi mubah yani yapılması serbest görülmekte, kimi zaman müstehap yani tercih edilen bir davranış sayılmakta, zaruret hâlinde ise tedavi vâcib yani zorunlu kabul edilmektedir. Hanefî mezhebinin zâhir görüşü tedavide alkol kullanımını câiz görmemektedir. Ancak bazı fakihler zaruret ve şifa ümidi gibi şartlarla istisnâ cevaz vermektedir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de benzer şekilde farklı yorumlar bulunmaktadır. Çağdaş fıkıh akademileri ve dinî otoriteler ise modern tıbbın imkânları ve toplumsal sorumluluklar çerçevesinde bu hükümlere yeni açılımlar getirmektedir. Bu çalışma, doküman analizi yöntemiyle konuyla ilgili klasik kaynaklar ve çağdaş yaklaşımları mukayeseli olarak incelemekte; İslâm hukukunda tedavi amacıyla alkol kullanımının meşruiyet çerçevesini ortaya koymayı ve tarihsel birikim ile güncel ihtiyaçları bir arada değerlendirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca konuyla ilgili müstakil ve kapsamlı çağdaş bir çalışmaya rastlanmamış olması, bu araştırmanın alana mütevazı bir katkı sağlayabileceğini ve mevcut boşluğu kısmen doldurma imkânı sunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Helal-Haram Ölçütleri, Tedavi, Alkol, Fikhî Değerlendirme.

The General Legitimacy Framework for the Use of Alcohol for Medical Purposes in Islamic Law

Abstract

Alcoholic substances are used in many areas of modern medicine as microbe killers, solvents, and medicinal components; thanks to these properties, they can be a means of healing, directly or indirectly, in the treatment of various diseases. With their antiseptic properties, they have become an indispensable element in surgical interventions, in the production of medicines as pharmacological solvents, and in certain treatment methods. However, the religious ruling on these substances, especially when it comes to treatment through consumption, is a subject of serious debate in Islamic law. The question of whether a substance considered haram and najis can be used for treatment purposes is an important problem from both a theoretical and practical perspective. In Islamic law, the protection of human health is evaluated within the scope of the principle of preserving the self, which is one of the five fundamental objectives (maqāṣid) of religion. This principle makes seeking treatment in cases of illness both an individual responsibility and a social obligation. However, whether the substances used in the treatment process are halal or not, especially the use of alcoholic components, has only occasionally been evaluated from a fiqh perspective. Nevertheless, its widespread use in modern medicine as an antiseptic, solvent, or medicinal component necessitates the question of whether a religiously prohibited substance can be a means of healing. Classical Islamic jurisprudence works discuss in detail the ruling on treatment with alcohol and present different approaches. Some jurists categorically reject the use of forbidden substances for therapeutic purposes; others permit it under exceptional circumstances, such as necessity or the hope of healing. These debates demonstrate that the ruling on treatment in cases of illness is assessed differently according to the various schools of jurisprudence. In some cases, treatment is considered permissible, i.e., it is free to be done; sometimes it is considered mustahab, i.e., a preferred behaviour; and in cases of necessity, treatment is considered wajib, i.e., obligatory. The apparent view of the Hanafi school of thought does not consider the use of alcohol in treatment permissible; however, some jurists grant exceptional permission under conditions such as necessity and hope for healing. Similar differences in interpretation exist in the Shāfi'ī, Mālikī, and Hanbalī schools of thought; contemporary fiqh academics and religious authorities are introducing new perspectives on these rulings within the framework of modern medicine's capabilities and social responsibilities. This study uses document analysis to examine classical sources and contemporary approaches to the subject comparatively; it aims to establish the legitimacy framework for the use of alcohol for therapeutic purposes in Islamic law and to evaluate historical accumulated knowledge and current needs together. Furthermore, the absence of any independent and comprehensive contemporary study on the subject indicates that this research may make a modest contribution to the field and offer the opportunity to partially fill the existing gap.

Keywords: Islamic Law, Halal-Haram Criteria, Treatment, Alcohol, Fiqh Assessment.

Giriş

İslâm hukukunda insan sağlığının korunması, dinin beş temel gayesinden (makâsıdü’ş-şerîa) biri olan nefsin muhafazası ilkesi kapsamında değerlendirilmektedir. Bu ilke, hastalık hâlinde tedavi olmayı hem bireysel bir sorumluluk hem de toplumsal bir yükümlülük hâline getirmektedir. Bununla birlikte, tedavi sürecinde kullanılan maddelerin dinen helâl olup olmaması, özellikle alkollü bileşiklerin (hamr, etil alkol) tıbbî maksatlarla kullanımı bağlamında önemli bir tartışma alanı doğurmaktadır. Zira hamr, hem Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça haram kılınmış bir madde olması hem de tıbbî alanlarda antiseptik (mikrop kırıcı), çözücü veya ilaç bileşeni olarak yaygın biçimde kullanılabilmesi sebebiyle dinen yasaklanan bir unsurun şifa vesilesi olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir.

İslâm hukukunda, hastalığın hamr (şarap) veya etil alkol gibi haram kabul edilen maddelerle tedavi edilmesi meselesi, fikhî literatürde iki ana yaklaşım çerçevesinde ele alınmaktadır.¹ Birinci yaklaşım, zaruret hâli söz konusu olsa dahi, haram kabul edilen bir maddenin tedavi amacıyla kullanılmasını câiz görmeyen mutlak yasaklayıcı bir tutumu temsil etmektedir. Bu görüşü benimseyen fakîhler, haramla tedaviyi ilkesel olarak reddetmektedir. Bu tutumlarını sahih hadisler ve sahabe sözleriyle temellendirmektedirler. Delil olarak öne sürülen rivayetlerden biri, Târik b. Süveyd el-Cu’fî’nin Hz. Peygamber’e (s.a.v) hamrın hükmünü sorması üzerine, Peygamber Efendimizin onu bu konuda menetmesi veya bu fiili kerih görmesidir. Târik b. Süveyd’in “Ey Allah’ın Elçisi! Ben onu sadece ilaç için yapıyorum” demesi üzerine Hz. Peygamber’in verdiği “O ilaç

¹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatü’l-tâlibîn ve umdetü’l-müttakîn*, ed. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1991), 3/285; Nurdeen Deuraseh, “İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?”, çev. Abdullah Çolak, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 200.

değil, derttir” cevabı, bu yaklaşımın temel dayanaklarından biridir.² Benzer şekilde, Hz. Peygamber’in “Allah hastalığı da tedaviyi de yaratmıştır. Her hastalık için bir şifa kılmıştır. Haramla tedavi olmayınız” şeklindeki uyarısı, haram olan maddelerin tedavi amacıyla dahi kullanılmaması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.³ Bu görüşü destekleyen sahabe sözlerinden biri de İbn Mes’ûd’un (r.a) “Allah şifanızı size haram kıldığı şeyde yaratmamıştır.”⁴ Bu tür rivayetler, haramla tedaviye cevaz verilmemesi gerektiği yönündeki mutlak yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. İkinci yaklaşım, zaruret hâlinin gerçekleşmesi, şifa ümidi bulunması ve helâl bir alternatifin mevcut olmaması durumunda, haram kabul edilen bir maddenin tedavi amacıyla kullanılmasına istisnâî olarak cevaz verilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşü benimseyen fakihler, tedavi amaçlı kullanılan alkollü içecekleri, zaruret hâlinde tüketilmesine izin verilen diğer haram maddelerle aynı kategoride değerlendirmektedir. Onlara göre, ilaca olan ihtiyaç, gıdaya olan ihtiyaçla eşdeğerdir. Zira her iki durumda da hayatı koruma amacı güdülmemektedir. Bu bağlamda, bir hastanın hayatı tehlikedeyse ve tedavisi için alkol içeren ilaç dışında başka bir çare yoksa, alanında uzman ve dinî hassasiyete sahip bir Müslüman doktorun bu ilacı reçete etmesi câiz görülebilir. Bu yaklaşım, “zarar izale olunur”⁵ şeklindeki hukukî kaideye dayandırılmaktadır. İnsan hayatının ve sağlığının korunması, toplumda

² أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُؤَيْدٍ الْجُعْفِيُّ، سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحُمْرِ، فَتَهَاؤُهُ - أَوْ كَرِهَ - أَنْ يَصْنَعَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلَكِنَّهُ دَاءٌ

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), "Kitabu'l-eşribe", 12; Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Kitabu't-tib", 11.

³ “إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالنَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ” bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabu't-tib", 11.

⁴ “وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ، فِي الشُّكْرِ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»” bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitabu'l-eşribe", 15.

⁵ Mecelle, md. 20.

yayılma riski taşıyan hastalıklara karşı önlem alınması bir zaruret olarak kabul edilmektedir. İslâm hukuku, haram olan şeylerin yanlışlıkla, ikrah altında veya tedavi amacıyla kullanılması gibi istisnâî durumlarda cevaz verilebileceğini öngörmektedir. Bu çerçevede, açlık hâlinde ölmüş hayvan etinin tüketilmesi, susuzluk durumunda haram bir içeceğin içilmesi veya bazı fakîhlere göre hastalığın tedavisi için alkollü meşrubatın kullanılması, zaruret kapsamında değerlendirilen ruhsat örneklerindendir. Hz. Peygamber'in (s.a.v), Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm'a (r.a) uyuz hastalığı sebebiyle ipekli elbise giymelerine izin vermesi, zaruret hâlinde yasaklı bir uygulamaya ruhsat verilebileceğini göstermektedir. Benzer şekilde, *Sahih-i Buhârî* ve *Sahih-i Müslim*'de geçen bir rivayette Medine'nin havası nedeniyle rahatsızlanan Ureyne kabilesinden bazı kişilere, zekât develerinin bulunduğu bölgeye gitmeleri ve bu develerin sütü ile birlikte idrarından içmeleri tavsiye edilmiştir. Bu örnek, zaruret durumlarında gayri meşru kabul edilen bazı maddelerin tedavi amacıyla kullanılmasına cevaz verilebileceğine işaret etmektedir.⁶

Yapılan taramalarda Türkçe literatürde⁷ konuyu ele alan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, en dikkat çekici çalışma Nurdeen Deuraseh'e ait "İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?" başlıklı makaledir. Söz konusu çalışma, Abdullah Çolak tarafından Türkçeye

⁶ Deuraseh, "İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?", 203-205; Halil İbrahim Acar, *Helâller ve Haramlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 199.

⁷ Haram maddelerle tedavi meselesi, modern dönemde uluslararası literatürde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çerçevede Nezih Hammâd'ın *el-Mevâddü'l-Muharreme ve'n-Necise fi'l-Gıdâ ve'd-Devâ Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk* adlı eseri gıda ve ilaçlardaki haram ve necis maddelerin fıkî hükümünü ele alan temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Nezih Hammâd, *el-Mevâddü'l-Muharreme ve'n-Necise fi 'l-gizâ' ve'd-devâ' beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2004).

çevrilmiştir.⁸ İlgili metin, içerik ve yöntem bakımından daha çok klasik fetva niteliği taşıyan bir değerlendirme olarak öne çıkmaktadır. Güncel İslâm hukukçularının görüşlerine ve çağdaş fetva kurullarının yaklaşımlarına yer vermemektedir. Nitekim çalışmada sistematik bir sonuç bölümü bulunmamaktadır. Değerlendirmeler daha çok klasik kaynaklara dayalı genel kanaatler şeklinde sunulmaktadır. Ayrıca söz konusu çalışmanın önemli bir kısmı, “İslâm Hukukunda Sarhoşluk Veren İçeceklerin Haramlığı” başlığı altında yapılan değerlendirmelere ayrılmıştır. Oysa tarafımızdan yürütülen çalışmada bu konuya yer verilmemiş; bunun yerine tedavi olmanın hükmü ile haram bir maddeyle tedavi olmanın fikhî boyutu sistematik biçimde ele alınmıştır. Mevcut çalışmamızda hem klasik fıkıh kaynakları hem de çağdaş İslâm hukukçularının görüşleri mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca günümüz fetva kuruluşlarının konuya dair yaklaşımlarına da yer verilmiştir. Bu yönüyle, Deuraseh’in çalışması literatürdeki ilk örneklerden biri olması bakımından kıymetli olmakla birlikte, metodolojik yaklaşımı ve ele aldığı içerik itibarıyla tarafımızdan yürütülen çalışmadan belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bununla birlikte, çalışmamızda ilgili eserden de yer yer yararlanılmıştır. Çalışmamız, tedavi amacıyla haram madde kullanımına dair fikhî çerçeveyi hem tarihsel hem de güncel boyutlarıyla ortaya koymayı hedefleyen kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır.

1. Tedavi Olmanın Hükmü

Alkolle veya alkollü bir maddeyle tedavi olmanın dinî hükmünün ortaya konulabilmesi için, öncelikle genel anlamda tedavi olmanın hükmünün belirlenmesi gerekmektedir. Zira “Alkol tüketmek haramdır; haram olan bir şeyle şifa aramak veya bulmak câiz değildir” şeklindeki yaklaşımı benimseyenlerin, zaruret hâlinde dahi tedavi amacıyla alkol tüketimini dinî açıdan yasak görmelerinin arka planında, tedavi olmanın

⁸ Deuraseh, “İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?”, 191-206.

hükmüne dair kabullerin etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada, fakihlerin çoğunluğu helâl bir maddeyle dahi olsa tedavi olmanın vâcib olmadığı görüşündedir. Bununla birlikte, tedavi olmanın mı daha faziletli olduğu yoksa Allah’a tevekkül ederek tedaviden uzak durmanın mı tercih edilmesi gerektiği hususunda âlimler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁹ Konuyla ilgili başlıca yaklaşımlar aşağıda sistematik biçimde ele alınacaktır.

Tedavi olmak mubahtır. Hanefî fakihlerinden Mergînânî (öl. 593/1197) bu konuda icmâ bulunduğunu ifade ederek tedavi olmanın dinî açıdan serbest bir fiil olduğunu belirtmektedir.¹⁰ Mevsilî (öl. 683/1284) bu görüşü destekler mahiyette, “Ölene kadar tedaviden kaçınan kişi günah işlemiş sayılmaz. Çünkü ilacın iyileştirme etkisi kesin değildir. Ayrıca tedavi görmeden iyileşme ihtimali de bulunmaktadır” diyerek tedavi olmanın zorunlu bir yükümlülük teşkil etmediğini vurgulamaktadır.¹¹ Bu yaklaşım, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin kâhir ekseriyeti tarafından da benimsenmektedir.¹² Bununla birlikte, Ebû İshâk ed-Dımaşkî (öl.

⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995), 24/275.

¹⁰ Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tılâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 4/381.

¹¹ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika (Kahire: Matbatü'l-Halebî, 1937), 4/174.

¹² Şihâbuddîn Ahmed b. Ganîm b. Sâlim el-Ezherî Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/339; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ kifâyeti't-tâlibî'r-Rabbânî*, ed. Yûsuf Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/489-490; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî et-Tağlibî Bağdâdî, *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, thk. Humeş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 1731; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî Bağdâdî, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 546; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed er-Râmînî Burhânüddîn Dımaşkî, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/217; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-*

884/1479), İbnu'n-Neccâr (öl. 972/1564) ve Buhûtî (öl. 1051/1641) gibi bazı Hanbelî fakîhleri, tedavi olmanın mubah olduğunu kabul etmekle birlikte, tedavi olmamayı daha faziletli gören bir yaklaşım sergilemektedir.¹³ Bu görüşlerini destekleyen gerekçelerden biri, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından önce kendisine uygulanan ve bir tür şurup olduğu anlaşılan ledûd tedavisini reddetmesi ve "Sizi bana ledûd¹⁴ tedavisini uygulamaktan menetmedim mi? Aranızda bulunmadığından dolayı amcam Abbâs hariç hepiniz bu ilaçtan içeceksiniz" şeklindeki ifadesidir.¹⁵ Bir diğer gerekçe ise Hz. Ebû Bekir'in hastalandığında kendisine "Sana doktor çağırma mı?" denilmesi üzerine, "Doktor (yani Allah) beni gördü ve şöyle dedi: Ben istediğimi yaparım" cevabını vermesidir.¹⁶ Hz. Ebû Bekir'in, Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli şahsiyeti ve örnek imamı olarak tedaviye başvurmamış olması, bu fakîhlerce tedavi olmanın faziletli bir davranış olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁷ Ancak bu görüşlerin serdedildiği dönemlerde tıbbî müdahalelerin etkinliği ve başarı oranı bugünkü kadar yüksek değildi. Günümüzde ise bazı hastalıkların tedavisi, bilimsel olarak yüzde yüz şifa sağlayabilmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, hastalığa yakalanmış bir kimse için

mustekni', ed. Abdulkuddûs Muhammed Nezâr (b.y.: Dâru'l-Müeyyed -Müessesetü'r-Risâle, ts.), 172.

¹³ Dimaşkî, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, 2/217; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-mustekni'*, 51; Takiyyuddîn Muhammed İbnu'n-Neccâr, *Muntehâ'l-irâdât*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/385; Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed Ba'î el-Halvetî, *Bidâyetu'l-âbid ve kifâyetu'z-zâhid*, thk. Muhammed b Nâsır el-'Acemî (Kuveyt: Darû'r-Rekâiz, 2017), 51.

¹⁴ Ledûd şuruba benzer bir ilacın hastanın ağzının bir tarafına konulması veya dökülmesi anlamına gelmektedir. Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/183.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh*, ed. Muhammed Zühayr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), megazî, 83; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu's-selâm", 85.

¹⁶ Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/34.

¹⁷ Muhammed b. Sâlih Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'* (Dammam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428), 5/232-233.

mutlak anlamda “tedavi mubahtır” hükmünün verilmesi, bağlamdan kopuk bir değerlendirme olabilir. Kanaatimizce, ilgili fakîhler günümüzdeki tıbbî gelişmeleri ve tedavi başarılarını görselerdi, tedaviye dair hükmü farklı biçimde ele alabilirlerdi. Nitekim klasik dönemde mesele, tedavinin kötü görülmesinden ziyade tevekkülün tedaviye tercih edilmesi bağlamında ele alınmaktadır.

Tedavi olmak müstehaptır. Şâfiî mezhebi hukukçuları bu görüştedir.¹⁸ Onlara göre tedavi olmak, dinen teşvik edilen bir davranış olup terk edilmesi hâlinde günah söz konusu değildir. Bu yaklaşım hem hadis rivayetlerine hem de aklî gerekçelere dayandırılmaktadır. Nitekim “Tedavi olunuz. Zira Allah ihtiyarlık hariç tüm hastalıklar için bir deva yaratmıştır”¹⁹ ve “Allah, şifasını yaratmadığı hiçbir hastalığı indirmemiştir”²⁰ şeklindeki hadisler, tedavi olmanın teşvik edildiğini göstermektedir. Ayrıca Şâfiî fakîhlerine göre, Allah’ın insana yüklediği sorumluluklardan biri de iyileşme niyetiyle tedavi olmaktır. Bu durum, açlığı yemekle, susuzluğu ise su içmekle gidermek gibidir. Ancak her tedavi mutlaka olumlu sonuç verecek diye bir garanti yoktur. Zira hastalık Allah’ın takdiriyle insana ilişir; dolayısıyla tedavi olmak suretiyle şifa verilebileceği gibi, hastalığa sabredip azmetmesi hâlinde de kul

¹⁸ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, 2/96; Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn fi'l-fıkh*, thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 61; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/295; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleriyle birlikte)* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1983), 3/182-183.

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/395; Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Şerîketü Mektebeti ve Matba'atı Mustafâ el-Bâbî, 1975), "Kitabu't-tıb", 2.

²⁰ Buhârî, *Sahîh*, tıb, 1; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Kitabu't-tıb", 2.

mükâfatlandırılabilir.²¹ Bununla birlikte Şâfiî mezhebi, bir kimseyi tedavi olmaya zorlamayı mekrûh kabul etmekte, kişinin iradesine ve tevekkül anlayışına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²²

Bazı İslâm hukukçuları, -klasik kaynaklarda “kîle” (denildi ki) şeklindeki tazyif sîgasıyla yer almakla birlikte- tedavinin fayda vereceği yönünde güçlü bir kanaat varsa, tedavi olmanın vâcib olacağını ileri sürmektedir.²³ Bu görüş, özellikle hayati tehlike arz eden hastalıklarda tedavinin dinî bir yükümlülük hâline gelebileceğini savunmaktadır. Nitekim çağdaş İslâm âlimlerinden Muhammed b. Sâlih el-Useymin (1929-2001), tedavinin terk edilmesi durumunda ölümle sonuçlanabilecek hastalıklarda tedavi olmanın farz olduğunu belirtmektedir. Ona göre, örneğin lokal kanser vakalarında, hastalıklı bölgenin cerrahi müdahaleyle alınması hâlinde kişi Allah’ın izniyle kurtulabilmektedir. Ancak tedavi edilmediği takdirde hastalık tüm vücuda yayılıp ölüme sebebiyet vermektedir. Useymin, bu durumu Hızır’ın gemiyi delerek yolcuları kurtarmasına benzetmektedir. Bedenin tamamını korumak için bir kısmının tedavi amacıyla feda edilmesinin farz olacağını ifade etmektedir.²⁴ Benzer bir yaklaşım, Türkiye Cumhuriyeti Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından da benimsenmektedir: Kurul, “Terk edilmesi hâlinde

²¹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Mısırî İbnü’l-Mülakkın, *‘Ucâletü’l-muhtâc ilâ tevcihi’l-Minhâc* (Ürdün: Dâru’l-Kitâb, 2001), 1/447.

²² Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî Ensârî, *Fethü’l-vehhâb bi şerhi Menheci’t-tullâb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 1/104; Bedruddîn Ebü’l-Fazl Muhammed b. Ebîbekir el-Esedî eş-Şâfiî İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü’l-muhtâc fi şerhi’l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebîbekir Şeyheyî’ d-Dâğîstân (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2011), 1/465; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti me’ânî elfâzı’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/45; Saîd b. Muhammed Bâ-Alî ed-Dev’anî el-Hadramî Ba’işen, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Hadramiyye el-musemmâ Buşra’l-Kerîm bi şerhi Mesâilu’t-t’alîm* (Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2004), 446.

²³ Dimaşkî, *el-Mübdî’ fi şerhi’l-Mukni’*, 2/217; Ebü’l-Hasen Ali b. Süleymân Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Hecr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1995), 2/463.

²⁴ Useymin, *eş-Şerhu’l-mümti’ ‘alâ Zâdi’l-müstakni’*, 5/234.

can ya da organ kaybına yol açacak tedavilerin yaptırılmaması veya bu mahiyetteki bir tedavinin sonlandırılması câiz değildir” hükmünü ortaya koyarak, hayati risk taşıyan durumlarda tedaviyi dinî bir sorumluluk olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, tedavinin yapılmaması hâlinde salgın hastalıkların yayılmasıyla kitlesel bir tehdit oluşacaksa, bu tedavinin ihmal edilmesi veya sonlandırılması da kişileri dinen sorumlu kılacaktır. Bununla birlikte, alanında uzman (hâzık) hekimlerin kanaati doğrultusunda tedavinin işe yaramayacağı (futility) tibben sabit olmuşsa, hastanın veya yakınlarının talebiyle tedavinin sonlandırılması veya hiç başlatılmaması câiz görülmektedir.²⁵

2. Haram Madde ile Tedavi

Alkollü maddelerin tedavi amacıyla kullanılması meselesi, İslâm hukukunda çok yönlü fıkîhî değerlendirmeleri gerektiren bir konudur. Bu bağlamda, tedavide kullanılan maddenin mahiyeti, kullanım şekli, niyeti, zaruret durumu ve alternatif tedavi imkânlarının bulunup bulunmadığı gibi unsurlar birlikte ele alınmaktadır. Tartışmanın merkezinde yer alan temel meselelerden biri ise dinen haram kabul edilen bir maddenin - özellikle sarhoşluk veren içkilerin- tedavi amacıyla kullanılıp kullanılamayacağıdır. İslâm hukuk mezheplerinin tamamı hamrın tüketimini haram olarak kabul etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, haram veya necis olarak değerlendirilen tüm maddeleri aynı kategoride ele alarak mezheplerin alkolle tedavi konusundaki görüşlerinin de birbirine paralel olacağını varsaymanın yanıltıcı olabileceğidir. Nitekim Şâfiî mezhebi âlimlerinin bir kısmı, çeşitli gerekçelere dayanarak necis kabul edilen bazı maddelerle tedaviye cevaz vermektedir. Ancak aynı yaklaşımı hamr konusunda benimsememektedirler. Örneğin, bazı fakîhler naslara dayanarak yalnızca deve idrarıyla tedavi olmanın câiz olduğunu, diğer necâsetlerle tedavinin

²⁵ “<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38665/tedavi-olmanin-dini-hukmu-nedir-tedaviye-hic-baslamamak-veya-baslanmis-bir-tedaviyi-sonlandirmak-caiz-midir>” (Erişim 25 Eylül 2023).

ise câiz olmadığını savunmaktadır.²⁶ Bunun yanı sıra, necis ve haram kabul edilen maddelere dair mezhepler arasında da ciddi ihtilâflar bulunduğundan, bu konuda toptancı bir yaklaşım benimsemek sağlıklı bir sonuca ulaşmayı engelleyebilir. Örneğin, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde olduğu gibi, Hanefî mezhebinin önemli simalarından olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) de eti yenen hayvanların idrarıyla tedavi olunabileceği görüşündedir.²⁷ Bu yaklaşımda söz konusu hayvanların idrarları tâhir (temiz) kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu tür maddelerle tedaviye cevaz verilmektedir.²⁸ Buna karşılık Ebû Hanîfe (öl. 150/767), eti yenen hayvanların bevlinin necis olduğunu savunmakta; dolayısıyla tedavi dâhil hiçbir şekilde tüketilmesini câiz görmemektedir.²⁹ Mezhepler arasındaki bu farklılık, necis veya haram kabul edilen maddelerin hükmünün sabit ve yeknesak olmadığını; her bir maddenin mahiyetine, naslara ve fikhî yorumlara göre ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Şeybânî'nin Hanefî mezhebi

²⁶ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Sübkî ve Mutî'nin Tekmilisi ile birlikte)* (Dâru'l-Fikr, ts.), 9/50; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, 3/285.

²⁷ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî el-Bârî Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/28; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/119-120; Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî Şinkîti, *Levâmiu'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar* (Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015), 1/286; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbn Ebî'l-Fadl Sâlih* (Hindistan: Dâru'l-İlmiyye, ts.), 181; Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Bahâüddîn el-Makdisî, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 18-19.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümme'hât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih*, thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 1/86; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 2/65.

²⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/62; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/28.

içinde farklı bir görüş serdetmesi, mezhep içi çeşitliliğin ve ictihad farklılıklarının tedavi konusundaki fıkḥî yaklaşımları nasıl etkileyebileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Dolayısıyla “içki necistir. Mezheplerin necis maddelere dair verdikleri genel fetvalara bakılarak alkolle tedaviye hüküm verilebilir” şeklindeki yaklaşım, fıkḥî açıdan isabetli değildir. Zira İslâm hukukunda necis³⁰ veya haram kabul edilen maddelere dair hükümler, yalnızca genel prensiplere dayanarak değil, aynı zamanda ilgili maddenin mahiyeti, kullanım amacı, zaruret durumu, alternatiflerin varlığı ve en önemlisi konuya dair özel nasların varlığı gibi unsurlar dikkate alınarak belirlenmektedir. Bu bağlamda, bazı maddelerle tedaviye cevaz verilmesi, o maddeye dair özel bir ruhsatın bulunmasına dayanabilirken; başka bir maddeyle tedaviye cevaz verilmemesi de yine o maddeye ilişkin özel bir yasaklayıcı nassın varlığına dayanabilir.

3. Hamr/Etil Alkol ile Tedavi

Tedavi amacıyla hamrın (sarhoşluk veren içkinin) tüketilip tüketilemeyeceği meselesi, İslâm hukukunda hem mezhepler arasında hem de mezheplerin kendi iç yorumlarında görüş ayrılıklarına konu olmaktadır. Bu farklılıklar, mezheplerin zaruret anlayışları, haramla tedaviye bakışları ve nasların yorumlanma biçimleri doğrultusunda şekillenmektedir. Konunun sağlıklı biçimde ele alınabilmesi için öncelikle klasik fıkḥ literatüründe yer alan yaklaşımlar tetkik edilecektir. Ardından, modern dönem İslâm hukukçularının değerlendirmeleri ile çağdaş fetva kurullarının konuya dair görüşlerine temas edilerek, tarihsel ve güncel perspektifler mukayeseli olarak incelenecektir.

³⁰ Etil alkolün necis kabul edilip edilmediğine ilişkin ayrıntılar için bk. Hasan Demir, “Etil Alkol Necis midir? Mezhepler Arası Mukayeseli Bir Değerlendirme”, *ULUM* 8/2 (31 Aralık 2025), 113-138.

3.1. Klasik Fıkıh Literatüründe Konuya Dair Görüşler

Hanefî mezhebinin zâhir görüşüne göre, hamr gibi dinen haram kabul edilen bir maddeyle tedavi olmak câiz değildir.³¹ Bu görüş, mezhebin temel kaynaklarında açık biçimde yer almakta olup, Haddâd (öl. 800/1398) gibi müellifler tarafından da desteklenmektedir. Haddâd, tüketilmesi câiz olmayan içeceklerin tedavi amacıyla içilmesinin haram olduğunu ifade ederek, bu yaklaşımı pekiştirmektedir.³² Mezhebin bu tutumu, İbn Mes'ûd'a nispet edilen şu rivayetle de temellendirilmiştir: "Seker içeceğiyle tedavi olmak câiz mi?" şeklindeki soruya İbn Mes'ûd, "Allah, şifanızı size haram kılınan şeylerde yaratmamıştır" cevabını verdiği nakledilmektedir.³³ Bu ifade, haram olan bir maddenin tedavi amacıyla kullanılmasının dinî açıdan uygun görülmediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşler de mevcuttur. Nitekim Belh ulemasından bir grup fakîh, "Doktor bir kişiye tedavi amacıyla hamr içmesini önerirse ve bunun şifa olacağı yakîn olarak bilirse, bu durumda hamr içilmesi câiz olur" görüşünü benimsemektedir.³⁴ Bu yaklaşım, zaruret ve kesin fayda ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmekte; tedavi amacıyla haram bir maddenin kullanımı, ancak başka bir alternatifin bulunmaması ve şifa beklentisinin güçlü olması hâlinde câiz görülmektedir. Hanefî mezhebinin fetvâya konu olan görüşü de bu doğrultudadır. Buna göre, kişi zann-ı gâlib ile hamr ile şifa bulacağına inanıyor ve helâl bir alternatif bulunmuyorsa, tedavi

³¹ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 24/9; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/33; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 12/398; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/210.

³² Ebû Bekr b. Alî Radiyyüddîn Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/174.

³³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 5/114.

³⁴ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 200M.S.), 5/374.

amacıyla hamr kullanmak câiz kabul edilmektedir. Bu hüküm, zaruret prensibine dayalı istisnâ bir ruhsat olarak değerlendirilmelidir.³⁵ Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un hamr dışındaki bazı sarhoş edici içecekler hakkındaki yaklaşımlarıdır. Nitekim nebîzu't-temr, halîtân ve müselles gibi sarhoşluk veren, ancak hamr kapsamına girmeyen içeceklerin eğlence amacı taşımaksızın tüketilmesi³⁶, bu iki büyük fakîh tarafından câiz görülmektedir.³⁷ Dolayısıyla Şeyhayn'a göre, söz konusu içeceklerin ve onlara dâhil olan maddelerin tedavi amacıyla kullanılması dinî açıdan sakıncalı değildir.³⁸ Bu yaklaşım, Hanefî mezhebi içerisinde sarhoş edici maddelere dair

³⁵ Alâüddîn Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîrü'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr*, thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 34; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 1/210.

³⁶ Klasik kaynaklarda yer alan nebîz vb. içecekler hakkında detaylar için bk. Hasan Demir, *İslâm'a Göre Alkol A'dan Z'ye Alkol Hükümleri Bilinenler, Bilinmeyenler, Yanlış Bilinenler* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2025), 99-150; Murat Şimşek - Eyüp Ertan, "İslam Hukuku Açısından Nebiz ve Helal Gıda Tartışmaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 46 (30 Aralık 2025), 84-99.

³⁷ Hanefî ceza hukuku doktrininde içki suçları, suçun mahiyeti ve cezalandırma kriterleri açısından ikili bir tasnife tabi tutulur. Kur'an-ı Kerim'de ismi açıkça zikredilen "hamr", bizatihi haram kabul edildiği için tüketilen miktara veya sarhoşluk etkisine bakılmaksızın 80 celdelik had cezasını gerektirir. Buna karşın, hamr dışındaki sarhoş edici maddelerde cezaî sorumluluk, maddenin kendisinden ziyade ortaya çıkardığı "sarhoşluk" neticesine bağlanmıştır. Dolayısıyla bu gruptaki içkilerin sarhoşluk vermeyecek ölçüde tüketilmesi, müftâ bih görüşe göre haram sayılsa da hükme esas teşkil edebilecek bazı gerekçeler nedeniyle had kapsamı dışında tutulur. Bu tür durumlar, kamu düzenini koruma amacı güden ve takdiri hâkime ait olan ta'zîr cezası dairesinde değerlendirilir. Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (Çorum: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 118-122; Hasan Demir, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2025), 137-150; Abdullah Çolak, "Cezanın Tarifi, Amacı ve Cezalara Ait Prensipler", *İslam Hukuku 4 (Ceza-Yargılama)*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 201-205.

³⁸ Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Demir, *İslam'a Göre Alkol A'dan Z'ye Alkol Hükümleri Bilinenler, Bilinmeyenler, Yanlış Bilinenler*, 79-191.

hükümlerin mahiyet ve kullanım amacına göre farklılık arz ettiğini göstermektedir.

Mâlikî mezhebinin meşhur görüşüne göre, tedavi amacıyla alkol (hamr) içilmesi câiz değildir.³⁹ Hatta içilmeksizin, yani haram maddenin doğrudan ağız yoluyla alınmadan tedavi sürecinde kullanılması dahi mekrûh olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰ Mâlikî fakihlerine göre, kişi tedavi amacıyla alkol içse bile bu fiil, haram bir eylem olarak kabul edilmekte ve had cezasının uygulanmasını gerektirdiği ifade edilmektedir.⁴¹ Şâfiî mezhebi içerisinde ise konuya dair farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Şâfiî'den aktarılan bir görüşe göre, tedavi amacıyla alkol içilmesi câiz değildir. Ancak ona nispet edilen diğer bir görüşte, tedavi amacıyla çok az miktarda içilmesine cevaz verildiği belirtilmektedir.⁴² Üçüncü bir rivayette ise tedavi amacıyla tüketilmesinde herhangi bir sakınca bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴³ Bununla birlikte, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş, alkolün tedavi amacıyla tüketilmesinin câiz

³⁹ Ebü'l-Muzaffer Avnuddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/296; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'l-mesâilî'l-müstahrece*, thk. Muhammed Hâcci vd (Beyrut: Dâru'l- Garbî'l-İslâmî, 1988), 18/429; Ziyâuddîn Ebü'l-Mevvedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ Cündî, *et-Tavdîh fî şerhi Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib (b.y.: Merkezü Necîbeviyye, 2008), 8/331; Muhammed b. Yusuf el-Mevvâk el-Gırnatî Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/353.

⁴⁰ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/119.

⁴¹ Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru Fikr li't-Tibâe, ts.), 8/109; Muhammed el-Mâlikî Emîr, *Dav'u's-şumû' şerhu'l-Mecmû'*, thk. Muhammed Mahmud el-Emîn el-Mesûmî (Moritanya: Mektebetü'l-İmâm Mâlik, 2005), 4/288.

⁴² İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*, 2/296; Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Yemânî İmrânî, *el-Beyân*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 4/519.

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/162; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 10/422-423.

olmadığı yönündedir.⁴⁴ Ashâbü'l-vücûh arasında yer alan Şâfiî fakîhlerinden İbnü'l-Mehâmîlî (öl. 415/1024) bu konuda dikkat çekici bir benzetme yaparak, “Nasıl ki tedavi amaçlı olarak zinâ yapmak haramsa, aynı şekilde hamr tüketmek de câiz değildir” demektedir.⁴⁵ Bu yaklaşım, haram fiillerin tedavi gerekçesiyle meşrulaştırılamayacağına dair katı bir tutumu yansıtmaktadır. Buna mukabil, Şâfiî fakîhlerinden Cüveynî, zaruret ve ihtiyaç hâlinde meyte (ölü hayvan eti) yemenin câiz olması gibi, kişinin iyileşeceği kesin olarak biliniyorsa hamr tüketmesinin de câiz olacağını savunmaktadır. Cüveynî, Hz. Peygamber’in hamr ile tedaviye dair yasaklayıcı hadislerinin, insanların bilinçsizce ve rastgele bu tür maddelere yönelmesini engellemek amacıyla konulduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Şâfiî mezhebinin önemli isimlerinden Gazzâlî (öl. 505/1111) ise tedavi amacıyla alkol içen kişiye had cezasının uygulanmayacağı görüşündedir.⁴⁷ Gazzâlî gibi birçok Şâfiî fakîh de bu yönde kanaat bildirmektedir.⁴⁸ Bununla birlikte, mezhep içerisinde had cezasının

⁴⁴ Nevevî, *el-Mecmû*, 9/51; Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/259; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, 3/285; Şirbînî, *Muğnîl-muhtâc*, 5/518.

⁴⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Mehâmîlî ed-Dabbî İbnü'l-Mehâmîlî, *el-Lübâb*, thk. Abdulkerim el-Umrî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1996), 390.

⁴⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/326-329.

⁴⁷ Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, 4/159; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-verdiyye* (b.y.: el-Matbaatü'l-Meymenîyye, ts), 5/105.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/408; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 6/507; Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, 4/159; Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye*, 5/105; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/14; Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî Buceyrimî, *Haşiyetu'l-Buceyrimî 'alâ'l-Hatîb / Tuhfetü'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/190.

uygulanacağını savunan fakîhler de bulunmaktadır.⁴⁹ Gazzâlî'ye göre, eğer hamr başka bir maddeyle karışmış ve istihlâk gerçekleşmişse, ayrıca fayda sağlayacağı bir hekim tarafından belirtilmişse, bu durumda diğer necis maddelerde olduğu gibi tüketimi câiz olur.⁵⁰

Hanbelî mezhebine göre, haram kabul edilen bir maddeyle tedavi olmak câiz değildir. Bu çerçevede, şifa bulmak amacıyla alkol (hamr) tüketimi de dinî açıdan haram sayılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) tedavi amacıyla pişirilmiş nebîz hakkında "Bu tedavi değil, bilakis hastalıktır"⁵¹ şeklindeki beyanı, Hanbelî fakîhleri tarafından bu görüşün temel dayanaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Mezhebin yaklaşımına göre, tedavi kastıyla da olsa hamr içen kişiye had cezası uygulanır. Zira niyet değişse bile fiilin mahiyeti haram olmaktan çıkmamaktadır.⁵² Hanbelî fakîhlerinden İbn Teymiyye, bu konuda oldukça sert bir tutum sergilemektedir. Ona göre, bir hastanın yalnızca alkolle tedavi olabileceğini söyleyen bir doktor hem dinî hem de tıbbî açıdan cahil sayılmaktadır. İbn Teymiyye, Allah'ı ve Peygamber'i tanıyan, aynı zamanda tıp ilmi konusunda bilgi sahibi olan bir kişinin böyle bir iddiada bulunamayacağını ifade etmektedir. Devamında ise hastalık ile açlık arasında önemli bir fark bulunduğunu vurgular. Açlık, tek bir sebebe bağlıdır ve ancak gıda ile giderilebilir; bu nedenle açlıktan ölmek üzere olan bir kişinin haram bir maddeyi tüketmesi zaruret kapsamında değerlendirilir. Buna karşılık hastalık, çok yönlü bir durumdur ve Allah Teâlâ bazı hastalıkları hiçbir ilaç kullanılmaksızın da iyileştirebilir. Bu nedenle, hasta bir kişinin durumu, açlıktan ölmek üzere olan kimseyle

⁴⁹ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, 10/170.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/506; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 9/170; Şirbînî, *Muğnil-muhtâc*, 5/518.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/423-424; Bahâüddîn el-Makdisî, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*, 501; Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, 10/229.

⁵² Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed Kelvezânî, *el-Hidâye*, thk. Abdullatîf Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl (Müessesetu Ğirâs, 2004), 542.

aynı kategoride değerlendirilemez.⁵³ Öte yandan, İslâm dünyasının klasik dönem tıp otoritelerinden olan Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037), alkollü içeceklerin tıbbî amaçlarla kullanılabileceğini ifade etmektedir. Her iki âlim de aşırıya kaçılmadığı sürece alkolün bazı tedavi süreçlerinde faydalı olabileceğini belirtmekte ancak yüksek miktarda kullanımına karşı çıkmaktadır.⁵⁴

Osmanlı dönemi uygulamalarına dair bazı fetvâ metinleri incelendiğinde, sarhoşluk vasfı taşıyan maddelerin tedavi amacıyla tüketilmesinin açık biçimde reddedildiği görülmektedir. Bu tür maddelerin şifa kaynağı olamayacağı özellikle vurgulanmaktadır. Tedavi gerekçesiyle dahi olsa içkiyle hazırlanan ilaçların dinî açıdan câiz görülmediği ifade edilmektedir.⁵⁵ Nitekim dönemin önde gelen şeyhülislâmlarından Ebüssuûd Efendi, hastalığın tüm tedavi yolları denenmesine rağmen sonuç alınamaması üzerine hekimler tarafından önerilen içkiyle karışık ilaç formülüne ilişkin şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Aslâ câiz olurlardan değildir ve ittifâken ettikleri dahi bâtıldır. Hâşâ ki hamrdan devâ ola.” Bu ifadeyle Ebüssuûd Efendi, hem hamrın tedavi edici bir vasma sahip olmadığını hem de bu tür uygulamaların dinî açıdan geçersiz olduğunu vurgulamaktadır. Aynı bağlamda, Ebüssuûd Efendi’nin alternatif bir tedavi önerisi sunduğu da görülmektedir. Şöyle demektedir: “Anın yerine gayet sıhhat üzerine pişirilmiş müselles halt (karıştırmak) etmek lâzımdır.” Bu tavsiye, haram bir maddenin yerine helâl bir alternatifin bulunabileceğini ve tedavinin bu şekilde sürdürülmesinin daha uygun olacağını göstermektedir.⁵⁶ Ebüssuûd Efendi’nin konuyla ilgili bir diğer fetvâsında ise şu ifadeler yer

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 24/274.

⁵⁴ Deuraseh, “İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?”, 206.

⁵⁵ Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2004), 272.

⁵⁶ Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 217-218.

almaktadır: “Zeyd-i marîz deva olmak üzere bir miktar arak istimal eylemek şer’an câiz olur mu? el-cevap: Olmaz, -neûzu billah- deva olmak ihtimali mi vardır? Devalığı muhakkak ise dahi asla mümkün değildir.”⁵⁷ Bu fetvâda da önceki örnekte olduğu gibi, tedavi amacıyla alkol tüketiminin câiz görülmediği açıkça ifade edilmiştir. Burada dikkat çeken husus, tedavi ihtimalinin kesin olması hâlinde bile içkinin câiz görülmemesidir. Bu yaklaşım, Ebüssuûd Efendi’nin zaruret ilkesini dar yorumladığını ve haram bir maddenin tedavi gerekçesiyle meşrulaştırılamayacağını düşündüğünü göstermektedir. Öte yandan, bu fetvâlarda yer alan hükümlerin yalnızca tıbbî ve fikhî gerekçelere değil, aynı zamanda dönemin fetvâ siyaseti bağlamında şekillenmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Zira fetvâ müessesesi, yalnızca bireysel dinî sorumlulukları değil, toplumsal düzeni, kamu yararını ve siyâsî istikrarı da gözeten bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, Ebüssuûd Efendi’nin içkiyle tedaviye dair sert tutumu hem dinî ilkelere bağlılık hem de toplumsal düzene zarar verebilecek uygulamalara karşı önleyici bir tavır olarak değerlendirilebilir.

3.2. Son Dönem Fakîhlerinin Konuya Dair Görüşleri

Son dönem İslam hukukçuları, hamr ile tedavi konusunda klasik mezhep görüşlerini modern tıbbî gelişmelerle birlikte değerlendirme imkanına sahiptir. Bu çerçevede zaruret hâli, etkili bir alternatifin bulunmaması ve uzman hekim görüşüyle faydanın kesinleşmesi gibi şartlar dâhilinde alkol kullanımına sınırlı bir cevaz alanı tanımaktadır. Buna karşın diğer fakîhler, nasların açık yasağını ve haram bir maddenin tedavi gerekçesiyle meşrulaştırılamayacağı ilkesini esas alarak bu tür bir uygulamayı kesin bir dille reddetmektedir. Aşağıda, bu konuya dair öne çıkan fikhî yaklaşımlara yer verilmektedir.

Mûsâ Cârullah Bigiyev’e (1875-1949) göre, alkolün zehirleyici yönü insan bedeninin tüm asli unsurlarını tahrip eder ve hiçbir hastalığa şifa kaynağı olamaz. Bu nedenle, zaruret hükümleri de bu bağlamda geçerlilik

⁵⁷ Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, 278.

kazanmaz. Ona göre, mevcut tüm hastalıklar için alkole ihtiyaç duyulmaksızın uygulanabilecek alternatif tedavi yöntemleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, sağlığı koruma veya zararı giderme gibi gerekçelerle sarhoş edici maddelerin tıbbî açıdan herhangi bir fayda sağladığı söylenemez.⁵⁸

Vehbe ez-Zuhaylî (1932-2015), alkolle tedavi olmanın dinî açıdan câiz olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre, “Hamrın tedavi veya başka bir amaç için kullanılması câiz değildir. Çünkü Cenâb-ı Hak, bize haram olan bir maddeyi şifamız kılmamıştır.” Bu görüş, Hz. Peygamber’in “Allah, size haram kıldığı şeylerde şifanızı yaratmadı”⁵⁹ şeklindeki hadis-i şerifiyle temellendirilmektedir. Söz konusu rivayet, haram kılınan maddelerle tedavi olmanın da haram olduğuna ve bu tür maddelerle şifanın gerçekleşmeyeceğine işaret etmektedir. Zuhaylî, hamrın haram oluşunu esas alarak, onunla tedavi olmanın da aynı şekilde haram olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰ Zuhaylî’nin bu yaklaşımı yalnızca hamr ile sınırlı olmayıp, sarhoşluk vasfı taşıyan tüm maddeleri kapsamaktadır. Bu doğrultuda, sarhoş edici özelliğe sahip herhangi bir ürünün tedavi amacıyla kullanılması da dinî açıdan câiz görülmemektedir. Bu görüş hem nasların bağlayıcılığı hem de zaruret ilkesinin sınırları çerçevesinde şekillenmiş olup, haramla tedaviye karşı ihtiyatlı bir tutumu yansıtmaktadır.⁶¹

Muhammed Mahmûd el-Hicâzî (1914-1972) alkolle tedavi olma düşüncesinin İslâmî bir yaklaşım olmadığını ve bu düşüncenin bir aldatmaca olduğunu savunmaktadır. Konuya dair temellendirmesinde, “Allah, size haram kıldığı şeylerde şifanızı yaratmadı” meâlindeki hadisleri esas almakta ve bu bağlamda hamrın tedavi edici etkisine dair uzman bir hekime danıştığını belirtmektedir. Hekimin verdiği cevap ise

⁵⁸ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *İslam Nazarında Müskirat ve Meyyit Yakmak Meseleleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 47-48.

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/38; Buhârî, *Sahîh*, “Kitabu'l-eşribe”, 15.

⁶⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/5494.

⁶¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu*, 7/5501.

şu şekildedir: “Tek başına hamr ile tedavi edilebilecek bir hastalık yoktur.” Hicâzî, Hz. Peygamber’in (s.a.v), “Hamrı tedavi amacıyla kullanılsın diye yapıyorum” diyen bir sahâbiye, “Hamr devâ değil, bilakis derttir”⁶² şeklinde karşılık verdiğini aktarmakta ve bu hadisin tıbbî verilerle de örtüştüğünü ifade etmektedir. Nitekim ona göre alkol, her yıl çok sayıda insanın ölümüne sebebiyet vermekte; dolayısıyla hem dinî hem de tıbbî açıdan tedavi aracı olarak kabul edilmesi mümkün değildir.⁶³

Yûsuf el-Karadâvî (1926-2022), insan hayatını tehdit eden bir hastalık söz konusu olduğunda, İslâm hukukunun zaruret ilkeleri çerçevesinde daha esnek bir tutum sergileyebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, mesleğinde yetkin, dinine bağlı bir Müslüman doktor tarafından hastalık için içki veya içki karışımı bir ilâç önerilmişse ve bu tedaviye alternatif olabilecek başka bir ilâç da bulunmuyorsa, bu durumda “meşakkat giderilir, kolaylık sağlanır” prensibine dayanan fikhî kaideler gereği, söz konusu ilâcın kullanımı yasaklanmaz.⁶⁴ Muhammed Abduh (1849-1905), içkiyle tedavinin ancak belirli şartlar altında mümkün olabileceği kanaatinde. Ona göre, tedavi gören kişinin amacı içkiden lezzet almak veya neşelenmek olmamalıdır. Bu tür bir niyet, tedavi maksadını gölgeleyeceği için dinî açıdan kabul edilemez. Abduh’un ileri sürdüğü bir diğer şart ise hastanın doktorun belirlediği dozun dışına çıkmaması gerektiğidir. Zira tedavi amacıyla verilen miktarın aşılması hem tıbbî hem de dinî açıdan sakıncalı bir durum oluşturur.⁶⁵ Reşîd Rıza (1865-1935), alkolle tedavi meselesine yaklaşık iki sayfa ayırdığı değerlendirmesinde, bu tür bir uygulamayı belirli şartlar altında câiz görmektedir. Onun bu cevazı, “Haram lizâtihi olan bir nesne, zaruret

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/154; Müslim, *Sahîh*, “Kitabu'l-eşribe”, 12.

⁶³ Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beyrut: Dâru'l-Cîlî'l-Cedîd, 1413), 1/561.

⁶⁴ Yûsuf Karadâvî, *İslâm'da Helâl ve Harâm*, çev. Mustafa Varlı (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1990), 126.

⁶⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 7/75.

karşısında mubahtır” ve “Zaruretler, kendi miktarlarınca takdir olunur” gibi temel fikhî kaidelerle temellendirilmektedir. Rıza’ya göre alkolle tedavi olmanın câiz olabilmesi için şu şartların sağlanması gerekmektedir:

- Tedavi, güvenilir ve ehil doktorların ifadeleriyle zaruri hâle gelmelidir.

- Doktor, ilaca kaç damla alkol katılacağını belirlemişse, belirtilen miktarın dışına çıkılmamalı, bir damla dahi fazla kullanılmamalıdır.

- Tedavi için alternatif helâl bir ilaç bulunmamalıdır.⁶⁶

Din İşleri Yüksek Kurulu, alkol içeren ilaçlarla tedavi meselesine ilişkin değerlendirmesinde, zaruret ilkesine dayalı bir yaklaşım benimsemektedir. Kurulun görüşüne göre bir hastalığın tedavisi için helâl maddelerden elde edilmiş bir ilacın henüz üretilmemiş olması ya da mevcut ilaca ulaşma imkânının bulunmaması hâlinde, haram olan bir maddenin veya bu maddeden üretilmiş bir ilacın kullanımı, meslekî ehliyeti ve dürüstlüğü konusunda güven duyulan uzman bir doktor tarafından tavsiye edilirse, dinen câiz görülmektedir. Bu hüküm, “Zaruretler yasakları mubah kılar”⁶⁷ kaidesine dayandırılmaktadır. Ancak zaruret hâli ortadan kalktığında ve helâl maddelerden üretilmiş alternatif ilaçlar bulunduğu, tedavide öncelikle bu helâl seçeneklerin tercih edilmesi gerekmektedir. Zira “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” ilkesi gereği, ruhsat yalnızca zaruret sınırları içinde geçerlilik arz etmektedir.⁶⁸

Günümüz İslâm hukukçularından Hayrettin Karaman, zaruret hükümlerinin devreye girmesi hâlinde alkolle tedavinin câiz olabileceğini ifade etmektedir. Konuya dair değerlendirmesinde, Hz. Peygamber’in (s.a.v), “Birisi Rasûl-i Ekrem’e şarabı sordu. O da onu menetti. Soran kişi, ‘Ben onu yalnızca ilaç ve tedavi için yapıyorum’ deyince, ‘O ilaç değil,

⁶⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 7/76-77.

⁶⁷ Mecelle, Md. 21

⁶⁸ *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 525.

bilakis derttir' buyurdu" şeklindeki hadis-i şerife atıfta bulunarak, bu tür rivayetlere dayanarak birçok âlimin sarhoşluk veren içkilerin tedavide kullanılmasını câiz görmediğini belirtmektedir. Ancak Karaman'a göre bu hüküm, normal şartlar için geçerlidir. Eğer başka bir ilaç bulunmadığı için içki veya alkollü bir ilâç, mesleğinde uzman ve dinine bağlı bir Müslüman doktor tarafından hastaya önerilirse, bu durumda zaruret prensibi devreye girer ve tedavi câiz hâle gelir.⁶⁹ Nihat Dalgın, alkol içeren ilaçlarla tedavi meselesini zaruret ilkesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre, mevcut tıbbî imkânlar doğrultusunda tüm meşru tedavi yöntemleri denendikten sonra, uzmanlığına ve dinî hassasiyetine güven duyulan bir doktorun hastalığın tedavisinde bir içki türünün faydalı olabileceğini belirtmesi hâlinde, söz konusu içkinin yalnızca zaruret miktarınca kullanılması fikhî açıdan câizdir. Bununla birlikte Dalgın hem hekim hem de hasta açısından konunun istismar edilebileceğine dikkat çekmektedir. Alternatif tedavi yöntemleri tüketilmeden doğrudan içki türlerine başvurulmasının fikhî ve ahlaki ilkelerle bağdaşmayacağını özellikle vurgulamaktadır.⁷⁰

Orhan Çeker, haram olan bir maddeyle tedavinin ancak alternatif helâl bir yöntem bulunmadığı durumlarda câiz olabileceği görüşündedir. Kendisine yöneltilen bir soruya verdiği yanıtta, eğer haram maddenin helâlden bir muadili varsa, bu durumda haram olan ürünle tedaviye başvurmanın dinen câiz olmayacağını ifade etmektedir. Konuya dair şu örneği vermektedir: "Böbrek taşının bira tarafından düşürüldüğü söyleniyor ama böbrek taşı başka şekillerde de düşürülebilir. Başka türlü çaresi olduğu için bira içerek böbrek taşını düşürmek câiz değildir. Çünkü böbrek taşını başka türlü temizleme imkânı bulunmaktadır. Başka türlü imkân varken haram bir şeyi kullanmak kesinlikle câiz değildir."⁷¹ Bu açıklama, zaruret ilkesinin ancak gerçek bir çaresizlik durumunda geçerli

⁶⁹ Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 43.

⁷⁰ Nihat Dalgın, *Tartışmalı Dinî Konular 2* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 51.

⁷¹ Orhan Çeker, *Fetvalarım I* (Konya: y.y., 2013), 275.

olabileceğini ve haramla tedavinin keyfî biçimde tercih edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Faruk Beşer de benzer şekilde, alkolle tedaviye başvurulmadan önce alternatif helâl yöntemlerin araştırılması gerektiğini vurgular. Beşer, tıbbi zorunluluk iddialarının her zaman gerçeği yansıtmadığını bir örnekle somutlaştırır: Bir doktorun, göğüs hastalığına yakalanan bir hastaya 'ısıtıcı etkisi' gerekçesiyle bira içmesini önermesi ve bunun tek çare olduğunu iddia etmesi üzerine konu Dr. Ali Kemal Belviranlı'ya danışılır. Belviranlı, sulandırılmış pekmezin aynı etkiyi daha güçlü bir şekilde sağlayabileceğini belirtir ve bu yöntemin uygulanmasıyla hastada olumlu sonuç alınır.⁷²

Hem Orhan Çeker'in hem de Faruk Beşer'in aktardığı örnekler, alkolle tedavi meselesinde ezberci ve toptancı yaklaşımların zaman zaman öne çıkabildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, helâl alternatiflerin bulunmadığını ileri süren görüşlere karşı ihtiyatlı yaklaşmak meselenin istismar edilmemesi adına, derinlemesine bir araştırma ve uzman görüşüyle kanaat oluşturmak gerektiği söylenebilir.

Tedavi bağlamında alkol ihtiva eden ürünlerin vücuda doğrudan girmesi durumunda, önceki bölümlerde ele alınan fikhî tartışmalar geçerliliğini korumaktadır. Ancak ağız ve burun gargaraları gibi alkol içeren maddelerin vücuda doğrudan girmemesi hâlinde, bu tür ürünlerin hükmü ayrı bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Konunun yeni bir mesele olması sebebiyle, klasik fıkıh kaynaklarında bu duruma dair doğrudan bir hükme yer verilmemektedir. Bununla birlikte, klasik kaynaklardan hareketle vücudun iç ve dış kısmına dair mezheplerin yaklaşımları üzerinden bir genelleme yapılabilir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, ağız ve burun içi beden dışından sayılmaktadır. Bu görüş, gusûl abdesti esnasında ağza su almak (mazmaza) ve burna su çekmek (istinşak) işlemlerinin farz kabul edilmesine dayanmaktadır. Buna karşılık, Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ile Şîa'dan Ca'ferîler, ağız ve burun

⁷² Faruk Beşer, *Fetvâlarla Çağdaş Hayat* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2016), 168.

içini bedenın dışından saymadıkları için, gusülde bu bölgelerin yıkanmasını farz değil, sünnet olarak değerlendirmektedirler.⁷³ Bu çerçevede, alkol içeren bir gargarayı ağza alıp yutmadan dışarı atmak, Hanefî ve Hanbelî doktrinine göre câiz kabul edilebilir. Mâlikî, Şâfiî ve Ca'ferî mezheplerine göre ise bu uygulama haram olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla mezhepler arası farklılık, ağız ve burun içinin bedenın bir parçası sayılıp sayılmaması noktasında ortaya çıkmaktadır. Esas itibarıyla, tedavi amacıyla bile olsa alkolsüz olan maddelerin tercih edilmesi dinî açıdan öncelikli ve ihtiyatlı bir yaklaşımdır. Ancak tedavide yeterli etki/verim alınmadığında ve başka bir alternatif bulunmadığında, hastanın yutmamaya dikkat etmesi kaydıyla, etil alkol ihtiva eden gargaraların kullanılması câiz görülebilir. Bu hüküm hem zaruret ilkesine hem de tedavinin teşvik edilen bir tutum olmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte, mezhep farklılıkları ve bireysel hassasiyetler göz önünde bulundurularak, bu tür uygulamalarda kişinin kendi mezhebî bağlılığına ve dinî hassasiyetine göre hareket etmesi daha isabetli olacaktır.

3.3. Konuyla İlgili Yaklaşımların Delilleri

İslâm hukukunda, hastalığın alkolle veya içerisinde alkol bulunan bir maddeyle tedavi edilmesine ilişkin iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşıma göre, alkolün tedavi amacıyla kullanımı mutlak olarak câiz değildir. Bu görüş, nasların açık hükümleri doğrultusunda haram bir maddenin tedavi gerekçesiyle meşrulaştırılamayacağı esasına dayanır. İkinci yaklaşıma göre ise belirli şartlar çerçevesinde alkolün tedavi amacıyla kullanılması mubah kabul edilebilir. Bu yaklaşım, zaruret ilkesi ve alternatif tedavi yöntemlerinin bulunmaması gibi durumları esas alarak hüküm vermektedir. Her iki görüşün dayandığı deliller ve fikhî temellendirmeler aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁷³ Mehmet Şener, "Gusül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/213.

3.3.1. Alkolün Tedavide Kullanılmasını Câiz Görmeyenlerin Başlıca Delilleri

Alkolle tedaviyi mutlak olarak câiz görmeyen yaklaşımın temel dayanaklarından biri, Târik b. Süveyd el-Cu'fî ile Hz. Peygamber (s.a.v) arasında geçen şu rivayettir: "Târik b. Süveyd el-Cu'fî, Hz. Peygamber'e (s.a.v) hamrın hükmünü sormuş; o da kendisini menetmiş veya onu yapmasını kerih görmüştür. Târik, 'Ey Allah'ın Elçisi! Ben onu sadece ilaç için hazırlıyorum' deyince, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: 'O ilaç değil, derttir.'⁷⁴ Bu hadis, haram bir maddenin tedavi amacıyla kullanılmasının dinî açıdan meşru görülmediğine işaret etmekte ve özellikle tedavide alkol kullanımını reddeden fakîhler tarafından güçlü bir delil olarak değerlendirilmektedir.

Alkolle tedaviyi mutlak olarak câiz görmeyen yaklaşımın bir diğer temel dayanağı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu beyanıdır: "Allah hastalığı da tedaviyi de indirmiştir. Her hastalık için bir tedavi yaratmıştır. Haramla tedavi olmayın."⁷⁵ Bu hadis, Allah Teâlâ'nın her hastalık için helâl yollarla şifa vesilesi kıldığını ve haram olan maddelerin tedavi amacıyla kullanılmasının dinen uygun olmadığını ifade etmektedir. Bu rivayet, özellikle zaruret hâli oluşmadan haramla tedaviye yönelmenin İslâmî ilkelerle bağdaşmadığını savunan fakîhler tarafından güçlü bir delil olarak kabul edilmektedir.

Alkolle tedaviyi mutlak olarak câiz görmeyen yaklaşımı destekleyen bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu sözüdür: "Kim tedaviyi hamrda ararsa, Allah ona şifa vermesin."⁷⁶ Bu ifade, tedavi amacıyla haram olan bir maddeye yönelmenin ilâhî rahmet ve şifa ile bağdaşmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla haramla şifa arayışının

⁷⁴ Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî es-San'ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1403), 9/250; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-eşribe", 12; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabu't-tıb", 11.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabu't-tıb", 11.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/38.

dinî açıdan reddedildiğini göstermektedir. Bu rivayet, özellikle tedavide helâl alternatifler bulunmasına rağmen hamra yönelmenin, şifa değil mânevî zarar doğuracağına işaret eden fakîhler tarafından önemli bir delil olarak zikredilmektedir.

Alkolle tedaviyi mutlak olarak câiz görmeyen yaklaşımı destekleyen bir diğer önemli delil, sahâbî İbn Mes'ûd'un (r.a) şu sözüdür: "Allah size haram kıldığı şeyde şifanızı yaratmamıştır."⁷⁷ Bu ifade, haram kılınmış maddelerin tedavi amacıyla kullanılmasının ilâhî iradeye aykırı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla şifanın ancak helâl yollarla aranması gerektiğini vurgulamaktadır.

Alkol gibi dinen yasaklanmış maddelerle tedavi olmanın yalnızca dinî değil, aklî açıdan da sakıncalı olduğu ifade edilmektedir. Zira Allah Teâlâ, alkolü ve benzeri maddeleri içerdiği zarar ve kötülük nedeniyle ümmete haram kılmıştır. Bu yasaklamanın amacı, ümmeti bu tür zararlı maddelerden korumak ve onları tüketmekten sakındırmaktır. Dolayısıyla, bu tür bir maddede şifa aramak doğru bir yaklaşım değildir. Her ne kadar alkol bazı bedensel hastalıklara geçici bir fayda sağlıyor gibi görünse de içerdiği mânevî ve ahlâkî zararlar nedeniyle kalpte daha büyük bir hastalığa sebebiyet verebilir. Bu bağlamda, kişi bedensel bir rahatsızlığı gidermek amacıyla alkolle tedaviye yönelirse, aslında kalbî ve ruhî bir hastalığı tercih etmiş olur. Başka bir ifadeyle, küçük bir fiziksel hastalığın tedavisi için daha büyük bir mânevî hastalığı göze almak, aklen isabetli bir tutum değildir.⁷⁸

Alkol gibi haram kılınmış bir maddeyle tedaviye yönelmenin, yalnızca fikhî değil, aynı zamanda hikmet temelli bir değerlendirmeye de problemli olduğu ifade edilmektedir. Zira bir şeyin yasaklanması, her yönüyle ondan kaçınmayı ve uzak durmayı gerektirir. Buna karşılık, bir

⁷⁷ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu'l-eşribe", 15.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4/143.

maddenin ilaç olarak kullanılması, bireylerin o maddeyle meşgul olmasına ve zamanla ona karşı arzu duymasına zemin hazırlayabilir. Bu durum, şeriatın ilgili maddeye dair koyduğu yasağın temel maksadına, yani toplumun ondan uzaklaştırılmasına aykırılık teşkil etmektedir. Dolayısıyla, haram bir maddeyi tedavi vesilesi kılmak, sadece zaruretle sınırlı kalmadığında, yasağın koruyucu işlevini zayıflatma riski taşımaktadır.⁷⁹

Alkolle tedaviye cevaz verilmesinin, *seddü'z-zerâi'* (kötülüğe giden yolların kapatılması) ilkesi açısından sakıncalar doğurabileceği ifade edilmektedir. Zira kişi, alkolün kendisine fayda sağladığını ve zararı giderdiğini tecrübe ettiğinde nefis ve şehvet gibi dürtülerle onu zevk için tüketmeye yönelik bahaneler ve vesileler aramaya başlayabilir. Bu durum, Şârî'in alkolü yasaklamadaki temel maksadına aykırıdır. Çünkü kanun koyucu, alkolün tüketilmesine vesile olabilecek tüm yolları mutlak olarak kapatmıştır. Bu bağlamda, tedavi amacıyla alkol kullanımına cevaz vermek, Şârî'in alkolü tamamen yasaklama iradesiyle çelişki arz etmektedir. Söz konusu çelişkinin giderilmesi, yani alkole kapı aralayabilecek tüm vesilelerin ortadan kaldırılması, tedavi amacıyla dahi olsa alkol kullanımının câiz görülmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, koruma odaklı bir dinî hassasiyetin ve ihtiyatlı fikhî tutumun tezahürü olarak değerlendirilmektedir.⁸⁰

3.3.2. Alkolün Tedavide Kullanılmasını Câiz Gören Fakîhlerin Başlıca Delilleri

İslâm hukukunda maslahat değerlendirmesi çerçevesinde yapılan yorumlara göre, temiz bir madde bulunmadığı takdirde necâsetle tedavi olmak câizdir. Bu yaklaşım, sağlık ve afiyette olma maslahatının, necâsetten sakınma maslahatına göre daha üstün ve kapsamlı olduğu ilkesine dayanmaktadır. Aynı prensip doğrultusunda, alkolle tedavi

⁷⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-Nebevî* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.), 116.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 4/144.

meselesi de ele alınmaktadır. Eğer başka bir ilaç bulunmuyorsa ve alkolle tedaviyle şifaya ulaşılacağı kesin olarak biliniyorsa, bu durumda alkolle tedavi olmak, sağlık ve afiyet maslahatının önceliği sebebiyle câiz kabul edilmektedir.⁸¹

Alkolle tedaviyi belirli şartlar altında câiz gören yaklaşımın temel dayanaklarından biri, fıkhîta yer alan “Zaruretler, haramları mubah kılar” prensibidir. Bu yaklaşıma göre, alkol dışında başka bir tedavi yöntemi bulunmadığında ve tedavi için gerekli miktar uzman doktor tarafından açıkça belirlendiğinde, yalnızca bu miktarla sınırlı kalmak kaydıyla alkol kullanmak dinen câiz kabul edilmektedir.⁸²

Alkolle tedaviyi belirli şartlar altında câiz gören yaklaşımı destekleyen örneklerden biri, sahâbî Abdurrahman b. Avf'ın (r.a) yaşadığı bir olay üzerinden değerlendirilmektedir. Rivayete göre, Abdurrahman b. Avf uyuz hastalığına yakalandığında, Hz. Peygamber (s.a.v) ona ipekli elbise giymesine müsaade etmiştir. Bilindiği üzere erkeklerin ipek giymesi genel olarak yasaklanmışken, bu ruhsatın verilmesi, zaruret hâlinde yasak hükmünün askıya alınabileceğini göstermektedir. Bu örnekten hareketle, başka bir çare bulunmadığında ve tedavi için zorunluluk oluştuğunda, alkollü içeceklerle tedavi olunabileceği yönünde bir fikhî değerlendirme yapılmaktadır.⁸³ Kur'ân-ı Kerîm'de haram kılınan gıdaların ardından, zaruret hâlinde bunların kullanımında günah bulunmadığının belirtilmesi bu ruhsatın meşruiyetini pekiştirir. Bu çerçevede, alkolün tedavi amaçlı kullanımı ancak belirli ve katı ızdırar şartlarının eş zamanlı gerçekleşmesiyle mümkün görülmektedir. Buna göre, hastalığın hayatı veya temel sağlığı tehdit eden mülcî bir tehlike oluşturması, helâl bir alternatif tedavinin bulunmaması, haram içerikli tedavinin faydasının

⁸¹ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ed-Dımaşkî Sülemî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/95.

⁸² Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1977), 2/400.

⁸³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/29.

tıbben kesin ya da kuvvetle muhtemel olması ve tedavinin zaruret miktarıyla sınırlı tutulması gerekir.

Tedavi amacıyla kullanılan alkollü içecekler, zaruret hâlinde başvurulana diğer haram maddelerle aynı hükme tâbidir. Zira ilaca olan ihtiyaç, gıdaya olan ihtiyaçla eşdeğer kabul edilmektedir. Her iki durumda da hayatı koruma amacı zaruret kapsamında değerlendirilmektedir. Örneğin, bir kişinin hayatı tehlikedeyse ve tedavisi için alkol içerikli bir ilaç dışında başka bir çare bulunmuyorsa, bu durumda alanında uzman ve dinî hassasiyeti olan bir Müslüman doktor, alternatif bir tedavi yöntemi mevcut değilse, alkol içerikli ilacı hastasına yazabilir. Bu yaklaşım, fıkhîta yer alan “Zarar izale olunur”⁸⁴ kaidesiyle desteklenmektedir. Çünkü bireyin hayatını ve sağlığını korumak, aynı zamanda toplumda yayılma riski taşıyan hastalıklara karşı önlem almak, zaruret kapsamında değerlendirilen bir yükümlülüktür. İslâm hukuku, haram olan maddelerin yanlışlıkla, tedavi amacıyla veya ikrah altında kullanılması gibi istisnâî durumlarda cevaz vermiştir. Nitekim açlık hâlinde ölmüş hayvan etiyle beslenme, susuzluk durumunda haram içeceklerin tüketimi ve bazı fakîhlere göre hastalığın tedavisi için alkollü meşrubatın kullanılması, bu ruhsatın örnekleri arasında yer almaktadır.⁸⁵

Sonuç

Gerçekleştirdiğimiz araştırma neticesinde, alkolle veya alkol ihtiva eden maddelerle tedavi meselesinin İslâm hukukunda farklı yaklaşımlarla ele alındığı görülmektedir. Özellikle tedavi olmamanın daha faziletli olduğu kanaatini taşıyan fakîhler, alkolle tedaviyi câiz görmemektedir. Bu görüşlerini “Allah, size haram kıldığı şeylerde şifanızı yaratmadı” ve “Hamr devâ değil, bilakis derttir” mahiyetindeki hadislerle temellendirmektedirler. Bu yaklaşım hem naslara hem de seddu’z-zerîa gibi koruma odaklı usûlî ilkelere dayanmaktadır. Buna karşılık, azınlık

⁸⁴ Mecelle, md. 20.

⁸⁵ Deuraseh, “İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?”, 203-205; Acar, *Helâller ve Haramlar*, 199.

olarak nitelendirilebilecek bir grup fakîh ise maslahat eksenli bir değerlendirmeye, zaruret hâlinde alkolle tedaviyi câiz kabul etmektedir. Bu noktada öncelikle şu hususun altı çizilmelidir: İnsanın kendi bedenine zarar vermesi dinen yasaktır. Tedavisi olduğu bilinen bir hastalıkta tedaviden kaçınmak, kişinin vücuduna zarar vermesi anlamına gelir ki bu da dinî açıdan uygun değildir. Zira tedavi, Allah Teâlâ'nın yarattığı faydalı sebeplere sarılmak anlamına gelir. Bu sebeple, herhangi bir hastalık durumunda tedavi olmak veya bu yönde çaba göstermek, dinî açıdan gereklilik arz eden bir tutumdur. Bu bağlamda, helâllığı konusunda şüphe bulunmayan maddelerle tedavi olmak öncelikli tercih olmalıdır.

Modern dönem İslâm hukukçuları ise klasik dönemin aksine, güvenilir ve dinî hassasiyeti olan bir doktor tarafından başka bir helâl alternatifin bulunmadığı açıkça ifade edildiğinde, alkolle tedaviyi çoğunlukla câiz görmektedir. Bu yaklaşımda, tıbbî imkânların gelişmesi ve ilaç üretiminin çoğunlukla gayrimüslim menşeli olması gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu durum, Müslüman bilim insanlarının helâl ve temiz tedavi yöntemleri geliştirmesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan hayatı koruma prensibi, bu tartışmada belirleyici bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v), dönemin şartlarında deve sidiği gibi necis bir maddeyle tedaviye ruhsat vermesi, zaruret hâlinde haram hükmünün askıya alınabileceğine dair sünnetten bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca sağlıklı ve güçlü müminin daha hayırlı olacağına dair naslar, tedavinin dinî açıdan teşvik edilen bir tutum olduğunu göstermektedir. İslâm'ın Müslümana yüklediği misyonu yerine getirebilmesi için sıhhatli olması gerektiği de izahtan varestedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Hamrı tedavi amacıyla kullanıyorum" diyen sahâbîye "Hamr devâ değil, bilakis derttir" şeklinde verdiği yanıtın arka planında, insanların bilip bilmeden hamrı tedavi amacıyla kullanmasını engelleme amacı bulunabilir. Ayrıca bu söz, seddu'z-zerîa kapsamında da değerlendirilebilir. Zira içkinin yeni yasaklandığı o

dönemlerde, şifa verip vermeyeceği net şekilde bilinmeyen bir üründen, senelerce bağımlısı olan insanları uzak tutmak esastır.

Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, İslâmî hassasiyetleri olan doktorlar tarafından alkolle tedavi olmanın zorunlu olduğu ve başka bir helâl alternatifin bulunmadığı açık ve net şekilde ifade edildiğinde, doktorun belirttiği ölçüye riayet edilmesi şartıyla tedavi olmak câizdir. Hatta haram olan alkol veya alkollü maddenin dozu aşılmadığı sürece sağlayacağı maslahata göre gerekli de olabilir. Bununla birlikte, alkolün dinen haram olduğu ve birçok zarar barındırdığı da açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v), kendisine alkolün ilaç olarak kullanılıp kullanılamayacağını soran bir sahabeye "O ilaç değil, derttir (hastalıktır)" buyurması ve genel bir ilke olarak "Haramla tedavi olmayınız" uyarısında bulunması, bu konudaki fikhî ihtiyatın en büyük dayanağıdır. Bu nedenle, hassasiyetlerinden ötürü alkolle tedavi olmayı tercih etmeyen bir kişinin, kendini tehlikeye atmak suretiyle haram işlediğini söylemek isabetli bir değerlendirme olmayacaktır. Zira haram maddelerle tedavi, mutlak bir emir değil, zaruret durumunda başvurulabilecek bir ruhsat niteliğindedir. Bu itibarla kişinin azimetini tercih ederek bu ruhsatı kullanmaması, fikhî yükümlülüklerini ihmal ettiği veya haram işlediği şeklinde mütalaa edilmemelidir.

Kaynakça

- Abderî, Muhammed b. Yusuf el-Mevvâk el-Gıratî. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Abdurrezâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.
- Acar, Halil İbrahim. *Helâller ve Haramlar*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Adevî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. Ahmed. *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ kifâyeti't-tâlibi'r-Rabbânî*. ed. Yûsuf Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbn Ebî'l-Fadl Sâlih*. Hindistan: Dârü'l-İlmiyye, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*. İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2004.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî et-Tağlibî. *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. thk. Humeys Abdülhak. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.
- Bağdâdî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bahâüddîn el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed. *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003.

- Ba'ışen, Saîd b. Muhammed Bâ-Alî ed-Dev'anî el-Hadramî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye el-musemmâ Buşra'l-Kerîm bi şerhi Mesâilu't-t'alîm*. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Ba'î el-Halvetî, Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed. *Bidâyetu'l-âbid ve kifâyetu'z-zâhid*. thk. Muhammed b Nâsır el-'Acemî. Kuveyt: Darû'r-Rekâiz, 2017.
- Beşer, Faruk. *Fetvalarla Çağdaş Hayat*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 8. Basım, 2016.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *İslam Nazarında Müskirat ve Meyyit Yakmak Meseleleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Buceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî. *Haşiyetu'l-Buceyrimî 'alâ'l-Hatîb / Tuhfetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 200M.S.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. ed. Muhammed Züheyr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-mustekni'*. ed. Abdulkuddûs Muhammed Nezîr. b.y.: Dâru'l-Müeyyed -Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavdîh fi şerhi Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib. b.y.: Merkezü Necîbeviyye, 1. Basım, 2008.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-*

mezheb. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Çeker, Orhan. *Fetvâlarım I*. Konya: y.y., 2013.

Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.

Çolak, Abdullah. “Cezanın Tarifi, Amacı ve Cezalara Ait Prensipler”. *İslam Hukuku 4 (Ceza-Yargılama)*. ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.

Dalgın, Nihat. *Tartışmalı Dinî Konular 2*. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 2010.

Demir, Hasan. “Etil Alkol Necis midir? Mezhepler Arası Mukayeseli Bir Değerlendirme”. *ULUM* 8/2 (31 Aralık 2025), 113-138. <https://doi.org/10.54659/ulum.1790057>

Demir, Hasan. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2025.

Demir, Hasan. *İslam'a Göre Alkol A'dan Z'ye Alkol Hükümleri Bilinenler, Bilinmeyenler, Yanlış Bilinenler*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2025.

Deuraseh, Nurdeen. “İslâm Hukuku Alkollü İçkinin Tedavi Amaçlı Kullanılmasına Müsaade Etmiş midir?” çev. Abdullah Çolak. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 191-206.

Dımaşkî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed er-Râmînî Burhânüddîn. *el-Mübdî 'fî şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Düzenli, Pehlul. *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Emîr, Muhammed el-Mâlikî. *‘Dav’u’ş-şumû’ şerhu’l-Mecmû’*. thk. Muhammed Mahmud el-Emîn el-Mesûmî. Moritanya: Mektebetü’l-İmâm Mâlik, 2005.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî. *el-Gureru’l-behiyye fî şerhi’l-Behceti’l-verdiyye*. b.y.: el-Matbaatü’l-Meymenîyye, ts.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî. *Esne’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib*. thk. Mustafa Abdulkadir ‘Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî. *Fethü’l-vehhâb bi şerhi Menheci’t-tüllâb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Vasît fi’l-Mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1417.

Haddâd, Ebû Bekr b. Alî Radiyyüddîn. *el-Cevheretü’n-neyyire*. Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1322.

Hammâd, Nezih. *el-Mevâddü’l-muharreme ve’n-necise fi ‘l-gizâ’ ve’d-devâ’ beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2004.

Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru Fikr li’t-Tibâe, ts.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî ed-Dimaşkî. *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîrü’l-ebşâr ve câmi’u’l-bihâr*. thk. Abdulmun’ım Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992.

Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru’l-vâdih*. Beyrut: Dâru’l-Cilî’l-Cedîd, 10. Basım, 1413.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.

- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-zîyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih.* thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Şiroânî ve Abbâdî'nin haşiyeleriyle birlikte).* Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî. *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ.* thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Kâdî Şühbe, Bedruddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebîbekîr el-Esedî eş-Şâfiî. *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc.* thk. Enver b. Ebîbekir Şeyheyî'd-Dâğistân. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd.* Beyrut: Müsesetü'r-Risâle, 27. Baskı., 1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Tıbbü'n-nebevî.* Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî.* Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen.* thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid.* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'l-mesâilî'l-müstahrece*. thk. Muhammed Hâcci vd. Beyrut: Dâru'l- Garbî'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İbnu'n-Neccâr, Takıyyuddîn Muhammed. *Muntehâ'l-irâdât*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbnü'l-Mehâmilî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Mehâmilî ed-Dabbî. *el-Lübâb*. thk. Abdulkerim el-Umrî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1996.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Mısırî. *Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc*. Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2001.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-Yemânî. *el-Beyân*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2000.
- Karadâvî, Yûsuf. *İslâm'da Helâl ve Harâm*. çev. Mustafa Varlı. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1990.
- Karaman, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 31. Basım, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i 'u's-sanâ'i ' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye*. thk. Abdullatîf Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl. Müessesetu Ğırâs, 1. Basım, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh

Muhammed el-Hulv. Kâhire: Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1995.

Mergînânî, Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tîlâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakika. Kahire: Matbatü'l-Halebî, 1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nefrâvî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ganîm b. Sâlim el-Ezherî. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.

Nevevî, Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Sübkî ve Mutî'nin Tekmilesi ile birlikte)*. Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn fi'l-fikh*. thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. ed. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1991.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.

Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülslâm Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahrü'l-mezheb*. thk. Târık Fethî es-Seyyid. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1977.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

- Sülemî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1991.
- Şener, Mehmet. "Gusül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şimşek, Murat - Ertan, Eyüp. "İslam Hukuku Açısından Nebiz ve Helal Gıda Tartışmaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 46 (30 Aralık 2025), 81-107. <https://doi.org/10.59777/ihad.1761494>
- Şinkî, Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî. *Levâmiu'd-dürer fî hetki estâri'l-Muhtasar*. Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 1. Basım, 2015.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'ânî elfâzı'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Beyrut: Şerîketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1975.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. Dammam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428.
- Zeylâ, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühu*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, ts.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018. "https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38665/tedavi-olmanin-dini-hukmu-nedir-tedaviye-hic-baslamamak-veya-baslanmis-bir-tedaviyi-sonlandirmak-caiz-midir". Erişim 25 Eylül 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38665/tedavi-olmanin-dini-hukmu-nedir-tedaviye-hic-baslamamak-veya-baslanmis-bir-tedaviyi-sonlandirmak-caiz-midir?>