

RUH VE BEDEN BTNLĞNE DOKUNULMAZLIK KURAMI BAKIMINDAN LME HAKKI

Ali KAYA*

RIGHT OF DEATH

Right of death means one can decide when, where he/she dies and the manner in which he-she would like to die. The right constitutes the legal ground of euthanasia and committing suicide. The idea of expanding the border of the liberties has again put this matter on the agenda. Having been debated largely with the concept of "euthanasia" since the former half of the twentieth century, right of death, in fact, has been discussed in the context of suicide beginning from archaic ages. Right of death means to prefer death rather than life. Islamic Jurisprudence has been approaching this matter on several points: Saving life is a primary value; life is given as a trust to its owner, so it must be cared; killing a person is forbidden, so everybody becomes untouchable; and finally there is no unlimited freedom. From the view of Islamic Jurisprudence, it is religiously illegal that while surviving, one who has the right reasons to die in his/her mind prefers death when he/she likes, commits suicide or makes euthanasia.

I. TANIM VE TARİHSEL GELİŞİM

Yirminci yzyılda bireyselciliğin gelişmesi neticesinde kendi kaderini belirlemek isteyen insan, bunun bir uzantısı olarak ölümüyle ilgili karar verme hakkının kendisine ait olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle, insanın, nerede, nasıl ve ne zaman öleceğine karar verme hakkının kendisine ait olması gerektiği ileri sürülmüştür. Tıp alanındaki baş döndürücü gelişmenin gerisinde de bu anlayış yatmaktadır. Bu sayede insan ömrü uzatılabilecek, belki de ölüm tarihe karışacaktır. Nitekim tıp biliminin gelişmesine paralel olarak insan ömrü de uzatılabilmifiti. Bu bakımdan ölüm, insanın kesinlikle karşılaşması gereken bir olgudan ziyade, tedavinin sona erdirilmesiyle ortaya çıkan biyolojik bir hadise olarak görülür olmuştu. Bu da, ölümün dinî ve ahlâkî boyutu perdelenerek yalnız tıbbî bir hadise olarak algılanmasına yol açmıştır. İşte son zamanlarda bu anlayışın yaygınlaşması sonucu insanın 'ölme hakkı'nın olup olmadığı yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Hatta bu tartışmalara bağlı olarak da Hollanda, ABD ve Avustralya gibi ülkelerde, kişinin 'ölme hakkına' sahip olduğu hu-

* Yrd. Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alikaya@uludag.edu.tr

kuken kabul edilmiş ve ‘ötanazi’ye müsaade edilerek ölme hakkı fiilen uygulanır hale gelmiştir.

‘Ölme hakkı’ kişinin yaşamak yerine ölmeyi tercih etmesi, daha geniş ifade ile kişinin istediği zaman ve yerde ve de istediği biçimde ölmeye karar verme hakkına sahip olması demektir. Son yıllarda daha çok ötanazi kavramı ile birlikte kullanılan ölme hakkı kavramı, esasen kişinin kendi eylemi ile kendini öldürmesi demek olan ‘intihar’ olayını da kapsar. Bilindiği üzere ötanazi, intihardan farklı olarak doktor tarafından tıbbî müdahale yoluyla hastanın hayatına son verilmesidir. İkisinin ortak yönü ölümün kişinin isteği üzerine gerçekleşiyor olmasıdır ve her ikisi de ölme hakkının fiilen kullanımını ifade etmektedir. Ayrıca her birinin ayrı hukukî sonuçları olmakla birlikte, ölme hakkının kabulü meşruiyet zeminlerini oluşturmaktadır.

Ölme hakkı din, ahlâk, hukuk, tıp ve sosyal yönü olan çok boyutlu bir konudur. Ancak bu çalışmamızda ölme hakkının yalnız hukukî yönünü İslâm hukuku açısından ele alacağız. Burada konunun tarihî arka plânını vermek ve daha sonra ana konumuza dönmek yerinde olacaktır.

Kavrama ilk defa Eski Yunan ve daha sonra Roma kültüründe rastlanır ve konu özellikle ‘intihar’ bağlamında tartışılır; Epikuros (ö. MÖ. 271), Aristoteles (ö. MÖ. 322), Platon (ö. MÖ. 327) ve Pythagoras’a (ö. MÖ. 497) kadar bir çok Antik Çağ filozofu konuya ilgi duymuşlardır. Örneğin Pythagoras, Tanrı’nın vermiş olduğu ‘yaşam’ üzerinde insanın tasarrufta bulunarak ‘ölme hakkı’nın olmadığını belirtir.¹ Ötanazi kavramını ilk kez kullandığı belirtilen Platon ise, ölüm sonrası için bir prova olarak kabul ettiği yaşamı, hastalığın tamamen sardığı bir bedende sürdürmenin ne kişiye ne de topluma bir faydası olacağını ileri sürerek, kısmen ölme hakkını kabul etmiş; ancak bunun, tedavisi imkânsız bir hastalık ya da sakatlık halinde uygun olacağını belirtmiştir.² Aristoteles, devlete karşı üretken kalma görevini ortadan kaldırdığı için hastalık ve sakatlık nedeniyle de olsa intihar etmeyi kabul etmemiştir.³

Büyük İskender tarafından imparatorluğun kurulması, eski şehir devletlerinin yıkılması, gelenek karşıtı bir anlayışın hâkim olması ve hümanizmin gelişmesi gibi siyasî ve sosyal değişim sonucunda kendine güven duygusu kazanan insan, özgür birey olma bilinci elde etmiştir. Ayrıca cehennem ve günah duygusunun yitirilmesi ile, ölüm, korkulan ve varlığı sona erdiren bir olgudan çok hastalık gibi doğal bir hadise olarak algılanmaya başlanmıştır. Nitekim bu dönemde Stoacılar Kleantes (ö. MÖ. 223), Zenon (ö. MÖ. 262) ve Seneca (ö. MS. 65) müzmin hastalık nedeniyle intiharı ahlâkî açıdan doğru bir eylem olarak değerlendirmiş ve kendileri de intihar ederek yaşamlarını sonlandırmışlardır. Seneca’ya göre intihar özgürlüktür; ölmek, yaşlılar ve iyileşmesi mümkün olmayan hastaların hakkıdır.⁴ Epikuroşçuluk ise intiharı akla aykırı bulmuştur. Bu olumsuz bakış, çağdaşı olan ünlü tıp bilgini Hipokrat’ın yemininde de görülmektedir; “Benden ağı (zehir) isteyene onu vermeyeceğim” sözü bunun bir delilidir.

¹ Sibel Inceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, İstanbul 1999, 18.

² Bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimboz), 7. baskı, İstanbul 1992, 96-97.

³ Bkz. Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay), 4. baskı, İstanbul 1993, 228.

⁴ Inceoğlu, *Ölme Hakkı*, 24-25.

Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre yaşam Tanrı'nın bir emanetidir.⁵ İnsanın kendisini öldürmesi, masum bir insanı öldürmek gibidir ve yasaktır. Roma Katolik mezhebi ölümcül hastanın hayatına son verilmesini böyle değerlendirmiş ve bunu insanın yaşam hakkına aykırı bulmuştur. Zira yaşamın dokunulmazlığı esastır. Ancak ilerleyen zaman içinde Hıristiyan teologlar arasında, ölme hakkını kabul edenler çıkmıştır. 1935 yılında aziz mertebesine yükseltelen Thomas More (1478-1535) bunlardan biridir. O, ölmek üzere olmasa da tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa tutulmuş kişinin ölümüne rıza gösterilmesini akla uygun bulduğu gibi bunun Tanrı'nın isteğine aykırı olmadığını da savunmuştur.⁶

Aydınlanma Çağı da denilen XVIII. yüzyıl, ölme hakkı üzerinde açık tartışmaların yapıldığı bir dönemdir. İlk İngiliz Ampristlerden biri olarak kabul edilen J. Lock (1632-1704), yaşam hakkının bir başkasına devredilmezliği ilkesine dayanarak hastaların yaşamlarına son verecek uygulamaları reddederken yine aynı ekolün temsilcilerinden David Hume (1711-1776) ise, bireyin kendi yaşamına son verme hakkının olduğunu ileri sürmüştür.⁷

Ölme hakkı ile ilgili tartışmaların XIX. yüzyılda yoğunluk kazandığı görülmektedir. Faydacılık okulunun kurucusu Jeremy Bentham (1748-1832) ve onu izleyen John Stuart Mill (1806-1873), bireyin bedeni ve aklı hakkında tek söz sahibi olduğunu, bu nedenle ölmeyi tercih edebileceğini ve yasaların da buna asla karışamayacağını savunmuşlardır. 1895 yılında Alman hukukçusu Jost, *Das Recht auf den Tod* (Öldürme Hukuku) adlı eserinde, ölümü isteyen ümitsiz hastaların öldürülmesini önermiştir.⁸

XX. yüzyılın ilk yarıları ölme hakkının ötanazi bağlamında yasal hale getirilmesi için girişimlerin başlatıldığı dönem olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya ve Fransa'da bu amaçla yasa teklifleri hazırlanmıştır.⁹ XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yahudi ve Hıristiyan din adamları geleneksel düşüncüyü aşarak ölme hakkını onaylayan görüşler ileri sürmüşler¹⁰ ve hekimliği meslek olarak seçip

⁵ Turgay Üçal-Malcolm Derek, *Hıristiyan Ahlakı*, İstanbul 2000, 96; Dominik Pamir, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, İstanbul 2000, 519.

⁶ Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Minâ Urgan-Vedat Günyol, İstanbul 1981, s. 93.

⁷ Mehmet Emin Artuk, "Ötanazi", *Yargıtay Dergisi*, Temmuz 1992, XVIII, sayı 3, 305.

⁸ Ömer Ömeroğlu, "Ötanazi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 1993, sayı 2, 193.

⁹ Ayşegül Demirhan, *Tıp Tarihi ve Deontoloji Dersleri*, Bursa 1994, 228.

¹⁰ 1947 yılında ABD'de 2000 doktorun desteği ile New York yasama meclisine sunulan ötanazi yasa tasarısı bir kısım Protestan ve Yahudi din adamlarınca desteklenmiş, 1958 yılında Papalık hastanın kabul etmesi halinde onun acılarını dindiren ve ölümünü çabuklaştıran uyuşturucu maddelerin verilmesinin caiz olduğunu kabul etmiş, 1976 yılında Protestan kilisesi sadece fiziksel olarak bu dünyada bulunmanın ahlâkî ve sosyal açıdan savunulamayacağını, Tanrı'nın isteğinin de bu olmadığını ileri sürerek pasif ötanaziye izin vermiş ve 1980 yılında Katolik kilisesi hastanın acısını dindiremeyen, eziyet çekmesini uzatan olağan dışı girişimlerin yapılmamasını önererek pasif ötanazi ile ilgili görüşlerini yumuşatmıştır. (İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, 87-90.

teşhis ve tedavi görevini yerine getirmekle görevli doktorlar da bu tür girişimlere destek vermişlerdir.¹¹

Günümüzde ise tıp ve din bilimcilerin ötanaziye ilişkin yaklaşımları hukuk düzenlerini etkilemiş, yoğun tartışmalara rağmen uygulamaya da başlanmıştır. Hattâ özellikle bazı batı ülkelerinde bu yönde hukukî düzenlemeler yapılmıştır.¹²

II. HAKKA KONU OLMASI BAKIMINDAN ÖLME HAKKI

İslâm hukuku kaynaklarında ‘ölme hakkı’ kavramı geçmemektedir. Esasen daha genel olan hak kavramını tanımlama çalışmaları hicrî VII. yüzyıla uzanmaktadır.¹³ *Fürû-ı fıkıh*’ta hak kavramını tanımlama girişimi, fıkıhın klâsik gelişimini tamamlayıp doktriner tartışmaların yapılmasından sonra başlamıştır.¹⁴ Dolayısıyla hak kavramının tanımı ve nazarî boyutuyla ilgili tartışmalar ile usul, fürû ve kavâid kitaplarında yer alan hak-hüküm, Allah hakkı-kul hakkı, milk, ibâha gibi kavramlar hakkında yapılan doktriner tartışmalar ve uygulamaya yönelik hükümler arasında, ölme hakkı ile ilişkilendirilebilecek bilgiler yer almaktadır.

Bu münasebetle yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında fıkıhın bütün alanları için geçerli olmasa da İslâm hukukçularının genel bir hak kavramı tanımı yaptıkları söylenebilir. Bunu en güzel yansıtan, çağımız İslâm hukukçularından ez-Zerkâ olmuştur. Ona göre, ‘hak’, “hukukun şahıslara tanıdığı yetki ve yükümlülük olarak bir aidiyettir”.¹⁵ Şu halde bu tanım, bir menfaatin gerçekleştirilmesi için vasıta olan hakkın bir sahibi olduğunu ve hukuk düzeninin ona ait olmak üzere bu hakkı tanıyıp koruma altına aldığı ifade etmektedir. Esasen bunlar, bugünkü hukuk doktrininde hukukun unsurları olarak bilinen ‘hakkın sahibi’, ‘hakkın konusu’ ve ‘hakkın meşruiyeti’ şeklinde dile getirilen hakkın üç unsuruna karşılık gelmektedir. Buna göre bir haktan söz edebilmek için öncelikle onun hukuk düzeni tarafından tanınmış ve korunmuş olması gerekmektedir. Ölmenin bir hak olarak ileri sürülebilmesi için de onun, hukukun ilke ve prensipleri bakımından meşru kabul edilmesi icap etmektedir.

Hakkın hukukîliği de denilen ‘hakkın meşruiyeti’, onun, din ve hukuk düzenince tanınmış veya yasaklanmamış olması demektir. Bu da hukukun temelleri ve onun açık hükümleri çerçevesinde belirlenebilir. Ölme hakkının İslâm hukuku bakımından meşruiyetinin ortaya konabilmesi için birkaç hususa temas etmek gerekmektedir.

Bilindiği üzere İslâm’a göre insan, Allah tarafından yaratılmış¹⁶ olup O’nun yer-yüzündeki halifesi,¹⁷ en güzel yaratılış sahibi,¹⁸ en değerli varlık¹⁹ ve yaratılanların en

¹¹ Örneğin Ekim 1983 yılında XXXV. Dünya Hekimler Kurultayı’nın *Venedik Bildirgesi*’nde doktorun, ölümcül hastalığın son dönemlerinde hastanın oluru alınmak şartıyla tedaviyi keserek acısını dindirebileceği görüşü benimsenmiştir. Erdem Özkara, *Ötanaziye Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Ankara 2001, 35.

¹² Geniş bilgi için bk. İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, 178-192.

¹³ Bkz. Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Kavramı ve Servet Dağılımı*, Ankara 1988, 68.

¹⁴ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 140.

¹⁵ Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. I-III, Dimeşk 1965, III, 14; Ayrıca başka tanımlar için bkz. Muhammed Kutub, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1404/1984, 32-52.

¹⁶ er-Rahmân 55/3.

¹⁷ et-Tîn 95/4.

¹⁸ el-En’âm 6/2.

şereflişidir. Diğer varlıklar onun emrine verilmiştir. İnsan yetenekleri sayesinde inisiyatif alabilen, tasarruf kabiliyetine sahip bir varlıktır.²⁰ Ancak bu ona, istediği zaman ve istediği yerde hayatına son verebilme inisiyatifinin verildiğini göstermez.

İslâm'a göre bütün varlıklar gibi insanın doğup ölmesi onu var eden Allah'ın bilgisi dahilindedir.²¹ İnsanın bu konuda herhangi bir bilgisi yoktur. Çünkü insanın yaşam süresini ve ecelini²² belirleyen yalnız Allah'tır. "Aranızda ölümü takdir eden biziz."²³ ayeti bu gerçeği belirtmektedir.

Diğer yandan insanın psikolojik ve biyolojik yapısı, İslâm literatüründe kullanılan anlamıyla 'yaratılış fitratı'²⁴ esasen ölümü arzu etmez. Ünlü psikolog Freud bu gerçeği "Kimse kendisinin öleceğine inanmaz ve bilincimiz sanki bizler ölümsüzümüştük gibi davranır." sözleriyle dile getirmiştir. Ancak Kur'ân'da da ifade edildiği üzere insan, bütün canlılar gibi ölecektir; "Senden önce hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, eğer sen ölürsen onlar bâkî mi kalacaklar? Her can ölümü tadacaktır."²⁵ Buna rağmen insan, "Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde de bulunsanız yine ölüm size ulaşır."²⁶ ayetinde belirtildiği gibi ölümden kaçmak ister. Ancak, "Allah, eceli geldiğinde hiç kimsenin ölümünü ertelemes. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."²⁷ ayetinin de işaret ettiği üzere ölümü, belirlenen zamandan daha sonrasına bırakmak insanın elinde değildir.

Diğer yandan insan ecelini tehir edemeyeceği gibi öne çekilebilme gücüne de sahip değildir. "Her ümmet için belirli bir süre (ecel) vardır; süreleri sona erince ne bir saat gecikebilir ne de öne çekilebilir."²⁸ ayeti bu gerçeği ifade etmektedir. Çünkü ona hayat hakkını bahşeden Allah'tır, geri alma hak ve yetkisine sahip olan yine O'dur. Şu halde insan aslında Allah dilemedikçe kendisinin veya başka bir kimsenin ölümünü belirleyen vaktin öncesine alma veya sonrasına bırakma imkânına sahip değildir. İnsana düşen görev, yaşam süresince O'nun buyruklarına uymaktan ibarettir.²⁹ Bu gerçeklere rağmen insan ölümünü geciktirebilmenin yollarını tarih boyunca aramış ve hattâ ölümsüz olabilmeyi arzu etmiştir. Buna karşılık bir kısım insanlar da çeşitli sebeplerden dolayı bir an önce ölmeyi arzu ederek yaşamlarını kısaltmak istemişlerdir. Hattâ bu isteklerini intihar ederek fiilen gerçekleştirmişlerdir. Din ve hukuk sistemleri bu istek ve arzuları ve bu yöndeki girişimleri değerlendirmişler, ilgili ilke ve prensiplerini belirlemişlerdir.

→

¹⁹ el-İsrâ 17/70.

²⁰ eş-Şems, 91/7-8; Ayrıca Bkz. el-İnsân 76/3; el-Beled 90/10.

²¹ el-En'âm 6/2.

²² Esasen ecel kavramı insanın da dahil olduğu bütün canlılar için belirlenmiş yaşam süresini ve bu sürenin sonunu yani ölüm anını ifade eder. Ecel konusunda daha geniş bilgi için Bkz. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, (İzmir, 1992).

²³ el-Vâkı'a 56/60.

²⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 85.

²⁵ el-Enbiyâ 21/34-35.

²⁶ en-Nisâ 4/80.

²⁷ el-Münâfikûn, 63/11.

²⁸ el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49.

²⁹ el-Hi cr, 15/23; el-Kâf 50/43; en-Necm 44/53.

İslâm nazarında hayat, insana bahşedilen bir emanettir. Emanetin hukukî hükmü, onun korunması ve kollanmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan hayatın muhafazası icap eder. Bu gerçek “*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*”³⁰ ayetiyle dile getirilmiştir. Hz. Peygamber’in beden sağlığına ve yaşamın devamına zarar verecek tarzda ibadet etmeyi yasaklamış olması³¹ da aynı hususa işaret etmektedir.

İslâm âlimleri de bundan hareketle, dinin insanları ulaştırmak istediği hedefe aykırı gördüklerinden, bir kimsenin kendi beden tamlığını ihlâl edecek türdeki eylemlerini meşru saymamışlardır. Örneğin ibadet yapmaya engel olacak derecede nefsi terbiye etmek amacı ile az yemek yemeyi caiz görmemişlerdir.³² Hattâ bu kural sosyal bilimlerin bir çok disiplininde de belirleyici ilke olmuştur. Sözelimi ‘zarûrât-ı dîniyye’ üzerinde uzmanlık derecesinde ilim öğrenmek ‘farz-ı kifâye’dir. Bu görevi yerine getirirken öğrencinin, ilerideki çalışmalarına engel olacak düzeyde bedenini yıpratana ve sağlığını bozan bir çalışmadan sakınması önerilmiştir.³³

Ruh ve beden bütünlüğünü koruma ve kollama görevini yerine getirmekle yükümlü olan, öncelikle bizzat kişinin kendisidir. Bu yüzden yaşamının kısalması veya son bulmasına yol açacak hastalığa yakalanmamak için gerekli bütün tedbirleri almak ve hasta olunmuş ise yeniden eski sağlığına kavuşmak için icap eden her türlü tedaviye baş vurma yine emanete riayet gereklindedir. Farklı görüşler³⁴ bulunmakla birlikte İslâm hukukçuları, hastalığın iyileşeceği ilmen ve tecrübe ile sabit olduğunda tedaviyi terk etmenin caiz olmayacağını, buna rağmen terkinin günahkâr olmaya neden olacağını belirtmişlerdir.³⁵ Hattâ Hanefî ve Şâfiî hukukçular, hastalığın iyileşeceği kesin olup tedavi olunmadığında ölümün gerçekleşmesinden endişe edildiği durumlarda ‘tevekkül’e riayet etmek amacıyla tedaviyi terk etmenin ‘haram’ olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶ Görüldüğü gibi tedavi olma emri bedeni ve canı koruma cümlesindedir. Kişilerin, iyileşeceğini bildiği halde tedavi olmama hakkı yoktur. Bu nedenle tekrar sağlığına kavuşma imkânı olup da bunu değerlendirmemek, kişinin kendisine karşı işlemiş olduğu bir cinayet sayılır. Çünkü bu, bile bile kendini tehlikeye atmak demek olur.

Diğer yandan insan başkalarına karşı da korunmuştur. Bu sebeple İslâm, insan hayatını teminat altına almış, ‘kişi dokunulmazlığını’ (masûnu’d-dem) hâkim kılmış-

³⁰ el-Bakara 2/195.

³¹ bk. Buhârî, “İmân”, 13; “Nikâh”, 1, 8; Müslim, “Nikâh”, 5, 8; “Fazâil”, 127.

³² Muhammed b. Süleymân (Dâmâd Efendi), *Mecmeu’l-Enhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhur*, I-II, Mısır 1327-1909, II, 524.

³³ Burhâneddîn Zernüci, *Ta’limü’l-Müte’allim*, (Çev. Y. Vehbi Yavuz,) 2. baskı, Bursa ty., 90.

³⁴ Tedavi olmanın hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tevekkül inancına aykırı bulan bir kısım sûfîler tedavi olmayı caiz görmezler. Ahmed b. Hanbel’e ait olduğu söylenen ve yine ‘tevekkül’ ile ilişkilendirilen diğer görüşe göre tedavi olmak mubah; terk etmek ise daha faziletlidir. (Bkz. İbn Teymiye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c. I-XXXV, XXI, 564) Şâfiîler ile selef âlimlerinin çoğunluğunu göre ise tedavi olmak müstehap olup tedaviyi terk etmekten daha üstündür. (Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, I-XX, Dâru’l-Fikr, Riyad 1383/1956, V, 96; İrakî, *Tarhu’t-Tesrib fî Şerhi’t-Takrib*, c. I-VIII; Beyrut, VIII, 184. İslâm hukukçularından çoğunluğun görüşüne göre tedavi olmak mutlak surette mubahtır; tedavi olmak veya olmamakta bir sakınca yoktur. Bir kısım Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise tedavi olmak vaciptir. Bu görüşlerden her biri için ayet veya hadis delilleri de bulunmaktadır.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, V, 249.

³⁶ *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, V, 355; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XXIV, 274.

tır.³⁷ Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber (s.a.v.) bu temel ilkeyi, "Bu günün, bu ayın ve bu beldenin nasıl dokunulmazlığı varsa, kanlarımızın da aynı şekilde dokunulmazlığı vardır."³⁸ sözleriyle dile getirmiştir.

Ayrıca İslâm anlayışına göre her insanın hayatı ayrı bir değer taşır. Bu nedenledir ki, bir insanı haksız yere öldürmek bütün insanları öldürmek gibi kabul edilmiştir.³⁹ Kur'ân "Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın!"⁴⁰ emriyle yaşam hakkına saldırıyı yasaklamıştır. Bu yasağı çiğneyenler 'büyük günah' işlemiş olmak⁴¹ ve 'ebedî cehennemde kalmak'⁴² gibi bir sonuçla karşılaşacaklardır. 'Kıyas'⁴³ ve 'diyet'⁴⁴ gibi dünyevî müeyyideler işte bu 'kişi dokunulmazlığı'nı sağlamaya yöneliktir.

Görüldüğü gibi İslâm'da insan hayatına büyük önem verilmiş, onun korunması ve kollanması için maddî ve manevî bütün tedbirler alınmıştır. 'Ceza' ve 'küfür'⁴⁵ gibi dokunulmazlığı kaldıran haklı bir gerekçe olmadan, bir insanın yaşamına son verilmesi yasaklanmıştır. Bu nedendir ki, devletin veya kişilerin, masum olan bir insanın hayatına müdahalede bulunma hakkına sahip olmadıkları, herhangi bir tartışmaya fırsat vermeyecek şekilde açık olarak belirtilmiştir.

Kur'ân ve sünnette belirlenenler dışında başka hiçbir sebep, yaşama müdahaleyi haklı gösteremez. Bu, ancak korunması gereken değerlerin tehlikeye düşmesi halinde söz konusu olabilir. Zararlı eylemin failinin kişinin kendisi olması, fiilin kendi can veya bedenine yönelik olması, sonucu hiçbir şekilde etkilemez. Çünkü İslâm'da her insanın yaşaması ve yaşatılması esastır ve öncelikli hedeftir.

O halde insan, yaşam ile ölüm arasında tercihte bulunmak durumunda kaldığında hayatta kalmayı tercih etmekle yükümlüdür. İslâm hukukçularının, 'adam öldürme suçu' nedeniyle 'kıyas' ile de cezalandırılacak mahkûmun, maktulün yakınlarınınca 'diyet' ödenmesi istendiğinde bunu kabul etmenin zorunlu olduğu yönündeki tespitleri⁴⁶ yine bunu gösteren bir başka veridir.

III. YAŞAM HAKKININ ÖNCELİĞİ AÇISINDAN ÖLME HAKKI

Allah'ın halifesi olan insan, din ve dünya hayatı için gerekli olan bütün temel değerlere sahip kılınmış ve bunların her biri teminat altına alınmıştır. İslâm'da 'zarûrât-ı dîniyye' veya 'mekâsîd-ı hamse' de denilen dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması en başta gelen temel görevlerdir.⁴⁷

³⁷ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, 83.

³⁸ Buhârî, "Hudûd", 9; Müslim, "Hacc", 19.

³⁹ el-Mâide 5/32.

⁴⁰ el-İsrâ 17/33.

⁴¹ Buhârî, "Hudûd", 44; Tirmizî, "Tefsîru's- Sûre", 4; Nesâî, "Tahrîm", 3; Dârimî, "Diyât", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 201.

⁴² en-Nisâ 4/93.

⁴³ el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45.

⁴⁴ en-Nisâ 4/92.

⁴⁵ Abdülkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâi'l-İslâmî*, c. I-III, Beyrut 1405/1985, 1/533.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I-II, Mısır 1322/1904, II, 336.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1904; I, 288; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I-IV, Beyrut ty., II, 10; Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 151.

Bunların her biri insanın yaşaması, yaşamının anlamlı olması ve insanın yaratılma amaçlarını gerçekleştirilebilmesi bakımından büyük değer taşımaktadır. Diğer yandan bu temel gayeler toplum için de vazgeçilmez niteliktedir. Bazen birinin değerinden öne geçmesi söz konusu olabilir. Bu bakımdan canın korunması öncelikle vurgulanmıştır. Çünkü diğerlerinin onunla dolaylı ya da dolaysız bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu nedenle insanın hayatta kalması bazen dinin korunmasından da önce gelmektedir.

Yukarıda zikredilen beş temel değer muhafazası şarttır. Ancak canın korunması daha önceliklidir. Çünkü bunların bir anlam ifade etmesi, insanın hayatta olmasına bağlıdır. 'İkrah', 'zaruret', 'meşakkat' gibi durumlarla ilgili hükümlerin uygulanışında bunu açıkça görmek mümkündür.

İslâm hukuk literatüründe 'ikrah', insanın iradesi dışında bir işi yapmaya zorlanması demektir.⁴⁸ Özellikle öldürme tehdidi ile dinin bir yasağını çiğnemeye veya bir emrini terk etmeye zorlanan kişi bunlarla ölüm arasında tercihte bulunmak zorunda kalabilir. Bu durumda kişinin ölme tercihinde bulunup bulunamayacağı meselesi, üzerinde durulması gereken bir husustur.

Kur'ân'da ikrahla ilgili olarak bir ayette, gönlü imanla dolu bir müminin 'ikrah' hali hariç olmak üzere Allah'ı inkâr etmesi durumunda çetin bir azapla karşılaşacağı bildirilmiştir.⁴⁹ Ayetin içerdiği bu hükümden anlaşılacağı üzere gönülden olmamak koşul ve kaydıyla zor karşısında Allah'ı inkâr eden birinin imanı zarar görmez ve böyle bir durumda sarf ettiği inkâr cümlesi geçersiz olur. Ayrıca ayet canı muhafaza etme maksadıyla yasak bir eylemin işlenmesi iznini de içerir.⁵⁰

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den yapılan rivayetlerde de 'ikrah'a temas edildiği görülmektedir. İnsanın birçok eylem ve tasarrufunu da kapsayacak genişlikteki bir hadiste "Zorlanılan şeylerden dolayı sorumluluk yoktur."⁵¹ açıklaması yapılarak ikrah halinde kişinin sorumlu olmayacağı belirtilmiştir.

Bu ve benzeri naslar çerçevesinde İslâm hukukçuları da zorlamanın şekline ve yapılması istenen fiilin niteliğine bakarak ikrahın uhrevî ve dünyevî hükümlerini belirlemeye çalışmışlardır.⁵² Onların ortak görüşüne göre, haram olan yiyecek ve içecekler ikrah ile mubah hale gelir.⁵³ Hattâ böyle bir durumda, esasen haram olan bu maddeleri yemek veya içmek suretiyle canı kurtarmak vaciptir.⁵⁴ Buna rağmen 'ruhsat'la amel etmeyip ölümü tercih etmek günahkâr olmaya neden olur.⁵⁵

⁴⁸ Muhammed Ravvâs Kal'acı-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ*, Beyrut 1408/1998, s. 84; Mahmûd Hamza, *el-Ferâ'idü'l-Behiyye fi'l-Kavâ'id ve'l-Fevâ'idü'l-Fikhiyye*, 219-220.

⁴⁹ en-Nahl 16/106; Ayrıca Bkz. en-Nisâ 4/97-98.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. I-V, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1405/1985, V, 13.

⁵¹ Bkz. Buhârî, "Hudûd", 22; "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1; İbn Mâce, "Talâk", 15; Dârimî, "Hudûd", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 100, 144.

⁵² Bizi burada zorlamanın şeklinden çok zorla yapılması istenen fiiller ilgilendirmektedir.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. I-IX, Mısır ty., VIII, 309; el-Merdâvî, Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi Ma'rifati'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, c. I-XII, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut 1377/1957, X, 231.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c. I-VIII, İstanbul 1984, VI, 133; er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, I-VIII, Beyrut 1404/1984, VII, 257.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1398/1978, XXIV, 137.

Yine, ‘mülcî/tam’ ikrah⁵⁶ ile inkâra zorlanmak, inkâr eylemini mubah kılmakla birlikte, bu tür ikrahın inkâr ifade eden sözü söyleme ruhsatı verdiği ve dinî ve cezâî sorumluluğu kaldırdığı hususunda İslâm hukukçuları aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁷ Ancak böyle bir zorlama karşısında kalanın inkâr sözcüğünü kullanmamasının daha uygun olacağı tavsiye edilerek kişiye tercihte bulunma hakkı tanınmıştır.⁵⁸

Diğer yandan İslâm hukukçularına göre ‘dinden döndürmek’ ve ‘Allah’ı inkâr’ ettirmek için yapılan ikrah, zorlanan kişinin dünyevî ve uhrevî sorumluluğunu kaldırdığı halde masum bir insanın öldürülmesi, eyleminin suç sayılmasına engel teşkil etmemektedir. İkraha altında da olsa hukuken dokunulmazlık hakkı bulunan bir kişiyi öldürmek mubah görülmemiştir.⁵⁹ Şâfiî,⁶⁰ Mâlikî⁶¹ ve Hanbelî⁶² hukukçuları da bu tür bir eylemin cezâî sorumluluk gerektirdiğini belirtmişlerdir.

Şu halde, temel değerleri arasında tercih yapmak zorunda kalan kişinin, seçimini canını koruma yönünde yapması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâm’ın, insanın şahsında gerçekleştirmek istediği sosyal, kültürel, ekonomik, ahlâkî vb. değerlerin bir anlam ifade etmesi, insanın hayatta kalmasına bağlıdır.

Zaruret hali, dinin yasak ettiği bir şeyi yemeye veya yapmaya mecbur bırakan şeye işaret eder.⁶³ Kişilerin zorda kalmaları durumunda takınacakları tavır ile ilgili olarak Kur’ân şöyle buyurmaktadır: “Allah size darda kalmanız dışında haram olanları genişçe anlatmıştır.”⁶⁴, “Şüphesiz size ölü hayvan etini, kan, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanı haram kılmıştır. Fakat darda kalana, başkasının payına el uzatmak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz.”⁶⁵, “Açlıktan darda kalan, günaha istekle yönelmeksizin yiyebilir.”⁶⁶

Hadislerde de zaruret hali ile ilgili açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan birinde - Açlık zuhur eden bir yerde yaşıyoruz; ölü hayvan eti yiyebilir miyiz? - şeklindeki bir soru üzerine Hz. Peygamber “Sabah ve akşam yiyecek bir şey bulamadıysanız ve yiyecek bir hurma taneniz de yoksa o takdirde size helâl olur.”⁶⁷ cevabını vermiştir. Görüldüğü gibi gerek ayetler gerekse hadisler, darda kalındığında yenmesi yasak olan şeylerin darlığı giderecek miktarda tüketilmesini öngörmektedir.

⁵⁶ Mülcî/kâmil: Öldürme, bir organı yok etme veya mevki sahibi kişiyi toplumda alçaltıcı muameleye maruz bırakma tehdidini içeren ikrah.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 151; Şâfiî, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut ty., VII, 162 .

⁵⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, I-IX, Beyrut 1315/1897, VIII, 175.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Serâi’*, I-VIII, Beyrut 1394/1974, VII, 176; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, VIII, 177; İbn Âbidîn, *Reddû’l-Muhtâr*, VI, 133.

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, XVIII, 391; er-Remlî, *Nihâyetü’l- Muhtâc*, VII, 258-259; Şîrvânî, Abdü’l-Hamîd, *Hâşiye alâ Tuhfeti’l-Muhtâc*, c. I-X, İstanbul ty., VIII, 388.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, II, 332.

⁶² Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 453.

⁶³ Ali Haydar, *Dureru’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, I-IV, İstanbul 1330/1912, I, 34.

⁶⁴ el-En’âm 6/119.

⁶⁵ el-Bakara 2/173.

⁶⁶ el-Mâide 5/3; Diğer ayetler için Bkz. el-En’âm, 6/145; en-Nahl, 16/115.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel V, 218, Ayrıca Bkz. Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu’r-Rabbânî*, c. I-XXV, Beyrut ty. XVII, 83.

İslâm hukukçuları, insan hayatı söz konusu olduğunda bazı dinî yasakların mubah olacağını belirtmişler⁶⁸ ve bunu “Zaruretler sakıncalı şeyleri mubah kılar”⁶⁹ şeklinde temel fıkıh kuralına dayandırmışlardır. Buna göre de zaruret hallerinde haramın, haddi aşmamak şartıyla mubah olacağını beyan etmişler ve ilgili hukuk normunun zorluktan kolaylığa doğru değişeceğini tespit etmişlerdir.⁷⁰

Zaruret hallerinden biri olan şiddetli açlık durumunda aslen haram olan yiyeceklerin yenmesi mubah hale gelir. Hattâ hayatî tehlike halinde mubah sayılan maddelerle tehlikeden kurtulmamak haram kabul edilir.⁷¹ Ancak burada önemli olan zaruret miktarının aşılması⁷² ve başka bir can kaybına neden olunmamasıdır. Örneğin zaruret halinin gerekli kıldığı oranın üzerine çıkılmasına veya bir insanı öldürüp veya bir organını kesip etinin yenmesine asla müsaade edilmez. Buna göre şiddetli açlık sebebiyle hayatî tehlike içine düşen kimse başka bir kurtuluş yolu bulamasa da, başka bir cana kıyma hakkına sahip değildir.⁷³ Görüldüğü üzere İslâm hukukçuları yukarıdaki nasslara dayanarak insan hayatının söz konusu olduğu durumlarda Allah hakkı kapsamındaki bir takım haklardan feragat edilebileceğini kabul ederken kişi dokunulmazlığını ve insan şerefini korumanın söz konusu olduğu durumlarda hiçbir sebeple ihlâlâle cevaz vermemişlerdir.

Şiddetli susuzluk da aynen şiddetli açlık gibidir. Zira bu da bir zaruret hali olarak kabul edilir. Hanefî ve Şâfiî hukukçularına göre şiddetli susuzluk sebebiyle hayatî tehlikeye giren bir kişi, bu halden kurtulacak ölçüde olmak şartıyla haram olan içeceği veya diğer maddeleri alabilir.⁷⁴ İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, susuzluğu gideren maddeler olarak kabul etmedikleri için şarap gibi alkollü içkilerin içilmesine böyle durumlarda dahi ruhsat tanımamış olsalar da⁷⁵ İbn Rüşd gibi bir kısım Mâlikî hukukçuları, zaruret halinin bunu da kapsadığını belirtmişlerdir.⁷⁶ Yine İbn Kudâme'nin naklettiğine göre Hanbelîler, susuzluğu önleyeceğinin belirtilmesi halinde şarap gibi alkollü içkilerin zaruret halinden kurtulmak için içilebileceğini kabul etmişlerdir.⁷⁷

İslâm hukukçuları, açlık ve susuzluğun giderilmesi gibi, hastalık nedeniyle tedavi olmayı da bir zaruret hali kabul etmişler ve normal durumlarda yasak olan eylemleri teşhis ve tedavide mubah saymışlar ve aksi davranışların canın korunmasını ihmal olarak değerlendirmişlerdir. Farklı görüş ileri sürenler bulunmakla birlikte alkollü içkilerin bahse konu hallerde tedavi amacıyla kullanılabileceğini söylemişlerdir. Meselâ

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VII, 135; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 369.

⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, Beyrut 1405/1985, 85; ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâ'id-i'l-Fıkhiyye*, Dımeşk 1409/1989, 187.

⁷⁰ Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 172.

⁷¹ Karafî, *el-Fürûk*, c. I-IV, Beyrut ty., IV, 185.

⁷² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 86 el-Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 370.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 133; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, II, 332; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, c. I-II, Mısır ty., I, 251; Nevevî, *el-Mecmu'*, XVIII, 394; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 601; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 376.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VII, 135; el-Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 229.

⁷⁵ Düssûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, c. I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., IV, 353; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 309 İbnü'l-Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, c. I-IV, Mısır 1392/1973, III, 114.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 461

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 308, 605.

Hanefîler başka bir tedavi yönteminin bulunmadığı ve hastalığın kesin olarak iyileşeceğinin belirtildiği durumlarda esasen haram olan alkollü maddelerin tedavi amacıyla kullanılabilmesine hükmetmişlerdir.⁷⁸ Diğer mezheplerde ise bu ruhsatın kabul edilmemesi,⁷⁹ bunların tehlikeli olacak şekilde başka maddelerle karışık olması,⁸⁰ susuzluğun giderilmesinde olduğu gibi tedaviyi sağlamasının kesin olmaması gibi başka gerekçelere dayandırılmıştır. Şöyle ki, şiddetli susuzluk sebebiyle ölümle yüz yüze gelen birinin bu tür bir içeceği içtiğinde kurtulması kesin olduğu halde tedavide böyle bir kesinlik söz konusu değildir.⁸¹

Tedavi olma zaruretinin gerekli kıldığı bir başka ruhsat ise kişilerin mahrem yerlerine bakma yasağının kalkmasıdır. Normal şartlarda erkek kadının, kadın erkeğin mahrem yerlerine bakması haram olduğu halde tedavi nedeniyle erkek kadın doktora, kadın da erkek doktora muayene olabilir.⁸²

Görüldüğü gibi “Zaruretler mahzurlu şeyleri mubah kılar”⁸³ kuralı gereği İslâm hukukçularının çoğu, zorda kalan veya zorlanan kişinin canını kurtarmak için zaruret halinin ve ikrahın gerekli kıldığı ruhsatla amel etmesinin vacip olduğu,⁸⁴ ruhsatla amel etmeyerek ölen kişinin, helâl kılınan şeylerle hayatını kurtarma imkânını kullanmadığı için sorumlu ve günahkâr olacağı görüşündedir. Hanefîlerin ‘zâhiru’r-rivâye’, Şâfiîlerin ‘sahîh’, Hanbelîlerin ‘muhtâr’, Mâlikîlerin ‘mezhep görüşü’ olarak kabul ettikleri bu hükmün hukukî dayanağı “Kendinizi öldürmeyin”⁸⁵ ve “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız”⁸⁶ mealindeki ayetler⁸⁷ ile “İyi bil ki, üzerinde nefsinin de hakkı vardır.”⁸⁸ “Ve ba olan yere girmeyiniz, oradan ayrılmayınız.”⁸⁹ ve “Allah, şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık vermemiştir.”⁹⁰ mealindeki hadislerdir.⁹¹

İnsan hayatı için tehlike ve zorluk arz eden fiiller de meşakkat olarak değerlendirilmiş, böyle durumlarda kolay olanın tercih edilmesi uygun görülmüştür. İslâm hukukçuları bu kuralı aşağıda vereceğimiz bazı ayet ve hadislerden çıkarmışlardır;

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 9, İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

⁷⁹ Düssükî, *Hâşiye*, IV, 353; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 309.

⁸⁰ Remlî, *Muğni’l-Muhtâc*, IV, 188; Ayrıca bk. Cezerî, *Kitâbu’l-Fıkâh alâ Mezâhibü’l-Erbea*, c. I-IV, 6. baskı, Beyrut ty, I, 8.

⁸¹ Karafî, *el-Fürûk*, IV, 184; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 229.

⁸² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

⁸³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 336; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 82.

⁸⁵ en-Nisâ 4/29.

⁸⁶ el-Bakara 2/195.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 176; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VII, 298; Karafî, *el-Fürûk*, IV, 183; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 250; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 595; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 381.

⁸⁸ Buhârî, “Savm”, 51; Müslim, “Sıyâm”, 35.

⁸⁹ Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 32.

⁹⁰ Buhârî, “Tıb”, 4; Müslim, “Selâm”, 69; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2; İbn Mâce, “Tıb”, 12; Dârimî, “Eşribe”, 6; Muvatta’, “Hacc”, 100; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 421.

⁹¹ Hanefîlerden Ebû Yûsuf, Şâfiîlerden Ebû İshâk Şîrâzî ve bir kısım Hanbelîler, zaruret haramları mubah kılma da ruhsatla amel etmenin vacip olmadığı ve böyle davranan bir kişinin günahkâr olmayacağını savunmuşlardır.

"Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez."⁹², "Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır."⁹³, "Allah, dinde size hiçbir zorluk yüklememiştir."⁹⁴, "Hz. Peygamber iki şeyden birini seçmek durumunda kaldığında günah olmadığı sürece onların en kolay olanını seçerdi."⁹⁵, "Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız."⁹⁶, "Kolaylaştırıcı olarak gönderildim, zorlaştırıcı olarak değil."⁹⁷

Birbirini tamamlayan meşakkat ve kolaylık prensibinin uygulamaya yönelik birçok örnekleri vardır ve bunların birçoğunun delili yine naslardır. 'İşkât/düşürme', 'tenkîs/noksanlaştırma', 'ibdâl/alternatif getirme', 'takdim/öne alma', 'te'hir/erteleme', 'terhis/ruhsat verme' ve 'tağyir/değiştirme' gibi şekillerde tatbik edilen⁹⁸ prensibin uygulama örneklerinden yalnız bir kaç şunlardır: Soğuk günlerde su kullanmayı teyemmüm yapma,⁹⁹ ayakları yıkamayıp mesnetmek,¹⁰⁰ yolcu ve hastanın Ramazan orucunu başka günlerde tutması, çok yaşlı veya iyileşme ümidi olmayacak derecede ağır hasta olanların tutamadığı orucuna karşılık fidye vermesi gibi birçok uygulama bizzat naslara dayanan uygulamalar olup, sözü edilen prensibin tatbikini teşkil eden bir çok pratik uygulamasından sadece bir kaçıdır.¹⁰¹

Bu ve benzeri nasların ortak sonucu olan "Zorluk kolaylığı celbeder",¹⁰² "İş zorlaştığında kolaylaştırılır"¹⁰³ gibi kaideler ibadetlerden cezalara kadar İslâm hukukunun birçok tikel olayı için çözüm kaynağı olmuş, İslâm hukukçularının içtihatlarına huku-kî dayanak teşkil etmiştir. Meşakkat halinde güçlüğü giderme ve kolaylaştırma ilkesi ile ulaşılmak istenen hedeflerden biri insan hayatı ile ilgili tehlikelerin önünü almak, tehlike ile yüz yüze gelinmiş ise bundan kurtulmayı sağlamaktır. Bir başka deyişle yaşam ile ölüm arasında hayatta kalma tercihinin yönelmektir. İmam Şâfiî'nin beş kısma ayırdığı ruhsat türlerinden biri, kendisiyle amel edilmesi vacip olan ruhsattır. Buna göre açlık ve susuzluktan dolayı ölümlerle karşı karşıya kalan kişi orucunu açmak/iftar zorundadır. Bunun sebebi ise hayatı korumaktır.¹⁰⁴ Ruhsatı dört kısma ayıran Hanefîler de meşakkat halinde vacibin terkinin mubah görmüşlerdir. Hasta veya yolcunun oruç tutmama ruhsatı bunun örneklerindedir.¹⁰⁵

⁹² el-Bakara 2/185.

⁹³ en-Nisâ 4/28.

⁹⁴ el-Hacc 22/78.

⁹⁵ Aynı anlamdaki hadisler için bk. Buhârî, "Menâkıb", 23, "Edeb", 80; "Hudûd", 10; "İ'tisâm", 3; Müslim, "Fedâil", 77, 78, 132, 133; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5; Muvatta', "Hüsnu'l-Hulk", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5, 334.

⁹⁶ Buhârî, "İlim", 11, "Megâzi", 6; "Edeb", 80; Müslim, "Cihâd", 4; "Edeb", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 329.

⁹⁷ Buhârî, "Edeb", 80, "Ahkâm", 32; "Cihâd", 164; Müslim, "Cihâd", 5, "Eşribe", 71.

⁹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 90-91; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 116.

⁹⁹ el-Bakara 2/267; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide 5/6.

¹⁰⁰ Buhârî, "Vudû", 35; Müslim, "Tahâret", 72; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 12; Tirmizî, "Tahâret", 45; en-Nesâî, "Tahâret", 15; İbn Mâce, "Tahâret", 39; Dârimî, "Vudû", 3; Muvatta', "Tahâret", 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 14.

¹⁰¹ Başka örnekler için bk. Zuhaylî, *Nazarîyyetü'z-Zarûretü's-Ser'iyye*, 205-206.

¹⁰² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 75.

¹⁰³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 84; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I-IV, Kâhire 1387/1967, I, 68.

¹⁰⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 75.

Diğer yandan, ölüm veya büyük zarar görme ihtimali bulunan durumlarda, zorluk ve güçlüğü yok eden ruhsatla amel etmemek isyan olacağından böyle hareket eden bir kişi Allah'ın hakkı olan cana yönelik cinayet işlemiş sayılır. Yine Mâlikî fakihlerinden *Karâfi*, can veya organ kaybı riski bulunan bir hastanın oruç tutmasını haram olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere her iki ilkenin de temel amacı insanın hayatını tehlikeden uzaklaştırmaktır.

İslâm hukukunda, insanın korumakla görevli olduğu can, namus ve mala yönelik haksız saldırıları savmak için 'meşru müdafaa' hakkı tanınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Size saldırana size saldırdıkları gibi siz de saldırın."¹⁰⁷ buyurulmuştur. Hukukçular, bu ayete dayanarak tecavüze uğrayan bir kişinin misli ile mukabelede bulunma hakkının olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁸ "Ailesi, malı ve dini için öldürülen şehittir."¹⁰⁹ "İzinleri olmadan bir toplumun evinin içini gözetleyenin gözünü çıkarmak onlara helâldir."¹¹⁰ anlamındaki hadisler de meşru müdafaayı açıkça onaylamaktadır. Yine eli ısırılan bir kişi, elini hızlıca çekmesi sonucu ısırının dişleri dökülür ve Rasulullah'a davacı olur. Hz. Peygamber'in "İçinizden biri kardeşinin elini deve gibi ısırды mı? Senin dişlerin için diyet yoktur."¹¹¹ hadisi bunu teyit eden bir başka delildir.

İslâm hukukçuları da, nasslarda yer alan konuyu çeşitli açılardan ele alarak değerlendirmişler, öncelikle meşru müdafaanın canı, namusu ve malı koruma amacı taşıyan bir savunma olduğunu belirtmişlerdir. Daha sonra haksız bir saldırı karşısında kalan kimsenin can, namus ve mal gibi değerlerini korumak için savunma amaçlı olmak üzere güç kullanarak karşılık vermesinin hükmünü belirlemişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere, müdafaada bulunmanın 'vacip-caiz' yani 'hak-görev' sayılmasını tartışmışlar ve haksız saldırının yöneldiği temel değere göre savunmanın hükmünü belirlemişlerdir.

Namusa yönelik saldırıyı uzaklaştırmanın vacip, mala yönelik saldırıyı defetmenin ise caiz olduğunda birleşen İslâm hukukçuları can ve bedene yönelik saldırı karşısında savunma yapmanın hükmünde ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve İmam Mâlik, "Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız."¹¹² ve "Allah'ın emrine uyuncaya kadar haddi aşanlarla vuruşun."¹¹³ ayetlerini delil göstererek bedene yönelik saldırılardan korunmak için savunmada bulunmayı 'vacip/görev' kabul ederek bu amaçlı eylemleri suç saymamışlar ve failini cezalandırma yoluna gitmemişlerdir.¹¹⁴ Buna karşılık Ahmed b. Hanbel ile bir kısım Şâfiî ve Mâlikî hukukçuları haksız saldırı karşısında

¹⁰⁶ Karâfi, *el-Fürûk*, II, 22.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/194.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Ahkâm*, I, 327; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 357.

¹⁰⁹ Buhârî, *Mezâlim*, 33; Müslim, *İmân*, 226; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 29; Tirmizî, *Diyât*, 21; Nesâî, *Tahrîm*, 22; İbn Mâce, *Hudûd*, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 79, 187, II, 163, 193, 205.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 527.

¹¹¹ Buhârî, "Diyât", 24; Müslim, "Kasâme", 22, 23; Ebû Dâvûd, "Diyât", 24; Tirmizî, "Diyât", 19; Nesâî, "Kasâme", 19; İbn Mâce, "Diyât", 20; Dârimî, "Diyât", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 222.

¹¹² el-Bakara 2/195.

¹¹³ el-Hucurât 49/9.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 93; Zeylâî, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzî'd-Dekâik*, c. I-VI, Beyrut 1315/1897, VI, 110; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VIII, 269; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V, 387; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, VI, 7, 51; Karâfi, *el-Fürûk*, IV, 183-185; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 29, 31; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 225; Remlî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, IV, 21, 195.

savunma yapmanın 'caiz/hak' olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁵ Bunların ileri sürdükleri deliller fitne ortamında evden çıkmamayı ve hattâ gizlenmeyi¹¹⁶ ve fitnenin yol açtığı kargaşa ortamına bilfiil iştirak etmekten sakınmayı öğütleyen¹¹⁷ hadislerdir.

Öte yandan bir kısım Hanbelîler fitne halinde savunmayı caiz görürken hayatın normal akışı içinde yapılan haksız saldırıya karşı savunmada bulunmanın mutlak olarak vacip olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁸ Bu da gösteriyor ki İslâm hukukçuları ilke olarak haksız saldırılar karşısında savunmanın gerekli olduğunu, bu amaçlı eylemlerden dolayı cezâ sorumluluğun olmayacağını kabul etmişlerdir. Nitekim saldırıdan kurtulmak için karşılık vermekten başka çaresi olmayan kişi, kendisine saldırıyı öldürmüş olması halinde, adam öldürme suçu işlemekten dolayı cezalandırılmaz.¹¹⁹

Dikkat çeken bir başka husus ise haksız saldırı karşısında kalan kişinin kendini savunmayı seçmeyi tercih etmesi ile ilgili görüşlerdir. Bununla ilgili olmak üzere meşru müdafaayı vacip/görev kabul edenler savunma yapmayı seçen kişinin günahkâr sayılacağını ve uhrevî cezaya uğrayacağını belirtmişlerdir. Çünkü vacip olan konularda mükellef, iki şeyden birini tercih etme hakkına sahip olmayıp görevin gereğini yapmakla yükümlüdür. Caiz/hak olduğunu ileri sürenler ise haksız saldırıya uğrayanın savunma yapıp yapmama arasında tercihte bulunma hakkının olduğunu ve buna göre savunma yapmamayı tercih etmesi halinde sorumlu olmayacağını ileri sürmektedirler.

Görüldüğü üzere, ister görev isterse hak niteliğinde olsun haksız saldırı karşısında kuvvet kullanmanın canı korumak amacı taşıdığı¹²⁰ ve bu amaçlı eylemin özellikle vacip/görev kabul edilmesinin ise ölüm tercihi konusunda İslâm hukukçularının yaklaşımını ortaya koyması açısından önem arz ettiğini belirtmek gerekir.

Sonuç olarak İslâm hukukçularının savunma yapmanın vacip veya caiz olmasını tartışması insan yaşamına verilen değerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu amaçla kuvvete başvurulsun veya vurulmasın sonuçta bir can kaybı ortaya çıkacaktır. Hattâ savunma yaparak karşılık verilmesi durumunda, biri haksız saldırı sonucu öldürülen diğeri ise bu eylemin cezası gereği kısas uygulanan olmak üzere iki can kaybı olacaktır. Bu nedenle Hanefîler başta olmak üzere savunmayı gerekli gören hukukçular, mağdurun karşılık vermediğinde, biri cezadan dolayı iki canın kaybına yol açacağı için de saldırıya uğrayanın kendisini korumasını tercih etmişler, böylece kaybın, en az düzeyde olmasını temin etmek istemişlerdir.

¹¹⁵ Karafî, *el-Fürûk*, IV, 184; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 353; el-Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fî Halli Gâyeti'l-İhtisâr*, c. I-II, Mısır 1356/1937, II, 120; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 333; İbn Receb, *el-Kavâ'id fî'l-Fıkh'l-İslâmî*, Kâhire 1391/1971, 37.

¹¹⁶ Hadislerin metinleri için Bkz. Ebû Dâvûd, *Fiten*, 2; İbn Mâce, *Fiten*, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 149, 163.

¹¹⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 292.

¹¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 329; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. IX, 476; Hicâvî, *el-İkna'*, IV, 289-290.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 331.

¹²⁰ Bkz. Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII, 274; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V, 481; Karafî, *el-Fürûk*, IV, 183; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, I-X, İstanbul ty (Şirvânî ve Kâsim el-Abbâdî haşiyelerinin kenarında), VIII, 408; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 330; Hicâvî, *el-İkna'*, IV, 290.

IV. YAŞAM HAKKINDAN FERAGAT AÇISINDAN ÖLME HAKKI

Ölme hakkı yaşam hakkından feragat etmeyi gerektirmektedir. Bir başka deyişle kişi yaşamak yerine ölmeyi tercih etmiş olmaktadır. Bu nedenle aynı zamanda temel haklardan kabul edilen yaşam hakkından feragat edilip edilemeyeceği de 'ölme hakkı' ile doğrudan bağlantılıdır.

İslâm hukukunda 'haklar' bazı tasniflere tâbi tutulmuş olup bunlardan en yaygın olanı, niteliği ve sağladığı yararın özel ve genel oluşu ölçü alınarak yapılan Allah hakkı-kul hakkı şeklindeki sınıflandırmadır. Allah hakkı ile kul hakkının baskın olduğu haklar da bu tasnifin içinde yer almaktadır. Hakların böylece Allah'a veya kullara izafe edilmesi fiillerin dünyevî hükümleri, kamu yararı, hukuk düzeniyle yakından ilgili olduğu kadar, hakların iskât veya feragat edilebilir olması gibi hususların çözümlüyle de alâkalıdır.

Allah hakkı ile iman ve ibadet gibi yalnızca Allah'a yöneltilebilen, belirli bir kişi ve kişileri değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Bu tür hakları af veya sulh gibi bir yolla düşürmek, kaldırmak veya değiştirmek caiz değildir.¹²¹

Kul hakkı, ferde ait bir yarar sağlayan ve üzerinde kişilerin söz hakkı bulunan haklardır. Bunlar toplumda herkesi ilgilendiren haklar anlamında genel, ferde ait olması anlamında özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Kul haklarını kullanma ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunma tamamen ferdin tercih ve ihtiyarına aittir.¹²²

Allah hakkının galip olduğu haklar ise kul hakkını ilgilendiren yönü olmakla birlikte daha çok Allah'a karşı sorumluluk içermesi, toplumun huzur ve düzenini ilgilendirmesi sebebiyle Allah hakkının baskın olduğu haklardır. Bu tür haklarda ferdin tasarruf imkânı oldukça sınırlıdır. Fertler kendiliklerinden bu hakları iskât edemezler ve onlar üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunamazlar.¹²³ Meselâ insanın beden ve ruh sağlığının korunması bu tür haklar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla kişiler hayatlarını ve sağlıklarını tehlikeye atamazlar.¹²⁴ Çünkü İslâm'ın dünya görüşü, yaratılışın gayesi, kulluk ve emanet telâkkisi bunu gerektirir.

Tâhir b. Âşûr, hak ediş sebeplerine göre derecelendirdiği hakların ilk sırasına 'tekvin ile kazanılan, yaratılıştan gelen aslı hakları' koymuş ve bunları dünyadaki en üstün haklar olarak nitelendirmiştir. Kişinin kendi vücut bütünlüğünü koruma hakkı bu özellikleri taşımaktadır.¹²⁵

Öte yandan Şâtıbî'nin de belirttiği gibi İslâm hukukçuları, bir hakka sahip olmak için onun hukuk düzeni tarafından tanınmış olmasını doğuştan hak sahibi olmanın önünde görürler. Bu sebeple ferdî hakları da Allah hakkı olarak kabul ederler. Zira ona göre hak belli bir gaye ve hikmete bağlı olarak Allah tarafından kullara lütfedilmiş ve bağışlanmış bir şeydir. Bu nedenle hakta aslolan serbestiyet değil sınırlılık ve kayıtlılıktır. Diğer bir ifade ile hak, gaye değil meşru bir amacı gerçekleştiren araçtır. Dola-

¹²¹ Serahsî, *Usûl*, c. I-II, İstanbul 1984, II, 296.

¹²² bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 375.

¹²⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisârî'l-Mekâsîd (Kavâ'idü's-Süğrâ)*, Thk. I. Hâlid et-Tabbâ', Dimeşk 1966, 61; Karafî, *el-Fürâk*, I, 141; Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 320-321.

¹²⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 377.

¹²⁵ Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 217.

yısıyla ancak Şâri'in yönlendirdiği amaçlar çerçevesinde kullanılabilir.¹²⁶ İşte bu nedenle kimse yaşama hakkını iskât etme yetkisine sahip değildir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, dünya, dünyadaki her şey ve gökler kendisi için yaratılan insan, akli ve irade gücüyle sözü edilen varlıklar üzerinde tasarruf etme gücüne sahip kılınmıştır. Bu yeteneği sebebiyle o sorumlu bir varlıktır. İnsan, yaşadığı süre zarfında değişik amaçları gerçekleştirmek üzere bir takım tasarruflarda bulunur. Bu yaşamın tabii sonucudur. Peki, canı veya bedeni üzerinde ölüm, organ kaybı veya sakat kalma ile sonuçlanacak bir eylem ve tasarrufta bulunabilir mi? Ölme hakkı ile yakından alakalı olan ruh ve beden bütünlüğünü bozan eylem ve tasarrufların da araştırılması önem taşımaktadır.

Ruh ve beden bütünlüğünü bozan eylemler, intihar gibi doğrudan ölüme neden olacak tarzda olabileceği gibi dolaylı olarak ölüme yol açacak nitelikte de olabilir. İslâm hukukçuları bunların her birini ayrı ayrı değerlendirerek hükme bağlamışlardır.

Yukarıda da belirtildiği üzere yaratılış fitratı esasen ölümü arzu etmez. Ancak Kur'ân'da da ifade edildiği üzere insan da bütün canlılar gibi ölecektir. Bu gerçeğe rağmen insan ölüme çare bulabilmek için çabalar. Ne var ki, insan, bazen fitratıyla bağdaşmasa da sabırsız ve tahammülsüz olduğu için karşılaştığı ağır sıkıntı ve meşakkatler sebebiyle veya beklentilerinin gerçekleşmemesi nedeniyle yaşama zevkini kaybederek artık ölmek isteyebilir. Ancak kişi, bu durumda da zorluklar karşısında sabretmek ve mücadele etmek zorundadır. Zira, "*Kendinizi öldürmeyin*"¹²⁷ ayeti bunu göstermektedir. Müfessirler 'kendinizi öldürmeyiniz' yasağının intihar olayını da kapsadığını belirtmişlerdir.¹²⁸ Hadisler ise, zorluk ve sıkıntılardan kurtulmak için 'intihar' etmenin ağır uhrevî cezalara neden olacağını bildirmiştir. Bir hadiste, kendini bir dağın tepesinden atarak öldüren kimsenin cehennemde atılıp sürekli azap göreceği; zehir içerek kendini öldürene cehennemde zehir içirilip azap edileceği; kesici bir aletle intihar edenin cehennemde aynı yolla ceza görüp azap çekeceği belirtilmiştir.¹²⁹ Böylece her türlü zorluklara ve sıkıntılara rağmen hayatta kalmak için mücadele etmenin gerekliliği teyit edilmiştir. Hayber Gazvesi'nde yaralanıp şiddetli acı çeken ve bu acıya katlanamayıp kılıcı ile kendisini öldüren Kuzman hakkında Hz. Peygamber'in yaptığı açıklama da¹³⁰ aynı şeyi ifade etmektedir. Keza intihar eden kişinin cenaze namazını kıldırılmaması, onun intihar karşısındaki tavrının açık bir belgesini teşkil eder.¹³¹

İslâm hukukçularına göre beden, cezanın uygulanacağı yer olması bakımından intihar eden için dünyevî bir ceza belirlenmemiştir. Bu konuda sadece onun cenaze namazının kılınması,¹³² akilesi tarafından varislerine diyet ödenmesi¹³³ ve terekesinden

¹²⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 316.

¹²⁷ en-Nisâ 4/29.

¹²⁸ Cessâs, *el-Ahkâm*, III, 127; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I-IV, I, 411; Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 156.

¹²⁹ Buhârî, "Cenâiz", 84; "Edeb", 44; "Kader", 5; "Tib", 56; "Cihâd", 77; "Enbiyâ" 50; Müslim, "İmân", 175, 176, 177; Tirmizî, "Tib", 7; Nesâî, "Eymân", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 254, 309, 435, 478, 488; IV, 33, 34, 135.

¹³⁰ bk. Buhârî, "Cihâd", 77; "Megâzi", 38.

¹³¹ Bkz. Müslim, "Cenâiz", 107.

¹³² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, II, 211.

¹³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 780.

kefaret verilmesi¹³⁴ gibi ölüm sonrası bazı hak ve sorumluluklarını hükme bağlamakla yetinmişlerdir. Bununla birlikte insanın kendisini öldürmesini yani intiharı haram saymışlardır.¹³⁵ Ehl-i sünnet âlimleri de intiharı 'büyük günah' olarak kabul etmişlerdir.¹³⁶

Diğer yandan toplumda heyecan ve tedirginlik yaratması; kişinin ailesi ve yakınlarına karşı sorumluluğunu ihlâl anlamı taşıması nedeniyle intihar sosyal bir suç olarak da nitelenebilmektedir. Bu itibarla İslâm hukukçuları ölümün meydana gelmediği durumlarda intihar teşebbüsünde bulunan kişiye tazir cezasının verilebileceğini hükme bağlamışlardır.¹³⁷

İnsan yaşamaktan haz almayıp hayatın anlamını yitirince bazen ölmeyi temenni edebilir. Bu patolojik bir durum olup ilgili kişinin ruhen çökmüş olduğunu gösterir. İşte bu durumdaki bir insan, sorunlarını açacak ruhî ve ahlâkî donanıma sahip olmayınca intihara başvurabilir. Lâkin Tirmizî'de geçen hasen-sahîh bir hadiste, böyle durumlarda ölümü temenni etmek yasaklanmıştır.¹³⁸ Yine Hz. Peygamber, "Sizden biriniz, kendisine hastalık isabet ettiğinden dolayı sakın ölümü temenni etmesin. Eğer bir temennide bulunmak zorunda kalırsa şöyle desin: Allah'ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat; ölmek hayırlı olduğunda da benim canımı al!"¹³⁹ diye dua edilmesini tavsiye etmiştir. Şu halde bir mümin "Allah'ın insana çekemeyeceği yükü yüklemeyeceğine"¹⁴⁰ inanmalı, acı ve ıstırapların şiddetine rağmen her türlü şart altında canını korumalıdır.

İntihar niteliğinde olmasa da kişinin ölümüne neden olan kendi eylemleri de intihar ve ölümü temenni etmek kapsamında değerlendirilir ve bu yüzden yasak kapsamı içinde yer alır. Hattâ ölümle sonuçlanan böyle bir eylem, başka birinin 'adam öldürme' veya 'müessir fiil'inin suç sayılmasının önüne geçer ve ölüm sonucundan dolayı cezalandırılmasına engel teşkil eder. Örneğin başkası tarafından denize atılan bir kişi iyi yüzme bildiği ve yüzerek kurtulmasını engelleyecek bir engel olmadığı halde kurtulmak için çaba göstermeyip boğularak ölecek olsa, kendisinin öldürmüş sayılır ve bundan, onu denize atan adam sorumlu olmaz ve ölüm ile cezalandırılmaz.¹⁴¹ Yine bir eve kapatılan kişi orada yiyecek bulunduğu halde yemeyip ölecek olsa onu oraya kapatılanlar sorumlu olmaz.¹⁴²

Esasen eylem ile sonuç arasındaki illiyet bağının kurulabilmesi ile de ilgili olmakla birlikte, kurtulmak için çaba göstermek zorunda olması ve bile bile kendi ölü-

¹³⁴ Remlî, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VII, 256. Bu görüş Şâfiî hukukçularının görüşüdür. Hanbelilerden de bu görüşe katılanlar vardır.

¹³⁵ Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâi*, I, 447.

¹³⁶ Zehebî, *Kebâir*, Beyrut ty., 134-135; Heytemî, *İslâm'da Helâller ve Haramlar*, (çev. Ahmed Serdaroğlu, Lütfi Şentürk), İstanbul 1981, II, 282-288.

¹³⁷ Ebu Zehra, *el-Cerîme*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 362.

¹³⁸ Buhârî, "Merdâ", 19; Müslim, "Zikir", 10; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 9; Timizî, Cenâiz", 3; Nesâî, "Cenâiz", 1; İbn Mâce, "Zühhd", 31, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/101.

¹³⁹ Buhârî, "Dâvât", 30; "Merad", 19; Müslim, "Zikir", 4; Tirmizî, "Cenâiz", 3; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 13; İbn Mâce, "Zühhd", 31.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/286.

¹⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 641.

¹⁴² Nevevî, *Şerhu'l-Mühezzeb*, XVIII, 383.

müne yol açacak eylemin yasak sayılması gibi gerekçelere binaen, denizde boğularak veya kapatıldığı yerde açlıktan ölen kişinin, bizzat kendisinin sorumlu olacağı ve bunun gereği olarak da eyleminin 'diyet' ve 'keffaret' gibi bir takım cezai müeyyideleri gerektireceğini belirten İslâm hukukçuları bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in 'daha doğru/ezhar' görüşüne göre, bu kişinin âkilesi, varislerine diyet ödemekle yükümlüdür. Bu hüküm, yolcu iken sopasını vurduğu hayvanının tekmesi ile gözü çıkan kişi için akilesini diyet ödemekle yükümlü tutan ve bunu "Onun eli bütün Müslümanların elinden sayılır" diyerek gerekçelendiren Hz. Ömer'in uygulamasına dayanır.¹⁴³ Şâfiiler ise bu şekilde kendisinin ölümüne sebep olan kişi için, eylemindeki hukuka aykırılık ve Allah hakkının ihlâli nedeniyle terekesinden kefarete ödenmesini gerekli görmüşlerdir.¹⁴⁴

Görüldüğü gibi kasıt olmasa da ihmal veya dikkatsizlik sebebiyle kendisinin ölümüne sebep olan eylemin diyet veya kefarete ile cezaî takibe konu yapılmış olması bu tür eylemlerin de yasak olduğunu göstermektedir.

Yine kişiler kendi can ve bedenlerine yönelik bir eyleme izin veya rıza içeren tasarruflarda bulunur ve böyle bir hukukî işleme dayanan eylem sonucu yaşamlarını yitirmiş olabilirler. İşte bu gibi tasarrufların hukuken geçerli olması veya olmaması da ölme hakkı ile de alakalıdır. O halde İslâm hukukuna göre bir kişi ölümüyle sonuçlanacak tasarruflarda bulunabilir mi?

Bu sorunun cevabı Ebû Hanîfe'ye nispet edilen şöyle bir olayla gündeme getirilebilir: Rivayete göre Musul halkı halife Mansûr'a karşı ayaklanmış, o da onların üzerine askerî bir hareket başlatmış, tekrar işlemeleri halinde kılıçtan geçirilmelerini kabul ettiklerinde canlarını bağışlamıştı. Bir zaman sonra sözlerinde durmayınca Mansûr yeniden üzerlerine asker sevk etmek istemiş. İşte halifenin bu icraatı Ebû Hanîfe'ye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir: "Kişilerin kendi hayatlarına mal olacak bir tasarrufta bulunma hakları yoktur. Bu nitelikteki bir tasarruf yok hükmündedir. Dolayısıyla halifenin icraatı hukuken meşru değildir."¹⁴⁵

Görüldüğü üzere, bir kişinin kendisi de olsa can kaybına yol açacak şekilde bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisi yoktur. Çünkü ruh ve beden bütünlüğünü bozan tasarruflar hukuken geçersizdir ve de yasaktır. Bir başka deyişle ölümle sonuçlanan işlemler tüm şartlarda hukukî geçerliliklerini kaybeder ve eylem suç sayılır. Bundan dolayı bir şahsın rızası/isteğiyle onu öldüren, 'adam öldürme/cinâye ale'n-nefs' suçu işlemiş olur ve cezalandırılır. Cezanın kapsamına etki eden faktörler bakımından farklı cezalar öngörmüş olsalar da, Hanefî hukukçuları da dahil olmak üzere fukahanın çoğunluğu bu konuda hem fikirdir. Cezaya etkisi bakımından değişik görüşler ileri süren Şâfiiler, mağdurun rızasını, eylemi meşru hale getiren bir gerekçe olarak kabul etmez ve bu nedenle failin cezalandırılmasını düşünürler.¹⁴⁶ Mâlikî hu-

¹⁴³ Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî böyle bir durumda diyet ödenmesi görüşünde değillerdir. Bunları delili, Hz. Peygamber'in, Hayber Savaşı'nda yaralarına dayanamayıp kendisini öldüren Kuzman isimli kişi için diyet ödemeye karar vermemiş olması ile âkilenin diyet ödemeye katılması, katile yardım olup bahse konu olan durumda bunun söz konusu olmamasıdır. Bkz. Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VII, 252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 780.

¹⁴⁴ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VII, 256.

¹⁴⁵ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, c. I-II, (çev. Baha Arkan), İstanbul ty., I, 89-90.

¹⁴⁶ Bu kanaati Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler savunurlar. bk. Nevevî, *el-Mecmu'*, XVIII, 395; Remlî, *en-Nihâye*, VII, 312; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 454.

kukçuları, başkasını veya kendisini öldürmek üzere verilen emrin zorlama içerip içermemesine bakarak, tehdit olmadan yapılan salt emir ile katl fiilini işleyenin kısas ile cezalandırılacağı görüşündedir.¹⁴⁷ Farklı görüşler bulunmakla birlikte, Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre eylem suç sayılmaz ve de herhangi bir ceza uygulanmaz.¹⁴⁸

Hattâ Şâfiî mezhebinde, “Beni öldürmez isen ben seni öldürürüm.” tehdidi üzerine onu öldüren kişinin cezaî sorumluluğu tartışılmıştır. Şâfiî mezhebine mensup hukukçular arasında, izin, öldürme fiilini mubah kılmaz gerekçesine dayanarak failin kısas ile cezalandırılacağını savunanlar olmuştur.¹⁴⁹

Yine aşağıda geniş olarak üzerinde durulacak olan beden üzerindeki tasarruflar caizdir ve hukuken geçerlidir. Ancak tasarrufun başlangıçta ölüme yol açacak nitelikte olması ruh ve beden bütünlüğünü bozacağı için geçerliliğinin kalkmasına ve yasak sayılmasına neden olur. Bunun gerekçesi de kişilerin böyle bir tasarrufta bulunmaya haklarının olmamasıdır.

Hakkın özüne dokunduğu için can üzerinde tasarrufta bulunma hakkının olmaması ve böyle bir tasarrufun mutlak olarak geçersiz sayılması yaşam hakkına ait bir özelliktir. Örneğin mülkiyet hakkını ihlâl eden fiillerde durum farklıdır. Bu tür haklarda mağdurun rızası ile dokunulmazlığı ihlâl eden eylem suç olmaktan çıkar ve failin cezaî sorumluluğunu düşürür.¹⁵⁰ Örneğin bir kimsenin malını onun izin ve rızası ile çalan veya gasp eden kişi, bu eylemlerinden dolayı cezaî takibe tâbi tutulmaz.¹⁵¹

Ancak bedene yönelik zararlı eylemler böyle değildir. Bunların hukuka uygun sayılmaları için meşru bir gerekçenin bulunması gerekir. Hayat kırtarmak amacıyla ameliyat olma buna bir örnek teşkil eder. Beden bütünlüğü bozulsa da bu tür tasarruflar hukuken geçerli kabul edilir. Örneğin bir insan, vücudun diğer bölgelerine sirayetini önlemek için kangren olmuş ayağının kesilmesine izin verebilir. Burada asıl olan hakkın özüne dokunmamaktır. Nitekim bu yüzden can kaybıyla sonuçlanan tasarruflar hukuka aykırı kabul edilmiştir.¹⁵²

Netice olarak bir kişi, ölüm veya organ kaybına yol açan, ruh ve beden bütünlüğünü temelden yok eden bir tasarrufta bulunamaz. İslâm hukukunda kişilere böyle bir hak tanınmamıştır.

Canın taşıyıcısı olan beden, yaşamın niteliği ve devamlılığı ile yakından alakalıdır. Çünkü beden yaşam için gerekli olan bir takım hazların merkezi, tasarrufların güç kaynağı ve canın taşıyıcısıdır. Bu nedenle bedene zarar veren tasarruflar insan hayatının devamı ile yakından ilgilidir. Kaynaklarda konu *bedene yönelik eylemler ve beden üzerinde tasarruflar* şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır.

Bedene yönelik eylemler, kişinin kendisinin veya onun rıza ve izni ile işlenen başkasının zararlı eylemleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Kişi, kendisini yaralama, bir

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Bidâye*, c. I-II, İstanbul 1985, II, 332; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 353.

¹⁴⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 454.

¹⁴⁹ Remlî, *en-Nihâye*, II, 261.

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 135; Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII, 236; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 355; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 141; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 245-246.

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 186.

¹⁵² “Kişinin bedeni üzerindeki tasarrufları ise geçerli, fakat canı üzerindeki tasarrufları mutlak olarak geçersizdir.” şeklinde bir fikhî kaide mevcuttur.

organını sakatlama veya kesme gibi bedenine zarar veren bir eylemde bulunamaz; çünkü can asıl; beden ona tâbidir. Tâbi aslın hükmünü alır. Buna göre can dokunulmazlık vasfına sahip olduğu gibi beden de dokunulmazdır. Bir organı kesmek veya sakatlamak haramdır.¹⁵³ Bu nedenle İslâm hukukçuları kişileri kendi bedenlerine yönelik kendi zararlı fiillerinin hukuken yasaklanmış olduğunu belirtmişler ve failine ‘*tazir*’ cezasını öngörmüşlerdir.¹⁵⁴

Beden üzerindeki tasarruflara gelince İslâm hukukçuları bedene yönelik eylemlerle de ilişkilendirerek vücut üzerindeki tasarrufların hukukî niteliğini de ayrıca belirlemişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere Hanefî hukukçuları “*Beden üzerinde tasarrufla bulunmak hukuken caizdir*”¹⁵⁵ kaidelerini koymuşlardır. Buna göre mağdurun iznine dayanan müessir fiillerden dolayı cezai takibat yapılmaz.¹⁵⁶ Ancak eylemin ölümle sonuçlanması halinde bunun suç teşkil edeceği görüşünde birleşirler; ama müeyyidesi konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Ebû Hanîfe böyle bir eylemi kasten adam öldürme olarak görür, fakat mağdurun rızası bulunduğu için bunu kısası düşüren bir şüphe olarak değerlendirir ve bu nedenle failin yalnız diyet ödemekle yükümlü tutulacağını belirtir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise faile yalnız tazir cezası verileceğini ileri sürmektedirler.¹⁵⁷ Şâfiîlere göre de zarar görenin rıza ve izni failden cezayı düşürür.¹⁵⁸ Ancak kamu otoritesi gerekli görürse tazir cezası verebilir.¹⁵⁹ Mâlikî hukukçuları eylemin işleniş biçimi ve şartlarını dikkate alarak kısas, diyet ya da tazir ile cezalandırılacağı kanaatindedirler. Onlara göre mağdurun rızası eylem sonrasında da devam ediyorsa fail tazir ile mağdur onay ve rızasını çekmiş ise kısas veya diyet ile cezalandırılır.¹⁶⁰ Hanbelî hukukçulara göre ise, mağdurun izni fiile mubahlık kazandırmaya da fail hakkında cezai takip yapılmaz.¹⁶¹

Görüldüğü gibi, İslâm hukukçularının çoğunluğu, kişinin kendi beden tamlığının ihlâlüne yol açacak bir eyleme rıza göstermesinin özellikle ölüme neden olması halinde hukuka aykırı olacağını kabul etmektedir.

V. ÖZGÜRLÜK BAKIMINDAN ÖLME HAKKI

Cebriye anlayışı dışında İslâm düşüncesinde insan, hür varlık olarak fiillerinde gerçek bir irade hürriyetine sahip olup dilediğini yapabilen güç ve kudrette yaratılmıştır. Çünkü o Allah’ın yeryüzünde halifesidir ve bu nedenle iyi ile kötü arasında seçim yapabilme özgürlüğüne sahiptir. Bir başka deyişle kişisel tercihini yapma ve cüzî iradesini serbestçe kullanabilme yetkisi taşır. Nitekim “*Kişiyeye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun.*”¹⁶² mealindeki ayet buna işaret eder. İnsan aynı zamanda yapıp işlediklerinden de sorumludur. “*Her şahıs kazandığı şey*

¹⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V/543.

¹⁵⁴ Udeh, *Teşrî*, I, 445; Âmir, *et-Ta’zîr fî’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Dâru’l- Fikri’l-Arabî, 160.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 186; Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 236.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 147.

¹⁵⁷ Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 236.

¹⁵⁸ Nevevî, *Şerhu’l-Mühezzeb*, XVIII, 397.

¹⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmu’*, XVIII, 395; Remlî, *Nihâye*, VII, 248, 296.

¹⁶⁰ Düssûkî, *Hâşiye*, IV, 353.

¹⁶¹ Hicavî, *el-İkna’*, IV, 371.

¹⁶² eş-Şems 91/7-8; Ayrıca bk. el-İnsân 76/3; el-Beled 90/10.

karşılığında sorumludur."¹⁶³ ayeti bunu gösterir. İnsanın birçok imkân karşısında bunlardan birini seçme hak ve kudretinde olması ve tercihinin dayanarak gerçekleştirdiği eylemden de sorumlu tutulması onun özgür olduğunu gösterir.

Ancak insanın özgürlük alanı sınırsız değildir. Zira insan hürriyetinin unsurlarından olan 'seçme' iradî bir işlem, irade de aklî bir faaliyettir. Bu nedenle seçme akıl alanında olur. Aklın sınırını aşan konularda farklı şeylerden birini tercih söz konusu olamaz. Buna göre insanın seçme hürriyetinin sınırı aklının da sınırındır. Yine farklı seçenekler karşısında düşünüp taşınarak karar vermek akıl yürütmekle olur. İnsan akıl yürütmelerini mevcut bilgileri ile yapar. Buna göre de insan hürriyetinin sınırı aynı zamanda bilgisinin de sınırındır. İnsanın bilgi alanı 'bilgi edinebilme alanı' içinde yer alır. Bilgi edinebilme alanı da insan aklının sınırı ile kayıtlıdır. 'Niçin âlem var?', 'Ben neden dünyaya geldim?' gibi sorulara konu olan alan, 'mutlak hürriyet' alanı içinde yer alır ve insan aklının sınırını aşar. Buna göre de insanın sınırlı özgürlük alanı, Allah'ın sınırsız mutlak hürriyet alanı içinde yer alır. Dolayısıyla insanın özgürlük alanı sınırlıdır.¹⁶⁴

Bilindiği gibi İslâm hukuku ilâhî temele dayalı bir hukuk sistemidir. Bu nedenle özgürlük kavramının boyutları İslâm inancının gerektirdiği temel esaslara göre belirlenmiştir. Buna göre İslâm'da asıl olan serbestlik, özgürlüktür. Bu husus, hukuk literatüründe "beraet-i zimmet asıldır"¹⁶⁵ kaidesiyle belirlenmiştir. Buna göre şahısların özgürlükleri usulüne uygun bir yargı kararı olmadan sınırlanamaz ve ortadan kaldırılamaz. Ancak kesin delile dayanarak hürriyetler sınırlandırılabilir.¹⁶⁶ Bir davranışın yasak olup olmadığında ihtilâf bulunduğu, onun yasak sayılabilmesi için sarîh bir nass veya istinbat yoluyla çıkarılmış kesin bir hüküm bulunmalıdır. Hakkında bu tarz bir yasaklayıcı hüküm bulunmayan davranışlar serbesttir.

Şu halde İslâm hukukunda insanın hür olması asıl olmakla birlikte, bu sınırsız bir hürriyet değildir. Allah'tan kendisine bir emanet olarak verilmiş can ve bedenine yönelik olmak üzere, insanın kendini öldürmemesi,¹⁶⁷ eliyle kendini tehlikeye atmaması,¹⁶⁸ haksız yere cana kıymaması, insanın özgürlük alanını kayıtlandıran hükümler cümlesindedir. Buna göre insanın kendisine veya başkasına zararı dokunan fiilleri, onun özgürlük alanına dâhil değildir. Esasen beşerî hukuk düzenlerinde de mutlak bir hürriyet anlayışı yoktur. İslâm hukukundaki özgürlük anlayışından farklılık gösterse de pozitif hukuk da bireyin başkasına zarar vermeden istediği gibi davranması olarak tanımladığı için özgürlüğe sınır koymuştur.¹⁶⁹

Netice olarak İslâm hukukunda, kişilerin özgürlük alanı içinde ölümü tercih etmek hakkının kabul edilmediği görülmektedir. O halde bir mümin yaşamını sona erdirecek eylemlerde bulunamaz veya böyle bir sonucu doğuracak müdahalelere izin veremez.

¹⁶³ el-Müddessir 74/36; Ayrıca bk. Fussilet 41/46; el-İsrâ 17/36.

¹⁶⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987, s. 50.

¹⁶⁵ *Mecelle*, md. 8.

¹⁶⁶ Hüseyin Cökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları*, Ankara 1997, 114.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/29.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/195.

¹⁶⁹ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara 1982, 382.

VI. SONUÇ

Son zamanlarda sıkça gündeme getirilen ölme hakkı birdenbire ortaya çıkmış yeni bir konu olmayıp, Antik Çağ'dan bu yana tartışılmaktadır. Son günlerde gündeme gelişi, insan özgürlüklerinin alanını genişletme yönündeki anlayışın ve arayışın bir sonucudur.

Ölme hakkı, kişinin kendi fiili ile kendisini öldürmek demek olan intihar ile tıbbî yolla kendisini öldürtmesi demek olan ötanazinin hukukî temelini oluşturmaktadır. Özellikle intihar bağlamında bütün ilâhî dinler konuya bir şekilde temas etmiştir. Esasen ötanazi de yeni bir konu değildir.

Ölmeyi istemek insanın yaratılış fitratıyla uyuşmayan bir taleptir. İnsan fitratını gözeten İslâm'ın böyle bir talebi meşru sayması beklenmemelidir. Bu yüzden de İslâm ölümle sonuçlanacak haksız müdahaleleri onaylamaz. Bu insanın, bir takım üstün yeteneklerle donatılarak yeryüzünde Allah'ın halifesi seçilmesi, belirli amaçları gerçekleştirmek üzere görevlendirilmesi gibi durumlarla bağdaşmaz.

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberi Hz. Muhammed'in hadislerini temel referans olarak alan İslâm hukukunun yaklaşımı da bu anlayış doğrultusundadır. Buna göre İslâm hukukunda insanın yaşaması temel değerdir. Bu değerın korunması için gerektiğinde bazı emir ve yasakları yumuşatma ve hattâ tamamen kaldırma yoluna gidilmiştir.

Yaşamın koşulları gereği yaşama ile ölüm arasında bir tercih yapma durumunda kalan insanın ölmeyi değil yaşamayı tercih etmesi gerekir. Ona bu değeri kazandıran ve varlığı kendisine bağlı üst değerlerin tehlikeye girmesi dışında hiçbir sebep yaşamı riske atmayı haklı göstermez.

Yine insanın hayatta kalması temel değer olduğu gibi aynı zamanda öncelikli değerdir. Onun korunması ve kollanması gerekir. İslâm hukukçuları insan hayatının dokunulmaz olduğunu kabul ederek onu başkalarına karşı, yine onun emanet olduğunu ileri sürerek kişinin kendisine karşı da korumuştur. Bu nedenle insan, ölümüne yol açacak bir eyleme teşebbüs edemez, kendisini öldüremez veya böyle bir sonuca götürecektir tasarrufta bulunamaz. Kişinin izin veya rızasına dayansa bile bu tür teşebbüs ve fiiller suç sayılır ve failleri cezalandırılır. İnsan sorumlu bir varlık olması hasebiyle hür ve özgürdür. İrade hürriyetine dayanarak fiiller gerçekleştirebilir. Ne var ki, onun özgürlüğü sınırsız değildir, ölmeyi seçme, ona tanınan özgürlük alanı içinde değildir.