

SAĞLIĞA ZARARLI MADDELERİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ AN EVALUATION ON SUBSTANCES HARMFUL TO HUMAN HEALTH ACCORDING TO THE ISLAMIC LAW

Geliş Tarihi: 09.01.2019 Kabul Tarihi: 31.05.2019

OSMAN BAYDER

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ERCİYES İLAHİYAT FAK.

<https://orcid.org/0000-0003-3404-7299>



ÖZ

Çalışmanın temel hedefi nassen haram kılınmış bir madde içermemesine rağmen insan sağlığına zarar veren veya vermesi muhtemel olan ürünlerin İslâm hukuku açısından hükmünü tespit etmektir. Bu maddelerin hükmünü tespit etmek adına öncelikle naslarla haram kılınmış hayvanlar, şarap ve kanın hangi gerekçeyle haram kılındığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca klasik dönem fıkıh kitaplarında yer alan güneşte ısınmış suları kullanmak, kendiliğinden ölmüş balıkları yemek, hamamdan önce soğuk suyla yıkanmak, fazla yemek yemek ve çamur-toprak yemek gibi konular incelenmiş ve bunların sağlığa zarar veren maddelere dayanak teşkil edip etmeyeceği tartışılmıştır. Bunların yanı sıra konuyla bağlantılı olarak fukahanın genel olarak sağlığı koruma ve tedavi olma konusundaki kanaatlerine temas edilmiştir. Çalışma sonunda insan sağlığına zarar veren maddeler, zarar düzeyine göre dört farklı kategoriye ayrılarak hükümleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, sağlığa zararlı maddeler, haram-helal ürünler, sağlığı korumak.

ABSTRACT

The main aim of this article is to determine the legal judgements of harmful or probable harmful products to human health according to Islamic Law although they don't contain a prohibited substance by nass. In order to determine the legal judgements of these, firstly it has been highlighted that by which reason the animals, wine and blood have been prohibited by nass? Besides, using the water heated by the sun, eating the dead fish, taking shower with cold water before taking a bath, eating too much and eating mud and soil in the classical fiqh book are examined and discussed whether these are based on the harmful products or not. In addition, it has been handled the opinion of fuqahas (Islamic lawyer) on the maintain health and the healing in general. In the conclusion, it has been trying to determine the legal judgements of harmful products to human health by divided into four categories according to level of harmfulness.

Keywords: Islamic Law, harmful products to health, haram-halal products, maintenance of health.

Giriş

Bu çalışma, insan sağlığına zarar veren veya vermesi muhtemel olan ürünlerin şer'i hükmünü ortaya koymaya çalışacaktır. Bu açıdan zehir gibi doğrudan ölüme sebebiyet veren zararlı maddeler bu çalışmanın konusunu teşkil etmediği gibi alkol, böcek, kan ve haram kılınan hayvanlar gibi naslarla yasaklanan madde barındıran ürünler de ele alınmayacaktır. Ayrıca bu çalışmada tek tek tüm maddeler üzerinde durulmayıp genel bir tablo çizilmeye çalışılacaktır.

Günümüzde gıda maddelerinden kozmetiğe, ilaçlardan tuvalet kâğıdına, elbiselerden teknolojik ürünlere kadar kullandığımız hemen hemen her üründe sağlığı tehlikeye atan maddeler bulunduğu bahsedilmektedir. Hatta kimilerine göre piyasadaki tüm ürünler insan sağlığına zarar vermektedir. Hal böyle olunca bu maddelerin şer'i hükmü konusunda nasıl bir yöntem izleneceği, Müslümanların bu durumda neler yapması gerektiği önemli bir problem oluşturmaktadır.

İslâm hukuku insanın kendi bedeni ve malı üzerinde tasarrufuna belirli bazı sınırlandırmalar getirmiştir. İntiharın ve kişinin kendisini yaralamasının haram kılınması ve yine malını ölçüsüzce dağıtan kişilerin mal üzerindeki tasarruflarının kısıtlanması bu doğrultudaki hükümlerden bazılarıdır. Peki bu noktada sağlığa zarar veren maddeler nasıl değerlendirilmelidir? Son dönemlerde yapılan çalışmaların önemli bir kısmında, sağlığa zararlı maddelerin şer'i hükmünü belirlemede izlenen genel yöntem, insan sağlığına vermiş olduğu zarardan hareketle bunların, haram veya tahrîmen mekruh olduğu şeklindedir.¹ Sırf sağlığa zararı üzerinden bunlar için haram veya tahrîmen mekruh hükmüne ulaşmak mümkün müdür?

¹ “Sigaranın zararı kesin ve umumi olarak tıbben sabit ise dinen de haramdır.” “Bir şeyde menfaat var ise veya zararsız ise helaldir. Zararlı ise haramdır” Bkz. Halil Güneç, “Sigara ve İslâm”, *Sigara ve İnsan Sağlığı* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 57.

İslâm hukukçularının geneline göre nasslarda açıkça hükmü yer almayan bir meselenin hükmünü bulmadaki yöntem içtihatdır. İctihat ise nasslar üzerinde belli şartlarla akıl yürütme olduğuna göre sağlığa zararlı maddelerin haram veya mekruh kabul edilebilmesi için aynı illetle bu hükümleri almış bir nassın mevcut olması; en azından Şer tarafından, insanın kendi sağlığına zarar vermesinin yasak olduğunun veya sağlığını korumasının farz/vacip görüldüğünün ortaya konulması gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle sağlığa zararlı maddelerin hükmüne kaynak teşkil edecek nasslar ve klasik dönem fakihlerin görüş ve gerekçeleri incelenecek ve bu yolla bu maddelerin hükmü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sağlığa zarar veren bu tür maddelerin hükmünü bildiren açık bir nass bulunmamakla beraber Şer’de haram/mekruh kılınan yiyecekler ve sağlığın korunmasına gösterilen önem bu konuda yol gösterici olabilir. Bu bağlamda nasslarda haram kılınan hayvanlar, şarap, kan, kendiliğinden ölmüş balık gibi konular ele alınacak ve âlimlerin bunları hangi illetle ta’lil ettikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunların haram/mekruh kılınmasının illetinin sağlığa zarar verme olduğunun tespit edilmesi durumunda aynı illete dayanarak günümüzdeki sağlığa zararlı maddeler için de benzer hükümler vermek mümkün olacaktır. Yine fakihler tarafından dile getirilen güneşte kalarak ısınmış suları kullanmanın ve hamamdan çıkmadan önce soğuk su ile yıkanmanın mekruhlüğünün sağlığa zarar ile ilişkisi irdelenecektir. Bunların yanı sıra sağlığı koruma ve tedavi olmanın hükmü ve bunun insan sağlığına zarar veren maddelerin hükmü için kaynak teşkil edip etmeyeceği hususu incelenecektir.

Eti Haram Kılınan Hayvanlar

Nasslar tarafından etleri haram/mekruh kabul edilen hayvanların bu hükmü almasında bazı akli gerekçeler/hikmetler dile getirmek mümkün olsa da bunların *taabbudî* yönünün² ağır bastığı yani hükmün illetinin bilinemeyeceği kabul edilmektedir.³ Söz gelimi domuz ve ölmüş hayvanın haram kılınma illetine kaynaklarda özel olarak değinilmemektedir. Bununla birlikte özellikle etinin hükmü konusunda fukaha arasında ihtilaf bulunan hayvanların⁴ etinin yasak oluşunun illet/gerekçelerine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Fakihler farklı hayvan türlerine göre farklı gerekçeleri ileri sürmüştür.

² Taabbudîğin anlamı, mahiyeti ve sahası ile ilgili geniş bir çalışma için bkz. Abdullah Kahraman, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003): 25-53.

³ Kaşif Hamdi Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 11 (2009): 14.

⁴ Bu konudaki görüş farklılıkların gerekçeleri için bkz. Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 10-24.

Söz gelimi aslan, köpek ve akbaba gibi yırtıcı hayvanların haram kılınmış gerekçesini Hanefî fakih Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (ö.483/1090), bu konudaki nehiy içeren hadis yanında, bunların *hubs* manası (illet) barındırmasına bağlamaktadır. Ona göre yırtıcılık ve kapıp kaçma bu hayvanların tabiatı olup bu özellikleri, onların etini yiyenlere de sirayet etmektedir. Serahsî bu sirayeti süt kardeşliğin haramlık oluşturmasındaki gerekçe olan “sütün insan bedeni üzerindeki tesiri” ile açıklamaktadır.⁵ Benzer bir gerekçelendirme Hanefî fakih Merğînânî (ö.593/1197) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre yırtıcı hayvanların haram kılınmasındaki mana insanoğlunun kerametidir (yücelik); böylece bu hayvanların yenilmemesi suretiyle söz konusu hayvanların zemmedilen vasıfları yüce/mükerrerem olan insanoğluna geçmemiş olacak⁶ yani insanlar onların bu türdeki vasıflarından korunmuş olacaktır.

Şâfiî fakih Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö.365/976) şahin ve doğan gibi yırtıcı hayvanların yenilmesinin, kötü (*şeni*) bir tabiata yol açacağını söylemesi⁷ de bununla benzerdir. Yine karga ve sırtlan gibi hayvanların haram kılınma gerekçesi de bunların pislikle beslenmesi olarak gösterilmektedir. Çünkü bunların etleri yemiş oldukları pislikten oluşmakta, başka bir deyişle etleri haram ve pis olan şeylerden neşet etmektedir. Hanefî fakih Zeylaî'nin (ö.743/1343) *Tebyînu'l-hakâik* adlı eserinde yer alan aşağıdaki ifadeleri bu hususu ortaya koymaktadır:

“Üç çeşit karga vardır. Bazı çeşitleri sadece leş ve pislik yemektedir. Bunun eti yenilmez. Bazı çeşitleri sadece tahıl yer. Bunun eti yenilir. Bazı çeşitleri (ak'ak) ise hem pislik hem de tahıl ile beslenir; Ebu Hanife'ye göre bu karga türünün eti yenir. O, bu tür kargayı tavuk gibi kabul etmektedir. Ebu Yusuf'tan gelen bir rivayete göre ise bu hayvanın eti mekruhtur. Çünkü onun yediklerinin çoğu pisliktir... Sırtlan da yenilmez. Bunun bir gerekçesi yırtıcı hayvanların yenilmeyeceğine dair hadis, diğer gerekçesi ise bu hayvanın pislik yemesidir. Dolayısıyla eti, yediği pislikten oluştuğu için habîs olmaktadır.”⁸

Bit, fare, sinek, akrep ve kaplumbağa gibi haşeratin haram kabul edilmesi ise bunların *habâis*⁹ özelliği ile açıklanmaktadır.¹⁰ Habâis ise fakihle-

⁵ Şemsuleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993), 11:220.

⁶ Burhaneddin Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Karataşî-Pakistan: İdaretu'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-islâmiyye, 1417), 7:137-138.

⁷ Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinu's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 207.

⁸ Fahreddin Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313), V:295.

⁹ A'râf suresi 157. âyette Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i marufu emreden, münkeri yasaklayan, tayyibâtı helal ve habâisi haram kılan olarak nitelendirmektedir. Buradan hareketle habâis olan şeylerin haram olduğu hükmüne ulaşılmaktadır. Ancak habâisin tanımı ve neyin habâis sayılıp neyin sayılmayacağı konusunda tartışmalar bulunmaktadır.

¹⁰ Alâuddin Ebubekir b. Mesud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), V:36; Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'li-li'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.), V:14.

rin geneli tarafından “selim tabiatın tiksindiği, iğrenç bulunduğu şey” başka bir ifadeyle “insanın midesinin kaldıramadığı şey” olarak açıklanmaktadır. Bununla beraber bazı müfessirler habâisi açıklarken bunlardan bazılarının insanın bedenine zarar verdiğinden söz etmektedir. Söz gelimi “*Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkasının adı anılarak kesilenler... size haram kılındı.*” (Maide 5/3) âyeti hakkında Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr (ö.774/1373) şöyle demektedir: “Bu âyette yiyen kişiye zarar veren habâisten bahsedilmiştir. Bu zarar ya kişinin bedenine ya dinine ya da her ikisine yöneliktir.”¹¹

At eti Ebu Hanife’ye göre mekruh, cumhura göre mubahtır. Ebu Hanife’nin bu konudaki gerekçesi bu hayvanların düşmanın korkup kaçmasına neden olan savaş aracı olmasıdır.¹² Dolayısıyla onun mekruh olması, değerinden ve öneminden (ihtiram) ileri gelmektedir. Çünkü etinin yenilmesini mubâh görmek savaş aracının azalmasına yol açacaktır.¹³ Temel ilkeye göre hayvanın süt ve artığı, eti ile aynı hükme tabi olmasına rağmen, Ebu Hanife tarafından atın artık ve sütünün mekruh değil de mubâh kabul edilmesinin sebebi de sütünü içmenin atların azalmasına sebep olmamasıdır.¹⁴

Fakihlerin haram veya mekruh kılınan söz konusu hayvanlarla ilgili ileri sürdükleri gerekçelere bakıldığında genel olarak bu hayvanların yenilmesinin insan sağlığına zarar vermeleri ile ilişkilendirilmediği görülmektedir. Onlara göre bunun sebebi bazı hayvanların insan tabiatı üzerinde meydana getirdiği olumsuzluklar, bazılarının haram olan pislikleri yemesi, bazılarının insan tabiatınca iğrenç görülmesi, diğer bazılarının ise savaş aracı olmasıdır.

Şarabın ve Kanın Haram Kılınması

Şarabın haram kılındığı âyette (Maide 5/90-91) Allah Teâlâ, şarabın insanlar arasına düşmanlık ve kin soktuğunu ve Allah’ı zikretmekten alıkoymadığını belirtmektedir. Fukahanın görüşü de bu yönde olup genel kanaate göre şarabın haram kılınma gerekçesi akli korumaktır. Şâfiî fakih Mâverdî (ö.450/1058) şarabın günahlarını/zararlarını şöyle açıklamaktadır: “Şarap içen kişi sarhoş olduğunda başkalarına eziyet verir. Ayrıca şarap içen kişinin akli zail olur ve yaratıcısını bilmekten uzak kalır.”¹⁵ Benzer şekilde Gazâlî (ö.505/1111) de şarabın haram kılınmasının dünyevî ve dinî olmak

¹¹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3:31.

¹² Ebu Hanife’nin bu konuda Hâlid b. Velîd’in rivayet ettiği, “Resulullah at, katır ve merkep eti yemeyi yasak etti” (İbn Mâce, “Zebâih”, 14) hadisini dayanak almış olması da mümkündür. Bkz. Salim Ögüt, “At”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 1991, 4: 32.

¹³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:140.

¹⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:141.

¹⁵ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdü’l-mevcud (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1994), 13:379.

üzere iki gerekçesinin olduğunu söyler. Namazdan alıkoyması dinî; insanlar arasına kin ve düşmanlık sokması ise dünyevî gerekçesidir.¹⁶ Nitekim Bakara 2/219. âyette şarabın günahının faydasından çok olduğu belirtilerek günah boyutuna vurgu yapılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır da bu âyeti tefsir ederken şarabın zararlarını şu şekilde açıklamaktadır:

“Bunlarda (şarap ve kumar) büyük bir zarar ve günah vardır. Ezcümle ikisi de malları telef ve insanları perişan eder. Alelekser bunlar birbirine sürükler. Evvela hamr akli selb eyler; akıl ise hem dinin hem dünyanın kutbudur. Artık sarhoşlukla öyle cinayetler yapılır ve kumarbazlıkla öyle fenalıklara düşülür ki bunlar saymakla bitmez, ancak “büyük günah” namı ile anlaşılır. Maamafih bunlarda nasa bazı menfaatler de vardır. Ezcümle biraz neşve ve lezzet duyulur, hayli ticaret yapılır. Korkaklara şecaat ve tabiata kuvvet gelir.”¹⁷

Buna göre sarhoş olan kişiler, namaz ibadetini ifa edecek akıl sağlığını yitirdikleri gibi sarhoş olmanın tesiriyle de maddi-manevi birçok zarara yol açabilmektedirler. Nitekim günümüzde kavgaların, aile içi huzursuzlukların, trafik kazalarının önemli bir kısmının sarhoşluktan kaynaklandığı bilinmektedir. Özetle ulemaya göre şarabın haram kılınmasının aslı gerekçesi mükellefiyeti bizzat ihlal ederek yol açtığı zararlardır.

Kanın içilmesinin haram kılınma gerekçesine ise az da olsa bazı fakihler temas etmektedir. Bunlardan biri olan Kaffâl eş-Şâşî (ö.365/976) *Mehâsinu 'ş-şerîa* adlı eserinde kanın haram kılınmasının iki muhtemel gerekçesinden bahseder. Birinci gerekçe kanın pis olmasıdır. Ona göre kanın pis bir kokusu vardır ve içilmesinde herhangi bir yarar söz konusu değildir. Ayrıca kan, gıdaların artığından dönüşmüş bir artık olup bu açıdan tıpkı dışkıya benzemektedir. Kaffâl'in belirttiği ikinci gerekçe ise müşriklerin ibadet esnasında kanı putlarına yakınlaşma aracı olarak kullanıyor olmalarıdır. Müşrikler ilah kabul ettikleri putların üzerine kan döküyor ve sonra bu kanı çocuklarının başlarına sürüyorlardı.¹⁸

Kaffâl'in bahsettiği müşriklerin, cahiliye dönemindeki müşrikler olup olmadığı açık değildir. Ancak bazı din mensuplarının ibadet esnasında kan içme geleneğine sahip oldukları bilinmektedir. Yahudi bilgin Musa b. Meymûn'un (Maimonides, ö.601/1204) belirttiğine göre Sâbiîler, kanı pis kabul etseler de onlar şeytanların gıdası olduğunu zannettikleri için kan içmekteydiler. Onlara göre eğer bir kimse kan içerse, cinler o kişinin kardeşi olur ve kâinattaki birtakım şeyleri o kimseye bildirirdi. Sâbiîlerden diğer

¹⁶ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Şifâu'l-ğalil*, thk. Hamid el-Kebisi (Bağdat: Matbatu İrşâd, 1971), 161.

¹⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1935), I:765-766.

¹⁸ Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinu 'ş-şerîa*, 227-228.

bir grup ise kan içmenin, insan tabiatına iğrenç gelmesi sebebiyle, kestikleri hayvanın kanını bir kaptaki toplar ve hayvanın etini kan birikintisinin etrafında yerlerdi. Böyle yaparak onlar, insanların eti yediği esnada cinin de kendi gıdası olan kaptaki kanı içtiğini düşünüyorlardı. Onlara göre bu yolla [cin ile insan arasında] bir kardeşlik hâsıl olurdu. Çünkü onların hepsi tek bir sofradan beraber yiyorlardı. Sonuç olarak onların zannına göre, bu cin, uykuda onlara geliyor, gelecekte haber veriyor ve onlara fayda sağlıyordu. Musa b. Meymun'a göre Yahudilikte kan içilmesinin haram kılınmasının sebebi budur¹⁹ ki, yukarıda da ifade edildiği üzere yakın bir gerekçe daha önce yaşayan Kaffâl eş-Şâşî tarafından ileri sürülmüştür.

Şarabın haram kılınmasının gerekçesi konusunda dile getirilenler göz önüne alındığında fukahanın şarabın haram kılınışını asıl itibarıyla sağlık ile ilişkilendirmedikleri, başka bir ifadeyle şarabın akciğere, mideye veya diğer organlara verdiği zarar sebebiyle haram kılındığını düşünmedikleri görülmektedir. Kanın haram kılınma gerekçesi üzerinde duranlar ise bunun sebebini ya kanın necis olmasına ya da putperestlerin ibadet amacı ile kanı kullanıyor olmalarına bağlamaktadır. Kanın necis olmasının ise doğrudan sağlık ile ilişkili olup olmadığı açık değildir. Zira bir şeyin dinen necis kabul edilmesiyle, onun tıp açısından insan sağlığına zarar vermesi arasında zorunlu olarak doğru orantı bulunduğu söylemek güçtür.

Kendiliğinden Ölüp Su Yüzeyine Çıkan Balıkların Mekruh olması

Bazı hadislerde kendiliğinden ölmüş ve su üzerinde ters dönmüş olan balıkların (*es-semeku't-tâfi*) yenilmesi nehyedilmiştir.²⁰ Hanefiler de bu yöndeki rivayetlerden hareketle bu balıkların etinin tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Serahsî'nin belirttiğine göre bazıları, bunun kerahet gerekçesini bu tür balıkların baras (*vitaligo*) hastalığına sebep olmasını göstermekte ve bunun bir *şefkat yasağı* (şefkate dayalı yasak) olduğunu dile getirmektedir.

Ancak Serahsî bu gerekçeye karşı çıkar. Ona göre bunun yasaklanmasının sebebi baras hastalığına yol açması değildir. Çünkü balık ister usulünce avlanan olsun ister *tâfi* olsun baras hastalığına sebep olabilir. Hz. Peygamberin bize tıp değil, şer'i hükümleri beyan etmek için gönderildiğini söyleyen Serahsî'ye göre tâfi balıkların yenilmesinin haram olmasının sebebi Hz. Ali ve İbn Abbas'tan gelen haramlığa dair rivayetlerdir.²¹ Serahsî'nin baras hastalığına sebep olma şeklindeki zararı hiçbir şekilde itibara alması bu gerekçenin mezhepte pek benimsenmediğini göstermektedir. Aksi

¹⁹ Musa b. Meymun, *Delâletu'l-hâirîn* (Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 1279, t.y.), vr.291b.

²⁰ Ebu Davud, "Kitâbu't-tahâret", Bâbu fi ekli't-tâfi mine's-semek.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11:248.

taktirde Serahsî'nin böyle bir hastalığa sebep olmanın da mekruh hükmünü teyit ettiğini ifade etmesi beklenirdi. Kısacası Serahsî'ye göre tâfî balığın yasaklanmasının sağlığa zararlı ilgisiz bulunmamakta olup tamamen taabbudîdir.

Hanefilerce taraftar bulmayan bu görüş Şâfîiler tarafından savunulmaktadır. Onlara göre balığın kendiliğinden ölüp şişmesi durumunda hastalıklara sebep olacağı gerekçesiyle yani sağlığa zararından dolayı yenilmesi haramdır.²² Bu açıdan kendiliğinden ölmüş balıkların hükmü Şâfîiler açısından sağlığa zararlı maddeler için kaynak teşkil edebilmektedir.

Fazla Yemenin Haram/Mekruh Kabul edilmesi

Hanefi kaynakların çoğunda fazla yemek yemek *haram* kabul edilmektedir.²³ Kâdîhân (ö.592/1196) gibi bazı fakihler ise bunun mekruh olduğu görüşündedir.²⁴

Hanefiler fazla yemeğin haram kabul edilmesinin birtakım delil/gerekçelerinden bahsetmektedirler. Bu haramlığın birinci delili Hz. Peygamberin “*İnsanların en çok doyanı kıyamet gününde en çok aç kalacak olandır.*” şeklindeki hadisidir.²⁵ İkincisi bunun israf oluşu, üçüncüsü ise bedene vermiş olduğu zarardır. Mevsilî (ö.683/1284) her iki gerekçeye de yer vermekte, fakat ilk gerekçe olarak israfı zikretmektedir.²⁶ İbn Abidin (ö.1252/1836) ise Kâdîhân'ın buna mekruh dediğini kaydettikten sonra haram olduğu görüşünün, kıyas açısından daha uygun (*evceh*) olduğunu kaydetmektedir. Çünkü israf haramdır ve bu haramlık, sübutu ve delaleti kat'i olan ayet ile sabittir.²⁷

Serahsî fazla yemek yemenin hastalığa yol açacağından da bahseder. Ona göre bu, tıpkı bir kimsenin kendisini yaralaması gibidir. Ayrıca doyduktan sonra yemeye devam etmekte yarar olmayıp aksine zarar bulunmaktadır. Bu açıdan fazla yemek, kişinin yemeğini çöplüğe veya ondan daha kötü bir yere atması gibidir. Yine ona göre fazla yemek başkasının hakkını ihlaldir. Çünkü fazladan yediği yemeği para/mal karşılığında ya da bedavadan birine verecek olsa o kişi bununla doycaktır. Bu sebeple böyle biri fazladan yediği yemek ile başkasının hakkını çiğnemiş olmaktadır ki bu da haramdır.²⁸ Serahsî başka bir yerde çok yemek yemenin ölümün sebeplerinden biri olduğunu ve ölüme sebep olmanın haram olduğunu belirt-

²² Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Dâru'l-kutubi'l-islâmî, t.y.), 1:566.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-muhtâr*, 4, 173.

²⁴ Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Özcendî Kâdîhân, *Fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 3:305.

²⁵ İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-etime, Bâbu'l-iktisâd fi'l-ekl.

²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-muhtâr*, 4: 173.

²⁷ Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, 2003), 9:489.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:266-267.

mektedir.²⁹ Serahsî'nin zikrettiği ölüme sebebiyetin nadir olarak gerçekleşen bir olay olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim günümüzdeki bazı uzmanlara göre çok aşırı yemek yemek nadiren mide patlaması veya aşırı derecede mineralin zehirlenmeye sebebiyet vermesi ile ölüme yol açabilmektedir.³⁰ Buna göre Serahsî'nin bu son durumda kast ettiği şeyin, çok yemenin doğrudan ölüme sebep olması olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak Serahsî'nin devamındaki bazı ifadeleri buradaki haramlık ile kastının tahrîmen mekruh olabileceğine delalet etmektedir. Zira o, İmam Muhammed'in kitabında çok fazla yemek yemenin mekruh olarak kaydedildiğini ifade ettikten sonra bununla kastın *tahrim* olduğunu ifade etmekte ve bunu da Ebu Hanife'den gelen şu rivayete dayandırmaktadır: “Ebu Hanife'ye sorulur: Bir şey ile ilgili olarak ‘bunu mekruh görüyorum’ dediğinde bununla kastın nedir? Ebu Hanife dedi ki: Harama yakınlıktır.”³¹ Görüldüğü üzere burada mekruhun, tahrîmen mekruh olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.

Bir başka Hanefî fakih Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö.373/983) ise fazla yemek yememenin gerekli olduğunu kaydettikten sonra bunun israf olduğunu ve bedene zarar verdiğini belirtir. Ebu'l-Leys devamla şöyle der:

“Nakledildiğine göre bir tabibe ‘Allah’ın kitabında tıp [bilgisi] var mı?’ diye sorulunca o şöyle cevap vermiştir: ‘Evet, Allah tıbbî *yîyin için israf etmeyin* âyetinde cem etmiştir’. Yani yeme ve içmedeki israftan hastalıklar ortaya çıkar. Denilir ki bir kimse eğer az yemek yerse bedeni çok sağlıklı, hafızası çok kuvvetli, zekâsı çok açık olur. Böyle biri az uyur, nefesi hafif olur.”³²

Bunun yanında bazı Hanefî fakihler, yemeğin hükmünü ibadet ile de ilişkilendirmektedir. Buna göre kişinin ölmeyecek ve ayakta namaz kılacak kadar güç verecek miktarda yemek yemesi farz; doyana kadar yemesi mübâh, doyduktan sonra yemesi ise haramdır. Ancak iki yerde doyduktan sonra da yemek haram değildir. Bunlardan biri oruç tutacak kişinin fazla yemesi, diğeri ise ikram sahibinin utanan misafirin yanında yemeye devam etmesi.³³ Hanefî fakih İbn Ebi'l-İz (ö.792/1390) ise fazla yemek yemenin bazen akıl kaybına da neden olabileceği³⁴ şeklinde oldukça farklı bir gerekçe ileri sürmektedir.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:278.

³⁰ https://www.chip.com.tr/haber/tek-seferde-asiri-yemek-yemek-insani-oldurur-mu_73630.html (Erişim tarihi: 27.12.2018)

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:278.

³² Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Samî el-Cundî (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 5:351.

³³ Hamevî, Ahmed b. Mustafa, *Ğamzu uyûni'l-besâir* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985), 1:101-102.

³⁴ Sadreddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 4:176.

Şâfiî mezhebindeki genel kanaate göre fazla yemek yemek mekruhtur. Bunun gerekçesi olarak da vermiş olduğu zarar kaydedilmektedir. ³⁵Bazı Şâfiî fakihler çok fazla yemenin zarar verme derecesine ulaşması durumunda bunun haram olacağını söylemişlerdir. Malikilerde ise yemek yemenin hükmü doğrudan ibadet açısından ele alınmaktadır. Buna göre farz olan ibadetleri eda edebilecek kadar yemek yemek farz, müstehap olan ibadetleri yapacak kadar yemek mendup, müstehap olan ibadetleri yapamayacak kadar fazla yemek mekruh, farz ibadetleri yerine getiremeyecek kadar fazla yemek haramdır. ³⁶

Görüldüğü üzere Hanefilerin temel olarak fazla yemek yemenin haram oluşunu bu yöndeki rivayetler ve israf oluşu ile ilişkilendirmektedir. Bunun yanında doğrudan ölüme sebebiyet vermesi, başkasının hakkına tecavüzün söz konusu olması ve sağlığa zarar vermesi gibi hususlar diğer gerekçeler olarak zikredilmektedir. Şâfiîler ise mekruh oluşunu tamamen vermiş olduğu zarara dayandırmaktadırlar. Maliki mezhebinde ise yemek yemenin hükmü doğrudan ibadetin yerine getirilememesi açısından ele alınmaktadır.

Güneşte Kalmış Suları Kullanmanın ve Hamamdan Çıkmadan Önce Soğuk Su ile Yıkanmanın Mekruh Olması

Şâfiîler ve müteahhir dönem bazı Hanefiler güneşte kalarak ısınmış sular (mâ-i müşemmes) ile abdest almanın mekruh olduğunu kabul etmektedir. Bu konudaki gerekçeleri, bu suyun baras hastalığına yol açacağına dair Hz. Peygamber'den gelen rivayettir. İmam Şâfiî bu rivayetten hareketle *el-Ümm* adlı eserinde mâ-i müşemmes ile ilgili olarak “ben bunu tıp açısından mekruh görüyorum.” demektedir. ³⁷ Baras hastalığı o günün tıbbi açısından ciddi kabul edilen bir hastalıktır. Tiksinti verici görüntüsünden dolayı cumhura göre eşlerden birinde böyle bir hastalık bulunması durumunda kadının mahkemeye başvurarak boşama talep etme hakkı bulunmaktadır. ³⁸

Şâfiî fakihler bu suyun mekruh görülmesinin sebebinin bedene vermiş olduğu zarar olduğunu ifade etmektedirler. Fakihlerin kendi dönemlerindeki tespitlerine göre çok sıcak bölgelerde su, altın-gümüş dışındaki kaplarda güneşin altında kalarak ısındığında, kaptan kopan parçacıklar suya sirayet edeceği için bu su, baras hastalığına sebep olmaktadır. ³⁹

³⁵ Zekerıyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*, 1:573.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdir, *eş-Şerhu's-sağır alâ Akrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.), 4:752-753.

³⁷ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (el-Mansura: Dâru'l-vefâ, 2001), 2:7.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Abdulkarim b. Muhammed el-Kazvinî Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1997), 8:132.

³⁹ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik Cüveynî, *Nihâyetu'l-matleb fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007), 1:17-19.

Burada Şâfiî'nin "tıp açısından mekruh" ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Şâfiî'nin bununla neyi kast ettiği konusunda Şâfiî fakihler farklı görüşler serdetmişlerdir. Çoğu Şâfiî, bu kerahetin "şer'î kerâhet" olduğunu söylerken diğer bazıları bunun "irşâdî kerâhet" olduğu görüşündedir. Kerahetin bu iki çeşidi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Şer'î kerahette, fiili yapan kişi cezaya müstehak olmasa da yapmayan kişi sevap elde etmektedir. Buna mukabil irşâdî kerahette durum farklı olup yapan kişi günaha, terk eden de sevaba müstahak olmamaktadır.⁴⁰ Kısacası irşâdî kerahet dinî açıdan mübâh ile aynı hükme tabidir. İrşâdî kerahetin faydası dinî değil, tamamen dünyevîdir. Hz. Peygamber'in Suhayb'a hurma yemeyi mekruh görmesi bu tür kerahete gösterilen diğer örneklerdir.⁴¹

Mâverdî⁴², Şirâzî (ö.476/1083)⁴³ ve Râfiî (ö.623/1226)⁴⁴ gibi fakihler bu kerahetin şer'î olduğu görüşündedir. Mezhepte daha sahih kabul edilen görüş de budur. Mâverdî, bazı fakihlerin "güneşte kaldıktan sonra soğuyan suyun hükmü konusunda adil doktorlara başvurulacağı ve eğer doktorlar bu suyun baras hastalığına yol açmayacağını söylerlerse bu suyun, mekruh olmayacağı" şeklindeki görüşünü naklettikten sonra bunun bir dayanağı olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Çünkü şeriatte, içtihat ehli olmayan kişiler (doktorlar) ile şeri hükümler sabit olamaz. Ayrıca ma-i müşemmesin baras hastalığına yol açmayacağını söyleyen doktorlar da bulunmaktadır. Bu sebeple bu konuda onların sözlerine müracaat edilmez."⁴⁵ Görüldüğü üzere Mâverdî, bazı doktorların farklı fikrine rağmen bu suyun mekruh olduğunu ve doktorların sözü ile şer'î hükümlerin sabit olamayacağını ifade etmektedir.

Buna karşın Kadı Hüseyin el-Merverrûzî, (ö.462) ve Gazâlî⁴⁶ gibi fakihler buradaki kerahetin irşâdî kerahet olduğunu düşünmektedir. İbnu's-Salâh'a (ö.643/1245) göre Şâfiî'nin görüşünün zahiri bunu gerektirir.⁴⁷ Kadı Hüseyin'e göre bu suyu kerih gören kişi, tıp açısından kerih görmüşür. Yoksa bir şey tıp açısından şeriatte mekruh olamaz.⁴⁸

⁴⁰ Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezuri İbnu's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, thk. Abdu'l-mun'im Halife Ahmed Bilâl (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2011), 1:33-34.

⁴¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît* (Kuveyt: Vezaretu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye bi'l-Kuveyt, 1992), 1:298.

⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1:43.

⁴³ Ebu İshak Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 1:41-42.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed el-Kazvinî Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1:19-22.

⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1:43.

⁴⁶ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *el-Vasît*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru's-selâm, 1997), 1:129-132.

⁴⁷ İbnu's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, 1:33.

⁴⁸ Ebu Muhammed Hüseyin b. Muhammed Kadı Hüseyin, *et-Ta'lika*, thk. Ali M. Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 197.

Buradaki kerahetin şer’i kerahet kabul edilmesi durumunda ortada bir problem kalmamaktadır. Ancak irşâdî kerahet olarak kabul edildiğinde şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Kerahet gibi şer’î ve uhrevî hüküm ifade eden bir kavram neden tamamen dünyevî fayda içeren bir manada kullanılmıştır? Dünyaya yönelik olan ve yapılması veya terk edilmesi sevap-günah arz etmeyen bir hüküm, tamamen mubâh ile aynı olacağı için buna mekruh demenin ne faydası vardır? Başka türlü soracak olursak, neden İmam Şâfiî buna mubâh dememiş de mekruh demiştir?

İrşâdî kerahet olarak kabul edildiğinde İmam Şâfiî’nin “mekruh” lafzıyla kastettiği mana, dünyevi bir amaca yönelik olarak bu suyu kullanmanın tıp ve sağlık açısından uygun olmaması anlamındadır. Bu suyun kullanılması baras gibi insan sağlığına zarar veren bir hastalığın ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Bundan dolayı insanların böyle bir suyu kullanmalarını onların dünyevi faydaları açısından daha uygundur. Buna göre mekruh ifadesi şer’î değil, sözlük anlamı ile kullanılmış olmaktadır.

Sonuç olarak bu örnek özelinde ele alındığında İmam Şâfiî, baras gibi hastalıklara yol açan yani sağlığa bu ölçüde zarar veren bir maddeyi haram değil mekruh olarak görmektedir. Bazı Şâfiî yorumculara göre bu kerahet şer’î iken diğer bazılarına göre şer’î değil, irşâdîdir. Şer’î kerahet olduğunu söyleyenlerin geneline göre bu kerahetin tenzihî olduğunu belirtelim.⁴⁹

Görüldüğü üzere insan sağlığına bu derecede zarar verdiği kabul edilen bir madde haram değil mekruh kabul edilmektedir. Buradaki mekruh, şer’î mekruh olarak düşünülse bile neden haram değil de mekruh olarak kabul edilmiştir? Bazı Şâfiî fakihler, bu suyun zehir gibi haram hükmünü taşımasının sebebini ele almış ve bu konuda birbirine yakın iki yorum ortaya çıkmıştır. Kimilerine göre bunun haram değil mekruh olmasının sebebi bundaki zararın zannî oluşudur.⁵⁰ Yani baras hastalığına yol açacağına kesin olmamasıdır. Diğer bazıları ise bunun sebebini bundaki zararın nadir olmasına yani bu suyu kullanan çok az kişide böyle bir hastalığın oluşmasına bağlamaktadır.⁵¹ Bu suyun hastalığa sebep olmasının zannî veya nadir olması sebebiyle bazı fakihler sadece mâ-i müşemmese sahip olan birinin teyemmüm almayı bu suyu kullanması gerektiğini söylemişlerdir. Hatta baras hastalığına yol açacağı zannı olsa bile böyle yapmalıdır.⁵²

⁴⁹ Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî (Cidde: Mektebetu’l-irşâd, t.y.), 1:135.

⁵⁰ Kemâleddin Muhammed b. Musa Demîrî, *en-Necmu’l-vehhâc* (Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2004), 1:232; Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed Zekeriyya el-Ensârî, *el-Gureru’l-behiyye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 1,79.

⁵¹ Abbâdî bu son görüşün daha güzel olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Kâsım Abbâdî, *Hâşiye alâ Gureri’l-behiyye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 1:79.

⁵² Şemseddin Muhammed el-Hatîb Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi’l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2000), 1:255.

Mâ-i müşemmese benzeyen bir diğer mesele de hamamdan çıkmadan önce soğuk suyun başa dökülmesi veya hamamdan çıkmadan önce soğuk suyun içilmesi konusudur. Şâfiî bazı kaynaklarda bu durumların mekruh olduğu belirtilmektedir.⁵³ Görüldüğü kadarıyla bunun mekruh olması noktasında mâ-i müşemmesten hareket edilmiştir. Zira Şâfiî fakihler, bunların da tıp açısından mekruh olduğunu ifade etmektedirler.

Kaynaklarda bu suyu kullanmanın mekruh olma gerekçesi belirtilmemiş olsa da burada *tubben* ifadesinin kullanılmasından hareketle bunun gerekçesinin söz konusu fiillerin üşütme ve zatürre gibi hastalıklara yol açabilmesi olduğu söylenebilir. Bu açıdan söz konusu durumlarda soğuk suyu kullanmanın mekruh kabul edilmesinin soğuk havalar için söz konusu edildiğini söylemek mümkündür.

Toprak ve Çamur Yemenin Haram/Mekruh olması

Bazı Hanefî kaynaklarda haram olduğu belirtilse de⁵⁴ Hanefî fakihlerin geneli çamur, toprak ve benzeri şeyleri yemenin mekruh olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Hatta ara sıra az yemede ve yine tedavi amaçlı yenilen bazı topraklarda kerahet olmadığı söylenir. Bunun mekruh/haram kabul edilme gerekçesi ise bu konuda varit olan bazı haberler dışında; sarılık, mesane sancısı gibi zararlara sebebiyet vermesi gösterilir. Kâdîhân, çamur yemenin “mekruh” olduğunu ifade ettikten sonra bunun gerekçesini “çünkü bu insana zarar vermekte, böylece bunu yiyen kendi nefsinin katili olmaktadır” şeklinde açıklamaktadır.⁵⁶

Maliki ve Şâfiî mezhebinde de çamur yemenin hükmü benzer olup mekruh ve haram olduğuna dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Malikilerden İbnu'l-Mevvâz (ö.269/883) mekruh olduğunu, İbn Mâcişûn (ö.212/827) ise haram olduğunu söylemiştir. Bazı Maliki kaynaklarda bunun gerekçesi insana eziyet vermek ve insan bedenini ifsat etme olarak belirtilmiştir.⁵⁷

Takiyyuddin es-Sübki'nin (ö.756/1355) kaydettiğine göre Taberistan bölgesindeki Şâfiîler az veya çok çamur yemenin haram olduğunu kanaatine sahiptirler. Buna mukabil Horasan Şâfiîlerinin tercihi bunun haram değil, mekruh olduğu yönündedir. Ayrıca Horasan meşâyihine göre mekruh hükmü az olup bedene zarar vermemesi durumu için geçerlidir. Buna göre

⁵³ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 2:238.

⁵⁴ Zeyneddin Muhammed b. Ebubekir Râzî, *Tuhfetu'l-mulûk* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 227.

⁵⁵ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, 5:353.

⁵⁶ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 3:304-305.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minehu'l-celil Şerhu Muh-tasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), II:463-464; Şihabeddin Ahmed b. İdris Karafî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Buhubze (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 4:105.

eğer çamur çok fazla olup vücuda zarar verdiği kesinse/açıksa bu durumda yemek haramdır. Sübkî bunun yasaklığına dair varit olan bazı rivayetlere de yer verir.⁵⁸ Zekeriyya el-Ensârî (ö.926/1520) ise zararı kesin/açık olan toprak, taş, çamur yemenin haram olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Hatib eş-Şirbinî de taş, toprak ve cam gibi bedene veya akla zarar veren maddelerin haram olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

Görüldüğü üzere Şâfiî fakihlerin geneli zarar verdiği açık olan çok miktarda çamur yemenin haram kabul edileceğini söylemektedir. Baras hastalığına yol açabilen ma-i müşemmes mekruh demelerine rağmen çok çamur yemeye haram demelerinin sebebi çok miktarda çamur yemenin kendi tecrübelerine göre insan sağlığına açık bir şekilde zarar vermesi, ma-i müşemmesin ise zararının muhtemel ve zayıf olmasıdır. İlkiyâ'nın (ö.504/1110) "*Kim rengi sararana ve bedeni zarar görene dek çamur yerse Allah'a isyan etmiş olur.*"⁶¹ şeklindeki ifadelerinde de görüleceği üzere buradaki çamur yemekle, zararı açık bir şekilde ortaya çıkan çamur yemekten bahsedilmektedir. Bu açıdan çamur yemek kişinin kendini yaralaması gibi açık bir zararı barındırmaktadır.

Bazı Hanefî kaynaklarda çamurun yenilmesinin haram kabul edilmesi de muhtemelen bu düşünceyle dile getirilmiştir. Buna mukabil Hanefilerin önemli bir kısmı bunun mekruh olduğunu düşünmektedir. Kâdihân'ın ölümüne sebebiyet verebileceğini söylemesine rağmen çamur yemeği haram görmemesi muhtemelen bunun zararının ve ölümüne sebebiyet vermesinin kesin olmamasından veya nadir olarak gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Sağlığın Korunması ve Tedavi Olma

Girişte de ifade edildiği üzere tedavi olmanın ve sağlığı korumanın şer'î hükmü, sağlığa zarar veren maddelerin hükmünü belirlemede yol gösterici olabilir. Buna göre sağlığı korumanın veya tedavi olmanın dinen gerekli görülmesi durumunda sağlığa zarar veren her madde benzer bir hükmü alacaktır.

Sağlığı korumak ve tedavi olmak dinen caiz görülmüş ve hatta bazı rivayetlerde teşvik edilmiş olsa da bunların dinî hükmünü net olarak bildiren

⁵⁸ Takiyuddin Ali b. Abdulkâfi Sübkî, *Tekmiletu'l-Mecmû'*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî (Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.), 10:493-494.

⁵⁹ Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, 1:569.

⁶⁰ Şemseddin Muhammed el-Hatîb Şirbinî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi's-Şucâ'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 2:564. Şirbinî'nin burada bahsettiği zararın mutlak zarar verme olmadığı, kesin ve de açık olan zarar olduğu sonraki Şafiiler tarafından ifade edilmektedir. Bkz. Süleyman Büceyrimî, *Büceyrimî ale'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2007), 4:328.

⁶¹ Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 9:566.

açık bir nass bulunmamaktadır. “Allah yolunda infak edin ve kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (Bakara 2/195) âyetini, mevcut rivayet ve tefsirler dikkate alındığında, doğrudan insan sağlığını korumak ile ilişkilendirmek güç görünmektedir. Bu âyet genel olarak “infak etmeyerek kendinizi tehlikeye atmayın!” şeklinde anlaşılmıştır.⁶² Bununla beraber bazı fakihler, muhtemelen sebebin hususî oluşunun hükmün umumi oluşuna mâni olmadığı ilkesinden hareketle, kişinin intihar etmesini, yemek yemeyerek ölümüne sebep olmasını da bu âyetle temellendirerek, zarar olduğu kesin olan şeylerin bu âyetle yasaklandığını ifade etmektedir.⁶³ Hastalara bazı ruhsatlar ve kolaylıklar tanınması ile ilgili naslardan da sağlığı korumanın dinen farz/vacip olduğunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu türdeki naslardan anlaşılan şey, dinin hastalara ağır yük yüklediği ve bazı yükümlülüklerden muaf tuttuğudur.

Sağlığı korumak ve tedavi olmak bazı hadislerde teşvik edilmiştir. Mesela “Ey Allah’ın kulları tedavi olunuz! Yüce Allah ihtiyarlığın dışındaki her hastalığın şifâsını da yaratmıştır” hadisi, “Oruç tutun sıhhat bulun” hadisi ve yine “Beş şey gelmeden evvel beş şeyin kıymetini biliniz” şeklinde başlayan hadiste kıymeti bilinmesi istenen şeylerden birinin de “hastalık gelmeden önce sağlık” olarak zikredilmesi, sağlıklı olmanın önemine işaret etmektedir. Sıcak yemek yememenin teşvik edilmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Dişleri misvaklamak diş sağlığının korunması kapsamında değerlendirilebilirse de bazı kaynaklarda bu, doğrudan diş sağlığını korumaktan öte ağız kokusunun giderilerek başkasına zarar vermemekle ilişkilendirilmiştir.⁶⁴

⁶² İmam Maturidî “infak edin kendinizi tehlikeye atmayın” âyetinin şu şekillerde anıldığı (vech) söyler:

- 1) Bir görüşe göre bu âyet cihada teşvik etmek için infakı emretmekte.
- 2) Bir görüşe göre günah işleyen kişiyi, Allah’ın affından ümit kesme tehlikesinden sakındırmakta
- 3) Bir görüşe göre daha sonra malın biteceğinden korkarak infak etmekte cimri davranmamayı emretmekte
- 4) Bir görüşe göre arkadaşların gözetilmesini emretmekte ve yardım etmeyerek onların tehlikeye atılmasını sakındırmakta
- 5) Bir görüşe göre âyet sadaka verilmesini söylemektedir. Bkz. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidî, *Tevilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 379.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:265.

⁶⁴ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2:149. Hz. Peygamberin “Eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim” anlamındaki (Buhârî, Cuma, 8) hadiste yer alan vurgu da kul hakkını ilgilendiriyor olması sebebiyle olsa gerektir. “Her namazdan önce” ifadesi de buna delalet etmektedir. Hz. Peygamber döneminde Müslümanların geneli namazlarını cemaatle kıldıkları için, camiye gitmeden önce diş misvaklamak suretiyle

Fukahanın tedavi olmanın hükmü konusundaki görüşü ise genel olarak “Tedavi olun!” hadisi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu hadise dayanarak fakihlerin geneli tedavi olmanın mübâh, faziletli/mendup bir fiil olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Ancak özellikle ehli hadis eğilimli âlimlerin bu noktada farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu husus, onların tevekkül anlayışları ve kelâmî bazı görüşlerinin bir yansımasıdır. Nitekim İbn Teymiyye (ö.728/1328) haram maddelerle tedavi konusunu ele alırken bir yandan ilaçla tedavinin kesin çözüm olmadığını söylemekte, diğer yandan tedavi olmanın dua ve rukye ile gerçekleşebileceğini, hatta bunların şifa bulmak için daha önemli yollar olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

Bu noktada cevap aranması gereken soru şudur: Sağlığı korumamak; zehir içmek, adam öldürmek ve intihar etmek ile eşit görülebilir mi? Bilindiği üzere İslâm hukukçuları nefsin, dinin, malın, aklın ve neslin korunmasını farz görmüş ve bunları zorunlu külli ilkelerden kabul etmişlerdir. Öldürme, yaralama, zehir içme, intihar veya kişinin kendisine zarar vermesinin haram kılınması nefsin korunması ilkesinin bir gereğidir. Yine bu ilkenin bir gereği olarak Ebu Hanife, tabib-i cahile hacr konulacağını söylemiştir. Çünkü tabib-i cahil insanların canını ifsat etmektedir. Tabib-i cahil ifadesi açıklanırken, bunların insanlara yanlış ilaçlar vererek ölümlerine sebep olan doktor görünümündeki kişiler oldukları ifade edilmektedir.

ağız kokusunun giderilmesi hedeflenmiştir. Bu sebeple Müslümanların toplanma vaktinden önce dişlerin misvaklanması talep edilmiştir. Cuma günü gusül alma, güzel koku sürünme ve elbise değiştirme bu minvaldeki diğer emirlerdir. Misvak ile ilgili hadislerin bazılarının hadis kitaplarında “Cuma namazı” bölümünde yer alması da bunu destekler niteliktedir.

⁶⁵ Bu konudaki görüş ve gerekçeler için bkz. Abdullah Kahraman, “Tedavi”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40: 254-256.

⁶⁶ İbn Teymiyye’nin (ö.728/1328) belirttiğine göre bazı fakihler tedavi olmayı vacip/farz görmektedir. Tedavi olmayı mubah bir fiil olarak görenler arasında da tedavi olmanın mı yoksa tedaviyi terk etmenin mi daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf vardır. Geneli tedavi olmanın faziletli olduğunu söylese de Ahmed b. Hanbel’e göre tedaviyi terk etmek daha faziletlidir. Haram maddelerle tedavi konusu da büyük oranda tedavi olmanın hükmü ile ilişkilidir. Hanbelilerin bu konudaki anlayışını göstermesi açısından İbn Teymiyye’nin bu konudaki ifadesini özetle vermekte fayda vardır:

“Haram maddeler ile tedaviyi caiz görenler bunu, aklıktan ölmek üzere olanlar için caiz görülen kan ve meyte yemeye kıyas etmişlerdir. Oysa bu zayıf bir benzetmedir. Çünkü; birincisi aklıktan ölmek üzere olanların, haram maddeleri aldıklarında ölümden kurtulacakları kesindir. Oysa haram maddelerle şifa bulunacağı kesin değildir. Nitekim bunları tedavi amaçlı alıp da şifa bulmayanlar daha çoktur. İkincisi aklıktan ölmek üzere olanların tek başvuru çaresi haram şeyleri yemektir. Oysa tedavi için tek çare haram maddenin alınması değildir. Çünkü şifa bulmanın birçok farklı ilacı vardır. Hatta ilaçsız da şifa bulunabilir. Mesela dua, rukye bunlardandır. Hatta şifanın iki çeşidinden en büyüğü bunlardır.” Bkz. Takiyuddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1987), 3: 6-7.

Nefsin yani canın korunmasının farz olduğu ve Şer'in böyle bir maslahatı muteber kabul ettiği konusunda bir tartışma bulunmamakla beraber sağlığa zarar verdiği söylenen tüm madde türlerinden uzak durmanın "nefsin korunması" ilkesi kapsamında görüleceği hususu açık değildir. Zira nefsin korunması ile ilgili verilen öldürme ve yaralama gibi örnekler bakıldığında bunların doğrudan insan hayatının bitirilmesine veya zarar görmesine yönelik olan yani zararı açık ve kesin hususlar olduğu görülmektedir. Oysa sağlığa zararlı olduğu söylenen maddelerin çoğunda zararın böyle bir kesinliği ve açıklığı söz konusu değildir.

Klasik dönem fakihlerin genel olarak sağlığı koruma ve tedavi olma noktasında bugünkünün aksine esnek bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Söz gelimi Hanefî fakih Bedreddin Aynî'ye (ö.855/1451) göre bir kimse tedavi olmayı terk edip ölse isyankâr olarak ölmüş bulunmaz. Çünkü tedaviyi terk etmek nefsi helak etmek anlamına gelmez. Zira kişi tedavi olmadan da iyileşebilir ve bazen tedavinin bir faydası da olmaz.⁶⁷

Anlaşıldığı kadarıyla fukahanın tedavi olmayı farz görmemesinin arkasında tedavinin kesin çözüm sunamayacağı konusundaki düşünceleridir. O günkü tıp imkânları ve tecrübeleri ölçüsünde tedavinin büyük oranda cevap vermemesi böyle bir görüşe varmış olmalarında etkili olabilir. Nitekim Hanefî fakih Zeyneddin el-İmâdî'nin (ö.670/1271) ifadeleri bunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Zararı bertaraf eden şeyler üç kısımdır. Birincisi, kesin olarak zararı def eden şeylerdir. Mesela açlık ve susuzluğu gidermek için su içmek, yemek yemek buna örnektir. Bunu terk etmek tevekkül değildir, aksine ölüme sebep olarsa bunları terk etmek haramdır.

İkincisi zararı giderdiği zannî olan şeylerdir. Mesela tedavi için kan aldırmak, kabızlık için ishal ilacı içmek ve diğer tedavi yöntemleri böyledir. Zararı giderici bu tür yöntemlere başvurmak tevekküle aykırı değildir. Yani tedavi olmak caizdir. Ancak bu tür ilaçları terk etmek birincinin aksine haram değildir. Başka bir ifadeyle tedavi olmamak haram değil, caizdir.

Üçüncüsü ise zararı giderdiği vehmî (kuruntu) olanlar. Efsunculuk ve dağlama bunun örneğidir. Bu tür şeyler zararı gidermemekte olup bunları terk etmek şarttır."⁶⁸

⁶⁷ Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud Aynî, *Minhatu's-Sulûk fi şerhi Tuhfeti'l-mulûk* (Katar: Vezaretu'l-evkâf ve'ş-şuuni'l-islâmiyye, 2007), 471. Bu bakış açısına çok daha önceleri rastlanılmaktadır. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mecmûu'n-nevâzil* adlı eserinde "Bir adamın karnı yarıyor veya gözü iltihaplanıp şişiyor (remad) ve tedavi olmuyor. Sonra da zayıflayıp ölüyor. Günahkâr olur mu?" şeklindeki soruya "Bir günah yoktur. Ancak eğer acıktır da yemek yemeğe gücü olduğu halde yemez [ve ölür] ise günahkâr olur. Kişinin kuvvet bulacak kadar yemek yemesi farzdır." şeklinde cevap verilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Mecmûu'n-nevâzil* (Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, no: 725, t.y.), vr.223a.

⁶⁸ Ebulfeth Zeyneddin Abdurrahim İmâdî, *el-Fusûlu'l-İmâdiyye* (Elyazması, İstanbul Müftülük ktp. no: 297/511, t.y.), vr. 196b.

Buna göre bir şeyin zarar verdiği kesin ise onu kullanmak haram olmaktadır, yine zararı kesin olarak gideren bir şeyi yapmak farz olmaktadır. Ancak yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere zararlı şeyleri bertaraf etmenin farz olabilmesi için faydasının kesin ve onu terk etmenin de ölüme yol açacak şekilde açık olması gerekmektedir.

Genel Değerlendirme

Eti nasslarla yasaklanmış hayvanlar ile şarap ve kanın haram kılınışı gerekçesi ile ilgili klasik dönem fukahanın dile getirdikleri göz önüne alındığında onların genel olarak bu tür maddeleri sağlık ile ilişkilendirmedikleri, bu açıdan bunların günümüzde sağlığa zarar veren maddelere doğrudan kaynaklık teşkil etmediği ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkmış balıkları mekruh gören Hanefiler bunu sağlık ile ilişkilendirmemektedir. Şâfiiler ise bu balığın sağlığa zararı sebebiyle haram olduğunu düşünmektedir.

Fazla yemek yemenin yasaklığı konusundaki gerekçeler ise kısmen farklı olup fukahanın bir kısmı bunu sağlık ile ilişkilendirmekte ve insan bedenine zarar vermesi sebebiyle bunun yasaklandığını söylemektedir. Yine çamur-toprak yemek ise fukahanın geneli tarafından sağlığa verdiği zarar açısından ele alınmaktadır. Tedavi olmak ile ilgili dile getirilenler dikkate alındığında ise fukahanın temel olarak tedavide şüphe bulunması noktası üzerinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre tedavi olursa kesin iyileşecek, tedavi olmazsa ölecek olan kişinin, tedaviyi reddetmesinin hükmünün caiz değil, haram olarak kabul edilmesi gerekir. Kişinin yemek yemeyerek ölümüne sebep olmasının haram kabul edilmesine rağmen, tedaviyi caiz görmeleri de muhtemelen o günkü tıp anlayışı ve tecrübesi açısından birinin ölüme sebebiyetinin kesin diğerinin zannî olmasıdır.

Buna göre klasik dönem fakihlerin yukarıda zikredilen görüşleri temele alınarak sağlığa zarar veren maddelerin, zararının şiddeti açısından, farklı kategoriye ayrılarak incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

1. Doğrudan kişinin hayatıyetine son veren veya bir organı tahrip eden zararlı maddeler. Bunların kullanımı tüm mezheplere göre haramdır ve bunun haramlığı kat'idir. Bu husus tıpkı öldürme, yaralama ve zehir kullanma ile aynı hükümdedir.

2. Çoğunlukla zarar veren, bu zararı kanıtlanmış, ancak bu zararın birincisi kadar etkili, açık ve genel olmadığı maddeler. Mesela, izin verilen dozun üstünde aflatoksin⁶⁹ içeren maddeleri kullanmak buna örnek verilebilir.

⁶⁹ Küflerin ürettikleri kimyasallardan biri olup karaciğere zararlı olduğu kabul edilmektedir. Küflenmiş biber, pirinç, fındık gibi birçok üründe karşılaşılmaktadır. Ülkemizde izin verilen miktar 5 ppb düzeyindedir yani bin tonda beş gramdır. Avrupa'da ise 2 ppb'dir. Yüksek düzeydeki dozlar insan sağlığı için tehlike oluşturmaktadır. Bu maddeden ölen birçok kişi literatüre geçmiştir. Bkz. Şennur Özkaya - Ayhan Temiz, "Aflatoksinler : Kimyasal Yapıları, Toksisiteleri ve Detoksifikasyonları", *Mikrobiyoloji Dergisi*, 1 (2003): 3-4.

Sigara da zararı açısından bunun örneği olmaya uygundur. Bu tür maddeler, klasik fıkıh dönemlerinde tartışılan fazla çamur yemeğe benzetilebilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere çamur-toprak ve bu türdeki zararlı maddeler yemenin hükmü konusunda Şâfiî fakihlerin genelinin kanaati, zararı açık bir şekilde ortaya çıkacak şekilde fazla yemenin haram olduğu yönündedir. Hanefilerin çoğunluğu ise çamur yemenin mekruh olduğu görüşündeyken, diğer bir kısmı ise haram olduğu görüşündedir. Yine kendiliğinden ölmüş balığı, hastalığa yol açacağı gerekçesiyle haram gören Şâfiiler açısından da bu, sağlığa zararlı bu tür maddelere kaynaklık teşkil edebilir. Bazı Hanefiler tarafından fazla yemek yemenin haram görülmesinin bedene zarar verdiği görüşünün de bu konu için dayanak olması mümkün olsa da onların bunun haramlığı için ayrıca israfi da zikretmeleri bunun delil oluşunu şüpheli hale getirmektedir.

Buna göre zararını bilerek ve keyfi olarak bu tür maddeleri kullanmanın hükmünün Şâfiilerin genel kanaati açısından haram olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim son dönem bazı Şâfiiler bedene vermiş olduğu zarar sebebiyle sigaranın haram olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁷⁰ Burada Şâfiilerin zannî delil ile haramın sabit olacağı görüşünü de hatırd tutmak gerekir.

Hanefilerin genel kanaati açısından ise bunların hükmünün tahrîmen mekruh olduğu söylenebilir. Zira çamurda olduğu gibi sigara vb. maddelerde de zarar noktasında⁷¹ bir zanniyet vardır ve Hanefilerin geneline göre zanniyet olan konuda haramlık hükmü sabit olmaz.⁷² İçerisinde zanniyet/ ihtilaf bulunan şeyler “haram” olarak nitelendirilse bile bu, tahrîmen mekruh manasındadır.

Esasında birçok Hanefi müellif zannî deliller ile sabit olmuş bazı şeyler için haram ifadesini kullanmaktadır. Mesela tilki, sırtlan, keler, kirpi gibi hayvanlar ve yine balık dışındaki deniz ürünleri Hanefiler tarafından haram olarak nitelendirilmektedir. Oysa bunlar kat’i delil ile sabit olmamış olup Maliki ve Şafii mezhebi tarafından yenilmesi helal olarak kabul edilmektedir. Hanefi müelliflerin bu tür yerlerdeki “haram” ifadesinin usul-i

⁷⁰ Büceyrimî, *Büceyrimî ale'l-Hatîb*, 4:327.

⁷¹ Müteahhir Hanefi fakihler arasında, tütünün haram, mekruh ve mubâh oluşuna dair farklı üç görüş bulunmaktadır. Haram olduğunu söyleyenlerin gerekçeleri arasında sadece sağlığa zarar bulunmamaktadır. Bunun dışında israf oluşu, başkalarına rahatsızlık vermesi, tütünün habîs olması da yer almaktadır. Hatta birçok müellif sigaranın şarap gibi sarhoşluk verdiğini ifade etmişler ve haramlığını bu hususlara dayandırmışlardır. Örnek olarak bk. Mehmed el-Mar’aşî Saçaklızade, *Risâletü’ d-duhân* (El-yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no: 757, t.y.), vr.8b-9a; Hüseyin Baysa, “Ömer Müftî Kilisî’nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü’ d-Dühân Bağlamında-”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2015).

⁷² Detayları için bkz. Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 18.

fıkıhta geçen ve farzın mukabili olan haram manasında olmadığı açıktır. Zira usul-i fıkıhtaki tanımıyla haramı inkâr eden, daha doğrusu haram olmadığını, hatta mekruh olduğunu söyleyen dinden çıkmaktadır. Nitekim Kâsânî bu hususa şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

“Biz evcil eşeğin eti için haram (muharrem) ifadesini kullanmıyoruz. Çünkü mutlak haram ifadesi, kat’î delil ile sabit olmuş şeyler için kullanılır. Eğer haramlığı içtihadî ise bunun için haram ifadesi kullanmaz, aksine *mekruh* ifadesi kullanırız. Ancak diyoruz ki, amel olarak bu tür hayvanların etini yemekten uzak durmak vaciptir. Bununla beraber bunların etinin helal ve haramlığının itikadı konusunda tavakkuf ediyoruz.”⁷³

Dolayısıyla Hanefilerin, fûru türü kitaplarında zannî/ihtilafî konularda kullandıkları “haram” ifadesinin “tahrîmen mekruh” anlamında olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada neden tahrîmen mekruh yerine haram ifadesini tercih ettikleri de üzerinde durulması gereken bir husustur.

İlk akla gelen buradaki “haram” ifadesinin İmam Muhammed’in görüşü dikkate alınarak kullanılmış olmasıdır. Nitekim birçok kitapta kaydedildiği üzere Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’tan farklı olarak İmam Muhammed’e göre tahrîmen mekruh, haramdır. Ancak bu, kat’î delil ile değil, zannî delil ile sabit olmuş bir haramlıktır.⁷⁴ Buna göre İmam Muhammed, tahrîmen mekruhu işlemenin günah açısından haram hükmünde olduğunu yani cehennem azabına müstahak olmayı (ıkâb) gerektirdiği görüşündedir. Ancak zanni delil ile sabit olduğu için inkârı küfrü gerektirmemektedir. İmam Muhammed’in buna “haram” dememesinin sebebi hakkında kat’î bir nasın bulunmamasıdır. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre ise tahrîmen mekruhu işlemek ıkâb değil, itâb ve şefaatten mahrumiyet gerektirir. Bu açıdan İmam Muhammed’e göre tahrîmen mekruh, vacibin mukabili; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre ise sünnet-i müekkedenin mukabilidir.⁷⁵

Hanefi fûru kitaplarında zannî delillerle sabit olmuş şeylerin haram olarak kullanılmasında İmam Muhammed’in bu anlayışının etkili olmuş olması muhtemeldir. Nitekim Bâbertî, *Hidâye*’de geçen “filin eti mekruhtur” ifadesini şerh ederken “*Buradaki kerahet ile kasıt, tahrîmendir ve fil etinin yenilmesi haramdır.*”⁷⁶ demektedir. Görüldüğü üzere Bâbertî, fil etinin tah-

⁷³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 5:37.

⁷⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:170; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, ed. H. Yunus Apaydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2012), 1: 2: 1673; Mehmed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Düreru’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ty.), 1:310.

⁷⁵ Ubeydullah b. Mesud Sadruşşeria, *Şerhu’l-Vikâye* (Amman: Müessesetu’l-varâk, 2006), 5: 93; Muhammed b. Ali Haskefî, *ed-Durru’l-muhtâr*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2002), 650.

⁷⁶ (المراد من الكراهة التحريم فأكله حرام) Bkz. Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2000), 11: 583.

rîmen mekruh olduğunu ifade etmesine rağmen, sözlerinin sonunda bunun yenilmesinin “haram” olduğunu açıkça ifade etmiştir. “Tahrîmen mekruh” ifadesinin insanları caydırma konusunda yeterli derecede etkili olmayacağını düşünmüş olmaları Hanefî bazı müellifleri, İmam Muhammed’in bu anlayışını tercih etmeye sevk etmiş olabilir.

Bir diğer muhtemel sebep ise Hanefîlerin geneli tarafından haramın, kat’î ve zannî şeklinde bir ayırımı tabi tutulmuş olması ve tilki, kirpi gibi hayvanların haramlığının “zannî haram” olarak düşünülmüş olmasıdır.⁷⁷ Nitekim bazı fakihlerin sözlerinden haramın iki çeşide ayrıldığı anlaşıl-maktadır.⁷⁸ Ancak burada zannî haramın, tahrîmen mekruhtan farkının ne olduğu araştırılmaya muhtaç bir husustur.

3. Sağlığa zararı daha az ve nadir olan maddeler. Mesela paraben içeren ürünler bu gruba girebilir. Raf ömrünü uzatmak vb. amaçlarla kozmetik alanı başta olmak üzere birçok üründe kullanılan bu madde cilt rahatsızlıklarına neden olabilmektedir. Şafiilerin ve son dönem bazı Hanefî fakihlerin baras hastalığına sebebiyet verdiği için mâ-i müşemmesi mekruh görmele-ri ve yine kendiliğinden ölmüş balıkların etinin “baras hastalığına sebep olma” gerekçesiyle bazıları tarafından mekruh görülmesi, bu tür zararlı maddeler için dayanak teşkil edebilir. Hem ma-i müşemmes hem de ölmüş balıkların herkeste baras hastalığını ortaya çıkarması oldukça nadirdir. Benzer şekilde zararlı maddeler içerdiği söylenen paraben içerikli ürünle-ri, söylenen rahatsızlıklara sebep olması nadirdir. Yine bazı fakihler tara-fından dile getirilen hamamdan çıkmadan önce soğuk su ile yıkanmanın mekruhluğu görüşü de bu tür maddelere kaynak teşkil edebilir.

Buna göre bu maddelerin yer aldığı ürünleri zararını bilerek ve zaruret olmaksızın tüketmek tenzîhen mekruhtur. Tenzîhen mekruh olan bir şeyi yapmak günah olmasa da terk etmek dinen teşvik edilmiş ve sevap öngö-rülmüştür. Ancak bazı Şâfiilerin mâ-i müşemmesin irşâdî kerahet olduğu görüşü göz önüne alındığında onların görüşü açısından bu maddelerin şer’î kerahet değil, irşâdî kerahet kabul etmek mümkündür. Buna göre son görüş açısından bu tür maddeleri tüketmemek sevabı hak eden bir fiil olmamak-tadır.

⁷⁷ Nitekim Hanefî fûru kitaplarında farz da iki çeşide ayrılmaktadır. Bunlardan biri “kat’î farz” diğeri ise “ameli farz”dır. Ameli farzın diğeri isimleri içtihadî ve zannî farzdır. Ameli farz yapılmaması durumunda ibadetin sahih olmaması açısından farza, inkarının küfrü gerektirmemesi açısından vâcibe benzemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Osman Bayder, “Hanefîlerin Ameli Farz Kavramına Dair”, *Bilimname*, 2017.

⁷⁸ Söz gelimi Kuhistani, kat’î delil ile yasaklananları kat’î haram olarak isimlendirmektedir. (Bk. Şemseddin Kuhistani, *Câmiu ’l-mebânî li-mesâilî fik-hi ’l-Keydânî* (Elyazması, Nuru Osmaniye, no: 1600, t.y.), vr. 7b.) Kuhistani’nin bu ifadesi zannî delil ile yasaklanmış şeylere de haram denilebileceği, ancak bunları inkârı küfrü gerektiren kat’î haramlar değil, zannî haramlar olduğunu ortaya koy-maktadır.

4. Bazıları tarafından zararlı olduğu söylenen ancak zararları ispatlanmamış veya genel kabul görmemiş ürünler. Ekmek vb. ürünler buna örnek verilebilir. Tüm mezhepler açısından bu maddelerin hükmünün mübâh olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Sağlığa zarar verdiği söylenen ürünlere doğrudan kaynak teşkil edecek bir nass bulunmamakla beraber dinin genel emirleri ve fukahanın bazı konulardaki görüş ve gerekçeleri bunlar hakkında hüküm vermeyi mümkün kılmaktadır.

Buna göre; fakihlerin çamur-taş yemenin haramlığı/mekruhluğuna dair ileri sürdükleri gerekçe sağlığa vermiş olduğu zarardır. Yine kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkmış balıkların mekruh/haram kabul edilme gerekçesi Şafiilere göre doğrudan sağlığa vermiş olduğu zarardır. Şafiiler ayrıca güneşte kalarak ısınmış suların mekruhluğunu ve hamamdan çıkmadan önce soğuk suyu başa dökmek mekruhluğunu tıbbi açıdan insan sağlığına verdiği zararla açıklamaktadırlar. Bunun yanı sıra fazla yemek yemenin haramlığı/mekruhluğu, aralarında Hanefilerin de bulunduğu birçok fakih tarafından sağlığa vermiş olduğu zarar ile gerekçelendirilmektedir.

Günümüzdeki birçok ürünün sağlığa bir açıdan zarar verdiği bir vakıa olsa da bunların zarar derecesi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır ve bunlar, haklarında verilecek hükmü belirlemektedir. Zararın derecesi açısından ürünlerin farklı dört kategoride değerlendirilmesi mümkündür. 1) Doğrudan kişinin hayatıyetine son veren veya bir organı tahrip eden zararlı maddeler. Bunlar haram olup bu, kişinin kendisini öldürmesi veya yaralaması ile eşdeğerdir. 2) Çoğunlukla zarar veren, bu zararı kanıtlanmış, ancak bu zararın birincisi kadar etkili, açık ve genel olmadığı maddeler. Bunların Şafiilerin genel görüşü açısından haram, Hanefilerin genel görüşü açısından tahrîmen mekruh olarak kabul edilmesi mümkündür. 3) Sağlığa zararı daha az ve nadir olan maddeler. Bu tür maddeleri kullanmanın hükmünün tenzihen mekruh olduğu söylenebilir. 4) Bazıları tarafından zararlı olduğu söylenen ancak zararları ispatlanmamış veya genel kabul görmemiş ürünler. Bu tür maddelerin mübâh olduğunu söylemek mümkündür.

Sağlığa zararı az/nadir olan veya zarar verdiği konusunda iddia bulunan maddelerin haram veya tahrîmen mekruh olmadığını söylemek fikhın insan sağlığını önemsemediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira bu maddelerin zarar vereceği sadece bir ihtimaldir ve günümüzde neredeyse tüm maddeler ile ilgili farklı bilim adamları tarafından zararlı oldukları iddiası dile getirilmektedir. Dolayısıyla bunları tüketip tüketmeme tamamen dünyevî bir husustur ve her birey kendi sağlığını ve dünyevi menfaatini korumak için doğal olarak ondan uzak durur veya durmalıdır. Öte yandan in-

sanları, bu tür maddeleri tüketmekten uzak tutmak için dinî hükümlerin yersiz kullanılması daha fazla problem ortaya çıkarabilmektedir. Biraz da modern dönemin tesiriyle sağlığı korumanın aşırı şekilde abartmanın bir ürünü olarak sağlığa zarar verdiği söylenen her şey için *haram* veya *mekruh* ifadesinin rahat ve gelişigüzel kullanılması bu kavramların insanlar nezdindeki itibarını ve etkisini zedeleyecektir. Bunun birinci olumsuz tarafı bazılarının bu şeyleri yemeye devam etmesi ve bunların zamanla dinî emirlere ilgisiz hale gelmesi ve hatta dinî emir ve yasakları önemsememesidir. Ebu Hanife'nin at etine mekruh demesine rağmen Hanefilerin genelinin bundan uzak durması, kavramların yerinde kullanılmasının etkisini göstermesi açısından önemli bir örnektir. İkinci olumsuz tarafı ise bazılarının bunun haram olduğuna inandığı halde bunları yemeye devam etmesidir ki bunun birtakım inanç problemlerine yol açması muhtemeldir.

Kaynakça

Abbâdî, İbn Kâsım. *Hâşiye alâ Gureri'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1997.

Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud. *El-Binâye şerhu'l-Hidaye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.

Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud. *Minhatu's-Sulûk fî şerhi Tuhfeti'l-mulûk*. Katar: Vezaretü'l-evkâf ve's-şuuni'l-islâmiyye, 2007.

Bayder, Osman. "Hanefilerin Ameli Farz Kavramına Dair". *Bilimname*. 2017.

Baysa, Hüseyin. "Ömer Müftü Kilisî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2015).

Büceyrimî, Süleyman. *Büceyrimî ale'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2007.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik. *Nihâyetu'l-matleb fî dirâyeti'l-mezheb*. Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007.

Demîrî, Kemâleddin Muhammed b. Musa. *En-Necmu'l-vehhâc*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2004.

Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-sağîr alâ Akrebi'l-mesâlik*. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî. *Mecmû'n-nevâzil*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, no: 725, t.y.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *El-Vasît*. Thk. Ahmed Mahmud İbrahim. Dâru's-selâm, 1997.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *Şifâu'l-ğalîl*. Thk. Hamid el-Kebisi. Bağdat: Matbaatu İrşâd, 1971.

Günenç, Halil. “Sigara ve İslâm”. *Sigara ve İnsan Sağlığı*. İstanbul: İلمي Neşriyat, 1993.

Hamevî, Ahmed b. Mustafa. *Ğamzu uyûni'l-besâir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985.

Haskefî, Muhammed b. Ali. *ed-Durru'l-muhtâr*. Thk. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, 2003.

İbn Ebi'l-İzz, Sadreddin Ali b. Ali. *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*. Thk. Abdulhakim b. Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Mâze, Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*. Thk. Abdülkerim Sami el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezuri. *Şerhu müşkili'l-Vasît*. Thk. Abdu'l-mun'im Halife Ahmed Bilâl. Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2011.

İliş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehu'l-celil Şerhu Muhtasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.

İmâdî, Ebulfeth Zeyneddin Abdurrahim. *el-Fusûlu'l-İmâdiyye*. Elyazması, İstanbul Müftülük ktp. no: 297/511, t.y.

Kadı Hüseyin, Ebu Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *et-Ta'lika*. Thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.

Kadıhan, Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Özcendî. *Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.

Kaffâl eş-Şâşî. *Mehâsinu's-şerîa*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007.

Kahraman, Abdullah. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2 (2003).

Kahraman, Abdullah. “Tedavi”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2011.

Karâfî, Şihâbeddin Ahmed b. İdris. *ez-Zahîra*. Thk. Muhammed Buhubze. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâuddin Ebubekir b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986.

Kuhistani, Şemseddin. *Câmiu'l-mebânî li-mesâilî fikhi'l-Keydânî*. Elyazması, Nuru Osmaniye, no: 1600, t.y.

Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Tevilâtu'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdü'l-mevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.

Merğînânî, Burhaneddin. *el-Hidâye*. Thk. Tallâl Yusuf. Karataşî-Pakistan: İdaretu'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-islâmîyye, 1417.

Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud. *el-Ihtiyâr li-Ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Feramuz. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gure-ri'l-ahkâm*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane, ty.

Musa b. Meymun. *Delâletu'l-hâirîn*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 1279, t.y.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Necib el-Mutiî. Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 11 (2009).

Öğüt, Salim. "At". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1991.

Özkaya, Şennur - Temiz, Ayhan. "Aflatoksinler : Kimyasal Yapıları, Toksisiteleri ve Detoksifikasyonları". *Mikrobiyoloji Dergisi*. 1 (2003).

Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdulkarim b. Muhammed el-Kazvinî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Râzî, Zeyneddin Muhammed b. Ebubekir. *Tuhfetu'l-mulûk*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1997.

Saçaklızade, Mehmed el-Mar'aşî. *Risaletu'd-duhân*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no: 757, t.y.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman: Müessesetu'l-varâk, 2006.

Serahsî, Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.

Sübkî, Takiyyuddin Ali b. Abdulkâfî. *Tekmiletu'l-Mecmû'*. Thk. Muhammed Necib el-Mutiî. Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.

Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. el-Mansura: Dâru'l-vefâ, 2001.

Şeyh Bedreddin. *et-Teshîl*. Ed. H. Yunus Apaydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2012.

Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Şîrbînî, Şemseddin Muhammed el-Hatîb. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi's-Şucâ'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

Şirbinî, Şemseddin Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi'l-Minhâc*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1935.

Zekeriyya el-Ensârî, Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed. *el-Gureru'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Zekeriyya el-Ensârî, Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*. Dâru'l-kutubi'l-islâmî, t.y.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît*. Kuveyt: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-islâmîyye bi'l-Kuveyt, 1992.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313.