

İSLAM HUKUKU'NA GÖRE TEDAVİDE NECİS MADDELERİN KULLANIMI*

Yusuf EŞİT*

Özet

Yirmi birinci yüzyıl her alanda olduğu gibi bilim alanında da baş döndüren gelişmelere sahne olmaktadır. Bu gelişmeler içerisinde özellikle tıp alanında kaydedilen gelişmeler, yapılan çalışmalar daha fazla göze çarpmaktadır. Bu gelişmelere paralel olarak bilim insanlarının çalışmalarında etik ilkelere uygun hareket edip etmedikleri de sorgulanır hale gelmiştir. Toplumdan topluma bazı farklılıklar olsa da genel kabul gören bu ilkeler yarar sağlama, zarar vermeme, yaşama ve inanca saygı vb. ilkelerdir. Bu tür ilkelerin sağlık alanında olduğu gibi hayatın her alanında da göz önünde bulundurulması gereken ilkeler olduğu İslam Hukukuna benimsenmiştir.

Bu ilkelerin İslam dinince genel kabulünün yanında biz, özellikle İslam Hukuku açısından klinisyenlerin ve akademik çalışma yapanların, çalışma yaparken dikkat etmeleri gereken bir ilkeye değinmek istiyoruz. Fıkhî hükümlerden çıkardığımız ve sağlık politikasının bir parçasını olması gerektiğini düşündüğümüz "*ubbi müdahale ile ibadetler arasındaki uyumluluk*" şeklinde ilkedir. Başka bir ifadeyle, tedavide uygulanacak nesnelere bireyin ibadetini eda etmesine engel olmama önceliği taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Tıp, Fıkıh, Tedavi, Necaset, İbadet

ACCORDING TO ISLAMIC LAW USING NEJIS SUBSTANCES AT THE TREATMENT*

Head spinning developments in the field of sciences have been witnessed at the twenty-first century, as in all areas. Especially in the medical field, these developments have been in progress and have been increased with each passing day. Scientists who research on from the most important diseases to plastic surgery, i.e. on almost every field of medicine have to act according to the concept of ethics. In order for the ethic which may vary from society to society to guide scientists, some principles are determined. General accepted ethical principles are to be benefit, not to be harm, to be respectful for life etc. It is acknowledged by the Islamic Law that such principles should be taken into consideration in the health field as well as in all areas of life.

In addition that these principles are admitted by Islam, we want to emphasize the importance of a principle that clinicians should take into consideration, in terms of that most of patients want to live according to religion in our county. The principle which Islamic Law insists on and moreover considers as a part of the health policy is *compatibility between prayers with medical intervention*. In other words, medical instruments used in treatment should not be an obstacle for performing religious services.

Keywords: Medicine, Islamiclaw, Treatment, Excrement, Prayer

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde 23-26.EYLÜL.2014 tarihinde icra edilen 6. Uluslararası İslam Tıp Tarihi Kongresi'nde sunulan, "İslam Hukukuna Göre Tıbbî Müdahale ile İbadet İlişkisi" adlı tebliğin makaleye dönüştürülmüş halidir.

* Arş. Görv. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuk Anabilim Dalı. Mail: yusufesit11@hotmail.com

* 6. International Conference Of Islamic History Of Medicine Has Been Carried out on 23-26 Sempember at the Van Yüzüncü Yıl University. Presented 'According To Islamic Law Relationship between Prayer With Medical Intervention' entitled Notification Has been Converted into Article.

1. İslam Hukuku'nun Tıp İlimine Genel Bakışı, Tıbbî Müdahale ve Tedavi

1.1. İslam Hukuku'nun Tıp İlimine Genel Bakışı

Tıp ilmi, İslam Hukuku'nda meşru bir ilim olarak kabul edilmektedir. İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) ganimet malları içinde bulunan tıp ilmine ait kitapları da diğer ganimet malları hükmünde değerlendirmesi, aslında onlara bir değer de atfettiğini göstermektedir. Diğer yandan O, İslam inancına aykırı şirk içerikli kitapların devlet başkanı tarafından yakılması gerektiğini belirtmektedir.¹

Şâfiî'î usulcülerden İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), tıp ilmini şer'î ilimler ile eş değer görmektedir. O'na göre tıp ilmi maslahatı (yararı) sağlamak veme fse deti (zararı) engelleme açısından şer'î ilimlerle muvazenesindedir.² İzz b. Abdisselâm Şer'î ilimler ile tıp ilminin vazedeni olarak Allah'ı işaret etmekte ve tıp ilmine işlevi açısından yaklaşarak ona ilahi bir yön kazandırmaktadır. Şâfiî fakih Şirbînî (öl. 977/1570) ise insan sağlığını koruduğu gerekçesiyle tıp ilmini öğrenmenin ve uygulamanın farz-ı kifaye olduğunu belirtmektedir.³ Kifâî farz oluşu bu görevi yerine getireceklerin birden fazla oluşuna binaendir. Çağdaş âlimlerden Udeh'e göre bir belde bu hizmeti yapacak kişinin bir tek kişi olması durumunda hüküm, ayniyete dönüşür.⁴

İslam Hukuku'nda nesne ve hüküm verileceği zaman veya tıbbi ilgilendiren bir kavram geçtiğinde tıp ilminden yararlanılır. Örneğin bayılan⁵ ve felçi⁶ kimsenin durumunun tespitinde tıbbın bu durumları nasıl tanımladığına yer verilir. Tıp, tedavinin birey açısından hükmü⁷ ile tabib-hasta ilişkisinde tabibin yaptığı tıbbî müdahalelerdeki sorumluluğu ve bunun hasta hakları açısından değerlendirilmesi bakımından İslam Hukuku'na nesne olarak konu olmuştur. Şâfiî'î *el-Ümm* adlı eserinde bu konuyu müstakil bir başlıkta “*doktorun kusurları bölümü*” altında ele almaktadır.⁸ Şâfiî *tabib* genel başlığı altında diğer sağlık hizmetlerini yerine getiren görevlilerin görevlerinden kaynaklanan sorumluluklarını incelemektedir. O bu bölümde sağlık hizmeti sunanların tedavi amaçlı müdahalelerinin sorumluluğunu tartışmaktadır.⁹

¹ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. El-Abbas b. Osman b. Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1990, IV, 279.

² Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, Kahire, 1991, I, 6.

³ Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mar'ifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, VI, 16.

⁴ Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, Dârü'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, I, 520.

⁵ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dârükütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, II, 388.

⁶ Aynî, *el-Binâye*, VII, 246.

⁷ Bk. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 45.

⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 189. Bu başlığın bir diğer özelliği “eğitimde şiddet” olarak günümüz deyimiyile adlandırabileceğimiz konuyu da işlemiş olmasıdır. Tüm bunlar İslam Hukuku'nun ele aldığı konuların yelpazesinin ne kadar geniş olduğu hakkında bize fikir vermektedir.

⁹ *el-Ümm*'de atılan başlık altında kullanılan “*tabîb*, *heccâm* (*haccâm?*), *kâvî*, *hatin*” gibi kavramlar sağlık alanında icra edilen tıbbî uygulamaların farklılaştığını ve bu farklılıktan kaynaklanan uzmanlıkları izah edecek kavramların en eski İslam Hukuk kaynaklarından birinde kullanılması İslam tıp tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu kavramların bir diğer önemli yanı toplum içerisindeki tıbbî müdahale düzeyi

Kişinin sadaka olsun diye tıp kitabı yazdırma konusundaki vasiyetinin geçerliliği¹⁰ ile hul'¹¹ yoluyla gerçekleşen boşanmada kadının sağlık harcamalarının nafakadan sayılıpsayılamayacağı tartışmaları tıbbin İslam Hukuku'na konu olduğu örneklerdendir. Söz konusu konular *tabibin ücreti*¹² bağlamında ele alınmıştır. Şâfiî fakihlerden Şirbînî doktorların tedavi usullerine de kısmen değinir. Şirbînî, mahrem bir kadına bakmanın ve ona dokunmanın hükmünü işlediği yerde doktorun bayan hastalarının hastalığını onlara dokunarak tespit etme imkanın varken, onlara bakarak muayene etmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.¹³

Tıp, ayrıca fakihin hüküm verirken veya müftünün fetva verirken dikkate aldığı ilim dallarındandır. İnsan vücudundan çıkan taşların necis olup olmadığı ile ilgili hüküm verilmeden önce konunun bilirkişiye sorulması gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim Şirbînî "adil bir doktorun bu taşların küçük abdestten oluştuğuna dair karar vermesi durumundaki hükmünün necis, karar vermemesi durumunda ise necis sayılmayacakları" şeklindeki hükmü, adil bir doktorun kararına bağlamaktadır.¹⁴ Yine Şirbînî, aşırı susuzluk halinde içkiye ruhsat vermeyen mezhebin essah görüşünü temellendirirken, içkinin sert ve sıcak özelliğinden hareketle bunun susuzluğu gidermeyeceği aksine daha da artıracığı şeklindeki ehli tıbbın tespitini belirterek kendi zamanındaki tıbbî tecrübeden de yararlanmıştır.¹⁵

İslam Hukuku kaynaklarında bireyin, mükellef olduğu hususlarda sorumluluktan kurtulması veya sorumluluğunu başka bir şekilde yerine getirebilmesi için günümüz sağlık raporlarını andıran bir yol ile doktor görüşüne başvurulması istenmektedir. Örneğin: teyemmüm alınmasını gerektirecek durumlardan birisi de hastalıktır. Burada güvenilir bir doktorun su ile abdest alındığında telef olmanın söz konusu olacağına dair kararı şart koşulmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla şahsın abdest yerine teyemmüm alabilmesinin gerekçelerinden biri olan hastalık ruhsatından yararlanabilmesi, adil bir doktorun kararına bırakılmıştır.

İslam Hukuku hükmünün verilmesini gerektiren durumlar ile belirlenmiş hükmün bireyi kapsayıp kapsamadığı durumlarında bilirkişi olarak danışılacak doktorun müslüman, adil, güvenilir olma şartını getirmiştir. Bunun sebebi doktorların hüküm verme işine dahil edilmesidir. Bir nevi fakih kendi işine ortak almaktadır. Dışardan alınan ortakta bulunması gereken İslâm, adalet vb. vasıfların şart koşulmasını doğru sonuca ulaşma çabası olarak değerlendirmeliyiz. Ayrıca hüküm verme makamı (kâdılık, ifta) bu görevi ifa edeceklerde bu şartı aramaktadır. Mademki doktor bu

veya sağlık alanındaki gelişmişlikleri hakkında bu alanda çalışan bilim adamlarına önemli veriler sunmasıdır. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 65.

¹⁰Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 226.

¹¹Nevevî hul' u şu şekilde tanımlamaktadır: "Talâk veya hul' lafızlarıyla bedel karşılığı oluşan ayrılıktır". *Minhâc*, Şirbînî'nin *Muğni'l-Muhtâc*'ıyla beraber, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, IV, 430; Şirbînî'nin tanımı ise şu şekildedir: "Talâk veya hul' lafızlarıyla koca tarafından istenen bedel karşılığıyla karı ile kocanın ayrılmasıdır.", *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 430.

¹²Şâfiî, *el-Ümm*, V, 216.

¹³Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 215.

¹⁴Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 233.

¹⁵Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, V, 518.

¹⁶Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 254.

makamın gereği olan bir hükümde ortak olacak o zaman bu şartları taşıması makul karşılanmalıdır.

Ancak bu, doktorun hüküm verme sürecine iştirak etmesi durumunda geçerlidir. Tedavi olmada ise herhangi bir doktor olması yeterlidir. Doktorun mutlakamüslüman olması şart değildir. Şirbînî bu konuda kafir bir doktora muayene olup onun verdiği reçeteyi kullanmanın mezhep içerisindeki ashabın (görüş sahibi fakihlerin) görüşüne göre caiz olduğunu aktarmaktadır.¹⁷

İslam hukukçularınınbu konuda disiplinler arası bir yaklaşım içinde olduklarını söyleyebiliriz. Tıbbi ilgilendiren konularda okuyucuyu veya öğrenciyi daha fazla bilgi almak adına tıp ilmine yönlendirmektedir.¹⁸ Hükümde isabet etme çabası içinde olan fakihlerin, insanların sağlığını da ilgilendiren hususlarda uzman görüşüne başvurma ihtiyacı duymaları üstlendikleri sorumluluğun ehemmiyetine işaret etmektedir. Benzer sorumluluk tıp alanında çalışanlarda da bulunmalıdır. İslam Hukukçularının tıp alanına giren konularda gösterdikleri tavrın bu alanda çalışma yapanlarca da gösterilmesi ve uyguladıkları tedavinin veyakullandıkları tedavi malzemelerinin hastanın dinî hayatına uygunluğuna dikkat etmeleri gerektiğini düşünüyoruz.

1.2. Tıbbî Müdahale ve Tedavi Olmanın Hükümü

Ekşi, tıbbi müdahaleyi şu şekilde tanımlamaktadır: “*Tıpta yetkili ve uzman bir kişinin yani doktorun tedavi amacıyla gerçekleştirdiği her türlü faaliyete ‘tıbbi müdahale’denir.*”¹⁹ O’na göre tıbbi müdahale en basit tedavilerden en ağır cerrahi müdahalelere kadar geniş bir anlama sahiptir.²⁰ Ekşi, bu kadar geniş kullanım alanına sahip olan tıbbî müdahalenin amacına değinerek sırf doktorlar tarafından gerçekleştirilmiş olmasının, onun tıbbî müdahale kapsamında değerlendirilmesi için yeterli gerekçe olmadığını belirtmektedir. Ona göre tıbbî müdahalede asıl amaç hastanın tedavi edilerek iyileştirilmesidir. Durum böyle kabul edilince estetik ve meşru bir sebebe dayanmayan kürtaj gibi müdahaleler tedavi amaçlı olmadıklarından tıbbî müdahale sayılmayacaklardır.²¹

Sözlükte ilaçların alınması²² anlamında kullanılan tedavi, tıbbî müdahalenin asıl amacıdır. İyileşmek, hastalığa deva olması amacıyla yapılan tedavi konusunda İslam hukukçuları arasında farklı görüşler mevcuttur. Tartışma tedavinin hükmünde yoğunlaşmaktadır. Tedavinin vacip olduğunu iddia eden görüş, cumhura nispet edilmektedir.²³ Tedavinin vacip olmadığı görüşü ise bazı Şâfi’îler²⁴ ile Şâtübî, İbn Teymiyye ve Kâdîlyâd’a nispet edilmektedir.²⁵

¹⁷Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, II, 45.

¹⁸Bk. Aynî, *el-Binâye*, VIII, 296.

¹⁹Ahmet Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbî Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2010, 18.

²⁰Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbî Müdahale*, 18.

²¹Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbî Müdahale*, 19.

²²İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyât-Hâmid Abdülkadir- Muhammed en-Neccâr, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Dârü’d-Da’vâ, tarih yok, I, 306.

²³EmcedMürâkib Davud Ubeyd, *“el-Ekvâlü’l-Fıkhîyyetü fî Nakli ve Zer’i’l-E’dâi’l-Beşerîyyeti”*, MecelletuKülliyeti’l-Ulûmi’l-İslâmiyyeti, Felluce, 2009, 347.

²⁴Şâfiî fakih Nevevî(öl. 676/1277)tedaviyi müstehap kapsamında değerlendirir. Ona göre tevekkül etmek, tedavî olmaktan daha faziletlidir. Ancak bu, ölümü istemek olarak anlaşılmalıdır. Nevevî’ye

İbnTeymiyye (öl.728/1328)tedavininmübah, müstehap veya vacip oluşu çerçevesinde fakihler arasında tartışmanın yaşandığını belirttikten sonra tedavî olmaya genel geçer bir hüküm koymaktansa duruma göre farklı hükümler verilebileceğini ifade etmektedir. Tedavinin hükmü kimi durumlarda haram, mekruh, mübah, müstehap iken kimi durumlarda ise vacip olabilmektedir.O,canın yaşamsal devamlılığının ancak kendisiyle gerçekleşeceği tedaviyi, zaruret durumlarında meyenin yemesine kıyas ederek vacip olarak değerlendirir.²⁶

2. Tıbbî Müdahale-Necaset-İbadet İlişkisi

2.1. Genel Olarak Necaset

Necaset sözlük anlamı itibariyle kirli veya pis sayılan demektir.²⁷Şirbînî,necaseti“*ruhsat olmayacak şekilde namazın sıhhatine engel olan pislik*”şeklinde tanımlamaktadır.²⁸Hanefî fakihHaskefî (öl.1088/1677) ise sözlük anlamı itibariyle necasetin hem hakiki hem de hükmî necasetikapsadığını ama örfi kullanımda sadece hakiki necasetinkastedildiğini belirtmektedir.²⁹ Taharet, namaz kılma, tavaf etme, Kur’an okuma gibi ibadetler için şart olarak görülmüştür. Necasetin giderilmesi de namaz ve tavaf ibadetlerinin sıhhati içinde aynı şekilde şart olarak kabul edilmiştir.Örneğin necasetin giderilmesi namaz için beden, elbise ve namaz kılınan mekânlar için şart koşulmuştur.³⁰ Dolayısıyla kılınan namazın sıhhatli (eda edilmiş) sayılabilmesi için sadece insanın kendi bedenini necasetten arındırılmış olması yetmez aynı şekilde elbise ve namaz kılınan yerinde necasetten arındırılmış olması gerekliliği farz olarak nitelendirilmektedir.³¹

Necaset, namaza engel oluşu ve özellikleri itibariyle çeşitli taksime tabi tutulmuştur. Örneğin hafif, ğalizşeklinde ikili veyaŞirbî’ninbuna eklediği mutevassitnecaset şeklinde üçlü bir tasnif yapılmaktadır.³² Yine sıvı veya aynî (katı) oluşu, görülen veya görülemeyen şeklinde özelliğine göre de tasnife tabi tutulmuştur.³³

Necasetin kapsamı veya necis olarak görülen nesnelere İslam Hukuku kaynaklarında detaylı bir şekilde işlenmiştir.³⁴Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için

göre tedavi olmamak ölümü arzulamak olarak değerlendirilmemelidir. Ölümü arzulamak bedene zarar vermeyi içeren veya hayatı zorlaştıran ve hadislerde kerih görülen bir davranıştır. (*Minhâc*, II, 45)

²⁵Ubeyd, *el-Ekvâlü'l-Fıkhîyyetü fî Nakli ve Zer'i'l-E'dâi'l-Beşerîyyeti*, 347.

²⁶Ebü'l-Abbâs TakıyyüddînAhmed b. Abdilhalîm b. MecciddînAbdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, Muhakkik: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecme'ü'l-Melik Fahd, Medine, 1995, XVIII, 12.

²⁷Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, II, 903.

²⁸Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 116, 225.

²⁹Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefîed-Dımaşkî, *ed-Dürri'l-Muhtâr*(İbn Âbidîn'in*Reddü'l-Muhtârı*'yla beraber), Dârü'l-fikir, Beyrut, 1992, I, 308.

³⁰Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 402.

³¹Bk. İbn Nüceym, *Bahrü'r-Râik*,Dârü'l-kütübi'l-İslâmî, İkinci Baskı, Tarih Yok,I, 232.

³²Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 115.

³³Geniş bilgi için bk. Salim Ögüt, “*Tahâret*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, XXXIX, 382.

³⁴Konu İslam Hukuku'nun taharet ve necaset bablarında işlenmiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, Darü'l-fikir, Beyrut, 1992, I, 308-335; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktasid*, Dârü'l-hadis, Kahire, 2004, I, 81-89; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 114-244; Ebû Abdillâh el-Malikî, *Minehü'l-Celîl*, I, 44-77.

ancak anlaşılır kılmak amacıyla da sadece ittifak edilen necasetlerden bahsetmekle yetineceğiz.

Necis oldukları hususunda mezheplerin ittifak ettiği maddeleri şu şekilde sıralayabiliriz.³⁵

1. Meyte
2. Kan, irin, kusmuk
3. Canlıdan kopan parçalar
4. Domuz eti
5. Sarhoş edici içki
6. İnsanın idrarı, dışkısı, mezisi ve vedisi
7. Etinin yenmesi helâl olmayan hayvanların idrarı ve dışkısı

2.2. Tıbbî Müdahale-Necaset İlişkisi

Tıbbî müdahale ile ibadet ilişkisinin tam olarak anlaşılması için klasik kaynaklarımızda tartışılan necisle tedavi veya haramla tedavi konusuna değinmekte fayda görüyoruz.

Hanefî Mezhebi:

Haram kılınmış bir madde ile tedavi olma hakkında Hanefî mezhebinde farklı görüşler olmakla beraber zahir görüş, haramla tedavinin uygun olmadığı şeklindedir.³⁶ Haram olan maddeler de içki gibi necis olan haramlar ile eşek sütü gibi necis olmayan ama haram sayılanlar şeklinde ikili bir ayırım yapılmıştır. Necis olmayan haram maddeleri Ebû Yusuf sadece tedavi için, İmam Muhammed ise hem tedavi hemde farklı amaçlar için kullanmayı uygun görmüştür.³⁷ İmamlararasıdaki bu farklılık eti yenen hayvanların bevl ve sütünün tedavi amaçlı kullanılıp kullanılmayacağına dayanmaktadır.³⁸ Eşek sütünü tâhir(dinen temiz) olarak gören İmam Muhammed için bunların tedavi veya başka bir amaç için kullanılmasında bir sakınca yoktur. Ebû Yusuf, Ebû Hanife gibi bevlve eşek sütünün necis kabul etmekle beraber sadece tedavî amacıyla Peygamberden aktarılan *Uraneliler Hadisi*'ne³⁹ dayanarak onların kullanılmasını uygun görerek Ebû Hanife'den farklı bir sonuca

³⁵ Ögüt, *Tahâret*, XXXIX, 383; Vehbe, Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dârü'l-fikir, Dımaşk, 2006, I, 302-305; Şâfiîlerin görüşü için bk. Nevevî, *Minhâc*, I, 225-233; Hanefîlerin görüşü için bk. Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünlülâî el-Vefâî el-Mısri, *Nürü'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh*, Muhakkik. Muhammed Enis Maharat, Mektebetü'l-asriyye, 2005, 41; Haskefi, *Dürrü'l-Muhtâr*, I, 210; Hanbelî'lerin görüşü için bk. el-HâcceSuadZerzûr, *Fikhü'l-İbâdâtalâ'l-Mezhebi'l-Hanbelî*, Yayın yeri yok, Tarih yok, 50.

³⁷ Osman b. Ali b. Muhaccen el-Bâri'îFahru'd-din ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-HakâikŞerhuKenzi'd-Dekâik*, Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, Bulâk, Kahire, 1313, I, 28.

³⁸ Ebu Hanife ve Ebû Yusuf'a göre sidiknecistir. Ebû Hanife'ye göre sidik, tedavi veya başka bir amaç için kullanılmaz. İmam Muhammed'e göre, sidik temiz olduğundan tedavi ve başka bir amaç için kullanılabilir. Ebû Yusuf'a göre ise sadece tedavi amaçlı kullanılabilir. Ebû Hanife görüşünü "Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylere yerleştirmemiştir" hadisine dayandırmaktadır. Ebû BekrŞemsü'l-Eimme Muhammed b. EbîSehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1993, I, 54.

³⁹ Bir grup Uraneli Medine'ye Peygamberle müslüman olmak için görüşmeye gelmişlerdir. Hava değişiminden karınları şişen Uraneli'lere Peygamber Medine dışında bulunan sadaka devlerinin sidik ve sütünü içmelerini tavsiye eder. Bk. Serahsî, I, 54.

varmıştır. Ebû Hanife ise “Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylere yerleştirmemiştir”⁴⁰ hadisine dayanarak tedavi amaçlı da olsasidik ve eşek sütünün kullanılmasına cevaz vermemiştir.⁴¹ Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf necis olduğu kabul edilen haramlardan içkinin tedavi amacı ile kullanılmasının haramlığı meselesinde ise hemfikirdirler. Onlar içkiden her ne şekilde olursa olsun yararlanmanın haram olduğunu ve ilaç olarak helal başka bir maddenin mutlaka bulunabileceğini belirtmektedirler.⁴²

Sonraki dönemde mezhep içinde farklı görüşler oluşmuştur. Ebû Hanife'nin görüşü esas görüş olarak benimsenmiş, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşleri sorunlu olarak nitelendirilerek “*haramlarla tedavi caiz değildir*” ilkesi genel bir ilke olarak kabul edilmiştir.⁴³ Tedavi ancak necis olmayanla yapıldığında caiz görülmüştür.⁴⁴ Haram sayılanın necis veya tâhir olması arasında fark gözetilmemiştir.⁴⁵ Bu görüşü Haskefi (öl. 1088/1677), mezhebin zahir görüşü olarak aktarmaktadır.⁴⁶ Bununla beraber mezhep içerisinde zaruret durumlarında necisin tedavi amaçlı kullanılmasına kapı aralayanlar da olmuştur. İbn Nüceym⁴⁷ (öl. 970/1563) ve İbn Âbidîn'in⁴⁸ (öl. 1252/1836) aktarımlarından Kâdîhân⁴⁹ (öl. 592/1196) ve Mergînânî'nin⁵⁰ (öl. 593/1197) bu görüşte olduklarını anlıyoruz. Zaruret durumunda “*Ancak ona mecbur kalmanız dışında...*”⁵¹ ayetine dayanılarak içkinin kullanılmasına verilen ruhsatı,⁵² necisin tedavi amaçlı kullanılmasına da gerekçe olarak kabul etmişlerdir.⁵³ Mezhep içerisindeki bu görüşü zayıf olarak aktaran Haskefi, bu görüşte olanların söz konusu ruhsatı, tedavide kullanılacak necisin şifalı olduğuna dair kesin bilgiye dayalı olması ile alternatif tâhir bir nesnenin bilinmemesine bağladıklarını aktarır.⁵⁴

Zaruret durumunda necaset veya haramla tedaviye ruhsat verenlerin görüşü hakkında şunları söyleyebiliriz:

- a. Necaset veya haramla tedavi ilke olarak caiz değildir.
- b. Bunlarla tedavide ancak şu şartlarda caiz olur:

⁴⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, Sahihü'l-Buhârî, Tahk. Muhammed Zühayr b. Nasır, Dârutavki'n-Necât, Birinci baskı, 1422, Kitâbü'l-Eşribe, 5613.

⁴¹ Serahsî, *Mebûsât*, I, 54.

⁴² Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 24.

⁴³ Bk. Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik*, I, 28.

⁴⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik*, VI, 33.

⁴⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürrü'l-Muhtâr*, Dârü'l-fikir, Beyrut, 1992, III, 211.

⁴⁶ Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, I, 210; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 210.

⁴⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Tarih Yok, I, 122.

⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 210.

⁴⁹ Tam adı: Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, Fetevâ-yı Kâdîhân diye meşhur eseri vardır. Geniş bilgi için bk. Özel, Ahmet, “*Kâdîhan*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIV, 121-123.

⁵⁰ Tam adı: Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, Hidâye adlı Hanefî mezhebinde meşhur eserin yazarıdır. Geniş bilgi için bk. Koca, Ferhat, “*Mergînânî*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004, XXIX, 182-183.

⁵¹ el-En'âm, 6/119.

⁵² Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 28.

⁵³ Haskefi, *Dürrü'l-Muhtâr*, I, 210.

⁵⁴ Haskefi, *Dürrü'l-Muhtâr*, I, 210.

- i. Şifanın varlığına dair bilginin bulunması. Buda ancak güvenilir bir doktorun haber vermesiyle gerçekleşir.
- ii. Mübah, helal başka alternatif bir ilacın bulunmaması.

İbn Nüceym Peygamber döneminde yaşanmış olan *Uraneliler* hadisesine göndermede bulunarak Peygamber'in onlara bevli içmeleri şeklindeki emri, Peygamber'in deve bevlivedevesütünün onlar için şifa barındırdığına dair bilgi (vahi) sahibi olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu emir, aynı durumdaki başkaları için de geçerli olduğu anlamına gelmez. İnsanların bünyeleri birbirinden farklılaştığından sağlık alanında her durum için aynı çözüm işe yaramayabilir. Bu durumda haramın şifa barındırdığı ancak doktor bilgilendirmesiyle sağlanmış olacak doktorun verdiği bilgi de kesinlik taşımaz.⁵⁵

İbn Âbidîn de doktorun verdiği bilginin kesinlik taşımadığını ancak tecrübelerle oluşan zann-ı galib düzeyinde bir bilginin verilebildiğini söyleyerek aslında necis maddelerin içinde şifa olabileceğine dair bilginin yakın bilgi ifade edemeyeceğini ifade eder.⁵⁶ O, konunun zaruretli ilişkilendirilip susuzluk durumuna kıyas edilerek canın korunması amacıyla cevaz verilmesine karşı çıkar. Ona göre aşırı susuzluk gibizaruri durumlarda haramı yememe, içmeme günah sayılır. Çünkü helak olunacağına dair kesin bilgi bulunmaktadır. Burada ise haramla tedavinin şifa vereceğine dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla haramla tedavi olmamak günahı gerektirmez.⁵⁷

Sonuç olarak:

- a. Mezhepte kabul gören görüşe göre necis veya tâhir olsun haram olarak kabul edilen nesneyle tedavi caiz değildir.
- b. Bu konuda vârid olan rivayetler mezhepte kabul gören görüşün delillerini oluşturmaktadır. Tedavi hakkında doktorların verdiği bilginin kesinlik seviyesinde olmadığı şeklinde ileri sürdükleri gerekçe asli gerekçedeğildir. Mezhep içinde tedavinin kesin şifa barındırdığı bilgisinin haramla tedavinin cevazına kapı aralayanlara cevap olmak üzere ileri sürülmüştür.

Şâfi'î Mezhebi:

Şâfi'î mezhebinde kabul edilen görüşe göre sarhoş ediciler (müsekkirât) hariç tüm necis maddelerin tedavi maksatlı olarak kullanılması caizdir.⁵⁸ Necasetin sıvı veya katı (ayni) olması arasında bir fark gözetilmemiştir. Örneğin Gazzâlî (öl. 505/1111), istakoz, yılan veya içki maddelerini içeren merhemlerin tedavi için kullanılmasında sakınca olmadığını belirtmektedir.⁵⁹ Gazzâlî'nin verdiği örnekler katı necaset kapsamındadır. Ancak Şirbînî'nin ifadelerinden anladığımızı göre necasetin tedavi maksatlı kullanımına verilen cevaz şartlıdır. O'na göre bu şartlar tedavide kullanılacak necis maddenin alternatifi olarak tâhirinin bulunmaması ya datâhiri bulunsa bile

⁵⁵İbn Nüceym, *Bahrü'r-Râ'ik*, I, 121.

⁵⁶İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 210.

⁵⁷İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 338, 339.

⁵⁸Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Ümdetü'l-Müftîn*, Muhakkik: Zahir eş-Şâviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1991, III, 285.

⁵⁹Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîfi'l-Mezheb*, Dârü's-selâm, Kahire, 1417, VI, 506.

uzman doktoruntâhir olanın hastaya fayda vermeyeceğini bildirmesidir.⁶⁰Söz konusu ruhsattan sadece içki ve türevleri (sarhoş edici) istisna edilmiştir.⁶¹Şâfîilerin bu sonuca varmalarında zaruret durumunda içkinin tüketilmesine yönelik bakış açıları etkili olmuştur.Onlara göre necisin zaruri durumlarda kullanılmasına yönelik ruhsat kapsamından içki ve müsekkirâtı (sarhoş edici) kapsamamaktadır.⁶² Mezhep içinde susuzluk durumlarında içkinin kullanılması ile ilgili tartışmalar mevcuttur.⁶³Cüveynî(öl. 478/1085) ve Gazzâlî⁶⁴aşırı susuzluk durumunda içkinin kullanılmasını caiz görmüşlerdir. Bununla beraber tedavi amaçlı olarak kullanılmasını ise mezhepte kabul edilen görüşe muvafık olarak caiz görmemişlerdir. Cüveynî, içkinin susuzluk halinde kişiyi daha fazla susatacağı görüşüne katılmadığından susuzluk anında tüketilmesinicaiz görür.⁶⁵Gazzâlî iseboğazda takılan lokmanın mideye inmesi için içkinin içilebileceği hükmüne kıyasen susuzluk anında içkinin kullanılmasına cevaz vererek Cüveynî'den farklı bir yolla aynı sonuca ulaşmıştır.⁶⁶ Ancak aşırı susuzluk durumunda içkinin tüketilmesi mevzusunda mezhepteki genel kabul aynı şekilde tedaviye de yansımıştır. Cüveynî ve Gazzâlî gibi susuzluk durumunda içkiye kapıya aralayanlar bile tedavide içkiye kapıyı aralamamışlardır.

Mezhep içinde içkiye karşı takınılan tavrın altında Peygamber'den aktarılan rivayetler yatmaktadır. Boğazında lokma kalmış kimsenin lokmayı yutmasına yarayacak kadarıyla içkiye ise cevaz verilmiştir.⁶⁷Gazzâlî buradaki maksattan –helak olmamak- hareket ederek susuzluktan helak olacak kimselerede içkiye caiz görür. Bununla beraber aynı gerekçeyi tedavi için kullanmayıp Peygamber'in (s.a.v) “*Allah şifanızı size haram kıldığı şeylere yerleştirmemiştir*” hadisine dayanarak onunla şifanın kesin değil ihtimal barındırmasından ve içkinin şiddetle haram kılınmasından (haddcezası) ötürü içkiye tedaviye kapıyı kapatmıştır. Ona göre şifa içerdiği hakkındaki zannî bilgi kullanılmasını caiz hale getirmez.⁶⁸

Sonuç olarak mezhep içinde sıvı ve katı necasetle tedaviye cevaz verilmiştir. Ancak söz konusu cevaz bazı şartlara bağlanmıştır. Alternatif tâhir nesnenin olmayışı veya olsa bile bunun güvenilir doktor tarafından hastaya uygun olmadığı şeklindeki karar mezhebin necasetle tedavide aradığı şartlardır. Ancak bu cevaz içkiye kapsamamaktadır.⁶⁹ Onun içki olma vasfının azaldığı örneğin diğer maddelerle karıştığı merhemler gibi durumlarda ise kullanılmasınacevaz verilmiştir. Aynı şekilde

⁶⁰Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 405. Başka bir yerde o açıkça “yerine kullanılacak tâhirin yokluğunda necisle tedavi caizdir” der. *Muğni'l-Muhtâc*, I, 233.

⁶¹Nevevî, *Minhâc*, IX, 50.

⁶²Nevevî, *Minhâc*, IX, 50.

⁶³ Bu konuda mezhep içerisinde dört farklı görüş oluşmuştur. 1. Her iki durumda da caiz değildir. 2. İki durumda da caizdir. 3. Tedavi için caiz,susama için değildir. 4. Susama için caiz, tedavi için caiz değildir. Nevevî, *Mecmû'*, IX, 52.

⁶⁴Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 505.

⁶⁵Nevevî, *el-Mecmu'*, IX, 52.

⁶⁶Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 505-506.

⁶⁷Gazzâlî, *el-Vasît*, I, 157.

⁶⁸Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 505-506.

⁶⁹Necasetler içerisinde içkiye takınılan tavrın sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:1)Hakkında Peygamberden gelen ve onun ilaç olamayacağına dair rivayetler, 2)Haramlığının kuvvetli olup hadd cezasını gerektirmesi, 3)Tedavi edeceğine dair kesin bilginin bulunmaması. Yani tedavi ediciliğinin zanna dayalı olması, 4) Zaruret durumu sayılan susuzluk anında diğer sıvılar gibi olmayıp susuzluğu artırması. Yani derde deva olmaması.

mezhepte kabul edilen sahih görüşe göre içkinin çok zaruri olduğu durum olan lokmanın boğazda takılması ve içkiden başka bir sıvının bulunmaması durumunda lokmayı mideye itecek kadarıyla kullanılması caizdir. Cüveynî ve Gazzâlî'nin aşırı susuzluk anına verdikleri cevaz ise mezhep içerisinde kabul görmemiştir.

Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî Mezhepleri:

Mâlikîler, içki gibi necis maddelerin tedavi amaçlı kullanılmasını caiz görmezler. Onlara göre içki gibi necis maddelerin haram kılınması onların fayda verme özelliğini ortadan kaldırmıştır.⁷⁰ Bu konuda Kazvîni(öl. 386/996) “*içkiyle, necasetle, içinde meyte veya Allah'ın haram kıldığı bir şeyle tedavi olunmaz*”⁷¹ demektedir. Hanbelîler de Mâlikîler gibi ne haramla ne de içinde haramın olduğu bir şeyle tedaviyi caiz görmezler.⁷² Mezhepler içinde zaruret durumunda Allah'ın haram kıldıklarının tüketilmesinde kapıyı en fazla aralayan mezhep Zâhirî mezhebidir. İbn Hazm(öl. 456/1064), Allah'ın yeme ve içme de haram kıldığı ne varsa hepsinin zaruret durumunda helale dönüşeceğini belirtmektedir. Ancak bu genel kabulden insan etini hariç tutmaktadır.⁷³

Necasetin tedavi amaçlı kullanılması konusunda mezhepleri üç grup içerisinde mütalaa edebiliriz:

- a. Tedavide necaset ve haramın kullanılmasını caiz görmeyenler: Bu grup içerisinde Hanefî mezhebinin zahir görüşünü ile Maliki ve Hanbeli Mezhebini sayabiliriz.
- b. Tedavide necaset ve haramın kullanılmasını şartlı olarak caiz görenler: Bu grup içerisinde Şâfiî'îler ile bazı Hanefî fakihler yer almaktadır.
- c. Tedavide necaset ve haramın kullanılmasını caiz görenler: Zâhirîler.

2.3. Tıbbî Müdahale- İbadet İlişkisi

Konuyla alakalı olarak İslam Hukuku kaynaklarında fakihler kemiğin kırılması, kopması, dışın düşmesi ve saç ekleme gibi kendi zamanlarında uygulana gelen kimisi sıhhat, kimisi estetik amaçlı müdahalelerin çerçevesini tartışmışlardır. Biz konuyu, necasetle tedavi konusunda iki farklı görüşü temsil etmeleri hasebiyle Şâfiî'î ve Hanefî mezheplerinin kemik nakli görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

İmam Şâfiî, İslam Hukuku'nun en eski kaynaklarından olan *el-Ümm* adlı eserinde kırılan kemiğin yerine yerleştirilecek olan maddeyi ele almıştır.⁷⁴ O eserinde konuyla alakalı şunları söyler: “*Kadının kemiği kırılıp yerinden çıktığında kadının, kırılan kemiğini usulüne göre kesilmiş eti yenen hayvanın kemiği dışında başka bir*

⁷⁰ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Alî Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *Minehü'l-Celîl Şerhu Muhtasari'l-Halîl*, Dârü'l-Fikir, Beyrut, 1989, I, 50.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *er-Risâle (es-Semerü'd-Dâni Şerhu Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî)* eseriyle beraber), el-Mektebetü's-sekâfiyye, Beyrut, 175.

⁷² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, IX, 423.

⁷³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Muhala'a*, Dârü'l-fikr, Beyrut, tarih yok., VI, 105.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 71.

kemikle kaynatması caiz değildir. Aynı şekilde dişi düştüğünde ölmüş olur⁷⁵ ve şahsın onu geri yerine yerleştirmesi caiz değildir... Usulüne göre kesilmiş eti yenen hayvanın dişinin dışında başka hayvanın dişini de kullanamaz. Kemiğini, meytenin kemiğiyle, usulünce boğazlanmış ancak etiyenmeyen hayvanın veya meyte gibi olan insan kemiğiyle kaynaştırma yaptığında şahsın onu vücudundan söküp çıkarması ve onunla kıldığı tüm namazları iade etmesi gerekmektedir. Kendisine düşen bu sorumluluğu yerine getirmedeğinde devlet/sultan, kemiği sökmesi noktasında şahsı zorlar. ...”⁷⁶

İmam Şâfi’î’nin bu konudaki görüşlerini şu şekilde belirtebiliriz:

- a. Kırılan kemik başka bir nesne ile kaynatılarak tedavi edilebilir.
- b. Söz konusu tedavi tâhir nesneyle olmalıdır. Necisle olmamalıdır. Bu bağlamda usulünce boğazlanmış eti yenen hayvanların kemiğinin nakli uygundur. Eti yenmeyen ve eti yendiği halde usulünce boğazlanmamış hayvanlardan kemik nakli necis sayıldıklarından caiz değildir.
- c. İnsanın hayattayken kopan dişi ölü olarak kabul edildiğinden aynı şekilde meyte hükmündedir. Dolayısıyla başka insandan yapılan diş vekemik nakli caiz değildir.
- d. Necisle yapılan tedavi ile kılınan namazlar geçersizdir. Necaset giderilip namazların iadesi gerekmektedir.

Fıkıhta kullanılan anlam itibariyle yukarıda belirttiğimiz gibimeyte tüm mezheplerce necis sayılmaktadır. Yukarıdaki pasajda insanın bir parçası olan diş ve kemiklerinin meyte ile aynı hükümde değerlendirildiğini görmekteyiz. Ancak buradan insan bedenini meyte gibi mezhepte necis kabul edildiği anlamı çıkmamalıdır. Şâfiî mezhebine göre insan bedeni hem canlı hem de cansız iken tâhirdir. Bu konuda mezhep içinde insan bedeninin cansız iken necis olduğuna dair görüş bulunmasına rağmen zahir olan görüş ilk görüştür.⁷⁷ İnsan hayattayken onun hayızlı, cünüp, müşrik veya mürted olmasının necaset kapsamında değerlendirilmesine gerekçe teşkil etmez.⁷⁸ Şâfiî mezhebinde bu hüküm din ayrımı gözetmeksizin ölümden sonraki insan bedeni için de devam etmektedir.⁷⁹ Ancak Hanefî mezhebinin azhar görüşüne göre ölüm, kanlı bir canlı olan insan bedenini necis hale getirmektedir.⁸⁰ Hanefî İbn Abidin’e

⁷⁵ İmam Şâfiî’nin burada kullandığı kelime “meyyite” kavramı meyte kavramı ile karıştırılmamalıdır. “مَيْتَةٌ” kelimesi “ميت” kelimesinin müennesidir. “ميت” kelimesinin müennesi “ميتة” olarak da gelmektedir. “ميتة” ise her ne kadar sözlükte ölen canlı olarak kullanılsa da bazı dilciler meytenin hayvanlar için kullanıldığını belirtirler (Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzak el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arüzmin Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-hidâye, V, 101-102). Meyte aynı şekilde fıkıhta, usulüne göre boğazlanmamış veya murdar olan hayvanlar için kullanılır (Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 230). Nevevî “boğazlanma dışında ruhun çıktığıdır” şeklinde tarif eder (*Tehzîbü'l-Esmâve'l-Lügât*, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, IV, 146). Tanımlarda ön plana çıkan husus “boğazlanma” kavramıdır ki bu genelde hayvanlar için kullanılmıştır. Ne varki “مَيْتَةُ الْأَدَمِيِّ” terkibi kaynaklarda kullanılmıştır (Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 232). Bu kullanımlarda “insan ölüsü” olarak anlaşılmalı necis olarak kabul edilen meyte kavramı anlaşılmalıdır. Nitekim Nevevî meyteyi kılın necaseti konusunu ele alırken “ruhun tüm cüzleriyle ayrılması” (*el-Mecmû'*, I, 236) olarak tanımlar ki kanaatimize göre insanla ilgili meyte kavramı bu anlamda kullanılmıştır.

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 71.

⁷⁷ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 231-232.

⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 71.

⁷⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 231-232.

⁸⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 194; Kemâlüddin Muhammed b. Abdü'l-Vâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikir, Yayın yeri yok, Tarih yok, II, 106.

göre insanın yıkandığı suyunun necis olması, yıkanmadan önce kuyuya düşen ölü bedeninin kuyuyu necis hükmüne sokması ve yıkanmadan üzerine kılınan cenaze namazının geçersizliği gibi hükümler bu görüşü teyid etmektedir. Necis hale gelen beden yıkanarak (gusül) temizlenir. Ancak bu hüküm kerametinden dolayı sadece müslüman ölüleri için geçerlidir. Gayr-i müslim ölüleri yıkansa bile temiz hale gelmezler.⁸¹

Nevevî canlılardan kopan organların,mevteleriyle aynı hükmü kapsadığını belirtmektedir.⁸²Şirbînî, bu görüşü açıklama sadedinde insan, balık ve çekirgeden kopan parçaların temiz, bunların dışındakilerinin ise necis olduğunu ifade etmektedir.⁸³Nevevî insan vücudundan kopan el vb. gibi organların mezhepte sahih olan görüşe göre tâhir olduklarını belirtir.⁸⁴ Anlaşıldığı üzere insan bedeni tâhir görülmüştür. Ancak nakil işleminde necisin nakli ile aynı hükme tabi tutulmuş ve bu hususta din ayrımı yapılmamıştır. Müslüman, mürtetvs. tümünün kemiklerinin nakil işleminde kullanılması caiz görülmemiştir.⁸⁵

Görüldüğü üzere kemik naklinde Şâfiî mezhebi tâhir olma şartını getirmekle beraber tâhir olarak görülen insan kemiğinin naklini de necis nesnelere uygulanan hüküm kapsamda değerlendirmektedir. Bu husus sadece kemik için değil aynı şekilde diğer organlar için de söz konusudur. Nitekim Hanefîve Şâfiî mezheplerinde insan saçı tâhir kabul edilmektedir.⁸⁶Şâfiî mezhebinde kadının saçına saç eklemesi veya peruk meselesinde olduğu gibi kendi saçı dahi olsa insan saçından bir ekleme yapılması uygun görülmemiştir. Gerekçe ise insan ve onun bedeninin taşıdığı hürmettir (saygınlık, dokunulmazlık). İnsan saçı gömülmelidir. İnsan dışındaki tâhir canlılarınkılından yapılmış olan perukun kadın tarafından kullanılması ise caiz görülmüştür.⁸⁷

Şirbînî kırılan kemiğin kaynaması için kullanılan malzemenintâhir (temiz, namaza engel olmayan) bir nesne olması gerektiğini belirtir. Tahir nesnenin varlığına rağmen (var ve ulaşılabilir)⁸⁸ necis bir nesneyle kırılan kemiğin tedavi edilmesi mezhep içerisinde caiz kabul edilmemiştir. Bu şekilde kılınan namazlar geçersiz sayılmıştır. Şirbînî necis bir nesneyle bu şekilde tedavi olmayı ancak tâhir bir nesnenin olmaması veya alanında uzman olan kişinin tâhir olanın faydasız, necis olanın tedavi için faydalı olduğuna dair kararına bağlar. Bu durumda İslam Hukukunun genel kaidesi olan

⁸¹İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 194.

⁸²Nevevî, *Minhâc*, I, 235.

⁸³Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 133.

⁸⁴Nevevî, *el-Mecmu'*, I, 232.

⁸⁵Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 405; Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım es-Sebbâğ el-Abbâdî el-Mısrî, *Hâşiye 'alâŞerhi'l-Minhâc(Tühfetü'l-Muhtâc* ile birlikte), el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, Mısır, 1983, II, 125; Kemâlüd'din Muhammed b. Musâ b. İsa b. Alîed-Demirî, *en-Necmü'l-Vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2004, II, 205.

⁸⁶İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 207; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Ümdetü'l-Müftîn*, Muhakkik: Zahir eş-Şâvîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1991, I, 43.

⁸⁷Said b. Muhammed Bâ'alîBâ'şine'd-Dev'eniyyü'r-Rabitiyyü'l-Hadremî, *Şerhü'l-Mukadimeti'l-Hadremiyyeti*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2004, 256.

⁸⁸Burada tâhir nesnenin yokluğundan gerçekte yokluk ile varlığına rağmen şahsın tedavisine uygun olmayışı kast edilmektedir. Bk. Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-Vehhâbi Şerhi Menheci't-Tüllâb*, Dârü'l-fikir, 1994, I, 58.

"zaruretler yasakları mubah kılar" kaidesi devreye girer. Ve bu kaide gereği olarak zorunluluktan ötürü mazur görülür ve kılınan namazlar geçerlilik kazanır hale gelir.⁸⁹

Hanefî mezhebinde Şâfiî mezhebinden farklı olarak insan ve domuz kemikleri hariç tüm kemiklerin tedavi amaçlı kullanılabilmesi hükmü benimsenmiştir. Tedavide kullanılacak olan kemiğin usulünce boğazlanmış eti yenen veya meyte olanın kemiği olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Meytenin kemiğinin kullanılabilmesi için sadece kuru olması, üzerinde yağ vb. gibi maddelerin kalmamış olması şartı ileri sürülmüştür. Hanefî mezhebinde domuz necis kabul edildiği ve insanın hürmeti esas alındığı için domuz ve insan kemiklerinin tedavide kullanılması cevaz verilmemiştir.⁹⁰ Hanefîlerin bu hükmü kendilerinin necasetle tedaviyi kabul etmeyen anlayışlarıyla zıtlık ifade etmemektedir. Onlara göre Şâfiî'lerden farklı olarak meytenin kemikleri, kılları, boynuzları, kirîş (veya sinirler) meyteden ayrı tutulmuş ve necaset kapsamında değerlendirilmemiştir.⁹¹ Kemiğin kuru olmasını istemeleri de necis olan meyteden kalan et, yağ vb. gibi necasetten hali olmasını istemelerindedir.

İnsan hem Hanefî hem de Şâfiî mezhebinde saygın, dokunulmaz olarak kabul edilmiştir. Ölümün, insanı necis kıldığı şeklindeki Hanefî görüşüne⁹² karşın Şâfiî mezhebinde insan canlısı ve ölüsüyle tâhirdir. Buna rağmen Şâfiî'ler insan kemiğiyle tedaviyi tâhir nesnelere değil de necasetle tedavi hükmünde değerlendirmişlerdir. Hanefîler ise deyim yerindeyse bu kapıyı kapatmışlardır. İnsan kemiği dışındaki kemiklerin tedavi maksatlı kullanımlarında ise sonuç itibarıyla aynı noktada durduklarını söyleyebiliriz. Kemik tedavisi bağlamında Hanefîler necasetin kapsamını daraltarak, Şâfiî'ler ise necasetle tedaviye şartlı bile olsa onay vererek aynı sonuçta kesişmişlerdir.

Sonuç

Tedaviyi meşru gören İslam Hukuku'nda, tedavilerde kullanılacak malzemenin tâhir olmasının gerekip gerekmediği hususunda; necisin kullanılmasına müsaade etmeyen, müsaade eden ve şartlı olarak müsaade eden şeklinde üç görüş ortaya çıkmıştır. Necasetle tedavi konusunda İslam Hukukçularının göz önünde bulundurduğu husus, necasetin ibadetlere engel olmasından ötürüdür. Mezhepler, tıbbî müdahalenin ibadete özellikle namaza engel olmayan tâhirmaddelerle yapılmasına öncelik vermişlerdir. Necasetle tedavi konusunda iki farklı görüşü temsil eden Hanefî ve Şâfiîlerin kemik nakli diyebileceğimiz tıbbî müdahale çerçevesinde söz konusu ayrımın pratik bir yansımalarının olmadığını söyleyebiliriz. Necasetle tedaviye cevaz vermeyen Hanefîler, kemiği (insan ve domuz kemiği hariç) necis kapsamında değerlendirmemektedirler. Kemiği necis kapsamında değerlendiren Şâfiî'ler ise necisin yerine geçecek olan alternatif tâhir malzemenin yokluğuna veya varsa bile güvenilir doktorun hastaya uygun olmadığı kararından sonra necisle tedaviye cevaz vermişlerdir. Şâfiî'lere göre bu iki şart gerçekleşmeden necasetle gerçekleştirilen tedavi sonucunda tahâret şartı olan namaz gibi ibadetler geçersiz yani sahih

⁸⁹Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 405.

⁹⁰Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik*, VI, 33.

⁹¹Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr*, I, 206.

⁹²İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 194.

olmayacaktır.Meseleye necaset açısından bakıldığında günümüzde birçok tedavi amaçlı olan veya olmayan müdahaleler (estetik gibi) bu kapsamda değerlendirilebilir. Organ nakli, saç ekimi gibi çalışmaları vb. konular bu kapsam da incelenebilir.

Kaynakça

- Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım es-Sebbâğ el-Mısrî, Hâşiye ‘alâŞerhi’l-Minhâc, Tühfetü’l-Muhtâc’la birlikte, el-Mektebetü’t-ticariyyeti’l-kübâ, Mısır, 1983.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*, Dârukütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 2000
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, Sahihü’l-Buhârî, Tahk. Muhammed Züheyr b. Nasır, Dârutavki’n-Necât, Birinci baskı, 1422
- Demirî, Kemâlüd’din Muhammed b. Musâ b. İsâ b. Alî, en-Necmü’l-Vehhâc fî Şerhi’l-Minhâc, Darü’l-Minhâc, Cidde, 2004.
- Ekşi, Ahmed, İslam Hukukunda Tıbbî Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Konya, 2010.
- el-Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ, Fethü’l-Vehhâb Şerhü Menheci’t-Tullâb, Darü’l-fikir, 1994.
- Emced, Mürâkib Davud Ubeyd, el-Ekvâlü’l-Fıkhîyye fî Nakli ve Zer’i’l-e’dâi’l-Beşeriyye, Mecelletü Külliyyeti’l-Ulumi’l-İslâmiyyeti, 2009.
- Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Rağbet yayınları, 1998.
- Hâce, Suad Zerzûr, Fıkhü’l-İbâdâtalâ’l-Mezhebi’l-Hanbelî, Tarih yok, Yayın evi yok.
- Hadremî, Said b. Muhammed Bâ’alî Bâ’sine’d-Dev’eniyyi’r-Rabitiyi’l-Hadremî, Şerhü’l-Mukadimmeti’l-Hadremiyye, Darü’l-Minhâc, Cidde, 2004.
- Harrânî, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm, Mecmu’ü’l-Fetâva, muhakkik: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecme’ü’l-Melik Fahd, Medine, 1995.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, ed-Dürü’l-Muhtâr, İbn Abidin’in Reddü’l-Muhtâr’yla beraber, Darü’l-fikir, Beyrut, 1992.
- Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-et-Tûsî, el-Vasîfî’l-Mezheb, Darü’s-selâm, Kahire, 1417.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, Reddü’l-muhtâr ‘ala Dürri’l-Muhtâr, , Darü’l-fikir, Beyrut, 1992.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, el-Bahrü’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik, Darü’l-Kitabi’l-İslamiyye, Tarih yok, Yayın yeri yok.
- İbn Rüşd, Bidâyetü’l-Müçtehid ve Nihâyetü’l-Müktasid, Darü’l-hadis, Kahire, 2004.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdü’l-Vâhid es-Sivâsî, Fethü’l-Kadir, Dârü’l-Fikir, Yayın yeri yok, Tarih yok.
- İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyât- Hâmid Abdülkadir- Muhammed en-Neccâr, el-Mu’cemü’l-Vâsit, Darü’d-Da’vâ, Tarih yok, Yayın yeri yok.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân en-Nefzî, *er-Risâle*, es-Semerü’d-Dânî Şerhu Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî eseriyle beraber, el-Mektebetü’s-sekâfiyye, Beyrut, Tarih yok.
- Koca, Ferhat, “*Merginânî*”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul, 2004, XXIX.

- Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhala'a*, Darü'l-fikir, Beyrut, Tarih yok.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, el-Muğnî, Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Alîş Ebû Abdillâh el-Mâlikî, Minehü'l-CelîlŞerhuMihtasari'l-Halil, Darü'l-Fikir, Beyrut, 1989.
- Nevevî, Ebû ZekeriyâyâYahyâ b. Şeref b. Mürî, Minhâcü't-Tâlibîn, Şirbinî'ninMuğnî'l-Muhtâc'ıyla beraber, Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
-, Tehzibü'l-Esmâve'l-Lügât, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarih yok
-, Ravdatü't-Tâlibîn ve Ümdetü'l-Müffîn, tahkik: Zahir eş-Şâviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1991.
- Öğüt, Salim, Tahâret, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özel, Ahmet, "Kâdîhan", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, XXIV.
- Serahsî, Ebû BekrŞemsü'l-eimme Muhammed b. EbîSehl Ahmed, el-Mebcut, Darü'l-ma'rife, Beyrut, 1993.
- Sülemî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsîmed-Dımaşkî, Kavâ'idü'l-Ahkâm, fî Mesâlihi'l-Enâm, Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, Kahire, 1991.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. El-Abbas b. Osman b. Şâfî', el-Ümm, Darü'l-ma'rife, Beyrut, 1990.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, Muğni'l-Muhtâc ilâ Mar'ifetiMe'anîElfâzi'l-Minhâc, Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şürünlâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî, Nürü'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh, tahkik. Muhammed Enis Maharat, Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Udeh, Abdülkadir, et-Teşriü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî, Darü'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, Tarih yok.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzak el-Hüseynî ez-Zebîdî, Tâcü'l-'ArûzminCevâhiri'l-Kâmûs, Darü'l-hidâye, Tarih yok.
- Zeylâ'î, Osman b. Ali b. Muhaccen el-Bâri'îFahru'd-din ez-Zeyla'î, Tebyinü'l-HekâikŞerhuKenzi'd-Dekâik, Matbaatü'l-Kübra el-emiriyye, Bulâk, Kahire, 1313.
- Zühaylî, Vehbe, el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü, Darü'l-fikir, Dımaşk, 2006.