

Fıkhi Kaynaklarda Ölü Beden Teorisinin İzini Sürmek *Tracing the Theory of the Dead Body in Fiqh Sources*

Betül Dal 

Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana
Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye,
betuldal0@gmail.com
<https://ror.org/03a5qrr21>



Öz: Kadavra diseksiyonu, otopsi, ölü beden sergisi, insan gübresi (human composting) gibi fıkıh tartışma alanına girebilecek pek çok mesele, günümüzde seküler bakış açısının domine ettiği bir çerçevede incelenmektedir. Bu sebeple ölü bedeninin ahlaki ve hukuki konumuna dair İslami yaklaşımın izini süren çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışma, klasik fıkıh eserleri üzerinde, kavramsal içerik analizine dayalı nitel bir inceleme yürüterek ölü beden teorisini yapılandırmayı amaçlar. Kavram analizi sonucunda, ölüye yüklenebilecek nitelikler açısından iki odak noktası tespit edilmiştir: “Ölünün saygınlığı (kerâme)” ile “ölünün dokunulmazlığı (hürme)”. Bu çift kutuplu yapıyla uyumlu olarak, üçüncü kişilere yüklenen sorumluluklar pozitif ve negatif şeklinde sınıflandırılmıştır. Dokunulmazlık “zarar vermemek, mahremiyeti ihlal etmemek” gibi *negatif sorumluluklar*; saygınlık ise “merhamet, koruyucu önlem ve özen” gibi *pozitif sorumluluklar* yüklemektedir. Bunlar katmanlı bir yapıya sahip olup tüm ölüleri içine alan “özel” ve de Müslüman cenazelere özgü “itibari” boyutları mevcuttur. Ölü ve hayatta olanların çatışan maslahatlarına dair örnekler, fakihlerin çatışmayı yönetme biçimleriyle yorumlanmıştır. Neticede saygınlığın istisnaya kapalı bir değer olarak ele alındığı, dokunulmazlığın ise bazı durumlarda ve belli şartlar altında sınırlandırıldığı görülmüştür. Mevcut literatürden farklı olarak kuramsal çerçeveyi merkeze alıp hükümleri soyut normlar etrafında inceleyen bu çalışma, klasik prensiplerin çağdaş tartışmalarda kullanımını kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku (Fıkıh), İslami Biyoetik, Saygınlık (Kerâme), Dokunulmazlık (Hürme), Ölü Beden, Otopsi.

Geliş Tarihi/Received: 01.08.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 05.12.2025
Yayınlanma Tarihi/ Available Online:
15.12.2025

Abstract: Numerous issues that may be subject to debate within Islamic Law (fiqh) such as cadaver dissection, autopsy, public display of the dead body and human composting are today examined within a framework dominated by secular paradigm. This underscores the need for studies that trace Islamic approaches to the moral and legal status of the dead body. This study aims to structure theory of the dead body in a coherent framework by conducting a qualitative analysis grounded in the conceptual examination of classical fiqh texts. The analysis identifies two central notions regarding the attributes of the dead: “the dignity of the dead (karāma)” and “the inviolability of the dead (hurma)”. In line with this dual structure, the responsibilities assigned to third parties are classified as positive and negative. The inviolability imposes *negative obligations* such as “avoiding harm and violation privacy,” whereas the dignity entails *positive obligations* like “compassion, protection, and due care.” These possess a layered structure, comprising an “essential dimension” that applies to all human corpses and a “contingent dimension” specific to Muslim burials. By examining cases in which the interests of the living conflict with those of the dead and how jurists mediate such tensions this study reveals that dignity is generally treated as an overriding, exceptionless value, whereas inviolability can, under specific conditions, be limited. Unlike existing literature, this study centers the theoretical framework and examines Islamic legal rulings through abstract norms, which will facilitate the application of classical principles in contemporary discussions.

Keywords: Islamic Law (Fiqh), Islamic Bioethics, Dignity (Karāma), Inviolability (Hurma), Dead Body, Autopsy.

Giriş

Tüketim odaklı toplumsal yapı ve teknolojik gelişmeler neticesinde insan bedeni biyolojik bir sermayeye dönüşmüş, ölü beden de bu dönüşümden payını almıştır. Organ nakli, otopsi, kadavra diseksiyonu, ölü beden sergileri, test amaçlı kadavra kullanımı (postmortem human subject), insan gübresi gibi uygulamalar çeşitli disiplinler içerisinde tartışılmaktadır. Bu meseleler, İslam geleneğinin yapı taşlarından olan fıkıhın ölü bedeni anlamlandırma biçimi ortaya çıkarılarak incelenmelidir. Zira fıkıh, yaşam pratiklerine dair söz söylemesi beklenen bir ilimdir. Ancak çağdaş İslami literatürde, ölü bedene (hatta bedene) dair teorik çalışmaların yok denecek kadar az olduğu bir gerçektir. Kazuistik metotla gelişen klasik fıkıh ilminde bütüncül bir ölü beden teorisi görmek -haliyle- mümkün olmasa da bu kaynaklar, bazen açık bazen satır aralarında konuya dair önemli veriler sunmaktadır. Bu tespitten yola çıkarak çalışmamızda klasik birikimdeki ölü beden algısını ortaya koymayı, bunu teorize etmeyi ve pratik sonuçlarını disiplinler arası kullanıma uygun şekilde yeniden sınıflandırmayı amaçlıyoruz.

Çağdaş problemlerin kompleks yapısı klasik örneklerle doğrudan kıyas yapma imkanını ortadan kaldırdığı için hükümlerin dayandığı düşünsel temeli açığa çıkarmak, kavramsallaştırmak ve ölü bedeninin statüsünü belirginleştirmek gerekmektedir. Aksi halde fıkhi değerlendirmeler; tutarlılık, uygulanabilirlik, kapsayıcılık gibi açılardan yetersiz olacaktır. Örneğin ölüm sonrası adli muayene ve otopsi sürecini değerlendiren çoğu fıkıh araştırmacısı,¹ mahremiyet ihlalini karşı cinsten birinin cesedi görmesi açısından sorunsallaştırmakla yetinmiş; genellikle de kadın bedeni üzerinden meseleyi tartışmıştır. Oysa ölüm sonrası (postmortem) mahremiyet, aşağıda görüleceği üzere görme dışında dokunma, tasvir etme ve başkasına anlatma gibi davranışları da engelleyen ve her iki cinsiyet için geçerli bir kural olarak kabul edilmelidir. Fıkıhın özünde var olan hassas tutumu yansıtan değerlendirmeler için bu gibi özel teori ve kavram çalışmalarına ihtiyaç vardır. Yukarıda değinilen çağdaş meseleler sosyoloji, hukuk, biyoetik gibi disiplinlerin ortak çalışma konusu olduğundan ölü bedenle ilgili fıkhi yaklaşımın teorize edilmesi, İslami ilimlerin bu disiplinlerle etkileşimine katkı sağlayacaktır.

Fıkıh literatüründe şu ana kadar yürütülen çalışmalar pratik hukuki boyutu merkeze alan bir nitelik arz etmekte olup ölümlerin hakları, ölü beden üzerinde tasarruf ve cenaze ritüelleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Belhâc el-Arabî, bedeni koruma ilkesini genel hatlarıyla ele aldığı kitabı² içerisinde ölü beden üzerindeki bazı tıbbi uygulamaları değerlendirmiş; A. Dawoody'nin makalesi³ ise olağanüstü hallerde ölümlere ilişkin İslami tutumu uluslararası insancıl hukuk bağlamında ele almıştır. Bu iki çalışma pozitif hukuk düzenlemeleriyle İslami kuralları uzlaştırmaya çalışmış, teorik açıklamalara pek yer vermemiştir. Türkçe literatürde konuyla ilgili güncel çalışmalardan olan M. Bayar'ın makalesi⁴ ölüm akabinde sabit olan haklara, İ. Topuz'un doktora tezi⁵ ise defin ve mezar yeriyle ilgili fıkhi meselelere odaklanır. Bu gibi çalışmalar ölüm sonrasına dair hükümleri derli toplu sunarken ölü bedeninin konumuna yönelik hiçbir malumat içermiyor değildir. Ancak teorik bir zemin oluşturacak şekilde, bu konunun kaynağı ve kuramsal ifadesine odaklanmamışlardır. S. Mahmud Câbir tarafından ölü beden konusunda teorik bir problem irdelenmişse de spesifik bir iddiaya odaklandığı için alandaki boşluğu tam olarak doldurmamaktadır.⁶ Biyoetik literatürde, bazı inanç ve öğretiler özelinde ölü bedeninin ontolojisi konu edilirken⁷ İslami perspektifle meseleyi ele alan müstakil bir çalışma tespit edilememiştir.

1 Örneğin bk. Cemâl Mehdî Mahmûd el-Ekşe, Teşrîhu cüsseti'l-insân beyne'l-hazri ve'l-ibâha dirâse muâkârane beyne'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûnî'l-vağ'î (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-Kânûniyye - Dârü Şetât, 2011), 101.

2 Belhâc el-Arabî, *Ma'sûmiyyetü'l-cüşse fi'l-fıkhi'l-İslâmî 'alâ dav'i'l-kavânini't-tıbbiyyeti'l-mu'âşıra* (Amman: Dârü's-Sekâfe, 2009).

3 Ahmed Al-Dawoody, "Management of The Dead From The Islamic Law and International Humanitarian Law Perspectives: Considerations for Humanitarian Forensics", *International Review of The Red Cross* 99/2 (2017), 759-784.

4 Mesut Bayar, "İslam Fıkhiında Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 267-299.

5 İsa Topuz, *İslam Hukukunda Mezar ve Definle İlgili Hükümler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

6 Makalede, maslahat açısından hayatta olanların ölüye kategorik önceliği önermesi konu edilmektedir. Sâlih Mahmûd Câbir, "Kâ'idetü hürmeti'l-hayyi ve hıfzi nefsihî evlâ min hıfzi'l-meyyit 'ani'l-müşle dirâse uşûliyye ta'bîkiyye mu'âşıra", *Dirâsetü Ulûmi's-Şerîa ve'l-Kânûn* 43/4 (2016), 1669-1688.

7 Örnek olarak bk. Heidi Matisson - Ndivhoniswani Elphus Muade, "Research on dead human bodies: African perspectives on moral status", *Developing World Bioethics* 23/1 (2023), 67-75; Ewa Domańska, *Necros Wprowadzenie do Ontologii martwego Ciała* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

Bu bahisler üzerine, İslami ilimler alanında yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda analitik bir tasnif denemesi olarak özgünlüğü belirginleşen bu çalışma, doküman incelemesine dayalı nitel bir araştırmadır. Klasik dönem ve klasik geleneğe bağlı olarak telif edilmiş geç dönem Sünni fûrû fıkıh eserleri, çalışmanın temel veri kaynağını oluşturmaktadır. Söz konusu eserlere *el-Mektebetü's-Şâmile* veri tabanı üzerinden ulaşılmış; metinler bağlam ve anlam ilişkileri dikkate alınarak kavramsal içerik analizine tabi tutulmuştur. Ölü bedenle ilgili dağınık şekilde yer alan hükümleri teorik çerçevede bütünleştirmek ve normatif ilkeleri yapılandırmak açısından bu yöntemin uygun olduğu değerlendirilmiştir.⁸ İnceleme sonucunda tespit edilen anlam örüntüleri, iki temel ilke olarak kavramsallaştırılmıştır. Ardından bu ilkelerin yön verdiği normatif yapı, mükellefiyetin niteliğine göre -pozitif ve negatif şeklinde- sınıflandırılmıştır. Mevcut literatürden farklı olarak biz, yaşayan bireylerin sorumluluklarına odaklanmanın daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Zira ölü, hakların edinimi ve savunulması açısından hayatta olanlara muhtaçtır. Bu açıdan sınıflandırmada sorumluluk boyutu merkeze alınarak ölü beden teorisinin pratikle uyumu sağlanabilmektedir. Yükümlülükler soyut norm biçiminde ifade edildiğinden hukuk ve biyoetik gibi alanlarda kullanıma imkan tanımaktadır. Zira bu alandaki araştırmacılar tikel delil ve örneklerden sentezlenmiş İslami bakış açısını yansıtan çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Makalede son olarak maslahat çatışmasına dair bazı örnekler yorumlanarak ilkelerin esnekliği kuramsal yapıyla bütünleştirilmiş; teorinin çağdaş problemlere uygulanabilirliği test edilmiştir.

1. Kavramlardan İlkeler Klasik Fıkıhta Ölü Beden Algısı

Fıkıh kaynakları incelendiğinde ölü bedene ilişkin bazı kavramların öne çıktığı görülmüştür. Bu başlıkta, ilgili kavramları bir bütün olarak sunmayı, yorumlamayı ve teorik izahımızda kullanmaya elverişli hale getirmeyi amaçlamaktayız. İncelememizde “hurme, ihtirâm, muhterem, kerâme, ikrâm, mükerrerem, ta'zîm, şeref, şiyâne, hıfz” gibi kelimelerin bir kısmının bizzat ölüyü, bir kısmının ise ölü için yapılan bazı eylemleri nitelerken kullanıldığını tespit ettik. Ancak insana kutsiyet atfeden muqaddes (kutsal) ve benzeri bir ifade ya da nitelemeye rastlamadık. Bu tespit, hayatın her alanında aşırılıklardan uzak durmayı öğütleyen İslam'daki denge yaklaşımıyla⁹ uyumludur ve makale boyunca değinilecek pek çok meselede yansımaları görmek mümkündür.

Ölüye dair tartışmalarda kullanılan kelimeleri tespit ettikten sonra bunları, eserlerde geçtiği konu ve bağlamı dikkate alarak değerlendirmeye çalıştık. Neticede iki anlam odağı etrafında kümelendiklerini gördük: “ölünün saygıdeğer oluşu” ile “ölünün koruma altında oluşu.” İlki çoğunlukla *kerâme* (saygınlık-onur), ikincisi de genellikle *hurme* (dokunulmazlık) kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁰ Fıkhi hükümlerin inşasında güçlü bir dayanak olarak kullanılıp adeta bir ön kabul gibi değerlendirildiği için bu saygınlık ve dokunulmazlığı prensip olarak nitelemek de mümkündür. Zikredilecek örneklerden anlaşılacağı üzere *kerâme*, güzel muamelede bulunmayı gerektiren pozitif nitelikli sorumlulukların (yapma ödevi) temelini oluştururken *hurme*, koruyucu fonksiyona sahip negatif nitelikli sorumlulukları (kaçınma ödevi) gündeme getirmektedir. Diğer yandan, bu iki kavramın bazen birbiri yerine kullanılması ve aynı

8 Literatürde, kavramlar etrafında şekillenen düşünsel yapıyı analiz eden çalışmalar yapılmaktadır. Örnek olarak bk. Berard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (London: University of Georgia Press, 1998); Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

9 İnanç, ibadet, ahlak ve davranış gibi insana dair tüm alanlarda; ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uçtan uzak, orta yolu benimseyen bir tavırda olmak; insanda görülmesi hedeflenen bir haslet olmuştur. Öyle ki Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in ümmetinin ayırcı vasıflarından biri olarak “aşırılıklardan uzak” olma niteliğinden bahsedilmektedir. Bu niteliği her durumda korumak idealize edilmiş ve insanı hayvandan ayıran bir fonksiyonu olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Aykırı davranışlar ahlaki bir zafiyet olarak değerlendirilmektedir. bk. Mustafa Çağrı, “İtidâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Ekim 2025).

10 İhtirâm kavramının da saygınlık ve dokunulmazlık ifade eden kullanımları tespit edilmiştir. Ancak yaygın kullanım dikkate alınarak teoride “kerâme” ve “hurme” öne çıkarılmıştır. Makale boyunca bazen kavramların Türkçe karşılığı bazen transkripsiyonu kullanılacak, her zaman parantez içi karşılıklar verilmeyecektir. Türkçede yaygın tasavvufi anlamıyla karışmaması için “kerâmet” kavramı tâ-yı merbûtasız kullanılmış; uyum açısından diğer Arapça kavramlarda da bu tercih devam ettirilmiştir. Ölü beden özelinde olmasa da genel beden dokunulmazlığı ve saygınlığına atıfta bulunan güncel bazı çalışmalarda hürmet ve kerâmet şeklinde kullanım tercih edilmiştir. bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 95-96; Şeyma Akartepe, “Estetik Müdahale Tartışmaları Bağlamında Mülk Beden Argümanına Eleştirel Bir Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 177-192.

örneklerde farklı kavramların tercih edilmesi, yükümlülüklerin kaynağı olan prensibi tespit etmeyi güçleştirmiştir. Bu durum, bazı yükümlülüklerin her iki prensibi de koruyor olmasıyla açıklanabilir.

1.1. Ölünün Saygınlığı: Kerâme

Asli görevi yaratıcıya kulluk ve bunun gereğini yerine getirme olan insanın varlık alemindeki misyonu, “Allah’ın halifesi” olarak yeryüzünü imar ve bu doğrultuda bir düzen oluşturmaktır.¹¹ Bu kıymetli vazifeyi deruhte eden insan, yaratıcısı nezdinde müstesna bir konumdadır. Onun seçkin ve saygıdeğer oluşu İsrâ sûresinde tekitli bir üslupla¹² beyan edilmiş; fakihler de hukuki norm üretirken bu değeri etkin biçimde kullanmıştır.

Ayetteki saygıdeğerlik *insan oluşu*la ilişkilendirildiğinden tüm insanların doğasında kerâme bulunduğu çıkarımı yapılabilir. Bunun içkin bir değer olduğu fakihler tarafından bilinmekte; özellikle insan bedenine yönelik çeşitli müdahalelerin fıkhi değerlendirmesi bu ön kabul üzerine şekillenmektedir. İnsan olarak varlık sahasına çıkmakla sabit olan kerâme, bundan sonra tüm unsurlarıyla (*min külli vechin*) yok olmamaktadır. Öldükten sonraki (postmortem) sürece ilişkin fıkhi gerekçeler¹³ incelendiğinde bu, net şekilde görülecektir.

Kerâme kavramını analiz ederken dikkat çeken şu nokta ise teori açısından önemlidir. Ölü hakkındaki bazı meselelerin altyapısında “ölenin insan oluşuna bağlı saygınlık” argümanı yer alır: “ölünün dinen pis/necis hale gelmemesi, metalaştırılarak bir hukuki işleme konu edilememesi, alelade gömmek yerine kefen niteliğinde bir beze sarılması, en kısa sürede toprağa defnedilmesi” gibi.¹⁴ Bu, kerâme açısından ölüm sonrasında bir değişiklik yaşanmadığı sonucuna götürür. Diğer yandan kerâme ile açıklanmaya çalışılan bazı hükümler ise Müslüman cenazelere özgüdür: “ölüye ve kefenine güzel kokular sürmek (taññ), cenaze namazı kılmak, mezarlığa omuzlar üzerinde taşıyıp gömülene dek ayakta beklemek, belli kaidelere göre defnetmek” vb.¹⁵ O halde kerâme prensibi; insan olmanın getirdiği saygıdeğerlik vasfı yanında saygınlığı bahşedene bağlılık ile kazanılan bir değeri de ifade eden; yani **özel** ve **itibari** katmanları olan bir yapıya sahiptir.

1.2. Ölünün Dokunulmazlığı: Ĥurme

Ölü bedeninin her türlü saldırıya karşı koruma altında oluşunu ifade eden ĥurme prensibi¹⁶ hakkında fikir edinmek için fakihlerin hangi eylemleri dokunulmazlık ihlali (*hetkü'l-ĥurme-ihânetü'l-muhterem*) olarak değerlendirdiğine bakmak yeterli olacaktır. “Ölünün üzerinden kefeninin çıkarılması, hayvan saldırısına maruz bırakılması, kemikler tamamen toprağa karışmadan mezarın açılması, ölü bedene yönelik hukuka aykırı fiil (*cinâye 'ale'l-meyyit*)” gibi örnekler bu kapsamda sayılmıştır.¹⁷ Daha çok maddi korumayla ilişkilendirilebilecek bu örneklerin yanında “ölü bedeninin kokuşarak tiksindirici hale gelmesi,

11 bk. el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14; en-Neml 27/62.

12 وَأَقْدَحَ كَرَمًا بَنِي آدَمَ el-İsrâ 17/70.

13 لِكْرَامَةِ الْإِلَهِيةِ \ لِكْرَامَةِ بَنِي آدَمَ \ كَرَامَةً لَهُ \ تَكْرِيمًا لَهُ

14 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/299-300, 307, 5/145; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Dâru'l-Fikr, 1412), 1/99, 2/221, 3/390, 5/58, 6/285; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-Mağlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 1/25, 3/40; Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 1/315; Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403), 1/168; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâli, *el-Muğnî*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 1/63, 3/366; Muhammed b. Sâlim el-Meclisî eş-Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürrer fi hetki estâri'l-Muhtaşar*, thk. Dâru'r-Rıdvân (Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, 1436), 1/360.

15 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.), 2/57, 30/263; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb [Şübkî ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte]* (Kahire: İdâratü't-Tibâati'l-Münîre, 1344), 5/188, 211, 270, 281; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mâlikî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 3/4, 4/538; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Değâ'ıku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Muntehâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414), 1/353, 357, 368, 370.

16 Klasik doktrinde ĥurme ve ihtirâm kavramının tek karşılığı hukuki dokunulmazlık değildir. Örneğin cenaze namazı, Müslüman ölüleri onurlandırmak gayesiyle talep edilen bir eylem olup bu gaye hem ĥurme hem kerâme kavramıyla ifade edilmiştir. Örnekler için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi'*, 1/302; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuĥfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc [Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleri ile birlikte]* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1357), 3/175; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/99.

17 Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed es-Süneykî el-Ensârî, *Esne'l-meğâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 2/332; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuĥfetü'l-muhtâc*, 3/167; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/136, 2/37; Ebû Bekr Osmân b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ'ânetu't-tâlibin 'alâ ĥallî elfâzi Fethi'l-Mu'în* (b.y.: y.y., 1418/1997), 2/139.

çürümenin rahatsız edici etkilerini önlemeyen defin yöntemleri, ölüyü yıkarken dokunma yasağına riayet edilmemesi, alelade bir usulle taşıma” gibi durumlar da dokunulmazlık ihlali kapsamına dahil edilir.¹⁸ Böylece fiziksel varlık, bütünlük ve mezar yerine ek olarak mahremiyet ve itibarı da koruyan geniş bir koruma alanı belirlenmiştir.

Bazı fakihlerin de ifade ettiği gibi esasen ölüm sonrası dokunulmazlık bir mecburiyettir.¹⁹ Zira korunması gerekmeyen bir şeyin değerinden bahsetmek güçtür. Bu yönüyle dokunulmazlık prensibi, saygınlığın doğal sonucu olarak görülebilir. Bu ilişki, ölüye yönelik bazı fiillerin karma yapısını açıklar niteliktedir. Örneğin öldükten sonra insan derisini tabaklama gibi bir işlemde geçirerek kullanmak; bir yandan dokunulmazlığı çiğneyen, özü itibarıyla de tahkir edici bir eylemdir ve bu gerekçelerle yasaklanmıştır.²⁰ Defin, dış saldırılardan cesedi korurken çürüme süreci insan müdahalesine²¹ kapatılarak saygınlık da gözetilmiş olur. Ölüyü kefene sarmak, mahremiyeti koruma fonksiyonu icra edip biçimsel detaylar onu bir tazim göstergesi haline getirmektedir. Özetle, saygınlık ve dokunulmazlığın sınırlarını her zaman net biçimde çizme imkanı bulunmamaktadır. Ancak bu iki prensibin birbirini besleyen yönleri olduğu ve ölüye karşı yükümlülüklerin sınıflandırılmasında referans alınacak anlam bütünlüğüne sahip oldukları görülmüştür.

Yukarıda, kerâme prensibinin tek boyutlu olmadığından bahsedilmişti. Kavram kullanımlarının bağlamına bakıldığında benzer bir katmanlı yapının hurme için de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. İnsan kendisine verilen saygınlığı iradi olarak dahi yok edemediğinden bu özsel katman, ölüm sonrasında da etkisini devam ettirir. Nitekim “cenazeleri açıkta bırakmama zorunluluğu, müsl vb. ölüye karşı haksız fiilde bulunmanın yasaklanması, bedeni metalaştıran davranışların kabul edilmemesi” açısından fukaha Müslüman-gayri Müslim ayrımı yapmamıştır.²² Bu **özsel katman**ın getireceği dokunulmazlığın evrensel bir niteliğe sahip olduğu; ayrıca **itibari katmana** bağlı olarak Müslümanlara özgü daha güçlü bir korumanın mevcut olduğu söylenebilir. Bu farkın yansıdığı örneklerle aşağıda temas edilecektir.

Sonuç olarak insana mahsus, değişmeyen ve de imana bağlı olarak kuvvetlenen kerâme, ölümle kesintiye uğramayıp süreklilik göstermekte; buna paralel biçimde dereceli bir hukuki koruma alanı inşa edilmekte; her iki prensip de yaşayanlar için bazı davranışları yapma yahut terk etme mecburiyeti doğurmaktadır. Sıradaki bölüm, bu sorumluluklara odaklanarak teorik zeminin pratikteki yansımalarını belirginleştirmektedir.

2. Ölüm Sonrasına Dair Yükümlülüklerin Teorik Çerçeve Ekseninde Yeniden İfadesi

Literatürde hak merkezli bir tasnif görölse de saygınlık ve dokunulmazlık prensiplerinin hukuki sonuçları, esasen geride kalanlara yönelik düzenlemeler içerir. Bunların *farz-ı kifâye* olarak sınıflandırılması ve bazı durumların *Allah hakkı* olarak nitelenmesi²³ de kolektif bir sorumluluk alanına işaret eder. Sonuç olarak ne ölü, bu haklardan feragat edebilmekte ne de toplum, bu sorumluluğu ihmal edebilmektedir. Şayet bu, tümüyle kişisel tercihlere bırakılan bir saha olsaydı yaşarken var olan saygınlığın öldükten sonra korunmasında sorunlar yaşanabilirdi.

Öyle görünüyor ki, Şâri’, insana saygınlık bahşetmekle kalmamış; onu açığa çıkarıp pekiştirmek için belli davranış biçimleri tayin etmiştir. Bunların kerâme ve hurme anlamıyla ilişkilendirildiğini

18 Kâsânî, *Bedâi’u’s-şanâi’*, 1/309; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 3/22-23; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc*, 3/167.

19 Cüveynî, *Nihâyetu’l-Matlab*, 16/147-148; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ İbnî’s-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir (Beyrut: Mektebetü’l-Ülûm ve’l-Hikem - Âlemü’l-Kütüb, 1407), 1/266. Bu örneklerde fakihlerin ölüyü hayatta olana kıyaslamaksızın mutlak bir dokunulmazlığa atıf yaptığı görülür.

20 Cüveynî, *Nihâyetu’l-Matlab*, 1/25; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr [Hâşiyetü İbn Âbidîn]* (b.y.: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1386), 5/58; Meclisî, *Levâmi’u’d-dürer*, 1/369.

21 Body farm, cryonics gibi projeler bu sürece müdahalenin modern örnekleridir.

22 Cüveynî, *Nihâyetu’l-Matlab*, 1/25; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/135; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 5/58; Meclisî, *Levâmi’u’d-dürer*, 1/269; Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Ma’ûnetü üli’n-nühâ ‘ale’l-Müntehâ*, thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 1329), 3/29.

23 Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-Me’ûne*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye - Mustafa Ahmed el-Bâz, t.s.), 344; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fî fikhî’l-İmâm eş-Şâfi’î* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.s.), 1/253; Serahsî, *el-Mebsûr*, 30/263.

görmekteyiz. Bu, pratik alanda kavramsal çözümlememizin izini sürme imkanı vermektedir. Yaptığımız incelemede kerâme prensibine atıfta bulunan hükümlerin çoğunlukla bir eylemi *yapma* yönünde, hurme prensibine dayalı hükümlerin ise bir davranıştan *kaçınma* yönünde talepler içerdiği tespit edilmiştir. Bu hususu dikkate alarak, öldükten sonra açığa çıkan hukuki-ahlaki sorumluluk alanını *pozitif ve negatif* şeklinde iki kısma ayırdık. Bu tasnif hem eylemin karakterini dikkate alması hem de tikel örnekleri soyut normlar altında birleştirmesi yönüyle özgündür ve disiplinler arası kullanıma elverişlidir.²⁴

2.1. Pozitif Yükümlülükler: Merhamet, Koruma Tedbiri ve Özen

Ölünün yıkanmasından defin sonrasına kadarki yükümlülüklerin nasıl yerine getirileceği, tüm ayrıntılarıyla fıkıh kaynaklarında yer almıştır. Amacımız bunları sıralamak değil teorik zeminle ilişkisini belirginleştirmek olduğundan “Şefkat ve Merhametle Yaklaşmak,” “Koruyucu Tedbirler Almak” ve “Özenle Muamele Etmek” gibi soyut norm biçiminde organize ettik.

Özellikle ölü bedeninin yıkanması bağlamında dikkat çekilen önemli bir husus ölüye **merhamet** saikiyle yaklaşılmasıdır. Bu kapsamda; kullanılacak suyun uygun sıcaklıklarda olması, hassas ve yavaş hareketlerle yıkama, gündelik konuşmalardan uzak dua cümleleriyle süreci devam ettirme, başından sonuna kadar dini bir görev bilinciyle hareket etme gibi hassasiyetler vurgulanmıştır. Tüm bunlar “ölüye saygı göstermenin vâcip oluşuna” dayandırılır.²⁵ İtinâlı davranışa dikkat çekilen bir diğer konu, suyla yıkandığı takdirde cesedin bütünlüğünün bozulacak olmasıdır. Böyle bir durumda cesede dokunmaksızın, nazikçe su dökmekle yetinileceği ifade edilir. Yine de parçalanma riski varsa imkân dahilinde teyemmüm ettirilecektir.²⁶ Bu hüküm, “beden bütünlüğünün bozulması pahasına yıkamak” gibi katı bir tavırdan kaçınıldığını göstermektedir.

Ölü beden defnedilinceye kadar bozulmaması ve zarar görmemesi için bir takım **koruyucu tedbirler almak** da pozitif yükümlülüklerdendir. Örneğin kâfur kullanımı, güzel kokusu yanında bozulmayı önleme fonksiyonuyla teşvik edilir.²⁷ Ancak yaşarken bile sürülmesi adet olmayan yahut tahriş edici maddeler kullanmak hoş karşılanmamıştır.²⁸ Yine “definde acele etme” kuralı, somut bir önleyici tedbirdir.²⁹ Özellikle soğutma teknolojisinin gelişmediği dönemler için bu kural, ölünün saygınlığı açısından mühimdir. Çürümenin başlamasıyla açığa çıkacak kötü kokuların -tiksinilecek bir şeymişcesine- cenazeden uzaklaşmaya sebep olacağı; bunun da ölenin saygınlığını zedeleyeceği kolayca öngörülebilir. Klasik literatürde, toprağa definin fiilen mümkün olmadığı açık denizde ölüm halleri dahi tartışılmış, ölüyü saygısızlığa maruz kalmaktan koruyan hassas tavır burada da sürdürülmüştür.³⁰

Saygınlığa yaraşır biçimde **özenle muamele**ye bakıldığında yıkama ve kefenlemeye dair pasajlar, “yaşarken olduğu gibi”³¹ ifadesine sıkça yer vererek ölü bedeninin sağlığındaki gibi muamele görmeyi hak ettiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında kefenleme görevini tazim ve saygınlık göstergesi olmasıyla izah edenler vardır.³² Ceset ve kefen koku sürme tavsiyesi³³ de güzel muamelenin bir uzantısı olarak görülebilir. Cenazenin taşınma sürecine baktığımızda özenle muameleyle teşvik dikkat çekmektedir. Örneğin, defin için mezarlığa doğru giderken cenazeyi yaya olarak, orta hızda bir yürüyüşle, omuzlarda taşımak tavsiye edilmiş; imkân olmasına rağmen bir taşıma aracına bindirmek saygınlığı ihlal edeceği

24 Antoon De Baets, ölüye karşı bazı sorumlulukların müdahaleyi gerektiren aktif eylemler, bir kısmının ise kaçınmayı gerektiren pasif eylemler olduğuna dikkat çekmiş; ancak yükümlülükleri sınıflandırırken bunu merkeze almayıp farklı bir tasnif yapmıştır. bk. Antoon De Baets, *Responsible History* (New York: Berghahn Books, 2009), 121-123.

25 بِأَنَّ الْخَيْرَ الْمَحَبَّةَ وَاجِبٌ bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/101; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/59; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İkânâ'* (Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadîsiyye, t.s.), 2/87, 96; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/7, 46.

26 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/481; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/11.

27 Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1/308; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/11; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî Ahmed es-Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1409/1989), 1/548.

28 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/23; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/389.

29 Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fıkhiyyeti'l-kübrâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 2/2; Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur [ed-Dürrü'l-müntekâ ile birlikte]* (Türkiye - Lübnan: Matbaatü'l-Âmire - Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1328), 1/179. كرامة الميت تعجيله Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ'*, 2/84; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/26.

30 Cesede saygısızlık edileceğinden korkulursa denize salmak yerine suya batırmak önerilmiştir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/26; Ebû Muhammed Abdullâh b. Necm el-Cüzâmî İbn Şâs, *İkdu'l-cevâhiri's-gemîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer (Beyrut: y.y., 1423/2003), 1/196; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/77.

31 في حياته / في حال حياته

32 Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1/300-302.

33 Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1/308; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/11; Ahmed es-Sâvî, *Bulğatü's-Sâlik*, 1/548.

gerekçesiyle mekruh sayılmıştır.³⁴ Ölüye saygı ve güzel muamele göstergesi olan yükümlülükler arasında cenaze namazı da önemli bir yere sahiptir. Saygınlıkla olan ilişkisi sebebiyle Şâfîiler, sonradan bulunan beden parçaları için de -sahibine niyetle- cenaze namazı kılınmasından yanadır.³⁵

Ölüyü toprağa gömmenin hem saygınlık göstergesi hem de koruma işlevi olduğuna yukarıda değinilmişti. Bununla ilişkili olarak mezar yerinin hem kokuşmayı gizlemesi hem de saldırı eylemlerine engel olması beklenir. Öyle ki Mısır ve Bilâdü's-Şâm'da görülen, mezar odası diyebileceğimiz bir uygulama (الدفن في الفسافي) yırtıcı hayvanlara engel olsa da kokuyu önlemediği (yani saygınlığı pekiştiremediği) için Şâfîilerce tasvip edilmemiştir.³⁶

Pozitif yükümlülüklerin ölü doğan çocuk hatta düşen cenin için geçerli olup olmadığı tartışması da konumuz açısından önemlidir. Bazı değişkenlere göre mezhepler farklı görüşler öne sürse de³⁷ hassas bir tavır benimsendiğini gösteren detaylar dikkat çeker. Örneğin Hanbelîlerden Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), düşen ceninin cinsiyeti muayene ile belirlenemiyorsa, ona cinsiyet ifade etmeyen bir isim konarak teçhiz işlemlerinin yapılmasını önermektedir.³⁸ Cenine dahi mutlak kişilik haklarını tanınması bakımından dikkat çeken bu tavrı farklı meselelerde de görmek mümkündür.³⁹ Buna göre, hukuki ehliyet tam olarak teşekkül etmese dahi saygınlık sabit olmakta ve buna uygun davranış yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır. Kişiliği sona eren ölüye karşı sorumluluğun temellendirilemeyeceğini düşünen ve konuyu yakınların menfaatıyla ilişkilendiren modern felsefi-hukuki yaklaşımla⁴⁰ kıyaslandığında fıkıh ilminde somutlaşan İslami bakış açısının ne kadar derin ve özgün olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî (ö. 483/1090[?]), öldükten sonra hâlâ borca taraf olmanın izahını kerâme prensibiyle yapmıştır. Zimmet (kişiyi hak ve yükümlülüklerle ehil kılan soyut vasıf), insana özgü bir onurlandırma şeklidir ve insan, öldükten sonra tümüyle bundan soyutlanmaz. Bu sebeple zimmet, hükmen devam ederek borçların hukuki mahalli olur.⁴¹ Saygınlığın özsel katmanını ima eden bu izah, adeta kişiliği belli açılardan devam ettirmektedir. Zimmetin süresiz olarak devam edemeyeceği söylenebilirse de bu yaklaşım, postmortem kişilik tartışmalarına zenginlik katması açısından değerlidir.

Son olarak kerâme prensibinin kademeli yapısının pozitif yükümlülük alanındaki yansımalarına bakmak yerinde olacaktır. Bu kapsamda defin, özsel katmana dayanan ve herkes için geçerli pozitif yükümlülük görünümündedir. Kendi cemaatinden kimse üstlenmediği takdirde diğer din mensuplarının hatta fiilen savaş halindeki ülke vatandaşlarının (harbî) dahi Müslümanlarca toprağa verilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Çünkü kişinin yaşarken dokunulmaz olmayışı öldükten sonra kendi haline terk edilmeyi gerektirmez.⁴² Öyle ki cenazeyi açıkta bırakmayı müslüman olarak görenler vardır.⁴³ Bununla birlikte pozitif yükümlülüklerin çoğu, -genel kabule göre- Müslüman cenazelere özgüdür;⁴⁴ evrensel değildir.

34 Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1/309; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/34.

35 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/255; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/69.

36 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/36.

37 Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 1/181; İbn Abdilber Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Ahîd (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400/1980), 1/279; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Muhezzeb*, 1/250; İbn Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-Âsımî el-Hanbelî, *Hâşiyetü Ravzî'l-Murabba'* (b.y.: y.y., 1397), 3/60.

38 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/390.

39 Ölü doğan ehliyet sahibi olmasa da insanlık onuruna sahip olduğundan doğrudan değil beze sarılarak defnedilir. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik [Selebi'nin haşiyesi ile birlikte]* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/243.

40 Steven Luper, "Death", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 9 Ekim 2025); Rona Serozan, "Doğum Öncesi (Prenatal) ve Ölüm Sonrası (Postmortal) Kişiliğin Korunması", *Prof. Dr. Tuğrul Ansay'a Armağan*, ed. Sabih Arkan vd. (Ankara: Turhan Kitabevi, 2006), 313-324.

41 Serahsî, *el-Mebsût*, 20/109.

42 Kefen ve gömmenin biçimsel özelliklerinden bağımsız olarak, onların bir bezle örtülüp toprağa verilmesi yeterli görülmüştür. Çünkü bu özelliklerin kendisi de bir saygınlık göstergesi kabul edilir. bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 3/40; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/261; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1/307; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/285.

43 Bazı fıkıhçılar ise bunun zorunluluk değil ruhsat olduğundan bahseder ve sağlık sebeplerinden ötürü tüm ölülerin gömülmesine vurgu yapar. bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/143; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl [Adevî'nin haşiyesiyle birlikte]* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 2/146; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-Âşâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 3/338.

44 Bu yükümlülükler içerisinde dahi istisnalar vardır. Örneğin yıkama ve namaz konusunda bâğî ve eşkiya cenazelerini kapsam dışında bırakanlar olmuştur. bk. Ahmed b. Muhammed ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,

2.2. Negatif Yükümlülükler

Kişinin ölümü, geride kalanlar açısından negatif karakterli bir sorumluluk alanı da oluşturmaktadır. Bunları “Ölü Beden Mahremiyetini İhlal Etmemek” ve “Ölü Bedene Zarar Vermemek” şeklinde organize edebiliriz. Bu sorumlulukların saygınlık ile irtibatı bulunsu da dokunulmazlık prensibiyle bağlantısı daha güçlüdür. Bazı ihlallerin cezai müeyyide gerektirmesi de bu tespitemizi desteklemektedir.

2.2.1. Ölü Beden Mahremiyetini İhlal Etmemek

İnsan, sağken olduğu gibi ölüyken de dokunulmazdır.⁴⁵ Bununla irtibatlı olarak öldükten sonraki gizlilik bazı fakihlerce *Allah hakkı* kapsamında, genel itibarıyla de toplumsal bir vazife olarak görülmüştür.⁴⁶ Yine kural olarak “ölünün avreti (örtülmesi mecburi olan beden bölgesi) hayatta olan birinin avreti gibi” kabul edilmektedir.⁴⁷ Bu eşitliğin gereği olarak öldükten sonraki tüm aşamalar; ölünün avret yerleri (en azından asgari ölçü olan diz kapağı ile göbek arasındaki bölge) örtülerek, bu bölgelere bakmadan ve çıplak elle temas etmeden yürütülecektir.⁴⁸ Ölünün beden görünümünde bozulmalar başlamışsa, avret sınırının tüm bedene kadar genişletilmesi de mümkündür.⁴⁹ Bu hassasiyet, ölünün itibarının korunması adına bir tedbir olarak okunabilir. Zira ölüme bağlı (postmortal) değişimler, -çoğu zaman- ölenin akıbetiyle ilişkilendirilir. Bu sayede ölenin kötü anılmasının önüne geçilecektir. Biyoetik literatürdeki *hekimin sır saklama yükümlülüğüne* benzer şekilde ölü yıkayanların da gördükleri olumsuz durumları anlatmamaları hassasiyetle vurgulanmış; dindar, güvenilir ve ifşa etmeyen kişilerden olmaları gerektiği belirtilmiştir.⁵⁰

Ölü beden mahremiyeti ile doğrudan alakalı bir başka husus da cenazenin hemcinsi tarafından yıkanmasıdır.⁵¹ Bedenin parçalanma riski olduğunda yıkamada ısrarcı olmaktan bahsedilmiştir. Ölüyü yıkayacak hemcinsi olmadığında ise bir grup yine teyemmüm alternatifini öne çıkarırken,⁵² bazı fakihler ilave tedbirler almak suretiyle hemcins olmayanların yıkamasını önerir. Çünkü yıkama, ölüyü onurlandırmaktır ve bu tedbirlerle ne mahremiyet tümüyle çiğnenmekte ne de onurlandırmaktan vaz geçilmektedir.⁵³

Ölüm sonrası devam eden asgari avret sınırının gözetilmesinde cinsiyet, inanç, hukuki dokunulmazlık durumu gibi unsurların fark yarattığına dair bir bulguya rastlanmamıştır. Bu açıdan negatif karakterli bu yükümlülüğün herkese karşı olduğu söylenebilir. Diğer yandan mahremiyet sadece görmeyi değil elle temas, betimleme, üçüncü kişilere aktarma gibi eylemleri de sınırlamaktadır.

2.2.2. Ölü Bedene Zarar Vermemek

Ölü hakkında sabit olan dokunulmazlık, ona karşı gerçekleştirilen bazı fiillerin “suç” sayılmasını mümkün kılmaktadır. Bu tür eylemlere takdir edilen cezai müeyyidenin dayanağı, konuyla ilgili bize fikir verecektir. Bu cezalar çoğunlukla ta’zîr olarak sınıflanmakla birlikte birincil amaç, ölü yakınlarının

ts.), 601; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed er-Râmîni İbn Müflih, *el-Mübdî fî Şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/240.

45 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/59; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/194-195. Benzer ifadeler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/377; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/99.

46 Zeylaî, *Tebyîn*, 6/230; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Feyz Ahmed el-Multânî (b.y.: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye - Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2021), 3/181. *لأن ستر الميت وصيانته حق لله* Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/20.

47 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/300, 302; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-İhtiyâr li-ta'îlîl-i-Muhtâr*, thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakîka (Kahire - Beyrut: Matbaatü'l-Halebî - Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1365), 1/91.

48 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/369; Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşarı'l-Hırakî* (b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413), 2/279; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/101, 183-184; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/300; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetü'l-'adevî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-tâlib er-Rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414), 1/412.

49 Adevî, *Hâşiyetü'l-'adevî*, 1/412.

50 Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/8. Bazı alimler, insanları caydırmak için, açıkça bidat işleyen kişideki olumsuz halleri anlatmayı genel kuraldan istisna etmişlerdir. bk. İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 3/38; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye [el-Âlemgiriyye]* (Bulak-Beyrut: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye-Dâru'l-Fikr, 1310), 1/159.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/156; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc 'ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/448.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/70-71; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/10.

53 Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/11; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/411; Hüsnâ-yi müşkil cenazelerin mahremiyetini gözetme çabası da dokunulmazlık prensibine bağlılığın göstergesidir. İlgili hükümleri değerlendiren bir çalışma olarak bk. Mine Doğan, “Cinsiyet Gelişim Bozukluklarında İslam Hukukçularının Dayandıkları Etik İlkeler: Psikolojik Komplikasyonların Engellenmesinden Tıbbi Bakım Standartlarına”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/50 (2024), 475-477.

çıkartını korumak olarak görünmemektedir.⁵⁴ Bu yönüyle aşağıda zikredilecek hukuka aykırı eylemlerin mağduru, ölenin bizzat kendisidir.

Bununla birlikte fıkhi değerlendirmelerde ölü yakınlarının maslahatları hiç dikkate alınmıyor değildir. Örneğin duygusal yıkımı engellediği için müsle yasağının yakınların çıkartını da koruduğu ifade edilir.⁵⁵ Öyle görünüyor ki, ölüye yönelen eylemlerin hukuka aykırılık teşkil etmesinin illeti, doğrudan yaşayanların maslahatı değildir. Ancak bu maslahatlar hükmün açığa çıkardığı güzel neticelerden (hikmet) biri olarak kabul edilebilir. Bu ayrımı yaptıktan sonra **zarar vermeme** sorumluluğuna birkaç örnek zikredebiliriz.

Fıkıh eserlerinde müsle kavramı hem sağ hem ölü bedene ilişkin birtakım eylemler için kullanılmış olsa da ölüye yönelik müessir fiilleri ifade etmesi açısından özelleşmiş görünmektedir.⁵⁶ “Ölüyü defnetmeyip açıkta bırakmak, ağız veya buruna su vermeye çalışmak, ölü katılığı oluştuktan sonra cesede zorla pozisyon vermek, necaset bulaşan giysi yahut implante edilmiş necis materyali ölüden zorla çıkarmak” vb. çeşitli eylemler müsle oldukları gerekçesiyle kabul görmemiştir.⁵⁷ Hatta müsleden korunmayı ölüye tanınmış bir hak olarak niteleyenler de vardır.⁵⁸

Negatif bir sorumluluk alanı oluşturan bu hakkın ihlali, birtakım müeyyidelerle karşılık bulacaktır. Cumhur, ölüye delici-ezici darbeye zarar veren kişiye (maddi unsur oluşmadığından) asli ceza olan kısas değil ta'zîr cezası verilmesinden yanadır. Bazı âlimlerin bu ta'zîri *saygınlık ihlaline* karşılık uygulanan bir yaptırım olarak formüle etmesi dikkat çekicidir.⁵⁹ İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre ise müessir fiili işleyen, tıpkı hayattaki insana yapmış gibi kısas ya da diyetle cezalandırılır.⁶⁰

Ölüye cinsel saldırı, dokunulmazlığın belki de en ağır ihlalidir. Evza'ye (ö. 157/774) göre bu davranışın faili, ta'zîrle değil zina haddi ile cezalandırılmalıdır. Zira yasak ve çirkin olan eyleme (nikahsız ilişkiye) ölü bedeninin dokunulmazlığını ihlal gibi bir suç daha eklemiş (yani kusurunu ağırlaştırmış) olmaktadır.⁶¹ Mezheplerdeki baskın görüş ise ta'zîr cezası gerektiren bir suç olduğu yönündedir.⁶²

Zarar vermeme yükümlülüğü, definden sonraki süreçte dahi devam ettirilmiştir. Mezarın üstünde yürümek, oturmak, uyumak, mezarlıkta hacetini giderip kirletmek gibi davranışlar tahrîmen mekruh kabul edilmiş;⁶³ bazı zorunlu haller dışında mezarın açılması caiz görülmemiştir. Bu düzenlemeler, çoğunluk tarafından sağken var olan hukuki korumanın uzantısı olarak görülmüş; buna bağlı olarak mezar açma konusunda Müslüman ile gayri Müslimler açısından farklı içtihatlarla bulunulmuştur.⁶⁴ Burada, dokunulmazlığın kademeli yapısı kendini göstermektedir.

54 Ölüye iftira durumunda ölenin alt ve üst soyu tarafından davanın takip edilebilmesi bu bulguyla çelişir gözükse de esasen, ölenin (makzûf) haysiyetini koruma bakımından yakınlarının aracılığına ihtiyaç duyması söz konusudur. Yakınların makzûfla olan kan bağları dolaylı olarak suçtan zarar görmeleriyle sonuçlanır. Bununla birlikte şikayeti haklı kılan sebep ölünün saygınlığının çiğnenmiş olmasıdır.

55 Meclisî, *Levâmi'u'd-dürer*, 1/269.

56 Müsle kavramı, müsle olarak nitelenen tahkir edici ve müessir fiil örnekleri için bk. Betül Dal, *İslam Muhakeme Usulünde İşkence* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 24-36, 100-102.

57 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/372, 497-498; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih er-Râmînî, *Kitâbü'l-Fürû' [Taşhîhu'l-Fürû' ile birlikte]*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Beyrut - Riyad: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Müeyyed, 1424), 3/391; Alâüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tenkihü'l-müşbi' fi tahrîri ahkâmî'l-Muknî'*, thk. Nâsir b. Süüd b. Abdullah es-Selâme (Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1325), 83; a.mlf., *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf [el-Muknî' ve eş-Şerhu'l-kebîr ile birlikte]*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1415), 6/245; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmu'l-Vehhâc*, thk. Lecnetü'l-İlmiyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 2/206.

58 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Rib'î el-Lahmî, *et-Tebsîra*, thk. Ahmed Abdulkerim Necîb (Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1432/2011), 2/718.

59 Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 16/68; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-Râfî'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Alî Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: y.y., 1417/1997), 9/554.

60 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/395, 11/251-252.

61 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/340.

62 Yaptırım konusundaki farklı görüşler için bk. Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, 8/76; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/34; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve'umdetü'l-müftîn fi'l-fıkḥ*, thk. 'İvâd Kâsım Ahmed 'İvâd (b.y.: y.y., 1425/2000), 295; Merdâvî, *el-İnsâf*, 26/293, 459.

63 İbn Şâs, *'İkdu'l-cevâhiri's-semîne*, 1/195; Hasen b. Ammâr el-Hanefî eş-Şurûnbulâlî, *Merâkî'l-felâḥ şerhu Nûri'l-îdâḥ* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 229-230; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâva'r-Remlî* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.), 1/113.

64 Müslüman ölüye ait mezarı zaruret olmadıkça açmak ittifakla haram kabul edilir. Evzaî ve Mâlikîler, gayri Müslimlere ait mezarların değerli eşyayı almak için açılmasını mekruh görürken çoğunluk bunu mubah olarak değerlendirir. bk. Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muḥiṭu'l-burhânî fi'l-fikḥi'n-nu'mânî*, thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/205; Ebû'l-Hasen Alî b. Hüseyin es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salâhüddîn en-Nâhî (Amman: Dâru'l-Furkân, 1984), 2/724; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/490; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1379), 7/266.

Ölü beden dokunulmaz oluşunun en güçlü dayanaklarından olan “Ölünün kemiğini kırmak yaşayan birinin kemiğini kırmak gibidir.”⁶⁵ hadisini temel alan fıkıh eserleri, konuyu ağırlıklı olarak ölüye yönelik fiziksel zararlar çerçevesinde ele almıştır. Ancak -ceza hukuku bağlamında olmasa da- mahremiyeti ihlal eden ve aşağılayıcı davranışların yasaklığı da ifade edilmektedir. Bu açıdan zarar vermeme yükümlülüğünü geniş çerçevede yorumlamak gerekir. Fıkıhın genel ceza teorisi gereğince bu gibi eylemlerin ta’zîre konu olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda değindiğimiz, beden bütünlüğüne karşı suçların cezasını maddi zarara değil saygınlık ihlaline dayandıran görüşlerin varlığı bu iddiamızı destekler niteliktedir.

Görüldüğü üzere ölü beden bütünlüğünü bozan, asgari mahremiyet sınırını çiğneyen ve küçük düşürücü eylemlerden kaçınmak herkese karşı bir sorumluluktur. Bununla birlikte bazı hallerde, katmanlı dokunulmazlık prensibi gereği yaşarken sahip olunan hukuki koruma seviyesinin öldükten sonraki sürece de etki etmesi mümkündür. Ayrıca, “dokunulmazlık” dendiğinde ilk akla gelen *maddi koruma* dışında; küçük düşürücü eylemler, mahremiyet ve gizlilik ihlallerini önleyen *manevi bir korumayı* da kavrama dahil etmeleri fıkıhın orijinal katkısı olarak görülmelidir.

Özetle buraya kadar, fıkıh metinleri ekseninde ölü bedene atfedilen nitelikleri *saygınlık/kerâme* ve *dokunulmazlık/hürme* olarak kategorize ettikten sonra ölüm sonrasına ilişkin fıkhi hükümlerin dayanağı olduklarını ve katmanlı bir yapı teşkil ettiklerini ifade etmeye çalıştık. Prensiplerde tüm insanları içine alan özsel katmanların evrensel sorumluluklar doğurduğunu (maddi-manevi zarar vermemek, mahremiyeti ihlal etmemek, cesedi gömmek); Müslüman ölümlere karşı sorumluluk alanının ise daha çeşitli olduğunu tespit ettik. Ayrıntılara bakıldığında ölü bedene son derece değer verildiği, korunduğu ve hassas bir tavır içerisinde bulunduğu ancak tabulaştırılmadığı görülmüştür. Hayatın akışı içerisinde ölü ve yaşayanların çıkarları karşı karşıya geldiğinde bu denge daha da önem kazanmaktadır. Ölü beden teorisinin tamamlanması açısından saygınlık ve dokunulmazlıkta istisna olasılığı irdelenmelidir. Bir sonraki başlıkta bu meseleye yer verilmiştir.

3. Öldükten Sonraki Maslahat Dengeleri ve Normatif Esneklik

Bu başlık ölü beden statüsünü belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak makale sınırları gereği bu amaç, seçilen maslahat çatışmalarının özetlenmesiyle gerçekleştirilecek ve ulaşılan netice ölü beden teorisine entegre edilecektir. Zira bu çatışma durumları fıkıh eserlerinde uzunca tartışılmakta, müstakil çalışmaları hak etmektedir. Örnekleri “ölü bedene girişimsel/invaziv müdahale, ölü insan etiyale beslenme, mezar açma ve ölü muayenesi” şeklinde sıralayabiliriz.

I. Ölü Bedene Girişimsel Müdahale: Hamile bir kadın vefat ettiğinde karnındaki canlı bebeğin alınması ve (altın, inci vb.) değerli bir eşya yutmuş olarak ölen birinin karnından söz konusu cismin çıkarılması şeklinde iki postmortem cerrahi müdahale örneği klasik fıkıh kaynaklarında yer alır. İlk örnekte, ölünün *dokunulmazlığını koruma* ile *bebeğin hayatını koruma* maslahatı çatışmaktadır. Burada fakihlerin tercihleri bebeğin sağ kurtarılma ihtimaline göre şekillenmiş görünmektedir.⁶⁶ Zira ölü beden dokunulmazlığı kesin bir ilkedir. Bu dokunulmazlığın düşük olasılıklı maslahatlara feda edilmesi fakihlerin kabul ettiği bir şey değildir. İkinci örnekte ise *ölü beden dokunulmazlığı* ile üçüncü kişilerin *mal varlığı dokunulmazlığı* çatışmaktadır. Bu meselede çeşitli kriterler öne sürülmüş; yutma eyleminde hukuka aykırı amaç tespit edildiğinde çoğunluk, bedendeki dokunulmazlığı sınırlamıştır.⁶⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) aktardığı kuyudaki ölü örneği⁶⁸ ise hayatta olanların *su ihtiyacı* için ölü beden dokunulmazlığının askıya alındığı bir vakadır. İbn Kayyim’in dikkat çektiği husus, kuyudan çıkarırken “beden bütünlüğü” zarar görecektir olsa da sonuçta ölenin “uygun şekilde gömülme”

65 Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm et-Temîmî İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Medine: Mektebetü’l-İmân, 1412/1991), 2/438.

66 Bürhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭu’l-burhânî*, 5/380; İbn Şâs, *İkdu’l-cevâhiri’s- şemîne*, 1/195-196; Mevâk, *et-Tâc ve’l-İklîl*, 3/76; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 3/62; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/396.

67 Bekrî ed-Dimyâtî, *İ’ânetu’l-tâlibîn*, 2/139; Haraşî, *Şerhu Muḥtaşarı Ḥalîl*, 2/145; Hanefî mezhebindeki hakim görüş ile Hanbelîlerin bir kısmı, hiçbir koşulda malın bedene tercih edilemeyeceği görüşündedir. bk. Bürhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭu’l-burhânî*, 5/381; Bekrî ed-Dimyâtî, *İ’ânetu’l-tâlibîn*, 2/139.

68 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/481-482.

maslahatını elde etmesidir. Yani bu, ölü için sırf zarar içeren bir müdahale değildir. Bu örnek, ölü açısından herhangi bir maslahatın bulunmadığı durumlarda daha dikkatli bir yaklaşımı destekler niteliktedir.

II. Ölü İnsan Etiyle Beslenme: Hiçbir alternatif bulamadığında, açlıktan ölme riski olan kişinin ölü haldeki insan etinden yemesi Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Mâlikîler ile Hanbelîlerin çoğunluğu tarafından (mutlak olarak) reddedilmiştir.⁶⁹ Bu çoğunluğa göre *canı korumak* için dahi ölüye dokunamamanın gerekçesi, onun insan olmaktan gelen şeref ve saygınlığıdır. Bu, tikel delillere dayandırılması gerekmeyen bir kabuldür. Bu eylemin saygınlığı çiğneyen karakteri, hayatta olanın lehine ölünün dokunulmazlığından vaz geçmeye de mani olmuştur.⁷⁰ Şâfiîlerin çoğunluğu ve bazı alimler ise konuyu değerlendirirken saygınlık prensibine herhangi bir atıfta bulunmamış, ölü ve hayattakiler arasında dokunulmazlık açısından derece farkı olduğunu ileri sürerek ölü etinin yenmesine izin vermiştir.⁷¹ Bazı Şâfiîler, açlıktan ölme tehlikesi olan kişinin gayri Müslim olması haline ayrıca değinmiş, onun Müslüman bir ölüden faydalanmasını kabul etmemiştir.⁷² Görünüşe göre cevaz verenler, ölü beden teorimizdeki itibari katmanı maslahat değerlendirmesi açısından önemsemektedir.

Ölü etinden yemek öncelikle bir dokunulmazlık ihlaliyken birinci grup fakihlerce hükme esas teşkil eden şey saygınlığın çiğnenmesi olmuştur. Zira insanı besin maddesi konumuna indirgemek kerâme ile bağdaşmaz. İkinci grup ise “hayat kurtarma” amacına binaen eylemi saygınlık ihlali olarak görmeyip maslahat değerlendirmesini peşinen reddetmemiş gibidir. Bununla birlikte yeme miktarı ve tüketme biçimine getirilen sınırlar⁷³ kerâme prensibinin dikkate alındığını göstermektedir. Yani ikinci gruba göre bizzat ölenin etini yemek değil ona ilişen diğer unsurlar saygınlığı ihlal edecektir. Tüm bunlar, saygınlığın feda edilemeyecek derecede üstün bir değer olduğuna işaret etmektedir.

III. Mezar Açımı: Fakihler, bazı gerekçelerle mezarın açılabileceğinden söz etmiştir ki bunların bir kısmı ölüye, bir kısmı da üçüncü kişilere yönelik faydalar içerir. Ölüye dair maslahatlar hakkında bile fakihlerin sınırsız bir serbestlik tavrı içinde olmadığı görülmüştür.⁷⁴ Çünkü esas olan, mezar yeriyle birlikte ölenin dokunulmazlığıdır ve bunun askıya alınması için maslahatın dikkate değer bir kuvvette olması gerekecektir. Üçüncü şahıslar veya kamu yararı için mezarın açılması konusunda ise daha az korumacı bir tutum göze çarpar. Örneğin mezar yerine değerli eşyasını düşüren, arazisine izinsiz defin gerçekleşen, kendine ait kumaşla başkasının kefenlendiğini öğrenen kişilerin *mal varlığına* yönelik çıkarlar *mezarın dokunulmazlığıyla* çatıştığında çoğu fıkıh âlimi, bazı şartlarla⁷⁵ mezar açımına izin vermiştir.⁷⁶ Bunun ölü açısından salt zarar olmadığı; “tazmin borcuyla ve gasp eden olarak ahirete gitmeme” gibi uhrevi faydalar içerdiğine dikkat edilmelidir.

IV. Ölü Beden Muayenesi: Faili meçhul cinayetin kendine has bir muhakemesi vardır ki buna klasik eserlerde *kasâme* bahislerinde değinilir. Hanefîler ilk tahkikatla fail tespit edilemediğinde, olay mahalli sakinlerine yemin ve diyet müeyyidesinin uygulanabilmesi için cesette cinayet izlerinin varlığını

69 Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû*, 10/384; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/429; Hanefî mezhebi kaynakları bu tartışmaya doğrudan yer vermezken bazı Hanefîlerin bu konuda müspet görüşte olduğunu ileri sürenler olmuştur. bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/339.

70 Meclîsî, *Levâmi'u'd-dürer*, 3/205; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/429. Mâlikîlerde zayıf bir görüş insan etinin zehirleme tehlikesiyle bu hükmü açıklar. bk. Ahmed es-Sâvî, *Bülgatü's-Sâlik*, 2/184.

71 Yalnızca peygamber naası, bu hükümden istisna edilmiştir. Ölü ile yaşayanların dokunulmazlığı açısından fark görenlerin argümanları için bk. Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 12/161-162; Meclîsî, *Levâmi'u'd-dürer*, 3/205; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî*, 8/17; Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî furû'î mezhebi'l-imâm es-Şâfi'î*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/264.

72 Nevevî, *el-Mecmû*, 9/44; Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî el-Ensârî, *el-Gururü'l-behiyye fî şerhi Behcetü'l-Verdiyye* (b.y.: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.), 5/178.

73 Doymayacak kadar az miktarda yemek ve ete herhangi bir pişirme yöntemi uygulamamak hem ölünün hem açlıktan ölme tehlikesinde olan kişinin değerini koruyan bir sınırlama olarak zikredilmiştir. bk. Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 12/161-162; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 4/264.

74 Yıkama, kefenleme, cenaze namazı, kibleye döndürme gibi maslahatlar; ölünün üzerinden geçen süreye bağlı olarak değerlendirilmiştir. Mezardeki cesedin nakli ise su altında kalma, gayri Müslim mezarlığından taşıma, saldırıdan koruma gibi mazeretlere dayalı olarak caiz görülmüştür. Hanefî mezhebi bu konularda sınırlayıcı tavrı benimsemiş görünmektedir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/69, 73; Nevevî, *el-Mecmû*, 5/303; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/18, 45; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/203; Bekrî ed-Dimyâtî, *l'ânetu't-tâlibîn*, 2/139; Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû*, 3/391.

75 Mal sahibinin talepte bulunması, tazmine yetecek miktarda mal bırakmaması vb.

76 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/74; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/204; Aynî, *el-Binâye*, 3/260; Ebû'n-Necâ Şerefüddin Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî, *el-'İknâ' fî fikhî'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Muhammed Mûsâ es-Sübkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/235; İbn Şâs, *'İkdu'l-cevâhiri's-ğemîne*, 1/195.

soruşturur. Bu amaçla hem doğal menfezler (kulak, ağız, anüs, cinsel organlar vb.) hem de dış beden muayene edilecektir.⁷⁷ Burada çatışan maslahatlar hem ölü ve yakınlar hem de toplumu ilgilendiren daha girift bir yapıdadır. Bizzat cinayet faili cezalandırılmadığı için ölüye yönelik *-kayıtsız kalmama* şeklinde- dolaylı bir fayda açığa çıkmaktadır. *Diyyet cezası* yakınlar, yeminle birlikte *töhmekten kurtulma* ise bölge halkı için bir maslahattır. Kanaatimizce en güçlü maslahat toplumsal olandır ki *suçu önleme* olarak ifade edilebilir. Zira bu gibi şüpheli ölümlerde hiçbir müeyyide uygulanmaması suç işleme potansiyelini arttırıcı etki gösterecektir. Neticede ölenin mahremiyetine karşılık çok yönlü ve kuvvetli olan maslahatlar tercih edilmiş görünmektedir.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere fıkıh birikimi, ölü ve hayatta olanların bazı maslahatları karşı karşıya geldiğinde istisnaya kapı aralamaktadır. Ancak bu, -Câbir'in iddia ettiğinin aksine- hayatta olanı kategorik olarak önceleyen değil yapılandırılmış bir istisna mekanizmasıdır. **Dokunulmazlık prensibi açısından:** Bu karşılaşma, eşitler (yani dokunulmazlığı sınırlandırılmayanlar) arasında gerçekleştiğinde maslahatın türü, kesinliği ve kapsamına göre yaşayanları incelemek mümkün olacaktır. "Hayatta olanın sahip olduğu dokunulmazlık (derecesi) ölününkinden daha kuvvetlidir."⁷⁸ ifadesini bu şekilde anlamlandırabiliriz. Çatışma eşitler arasında değilse dokunulmazlığın katmanlı yapısı maslahat değerlendirmesine ihtiyaç bırakmayacaktır. **Saygınlık prensibi açısından:** Örnek incelemesi ve kavram analizi sonucunda "yaşayanların saygınlığı daha önceliklidir" gibi bir önermeye yahut kerâme açısından ölü ve sağ olanların kıyaslandığı örneklerle rastlanmamıştır. İnsan onuruna aykırı olduğu düşünülen bir müdahale (ölü bedeni metalaştırmak, tahkir etmek vb.) istisnaya konu edilmemiş; inanç ve dokunulmazlık durumuna göre kayıtlanamamıştır.

Çatışma örnekleri üzerinden belirginleştirdiğimiz ölü beden teorisi tartışmalı güncel meselelere uygulandığında derinlikli ve bütüncül değerlendirmelere imkân sağlayacaktır. Örneğin **adli otopsi**, ölüm nedeninin belirlenmesi ve şüphenin giderilmesine katkı sağlaması yönüyle kuvvetli bir maslahat temin eder. Adalet sisteminin işleyişi ve toplum güvenliği de hesaba katıldığında bu maslahatın kamusal mahiyette olduğu ifade edilebilir. Ceset açısından bakıldığında ise ölümüne kayıtsız kalınmaması bir maslahat olarak ileri sürülebilir. Buna karşılık otopsi sürecinde beden bütünlüğü bozulmakta, mahremiyet ve gizlilik ihlal edilmektedir. Her otopsinin kamu maslahatı ve adaletin temini açısından aynı derecede önemli/zorunlu olup olmadığı ayrıca tartışılabilir bir husus olmakla beraber toplumsal maslahat gerekçesiyle ölünün dokunulmazlığı prensibinde istisnaya gidilebilir. Ancak yukarıda da vurguladığımız üzere ölü bedeninin saygınlığı sona ermiş değildir; dokunulmazlık ihlalini azaltacak ve saygınlığı muhafaza edecek önlemler alınmalıdır. Teorimiz çerçevesinde zikredebilecek somut önerileri şöyle sıralayabiliriz: muayene ve otopsi sırasında mümkünse hemcins personellerin tercih edilmesi, işlemin olabildiğince sükunetle sürdürülmesi, somut olgunun durumuna göre en az müdahaleyle (minimal invaziv) tamamlanması, beden görünümünün mümkün olduğunca normale döndürülmesi, zorunlu olmayan bölgelerin işlem süresince örtülmesi, arşivlenen görüntü ve raporların paylaşım esaslarının düzenlenmesi, numunelerin başka amaçla kullanımının kısıtlanıp araçsallaştırmanın önlenmesi, ölenin manevi şahsiyetine zarar verebilecek bilgilerin (örneğin erkeğin sünnetsiz olduğu veya kadının cinsel istismara uğradığı vb.) mesleki sır olarak görülüp adli makamlara gizlilikle iletilmesi ve dışarıya sızmasının önlenmesi. Beklenen faydanın büyük olasılıkla elde edilemeyeceği veya ölü açısından salt zarar olabilecek durumları, otopsi kararı veren mercilerin daha dikkatli ele alması da bu teori ışığında önereceğimiz hususlardan biridir. Adli otopsiye ilişkin bu kısa mülhaza ötesinde, diğer müdahale türleri de fıkhi prensipler çerçevesinde yeniden değerlendirilmeyi beklemektedir.

Sonuç

Fürû metinlerinden hareketle, fıkıhın ölü beden algısının ve buna dayalı normatif sistemin disiplinler arası kullanıma uygun biçimde ifadelendirilmesini amaçlayan bu çalışma, yorumlayıcı bir yaklaşımla

77 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergîânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/499; Aynî, *el-Binâye*, 16/189.

78 *خزنة الحَيِّ أَوْ كَذَّ مِنْ خَزَنَةِ الْمَيِّتِ* bk. Mâverdi, *el-Ḥâvi'l-kebir*, 3/62; Mevâk, *et-Tâc ve'l-'İklil*, 3/77; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/482.

kavramlardan ilkelere, ilkelerden normatif yapıya doğru ilerleyen tümevarımsal bir seyir takip etmiştir. İncelemenin sonuçlarına göre fakihler nezdinde ölü, bir nesne konumuna indirilmemekte ve bazı haklar ölüm sonrasına taşınmaktadır. Bu şekilde insan, yaşarken olduğu gibi vefatından sonra da iki temel sıfatın yani saygınlık/kerâme ve bunun doğal sonucu olan dokunulmazlığın/hürme taşıyıcısı olmaya devam etmektedir. Bazı özel düzenlemeler yapılmak suretiyle bu vasıflar korunmaya çalışılmış; ancak şer'î sınırlara bağlı kalınarak ölü bedeninin kendisine ontolojik bir kutsallık atfedilmemiştir. Çünkü insanın fizik yapısı değil kendisine yüklenen misyon (hilâfet) ve bunun gereği olarak yaptığı eylemler onu değerli kılmaktadır. İslam'ın temel karakterini yansıtan bu mutedil tavır, ölüm sonrası süreçlerin gösterişten uzak, yalın; bir o kadar muntazam, saygılı ve ciddiyetle yürütülmesini temin eder.

Saygınlık-dokunulmazlık ilişkisi bağlamında ölünün dokunulmazlığı, kaynağını saygınlıktan almakta ve onu pekiştirmektedir. Ayrıca her iki prensip de katmanlı bir yapıya sahiptir. Öz itibarıyla saygınlık ölüden hiçbir şekilde ayrılmayan bir sıfatken, itibari katman Müslümanlara özgüdür. Ölen herkesi içine alan bir dokunulmazlık ideal durumu temsil etse de çeşitli değişkenlere yahut maslahat çatışmalarına göre -eşitler arasında-hukuki korumanın sınırlandırıldığı görülmüştür. Yine de konumu ne olursa olsun hiçbir ölü, “ne istersek yapabileceğimiz bir şey” olarak görülmemiştir. İstisnai durumlarda maslahatların kapsamı, kesinliği ve kuvveti doğru biçimde analiz edilmeli; ölü açısından salt zarar olan müdahalelerde daha da dikkatli olunmalıdır.

Ölenin sahip olduğu kerâme; *merhamet*, *koruma tedbiri* ve *özen* gibi pozitif yükümlülükler olarak karşımıza çıkarken; hürme ise *mahremiyeti ihlal etmemek* ve *ölü bedene maddi-manevi zarar vermemek* şeklinde negatif sorumluluk yükler. Ölenin kendini savunmaktan aciz oluşu, bu sorumlulukların - herhangi bir kurum veya özel kişilere hasredilmek yerine- *farz-ı kifâye* olarak topluma yüklenmesini anlaşılır kılmaktadır. Bu toplumsal denetim mekanizmasıyla kişisel ve keyfi tasarrufların önüne geçilmiş olacaktır. Diğer yandan, bu hükümler yaşayanların maslahatını dışlamaz. Neticede fıkhi düzenlemeler hem ölü hem yaşayanlar açısından yani “çift yönlü bir fayda” sağlamaktadır.

Fakihlerin hassas tutumu ve ölüm sonrasında kişiliğin adeta belli açılardan devam etmesine imkan tanıyacak izahları; İslam'ın bütüncül insan tasarımıyla uyumlu, orijinal bir kişilik anlayışına ilham verebilir. Farklı disiplinlerde yürütülecek teorik çalışmalar ölü beden felsefesi literatürü oluşumuna katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Adevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-'adevî 'alâ Şerhi kifâyeti't-tâlib er-rabbânî*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Ahmed es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Bulgatu's-sâlik li Akrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1409/1989.
- Akartepe, Şeyma. "Estetik Müdahale Tartışmaları Bağlamında Mülk Beden Argümanına Eleştirel Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 177-192. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639843>
- Arabî, Belhâc. *Ma'sûmiyyetü'l-cüşse fi'l-fikhi'l-İslâmî 'alâ dav'î'l-kavânîni't-tıbbiyyeti'l-mu'âşıra*. Amman: Dâru's-Sekâfe, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Feyz Ahmed el-Multânî. 16 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye - Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2021.
- Bayar, Mesut. "İslam Fıkhiında Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 267-299.
- Bekrî ed-Dimyâtî, Ebû Bekr Osmân b. Muhammed. *Î'ânetu't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fetihî'l-mu'în*. b.y.: y.y., 1418/1997.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Deķā'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadîsiyye, t.s.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Burhâneddîn İbn Müfliḥ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed er-Râminî. *el-Mübdi' fi Şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Câbir, Sâlih Mahmûd. "Kâ'idetü ḥurmeti'l-hayyi ve ḥıfzi nefsihi evlâ min ḥıfzi'l-meyyit 'ani'l-müşle dirâse uşûliyye taṭbîkiyye mu'âşıra". *Dirâsetü Ulûmi's-Şerîa ve'l-Kânûn* 43/4 (2016), 1669-1688.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik. *Nihâyetü'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çağrı, Mustafa. "İtidâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Ekim 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/itidal>
- Dal, Betül. *İslam Muhakeme Usulünde İşkence*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dawoody, Ahmed. "Management of The Dead From The Islamic Law and International Humanitarian Law Perspectives: Considerations for Humanitarian Forensics". *International Review of The Red Cross* 99/2 (2017), 759-784. <https://doi.org/10.1017/S1816383118000486>
- De Baets, Antoon. *Responsible History*. New York: Berghahn Books, 2009.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ. *en-Necmü'l-Vehhâc*. thk. Lecnetü'l-İlmiyye. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Doğan, Mine. "Cinsiyet Gelişim Bozukluklarında İslam Hukukçularının Dayandıkları Etik İlkeler: Psikolojik Komplikasyonların Engellenmesinden Tıbbi Bakım Standartlarına". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/50 (2024), 465-493.
- Domańska, Ewa. *Necros Wprowadzenie do Ontologii martwego Ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403.
- Ekşe, Cemâl Mehdî Mahmûd. *Teşriḥu cüşseti'l-insân beyne'l-hazri ve'l-ibâha dirâse mukârame beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaḍ'î*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye - Dâru Şetât, 2011.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed. *el-İknâ' fi fikhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdüllatif Muhammed Mûsâ es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muḥtaşarı Ḥalîl [Adevî'nin ḥaşiyesiyle birlikte]*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 2. Basım, 1317.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Ḥalîl*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Ahîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1400/1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muḥtâr [Hâşiyetü İbn Âbidîn]*. 6 Cilt. b.y.: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati

- Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 2. Basım, 1386.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fetħu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buħârî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1379.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-fıkhiyyeti'l-kübrâ*. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuħfetü'l-muħtâc fî şerhi'l-Minhâc [Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleri ile birlikte]*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1357.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Muħallâ bi'l-âşâr*. thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed el-Âsımî el-Hanbelî. *Hâşiyetü Ravzi'l-Murabba'*. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1397.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm et-Temîmî. *Müsne'dü İshâk b. Râhûye*. thk. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/191.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Abdullâh b. Necm el-Cüzâmî. *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2003.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'ûnetü üli'n-nühâ 'ale'l-Müntehâ*. thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 5. Basım, 1329.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem - Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî el-Bağdâdî. *el-Me'ûne*. thk. Hamîş Abdülhak. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye - Mustafa Ahmed el-Bâz, t.s.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Haneî. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- Lahmî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Rib'î. *et-Tebşıra*. thk. Ahmed Abdülkerim Necîb. 14 Cilt. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Luper, Steven. "Death". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 9 Ekim 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/>
- Matisson, Heidi - Muade, Ndivhoniswani Elphus. "Research on dead human bodies: African perspectives on moral status". *Developing World Bioethics* 23/1 (2023), 67-75. <https://doi.org/10.1111/dewb.12351>
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Meclisî, Muhammed b. Sâlim eş-Şinkî. *Levâmi'u'd-dürer fî hetki estâri'l-Muħtaşar*. thk. Dâru'r-Rıdvân. 15 Cilt. Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, 1436.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râciħ mine'l-hilâf [el-Mukni' ve eş-Şerħu'l-kebîr ile birlikte]*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1415.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân. *et-Tenkîhu'l-müşbi' fî tahrîri aħkâmi'l-Mukni'*. thk. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme. Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1325.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muħtâr*. thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakîka. 5 Cilt. Kahire - Beyrut: Matbaatü'l-Halebî - Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1365.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mâlikî. *et-Tâc ve'l-'İklîl li Muħtaşari Ĥalîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn ve'umdetü'l-müftîn fî'l-fıkħ*. thk. İvad Kâsım Ahmed İvad. b.y.: y.y., 1425/2000.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerħu'l-Muhezzeb [Sübkî ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte]*. 20 Cilt. Kahire: İdâratü't-Tibâati'l-Münîre, 1344.
- Özdemir, Merve. *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Râfî'î, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû' mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'î*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkindî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Serozan, Rona. "Doğum Öncesi (Prenatal) ve Ölüm Sonrası (Postmortal) Kişiliğin Korunması". *Prof. Dr. Tuğrul Ansay'a Armağan*. ed. Sabih Arkan vd. 313-324. Ankara: Turhan Kitabevi, 2006.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Hüseyin. *en-Nüteffî'l-fetâvâ*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Furkân, 1984.
- Şemseddin İbn Müflih, Ebû Abdillâh Muhammed er-Râmînî. *Kitâbü'l-fürû' [Taşhîhu'l-fürû' ile birlikte]*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 12 Cilt. Beyrut - Riyad: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Müeyyed, 1424.
- Şemseddîn er-Remlî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed. *Nihâyetü'l-Muhtâc 'ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Şeyhîzâde, Abdurrahmân. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur [ed-Dürrü'l-müntekâ ile birlikte]*. 2 Cilt. Türkiye - Lübnan: Matbaatü'l-Âmire - Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1328.
- Şehâbeddîn er-Remlî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hamza. *Fetâva'r-Remlî*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Muhezzeb fî fîkhi'l-imâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Şürunbülâlî, Hasen b. Ammâr el-Hanefî. *Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-îdâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed ed-Dûkâtî. *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Topuz, İsa. *İslam Hukukunda Mezar ve Definle İlgili Hükümler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Weiss, Berard G. *The Spirit of Islamic Law*. London: University of Georgia Press, 1998.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî. *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi Behcetü'l-Verdiyye*. 5 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşarı'l-Hıraķî*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik [Şelebî'nin haşiyesi ile birlikte]*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- el-Fetâva'l-Hindiyye [el-Âlemgîriyye]*. 6 Cilt. Bulak - Beyrut: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye - Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1310.

Makale Bilgi Formu

Yazarların Notları: Bu çalışma, yazarın İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde devam eden doktora tezi ve "Fıkıh, İnsan Onuru ve Beden" başlıklı projedeki araştırmaları neticesinde şekillenmiştir. Makalenin gelişmesine olan katkılarından ötürü danışmanım Merve Özaykal başta olmak üzere tüm proje ekibine müteşekkirim.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Yapay Zekâ Bildirimi: Bu makale yazılırken hiçbir yapay zekâ aracı kullanılmamıştır.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu makale, TÜBİTAK 1001 Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projeleri bünyesinde desteklenen 122K853 numaralı "Fıkıh, İnsan Onuru ve Beden" başlıklı projenin akademik çıktıları arasındadır. Ayrıca yazar, TÜBİTAK Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) 2211-A Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında desteklenmektedir. Desteklerinden ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunarım.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.