

# ÖLÜDEN ORGAN NAKLİNDE TARTIŞMALI İKİ FIKHÎ MESELE: ÖLÜ BEDENE MÜDAHALE VE BEYİN ÖLÜMÜ\*

## TWO CONTROVERSIAL ISLAMIC LEGAL ISSUES IN CADAVERIC ORGAN TRANSPLANTATION: THE UTILIZATION OF DEAD BODIES AND BRAIN DEATH

Geliş Tarihi: 12.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ **MERVE ÖZAYKAL**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6412-9917

merveozaykal@istanbul.edu.tr

### ÖZ

Bu makale, İslâm dünyasında oldukça tartışmalı bir konu olan ölüden organ nakli meselesine fikhî açıdan yaklaşmaktadır. Çalışma, İslâm'ın genel olarak insan bedenine ve özelde ölü bedene yüklediği saygınlık ve dokunulmazlığın karşısında bir iyilik ameliyesi olarak ölüm sonrası organ bağışının konumunu iki temel problem üzerinden tartışmaktadır. Bu meseleyi ele almak için öncelikle İslâm'da ölü beden dokunulmazlığı ilkesinden herhangi bir sebeple istisnaya gidilip gidilmediği incelenmektedir. Bunun için, fikhın zaruret prensibi organ nakli bağlamında ele alınmaktadır. Yine ölüden nakilde gündeme gelen bir başka önemli sorun olan beyin ölümü konusuna yoğunlaşmakta, beyin ölümüne dair İslâm dünyasındaki bireysel ve kurumsal fetvalar değerlendirilmektedir. Son olarak, eğer caizse, böyle bir naklin hangi şartlar çerçevesinde caiz olduğu konusu ele alınmaktadır. Bu bağlamda vericinin rızasının bulunması, alıcının zaruret halinde olması, organ ve dokunun dinî ve etik açıdan nakle uygun olması, organların satışa konu edilmemesi ve cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunması gibi şartlar vurgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Fıkıh, Biyoetik, Organ Nakli, Beyin Ölümü.

### ABSTRACT

This article deals, from a fiqh point of view, with the issue of cadaveric organ transplantation which is a very controversial issue in the Islamic world. It discusses the position of postmortem organ donation as an act of altruism in contrast to the principle of dignity that Islam places on the human body in general and the deceased in particular. In order to deal with this issue, it is first examined whether fiqh makes an exception to the principle of the sanctity of the dead body. At this point, the fiqh principle of necessity is discussed in the context of organ transplantation. This study secondly focuses on brain death, another important issue that comes to the fore in cadaveric transplantation, by examining and evaluating individual and institutional fatwas on brain death in the Islamic world. Finally, the conditions under which such transplantation is permissible. In this context, a set of various conditions are highlighted. These include consent of the donor, the recipient's medical need for the transplantation, and the religious and ethical permissibility of the organ or tissue for transplantation.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh, Bioethics, Organ Transplantation, Brain Death.

## SUMMARY

This study deals with the religious dimension of cadaveric organ transplantation in the context of Islam. There are basically two problems from the Islamic point of view regarding organ transplantation from a deceased person. The first is the issue of whether organ transplantation from a cadaver, which involves violating the integrity of the body, is permissible notwithstanding the principle of dignity and sanctity of the dead body. The second problem is the issue of how to approach the concept of brain death in the case of organ transplantation from a cadaver. In the case of some organ failure, transplantation is a unique solution without an alternative. Because this type of transplantation can only be performed from a person who is brain dead, it raises questions about whether brain death counts as real death. For this reason, in this article, we focused on these two problems and evaluated them from an Islamic perspective. First of all, we presented the general theory of Islam regarding the dead body and then discussed the possibility of making exceptions in fiqh based on the principle of necessity. Then, we evaluated the issue within the framework of the legitimacy of organ transplantation in terms of recipient and donor, and presented the necessary conditions for transplantation. In these sections, we benefit from the classical fiqh literature as well as the views of contemporary scholars and some important fatwa committees in the Islamic world on the subject.

Although the principles of dignity and sanctity of the dead body, which are central to discussions on transplantation from a cadaver, we can state that exceptions can be made due to the necessity of saving a person's life or improving his health, and that, therefore, the legitimacy of organ transplantation is the principle of necessity. In addition, the opinion that organ transplantation from a cadaver is acceptable when there is a real necessity, prevails when it is evaluated together with principles such as "the dignity of the living takes priority over the dignity of the dead", and similarly "the sanctity of the living is superior to the sanctity of the dead".

Another problem regarding the cadaveric organ transplantation is brain death. Although there is a serious disagreement among scholars regarding this matter, most fiqh committees

in the Islamic world judge organ transplantation to be permissible after brain death. While in practice deciding whether brain death has occurred, the authorized person should be physicians, the legal, religious and ethical dimensions of death must also be taken into consideration. Also, in order for organ transplantation from a cadaver to be considered permissible, it is inevitable to comply with certain conditions insisted upon by contemporary jurists. First of all, the consent of the recipient and the donor must be obtained. Furthermore, organs should not be subject to sale, that is, there should be no question of any material price beforehand for the organ. Another condition is the protection of the privacy and dignity of the corpse, which means the physical privacy of the body in all processes of the transplantation, and in general, imposes a responsibility on the medical personnel to treat the deceased in a way fitting to their dignity. Perhaps the most important condition we offer is the requirement that organ harvesting from a human being is a necessity, without an alternative. This makes the transplantation of some non-vital organs controversial. This is because after determining the legitimacy basis of organ transplantation as a necessity, the types of transplantation that are at the level of need, although not at the level of necessity, should be specially evaluated. So, whether the transplantation of non-vital organs carries any religious and ethical drawbacks should be examined separately for each organ. In the Islamic world, composite organs such as the face, hand-arm, foot-leg and reproductive system organs such as the uterus are not subject to sufficient academic studies and fatwas, even though they constitute controversial issues. At this point, there is a need for cost-benefit analysis and rigorous evaluations for the recipient, taking into account medical data such as post-transplant success rates, risks and complications for each transplant. Thus, there is a need to discuss whether it is permissible to transplant which organs and under what conditions, rather than the permissibility of organ transplantation as a whole.

## GİRİŞ

Tıp teknolojilerinin ve cerrahinin ilerlemesi sonucunda ve hususiyetle organ reddi (rejeksiyon) sorununun önüne geçen bağıışıklık sistemini baskılayan ilaçların keşfiyle günümüzde pek çok organ başarılı bir şekilde nakledilebilir hale gelmiştir. Bugün çeşitli organ yetmezliklerinde alternatif olarak organ nakli uygulanmaktadır. Canlıdan ve ölüden organ naklinin pratiğe geçmesi, tüm dünyada pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Makalemize konu olan ölüden organ transplantasyonu da ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı prensibi ile tıbben organa ihtiyacı olan bir kişinin faydasının -bazen ise doğrudan hayatının veya organının kurtulması ihtimalinin- karşı karşıya geldiği ve etik ikilemlerin yaşandığı bir alandır. Ölüden nakil durumunda esasında hukuken ve dinen koruma altında bulunan ölü bedeninin dokunulmazlığı şeklindeki üst bir değer zedelenme ihtimali gündeme gelmekte, tam da bu sebeple günümüzde ölü bedenden organ nakli etik, din ve hukuk çevrelerince, işaret ettiğimiz ve diğer çeşitli boyutlarıyla değerlendirilmektedir. Organ nakillerinin mümkün olmasıyla tüm dünyada olduğu gibi İslâm dünyasında da birtakım endişeler ve akademik tartışmalar baş göstermiştir. Bu anlamda, bir insanın hayatını kurtarmak veya sağlığını iyileştirmek için hayatietini yitirmiş bir bedenden organ almanın dinen uygun olup olmadığı sorusu son elli yılda hararetle tartışılan bir mevzu olmuştur.

Bu çalışma, ölüden organ nakline dair temel ihtilaf noktalarından ikisine yoğunlaşmaktadır. Ölüden organ nakli söz konusu olduğunda İslâmî açıdan organ bağıışına vasiyetin geçerliliği, ölü beden üzerinde akrabanın/veresenin hakkının bulunup bulunmadığı, kimsesizlerden veya kimliği meçhul kişilerden organ almanın cevazı, gayrimüslimden nakil, gayrimüslime organ bağıış gibi meseleler gündeme gelse de iki temel sorunun tartışmalarda merkezi rol aldığı ve diğer meselelere esas teşkil ettiği anlaşılır. Birincisi ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkesine rağmen bedeninin bütünlüğünü bozmak anlamına gelen ölüden organ naklinin caiz olup olmayacağı meselesi iken, ikincisi ölüden organ nakli durumunda beyin ölümü kavramına nasıl

yaklaşılacağı hususudur. Günümüz şartlarında iki böbrek, kalp, akciğer, pankreas, bütün olarak karaciğer gibi organ ihtiyaçlarında alternatif olarak ölüden nakil gündeme gelmektedir. Yalnızca beyin ölümü gerçekleşmiş kişiden yapılabilen bu tür nakiller ise hem ölü bedene müdahale hem de beyin ölümü konularında tereddütler doğurmaktadır. Organ naklindeki merkezi konularına binaen makalemizde bu iki problemi ele alacağız. Zira ölüden organ naklinde cevaplanması gereken ilk soru, beyin ölümü gerçekleşen kişinin ölü kabul edilip edilmeyeceği sorusudur. Cevabın olumlu olması halinde ise ikinci soru, ölmüş kişiden organ almanın caiz olup olmayacağı sorusu olacaktır. İkinci soruya da olumlu cevap verilmesi halinde verilen olumlu cevabın gerekçeleri açıklanmalıdır. Bize göre bu gerekçe, aşağıda detaylandıracağımız üzere, alıcının içinde bulunduğu zaruret halidir. Bu bağlamda çalışmada, İslâm'ın bedene ve -daha özelden ölü bedene- yönelik genel prensiplerini sunup ardından bu prensiplerden fıkhî zaruret ilkesi vasıtasıyla istisnalara gitmenin imkânını tartışacağız. Daha sonra ise konuyu, alıcı ve verici açısından organ naklinin meşruiyet gerekçeleri çerçevesinde değerlendirip nakil için gerekli şartları sunacağız. Tüm bu kısımlarda klasik fikhî literatüründen yararlandığımız gibi çağdaş âlimlerin ve İslâm dünyasındaki bazı önemli fetva kurullarının konuya ilişkin görüşlerini de aktaracağız.

Ülkemizde organ nakli konusunu farklı açılardan ele alan bir literatür oluşmaya başlamakla birlikte<sup>1</sup> ölüden organ nakline yoğunlaşılması ve arkasındaki temel kritik tartışma noktaları olan ölü bedene müdahale ve beyin ölümü tartışmaları çerçevesinde konuya bütüncül olarak yaklaşılması itibariyle çalışmamız hususiyet arz etmektedir. Zira ölü bedene müdahale ve beyin ölümü konularına fikhî açıdan yaklaşan yeterince çalışma bulun-

\* Bu makale, Prof. Dr. H. Mehmet Günay danışmanlığında hazırlanan “İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli” başlıklı doktora tezimizden istifadeyle yazılmıştır. Bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

<sup>1</sup> Organ naklinin fikhî boyutunu ele alan pek çok çalışma bulunsa da ölü bedene müdahaleyi içerecek şekilde konuyu müstakil olarak inceleyen Türkçe literatürdeki zikre değer çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde sunulabilir: Abdulaziz Beki, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Muhammed Önder, *İslam Fıkhiinde Organ Naklinin Hükmü* (İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.); Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014), 26-36; Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tereddütler”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014), 38-51; Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

mamaktadır. Ayrıca çalışma, organ naklinin meşruiyet temelini zaruret olarak açıklamakta, bu temel kabulden (ve alıcı açısından maslahat-mefsedet dengesi değerlendirmelerinden) yola çıkarak hayatî olmayan organların nakline ihtiyatla yaklaşılması gerektiğinin altını çizmektedir. Makalenin son aşamasında ise ölüden organ naklinin cevazı için riayet edilmesi gereken en önemli şartlar topluca ele alınmaktadır.

### 1. Organ Nakli Amacıyla Ölü Bedene Müdahale Problemi

Gerek ölüden gerekse canlıdan organ naklinde doğrudan doğruya insan bedenine bir müdahalenin yapılması, İslâmî açıdan bedenın saygınlığı, dokunulmazlığı, beden bütünlüğünün korunması, bedenın emanet oluşu gibi ilkeleri organ nakli bağlamında yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir. Zira İslâm dünyasında organ bağışına karşı çıkan çağdaş araştırmacılar ve âlimler temelde nakil durumunda insan bedeninin ve yaşamının kutsallığının çiğnendiğı, insana emanet olarak bahşedilen beden üzerinde kişinin dilediğı gibi tasarrufta bulunamayacağı ve nakiller sebebiyle bedenın maddî bir araca indirildiğı yönündeki argümanlarını gerekçe olarak öne sürerler<sup>2</sup> ve bu konuda yükselen ses -özellikle de bağışın gündeme geldiğı ilk yıllarda- oldukça güçlüdür. Yine organ bağışındaki yetersizliğin sebeplerini inceleyen bazı araştırmalar, sadece İslâm dünyasında değil farklı kültür ve toplumlarda da bedene ve organlara kutsallık atfedilmesi ve organların yedek parça olarak görülmemesi gerektiğı gibi düşünceleri bağışa engel gerekçeler olarak tespit etmişlerdir.<sup>3</sup> Bu anlamda beden üzerinde bir tür tasarruf olan organ bağışına bağlamında insan bedenine İslâmî yaklaşımın ve ölü bedene dair temel ilkelerin ortaya konması önem arz etmektedir.

#### 1.1. Bedenin Statüsü ve Ölü Bedene Dair İslâmî İlkeler

İslâm insana, diğer varlıklar arasında özel bir konum bahşetmiştir. Kendisine yaratıcının ruhunun üflendiğı tek varlık olan insan<sup>4</sup> aynı zamanda hilâfet misyonuna sahip olup<sup>5</sup> Allah Teâlâ tarafından kendisine açıkça şeref ve saygınlık sıfatları atfedilmiştir.<sup>6</sup> İnsanın bizatihi saygıdeğer sayılması- nın bir uzantısı olarak hayatı, sağlığı ve bedeni de dokunulmaz kabul edilmiştir. Bu nedenle kişi, koruma altında olan canına, bedenine veya organlarına zarar verme ya da zarar verilmesine izin verme hakkına sahip değildir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives* (New York: Springer, 2007), 163.

<sup>3</sup> James F. Childress, "The Failure to Give: Reducing Barriers to Organ Donation", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11/1 (2001), 8.

<sup>4</sup> el-Hicr 15/28-29.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>6</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>7</sup> Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005), 111-112.

Bedenin korunması da makâsîdu’ş-şerîa’dan (İslâm’ın temel maksatlarından) hıfzu’n-nefs (canın korunması) prensibinin bir uzantısıdır. Canın/hayatın korunması ilkesi, aynı zamanda insanın her türlü fizikî saldırıdan ve saygınlığını zedeleyen muameleden korunmasını da ifade eder.<sup>8</sup> Öyleyse beden dokunulmazlığı, bedende Allah haklarının bulunmasının yanı sıra insanın saygın ve onur sahibi bir varlık olmasından kaynağını almaktadır.

İster canlı ister hayatiyeti sonlanmış olsun, insan bedeninin ahlâkî ve hukukî bir statüsü vardır. Bu statü fıkıh literatürüne kerâmet (saygınlık) ve hürmet (dokunulmazlık) kelimeleriyle yansımıştır. Klasik fıkıh kitaplarında tırnak, kemik, saç, deri, süt, kan gibi beden parçalarından istifade edilmesi veya bunların satım akdine konu edilmesi tartışmaları bağlamında bedenin saygın ve dokunulmaz oluşu ilkelerine atıf yapılır. Mükerrerem ve muhterem kabul edilen ve bu hususiyetleri sıklıkla vurgulanan bedenden ve cüzlerinden yararlanmak çoğu fakih tarafından olumsuz karşılanmıştır. Genel olarak söylemek gerekirse, ölü veya diri insanın beden parçalarından istifade, insanın değerini düşürücü ve onu aşağılayıcı bir eylem olarak görülmüştür.<sup>9</sup> Örneğin, anne sütü dâhil bedeninin herhangi bir parçasının satım veya kira akdine konu olamayacağı görüşündeki Hanefiler, beden parçalarının satılmasını ve hatta zaruret bulunmadıkça onlardan istifade edilmesini dahi caiz görmezler ve bunu bedeninin saygınlığı ilkesiyle açıklarlar.<sup>10</sup> Bu durumu “İnsanın organları bizzat kendisinin hükmündedir” şeklinde ifade eden meşhur Hanefî fakih Serahsî (ö. 483/1090), hayvanların kıllarından istifade edilmesini caiz görürken insanın sahip olduğu saygınlık nedeniyle saçından faydalanılamayacağını açıkça belirtir.<sup>11</sup>

Hayattayken kendisine saygınlık atfedilen insanın hukukî statüsü bir

<sup>8</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu’l-Fıkh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.), 367.

<sup>9</sup> Ebû’l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 3/46; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1315-1318h.), 5/202-203; *Fetâva’l-Âlemgîriyye: el-Fetâva’l-Hindîyye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam (Mısır: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310h.), 3/115-116.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1954), 1/203; Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 1/52; Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer el-Mergînânî el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî fi’l-fıkhî’n-Nu’mânî*, thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dımaşkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 2003), 2/28; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 5/203; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî el-Hanefî, *Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 6/133.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 15/125.

bakıma vefatından sonra da korunmaktadır. Hayatını kaybettikten sonra dahi kişinin bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı sonlanmaz. Aksine ölü beden -belki de savunmasız olduğu için canlı bedenden daha da titiz bir şekilde- korunması gereken birtakım hakları vardır. Buna göre öncelikle ölü bedene herhangi bir zarar vermek caiz değildir. Fakihler bu korunmayı ve dokunulmazlığı insanın saygınlığı ile açıklamışlar ve bu noktada dinî mensubiyet farkının bir önemi olmadığını, gayrimüslimlerin bedenleri için de bu korumanın geçerli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>12</sup> Zira Allah Resûlü'nün (s.a.s.): “Ölünün kemiğini kırmak, dirinin kemiğini kırmak gibidir”<sup>13</sup> ikazı, canlı beden dokunulmazlığı ile ölü beden dokunulmazlığını eşitlemektedir. Buna göre ölü beden bütünlüğü, özellikle de saygısızlık veya bir zarar kastıyla bozulamaz.

Zikri geçen saygınlık ve dokunulmazlık prensibinin bir uzantısı olarak İslâm'da ölü beden birtakım hakları sabittir. Cenazenin defnedilmesi, zaruri bir durum olmadıkça bir mezara birden fazla kişinin defnedilmemesi,<sup>14</sup> cenaze namazının kılınması, teçhiz-tekfin işlemlerinin geciktirilmemesi, cenazenin omuzlarda taşınması,<sup>15</sup> kabirlerin üzerine basmak, oturmak, bina inşa etmek gibi eylemlerin caiz olmayışı, zaruret bulunmaksızın kabirlerin açılmaması veya yerinin değiştirilmemesi<sup>16</sup> gibi uygulamalar ölü bedene saygının gerekliliğini açıkça gösterir. Öyle ki söz konusu işlemlerin bir kısmının Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi farz-ı kifâye olarak görülmüş, bu uygulamalar fakihlerce kişinin isteğiyle dahi düşmeyen ve Allah haklarını barındıran haklar grubunda telakki edilmiştir.<sup>17</sup>

Buraya kadar aktarılan bilgilere bakıldığında, kadim dönem fakihlerinin ölü veya diri insana ait bir beden cüzlerinden istifade noktasında oldukça ihtiyatlı ve titiz davrandığı dikkat çekmektedir. Fakat ilgili dönemlerde insan bedeninden veya organlarından günümüzdeki manasıyla üst düzeyde, örneğin hayatî bir tedavi amacıyla yararlanmak söz konusu değildi. Bahsi

<sup>12</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidin ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-ebâr: Hâşiyetu İbn Âbidin*, thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/245-246.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, “Cenâiz”, 63; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, “Cenâiz”, 64.

<sup>14</sup> Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhayli (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 5/281-284.

<sup>15</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/239, 244, 247.

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yâhyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/303-304, 312-317.

<sup>17</sup> İftikâr Mehyûb Debvân el-Mahlâfi, *Hudûdü't-tasarruf fi'l-a'dâi'l-beşeriyye fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî: dirâse mukârane muâsıra* (Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2006), 12.



geçen dönemlerde kendilerinden istifade edilmesi mümkün olan saç, tırnak, diş gibi harici beden parçalarının hayat kurtarıcı bir tedavide kullanılması pratikte mümkün değildi. Dolayısıyla meseleye organ nakli açısından yaklaşıldığında, söz gelimi süslenmek amacıyla bir kimsenin saçını kullanmak ile günümüzde hastanın hayatının kurtulmasına vesile olduğu düşünülen kalp nakli arasında tam bir paralellik kurmak doğru olmayacaktır. Tıbbî gelişmelerin ilerlediği günümüzde, insandan alınan organlar bir kimseye hayat verebilir veya kaybettiği organ fonksiyonunu tekrar kazandırabilir hale gelmiştir. Dahası, her ne kadar fakihler beden dokunulmazlığı ve saygınlığını genel prensip olarak benimsemişlerse de aşağıda bahsedeceğimiz zaruret durumlarında bedene müdahaleyi istisnai olarak kabul etmişlerdir.

## 1.2. Zaruret Hali ve Ölü Bedene Müdahale

Genel anlamda fakihlerin, ister canlı ister ölü olsun, insan bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkelerini çiğneyecek her türlü müdahalenin yasaklığını sıklıkla vurguladıklarını belirtmiştik. Ancak insan bedeni üzerinde tasarrufa dair benimsedikleri ihtiyat temelli prensiplere rağmen yine aynı fakihlerin zaruret gibi bazı özel durumları dikkate aldıkları ve genel ilkelerden istisnaya giderek kimi tasarruflara cevaz verdikleri de görülmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde, canlı veya diri bir bedenin parçalarından veya organlarından istifade etmeye normal şartlar altında olumlu yaklaşılmamıştır. Ancak zaruret sebebiyle istisnaya gidilerek hüküm değişebilmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde fakihlerin, söz konusu prensiplerden istisnaya gitmelerini sağlayan özel bir durum olan “zaruret” ilkesinden kasıtlarını ortaya koyup zaruret sebebiyle beden üzerinde tasarrufa dair istisna tuttıkları örnekleri vereceğiz ve bunları organ nakli açısından tartışacağız.

Ölüden organ nakli, organa muhtaç bir kimsenin bazen yaşamını kurtarma, bazen ise sağlığına kavuşmasına vesile olma veya en azından yaşam kalitesini artırma gibi yüce amaçlar barındırmaktadır. Fakat diğer yandan ölüden organ naklinde İslâm’ın önemsedığı iki prensip yani “bir insanın hayatını kurtarma veya sağlığını iyileştirme” durumu ile “ölü bedenin dokunulmazlığı” prensibi karşı karşıya gelerek bir ikilem oluşturmaktadır. Bu ikilemi çözmek için çağdaş dönem fakihleri organ naklinin meşruiyetini genellikle “zaruret”, bazen ise “maslahat” ilkesiyle açıklarlar.<sup>18</sup> Buna göre organ alıcısının içinde bulunduğu zaruret durumu ölü bedenin dokunulmazlığını caiz hale getirebilmektedir. Öyleyse zaruret prensibinin mahiyetinin ve hangi durumların zaruret kapsamında görülebileceğinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Belirli bir meselenin hükmünü ortaya koyarken fakihler zaruret, ihti-

<sup>18</sup> Muhammed Saîd Ramazan el-Bütî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1994), 127.

yaç, zorluğun ve meşakkatin giderilmesi gibi insan hayatını kolaylaştırıcı prensipleri her zaman dikkate almışlardır. Batı hukuklarında da “Necessitas non habet legem”, yani “Zaruretin kanunu yoktur” ifadesiyle yerleşmiş zaruret prensibi,<sup>19</sup> fıkhn güncel meselelere çözüm üretmesi noktasında büyük önem arz etmektedir. Fıkhta zaruret, en geniş anlamıyla “haramın işlenmesini caiz hale getiren özür” şeklinde tanımlanabilir.<sup>20</sup> Sağlık alanında zaruret ise, normalde yapılması caiz olmadığı halde, hayat veya beden bütünlüğü kaybının kuvvetle muhtemel olması sebebiyle yasağın işlenmesini caiz hale getiren durumları ifade eder. Yasak bir fiilin işlenmesini mübah hale getiren zaruretin derecesi hakkında fakihler arasında farklı görüşler bulunsa da genellikle zaruret halinin varsayılması için ölüm tehlikesinin veya organlara ciddi bir zarar gelmesi ihtimalinin bulunması gerektiği ifade edilir. Kimi fakihler ise hastalığın artmasını ve iyileşmesinin uzamasını da bu kapsamda görmüşlerdir.<sup>21</sup> Günümüzde organ naklinin meşruiyeti de fikhî açıdan zaruret ile temellendirilmektedir. Bu ise aslında hukuken yasak bir şeyin zaruret sebebiyle kabul edilebilir hale dönüştüğü anlamına gelmektedir. Diğer yandan, organ naklinde zaruret içinde bulunan kişi verici değil alıcıdır. Dolayısıyla esasında verici açısından zaruret şartları gerçekleşmiş görünmemektedir. Fakat alıcının içinde bulunduğu zaruret halinin giderilmesi bir kimsenin organ bağışlamasına ve doktorların organ naklini gerçekleştirmesine bağlı olduğu için organ bağışlamanın ve bu cerrahi operasyonu gerçekleştirmenin cevazının temeli de bu zarurete dayanacaktır. Ancak bu noktada, organ nakli konusunda zaruret teorisinin bir bütün olarak anlaşılması ve meselenin zaruretin şartları ve sonuçları da dikkate alınarak ele alınması gerekir.

Klasik dönem fıkhn eserlerinde, doğal olarak, günümüzdeki manasıyla organ nakline dair bir bilgi bulunmasa da fakihlerin, konumuza temel teşkil edecek şekilde, insan bedeni üzerinde tasarrufa dair bazı konuları tartışmalarını müşahade edebiliyoruz. Bu eserlerde bir kimsenin canını veya orga-

<sup>19</sup> Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 1.

<sup>20</sup> Eminefendizade Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsî-i Tîbâât, 1330h), 1/76.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335h.), 1/129-130, 2/311; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü't-Tîbâati'l-Müniriyye, 1347-1352h.), 7/426; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/49; Ebû Muhammed Muvañfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 13/331; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/306; Merve Özyakal, “‘Tıpta Ayıp Yok’ mu? ‘Doktora Namahrem Olmaz’ mı? Biyofikah Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti”, *Hasta Mahremiyeti*, ed. İlhan İlkılıç - Cüneyt Kucur - Orhan Önder (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020), 136-138.

nını kurtarmak için -ki zaruret kapsamında- ölü bedeninin dokunulmazlığı ilkesinden istisnalara gidilebileceğine dair örnekleri görebilmekteyiz. Bu örnekler üzerinden organ bağıışı konusuna doğrudan doğruya kıyas yapmak doğru olmasa da fakihlerin elde ettikleri üst değerleri tespit hususunda aşağıda sunacağımız örnekler bize yardımcı olabilir.

Ölü bedenden organ nakli bağlamında bir hayatı veya sağlığı kurtarmak için cesedin bütünlüğünün bozulup bozulamayacağı sorusuna aradığımız cevapta, bize üst bir ilke sunabilecek çarpıcı klasik örneklerden biri, hamileyken vefat etmiş bir kadının karnındaki bebeği kurtarmak için bedenine müdahale edilip edilemeyeceğine dair tartışmadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu soruya, ölü bedeninin dokunulmazlığını esas almak suretiyle olumsuz cevap veren âlimler bulunsa da Hanefilerin ve Şâfiîlerin çoğunluğu cevaz vermektedir. Öncelikle olumsuz tarafta konumlanan âlimlerin, dönemlerinin tıbbî şartlarının etkisiyle, ölmüş bir annenin karnındaki cenini kurtarmanın yüksek ihtimal barındırmaması sebebiyle böyle bir kanaate ulaşmış olduklarını hatırlamak gerekir. Ölmüş bir kadının karnının açılarak ceninin çıkarılabileceğini söyleyen Hanefî ve Şâfiîler ise ceninin canlı olduğu, canlı olarak kurtarılabileceği ve yaşama ümidi bulunması yönündeki zannın ağır basması sebebiyle bu işlemin caiz olduğunu kabul ederler.<sup>22</sup> Ceninin hayatını koruma maslahatının, annenin cesedinin dokunulmazlığını çiğnemenin barındırdığı zararlardan daha önemli olduğunu vurgulayan mezkûr âlimler<sup>23</sup> bir kimseyi yaşatmak için ölü bir insan bedeni üzerinde tasarrufta bulunulabileceğini belirtirler.<sup>24</sup> Diğer yandan kimi Şâfiî âlimlerce bebeğin yaşama ümidi yoksa gereksiz yere saygınlığı çiğnenecek ölü annenin bedeninin yarılamaacağı savunulmuşken,<sup>25</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111), Mâverdi (ö. 450/1058) gibi âlimlere göre ancak bebeğin altı aydan büyük olduğunun tespit edilmesi ve ebeler tarafından yaşama ümidi bulunduğu söylenmesi halinde ölmüş annenin bedenine dokunulabilir.<sup>26</sup> Meşhur Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) ise “*Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur*”<sup>27</sup> âyetini merkeze alarak, altı ay veya daha uzun bir süredir hamile olan bir hanım hayatını kaybettiğinde karnında hareket eden bir cenin olması halinde bebeğin çıkarılması gerek-

<sup>22</sup> Ebû Muhammed İzzuddin Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebü'l-Kâsım es-Sülemî İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 1/87; Cemaluddin Yusuf b. İbrâhim el-Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr* (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1908), 1/125; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısrî el-Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1983), 97; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/360.

<sup>23</sup> İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87.

<sup>24</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/301-302.

<sup>25</sup> Erdebîlî, *el-Envâr*, 1/125.

<sup>26</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/301-302.

<sup>27</sup> el-Mâide 5/32.

tiğini, hatta bebeği bu halde terk etmenin cinayet olacağını söyler.<sup>28</sup> Neticede, tıbbî imkânların yeterince gelişmediği ve bebeğin yaşama şansının çok da yüksek görülmediği kadim dönemlerde dahi fakihlerin ölmüş annenin karnından bebeğin çıkarılabileceğine cevaz vermelerinden hareketle, böyle bir bebeğin yaşama ihtimalinin yüksek olduğu ve aynı zamanda tıp teknolojileri vasıtasıyla ölü bedeninin saygınlığına daha az halel geleceğini düşünebildiğimiz günümüzde, ilgili uygulamaya evleviyetle cevaz verileceği net bir şekilde söylenebilir.

Yine ölü bedeninin dokunulmazlığı prensibinin istisnası olarak görülebilecek bir diğer örnek, başkasına veya kendisine ait mücevher gibi kıymetli bir malı yuttuktan sonra ölen kişinin karnındaki bu malın çıkarılması hususunda klasik eserlerde yer alan tartışmalardır.<sup>29</sup> Ölü bedeninin saygınlığını ve dokunulmazlığını gerekçe göstererek böyle bir müdahaleye karşı çıkan fakihlerin yanı sıra, azımsanamayacak sayıdaki fakihin, veresenin veya mal sahibinin hakkını merkeze alarak cevaz yoluna gitmesi de dikkate değerdir. Zira bu örnekte bir öncekinden farklı olarak başka bir insanın hayatını kurtarma amacı değil maddî bir gerekçe bulunmaktadır ve buna rağmen çeşitli sebeplerle ölü bedeni açmaya cevaz veren âlimler bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Fıkıh eserlerinde yer alan örneklerden yola çıkarak “bir canlıyı kurtarmanın kesin olduğu durumlarda ölü bedene müdahale edilebileceği” şeklinde bir üst ilkeye ulaşmamız mümkün görünmektedir. Organ nakli açısından düşündüğümüzde, tıbbin bize nakil sonrası hastanın hayatının kurtulması ya da sağlığının iyileşmesini kesin veya kesine yakın bir şekilde vadettiğini dikkate alırsak ilgili ilkenin burada pratiğe geçtiğini söyleyebiliriz. Klasik eserlerde yer alan bu görüşleri esas alan bazı çağdaş dönem âlimleri de bir canlının sağlık ve selameti için ölünün beden bütünlüğünün bozulabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin Yûsuf el-Karadâvî’ye göre, ölü beden gerçek anlamda bir zarar görmediği gibi çürüyecek olan beden bir başkasına hayat vermesi söz konusu olduğu için ölüden nakil caizdir.<sup>31</sup>

Diğer yandan, İslâm’da yasak olduğunu bildiğimiz ölü bedeninin saygınlığının çiğnenmesinin ne anlama geldiğini de organ nakli açısından yeniden değerlendirmek uygun olacaktır. Günümüz tıp teknolojileri ve gelişen cerrahi teknikler sayesinde organ alma işlemi esnasında müdahale edilen

<sup>28</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/166.

<sup>29</sup> İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/300-301; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 97.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5/300; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/300-301; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 97.

<sup>31</sup> Yûsuf el-Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm fetâvâ muâsıra* (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1993), 2/535.

yerlerin geri dikilerek kapatılması bir pratik halini almıştır.<sup>32</sup> Bu şekilde ölü bedeninin deforme olmasının en aza indirildiği ve bedene itinalı bir muamele yapıldığı dikkate alındığında ölmüş insana veya cenaze yakınlarına bir saygısızlık halinin oluşmadığı söylenebilir. Bu noktada çağdaş araştırmacılar-  
dan Muhammed Na'im Yasin, fıkhıta kastedilen saygınlığın çiğnenmesinin, ölü insan bedenine hayvanların cesetlerine yapılan muamelenin yapılması halinde söz konusu olacağını belirtir. Örneğin ölmüş insanın kemiklerinden aletler yapılması, derisinden elbise, çanta vs. üretilmesi, kanının içilmesi veya boya olarak kullanılması, bir organının yenmesi kabilinden uygulamalar açık bir şekilde ölünün saygınlığını çiğneyen yasak işlemlerdir. Ancak ona göre, insan bedeninde belli bir fonksiyonu icra etmesi için yaratılmış bir organı başka bir insanın bedenine hizmet etmesi için nakletmek ölünün saygınlığını çiğnemek kapsamına girmez ve bu kınanacak bir davranış da değildir.<sup>33</sup> Hatta tam tersine, bir kimsenin vefatından önce organlarını bağışlamayı vasiyet etmiş olmasının pek çok kişinin sağlığını geri kazanmasına vesile olması sebebiyle, kendi saygınlığını artıracığı yorumu dahi yapılabilir. Yine klasik fıkıh kitaplarındaki örneklerden farklı olarak bugün, organ nakli esnasında gündeme gelen ölü bedene müdahale hususunda -bazı hukuk sistemlerinde aksine beyanının bulunmaması yeterli görülmele birlikte- çoğunlukla kişinin izin ve rızası mevcuttur (ve kanaatimizce olmalıdır).<sup>34</sup>

Bunların yanında, zaruret sebebiyle bedene müdahaleye izin verilmesi, sadece ölü beden için değil canlı beden için de geçerli olmuştur. Zira İslâm'da genel kural olarak canlı beden dokunulmazlığı esas alınmış olmasına rağmen zaruret sayılabilecek tıbbî bir gerekçe bulunduğu bu kuraldan istisnaya gidilmektedir. Tıp mesleği söz konusu olduğunda, canın veya genel anlamda sağlığın ve bedeninin korunması için cerrahi müdahaleyle bir organın alınması caiz görülmüş ve bu durum bedeninin saygınlığının çiğnenmesi kapsamında sayılmamıştır. Netice itibarıyla, zaruret barındıran bu tür uygulamalar hukuka aykırı görülmemiştir.

Organ nakline ilişkin olarak gündeme gelen, ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı prensipleri ile zaruret sebebiyle beden dokunulmazlığından istisnalara gidilip gidilmeyeceği konularına bu şekilde değindikten

<sup>32</sup> Türkiye Organ Nakli Vakfı, "Sıkça Sorulan Sorular" (Erişim 10 Ekim 2022); Medipol Sağlık Grubu, "Organ Nakli" (Erişim 10 Ekim 2022).

<sup>33</sup> Muhammed Na'im Yasin, *Ebhâsun fikhîyye fî kadâyâ tıbbiyye muâsıra* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999), 148-149.

<sup>34</sup> Ancak Avusturya, Belçika, Hırvatistan, Macaristan, Lüksemburg, Slovenya gibi bazı ülkelerde, ölen kişinin organ bağışına gönüllü olduğu varsayılarak aksine dair bir beyanı bulunmadığı müddetçe organları alınmaktadır (*presume consent*/ varsayılan rıza uygulaması). Bk. Eurotransplant, "Eurotransplant Region" (Erişim 12 Ekim 2022).

sonra ölüden nakilde tartışmaların odak noktasını teşkil eden beyin ölümü kavramını İslâm dünyasındaki yaklaşımları sunarak değerlendirebiliriz.

## 2. Beyin Ölümü Problemi ve İslâm Dünyasında Beyin Ölümü Tartışmaları

1959 yılında Michel Jovet ve sonra Mollaret ve Goulon coma dépassé (geri dönüşü olmayan koma) kavramını ve kriterlerini ortaya koymuş,<sup>35</sup> 1968’de ise Harvard’ın Beyin Ölümü Tanımını İnceleme Özel Komitesi (The Harvard Ad Hoc Committee) tarafından bu kriterler kabul edilmiştir.<sup>36</sup> Geri dönüşsüz koma, beyin sapı reflekslerinin olmaması ve apne (kendiliğinden solunumun olmaması) biçiminde tanımlanan klinik bir tanıdır.<sup>37</sup> Komisyonun ölüm kriteri olarak teklif ettiği geri dönüşü olmayan koma kavramı, başta ABD olmak üzere, kısa süre içinde tüm dünya ülkeleri tarafından kabulle karşılanmıştır. Bugün Türkiye dâhil pek çok ülke bu tanıma bazı farklılıklarla birlikte kabul etmektedir.<sup>38</sup> Bu gelişmeler sonucunda, 20. yüzyılın ikinci yarısında literatüre kalp merkezli geleneksel ölüm anlayışının yanı sıra beyin ölümü kavramı da eklenmiştir.

Ölüden organ nakli meselesinde en tartışmalı konu, görebildiğimiz kadarıyla, beyin ölümünün hakiki ölüm olup olmadığı konusudur. Beyin fonksiyonları durmuş fakat fiziksel olarak canlılık emareleri gösteren bir kimsenin ölü kabul edilip edilmeyeceği ve bu kişiden organ alınması meselesi çağdaş İslâm âlimleri arasında da ciddi ihtilaflara sebep olmuştur. Beyin ve kalp fonksiyonlarının birlikte ve tamamen sonlandığı durumların ölüm olarak niteleneceğine dair bir ittifak bulunmaktadır. Ancak, ölümü dolaşımın ve solunumun durması olarak gören ulema ile tüm beyin fonksiyonlarının sonlanması olarak görenler arasında ciddi tartışmalar süregelmektedir.

Beyin ölümü durumunda kan dolaşımı devam etmekte olduğu ve organlar henüz hayatîyetini kaybetmediği için teknik olarak organ nakli mümkün olabilmektedir. Bu sebeple organ nakli ile beyin ölümü arasında ciddi bir irtibat olup beyin ölümü tanısının konması organ naklinde hayatî önem teşkil eder.<sup>39</sup> Zira günümüz tıp pratiğinde ölüden organ nakli ancak

<sup>35</sup> İlhan İlkılıç, “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyakal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 154-155.

<sup>36</sup> Robert M. Veatch, *Transplantation Ethics* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000), 46.

<sup>37</sup> Lütfi Hanoğlu, “Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu: Ölüm”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyakal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 144.

<sup>38</sup> İlkılıç, “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?”, 155.

<sup>39</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîfî, *Ahkâmü'l-cerâhâtî'l-tıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterettibe aleyhâ* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 343.

beyin ölümü gerçekleşen kişiden yapılmaktadır. Kalp ölümüyle kan dolaşımı sonlanmakta, organlara kan ulaşmadığı için kısa süre içinde organlar çürümekte ve bu sebeple pratikte nakle imkân kalmamakta veya bu tür bir nakil çok zor olmaktadır.<sup>40</sup> Bahsi geçen sebeplerden ötürü beyin ölümü kavramına yaklaşım organ nakli açısından belirleyicidir. Fakat beyin ve beden arasındaki sözünü ettiğimiz uyumsuzluk, dinî, etik ve hukukî açılarından konuya dair nasıl bir tavır takınılması gerektiği hususunda ciddi kafa karışıklıklarına sebebiyet vermiştir.<sup>41</sup> Bu bağlamda en temel sorunlardan biri ölümün nasıl ve kim tarafından tanımlanacağı meselesidir. Çünkü bu tartışma, söz konusu kavramı tanımlamaktan öte kalp, beyin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamayı, dolayısıyla bunları felsefî ve dinî açıdan incelemeyi de gerektirir.<sup>42</sup>

## 2.1. Kardiyak Ölümü Esas Alanlar

İslâm dünyasında, beyin ölümünü gerçek bir ölüm kabul etmeyen, ölümün ancak kalp fonksiyonlarının geri dönüşsüz olarak sonlanması ile gerçekleştiğini söyleyen çok sayıda çağdaş isim bulunmaktadır. Sa'îd Ramazan el-Bûtî, Abdulaziz b. Bâz, Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Câdulhak, Tevfik el-Vâ'î, Bedru'l-Mütevelli Abdülbâsit, Muhammed Muhtâr es-Selâmî, Abdulkâdir Muhammed el-Îmâdî, Abdullah el-Bessâm gibi âlimler ve başka pek çok modern araştırmacı beyin ölümü kavramını kabul etmez ve dolayısıyla bu durumdaki kişiden organ alınmasını caiz görmez.<sup>43</sup> Bu görüşte olanların gerekçeleri farklılık göstermekle birlikte genel olarak aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

**2.1.1. Bedenin canlılık işaretleri göstermesi:** Beyin ölümü kavramına olumsuz veya tedbirli yaklaşılmasının en temel nedenlerinden biri, beyin ölümü teşhisi konduktan sonra bedenin hala canlılık emareleri gösterdiği yönündeki düşüncedir. Zira beyin ölümü teşhisi konan kişide dolaşım ve solunum gibi faaliyetler yaşam destek cihazları sayesinde devam edebilmektedir. Bu görüş sahipleri, tıbbî cihazlarla dahi olsa dolaşımı ve solunumu devam eden, kalbi atan ve vücudu sıcak olan bir insanın ölü sayıla-

<sup>40</sup> Bahar Bayhan, *Organ Nakli Hastalarında İmmunsupresif Tedaviye Uyum Ölçeği'nin (ITUÖ) Türkiye'de Geçerlik Güvenirliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10.

<sup>41</sup> Süheyla Ünal vd. "Sağlık Personelinin Beyin Ölümü ve Organ Bağışıyla İlgili İnanç ve Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2010), 391.

<sup>42</sup> Veatch, *Transplantation Ethics*, 45-47, 85-87.

<sup>43</sup> Şinkâtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 344; Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 128-131; Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarıf*, 413; Yûsuf b. Abdullah b. Ahmed Ahmed, *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2006), 2/477; Üsâme es-Seyyid Abdüssemi', *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemîyye beyne's-ş-şeria ve'l-kânûn* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye - Dâru Şetât, 2010), 100; Abdülğani Yahyâvî, *el-Muvâzene beyne'l-mesâlih ve'l-mefâsid fi't-tedâvi bi-nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye* (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2016), 243.

mayacağını iddia ederler.<sup>44</sup> Onlara göre beyin ölümü gerçekleşen kişi ölüm sürecine girmiş veya can veriyor olabilir, fakat ölü sayılamaz.<sup>45</sup> Yine klasik fıkıh eserlerinde fakihlerin ölüm alameti olarak zikrettiği kalbin durması, bedenın soğuması gibi alametlerin beyin ölümü halinde bulunmaması sebebiyle kişinin ölü sayılmayacağını ifade edenler de bulunmaktadır.<sup>46</sup>

**2.1.2. Ölümün şüphe içermesi:** Beyin ölümünü kabul etmeyerek ölüm için kalbin kendiliğinden durması gerektiğini iddia edenler ölüm gibi ciddi bir hususun şüphle tespit edilemeyeceğini ve böyle şüpheli bir durumda kişiden organ almanın cinayet sayılacağını savunurlar.<sup>47</sup> Bu hususta fıkıhtaki “Şek ile yakîn zâil olmaz (Kesin bilgi ile bilinen şey, şüphe sebebiyle ortadan kalkmaz)”<sup>48</sup> kaidesini temel alarak kişinin hayatta olmasının kesin olduğunu<sup>49</sup> ölümün ise -kişinin kalbinin atıyor olması sebebiyle-şüphe içerdiğini ve yine “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır”<sup>50</sup> kaidesi gereğince aslolanın yaşamın devam etmesi olduğunu söylerler. Bu sebeplerle İslâm’ın zarûriyyât arasında saydığı temel ilkelerinden “canın korunması” ilkesi gereğince, şüphe durumunda kişinin yaşadığına hükmetmek İslâm’ın temel maksatlarına daha uygun olacaktır.<sup>51</sup> Yine onlara göre günümüzde tıp uzmanları arasında dahi ilgili kavramın tanımı ve teşhisi noktasında ihtilaflar söz konusuysen fakihlerin beyin ölümünü hakiki bir ölüm saymaları şüphe üzerine kurulu zayıf bir kabul olur.<sup>52</sup> Aynı şekilde, ülkelerin hukuklarında ve genel olarak tıp literatüründe farklı beyin ölümü kriterlerinin bulunmasının da beyin ölümü hakkındaki şüpheleri artırdığı dile getirilmektedir.<sup>53</sup>

**2.1.3. Ruhun henüz bedeni terk etmemiş olması ihtimali:** Beyin ölümünü reddedenlerden bir kısmı, ölümün tespiti için aynı zamanda ruhun

<sup>44</sup> Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 129, 131; Mehmet Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem: Beyin Ölümü ve Ötanazi* (Ankara: DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, Uzmanlık Tezi, 2015), 41; Yahyâvî, *el-Muvâzene*, 243.

<sup>45</sup> Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Fıkhü'n-nevâzil: kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/232-233; Muhammed Ahmed es-Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed fi'l-kânûni'l-medenî ve'l-fıkhi'l-İslâmî: Dirâse mukârana* (İskenderiye: Münşectü'l-Maârif, 2009), 348.

<sup>46</sup> Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 41.

<sup>47</sup> Mahlâfi, *Hudûdü't-tasarruf*, 413.

<sup>48</sup> *Mecelle*, md. 4.

<sup>49</sup> Şinkîti, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tbbiyye*, 347; Masoud Sabri, “İslam Fıkıhında Beyin Ölümü”, çev. Tuncay Sandıkçı, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 165.

<sup>50</sup> *Mecelle*, md. 5.

<sup>51</sup> Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 130; Şinkîti, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tbbiyye*, 347-348; Ebû Zeyd, *Fıkhü'n-nevâzil*, 1/232.

<sup>52</sup> Mahlâfi, *Hudûdü't-tasarruf*, 402-403.

<sup>53</sup> Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 44.



bedeni tamamen terk etmesi gerektiğini hatırlatırlar. Hâlbuki onlara göre beyin ölümü teşhisinde ölümün metafizik manası dikkate alınmamaktadır.<sup>54</sup> Yine fıkıhtaki istishâb delili gereğince, aksine dair delil bulunmadıkça asıl olan, ruhun bedende kalmaya devam etmesidir. Ruhun bedeni terk ettiğine dair kesin bir delil bulunmadığı için kişinin yaşadığına hükmedilmelidir.<sup>55</sup>

**2.1.4. Hatalı teşhis ihtimali:** Bazı çağdaş dönem araştırmacıları ise tıp pratiğinde çok sayıda hatalı teşhis konduğu gerçeğinden hareketle beyin ölümü için de benzer bir durumun söz konusu olabileceği ihtimalinden dolayı bu kavrama olumsuz yaklaşırlar. Kimileri ise meseleyi bir adım daha ileri götürerek, özellikle de organ nakillerini kolaylaştırmak için henüz ölüm gerçekleşmeden insanların beyin ölümünün ilan edildiğini dahi iddia etmişlerdir.<sup>56</sup>

**2.1.5. Toplum tarafından kabul görmemesi:** Saîd Ramazan el-Bûtî gibi bazı âlimler, diğer başka gerekçelerin yanı sıra, beyin ölümünün kabul edilmesi halinde ölümü kalbin durması olarak gören halkın ölüm algısına aykırı bir durum oluşacağı ve bunun ise insanlar arasında fitneye yol açacağı iddiasını dile getirirler.<sup>57</sup>

## 2.2. Beyin Ölümünü Esas Alanlar

Beyin ölümünü onaylayan âlimlere göre, bir kişinin öldüğüne hükmedilmesi için beyin fonksiyonlarının tamamen durması yeterlidir. Yûsuf el-Karadâvî, Muhammed Naîm Yâsin, Muhammed Süleyman el-Eşkar, Ömer Süleyman el-Eşkar, Ârif el-Karadâğî, Ahmed Şerefuddîn gibi çağdaş âlimler bu görüştedir.<sup>58</sup> İslâm dünyasında pek çok fetva kurulu da beyin ölümünü hakiki bir ölüm kabul etmiştir. Ülkemiz Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 2006 tarihli mütalaasına göre, "Yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi; beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine ve bu durumdan geri dönüşün artık imkânsız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir."<sup>59</sup> Yine tıbbî konularda fetva yayınlayan önemli bir kurum Kuveyt Tıp Bilimleri İslâm Teşkilatı (*el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tıbbiyye*)

<sup>54</sup> Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 128.

<sup>55</sup> Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 130; Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 347-348; Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil*, 1/232.

<sup>56</sup> Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 353-354; Ârif Ali Ârif el-Karadâğî, *Kadâyâ fıkhiyye fi nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye* (Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM], Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 127-128.

<sup>57</sup> Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 131.

<sup>58</sup> Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/595-597; Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 344-345; Yâsin, *Ebhâsun fıkhiyye*, 177-178; Karadâğî, *Kadâyâ fıkhiyye*, 123-131.

<sup>59</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 111.

da 1985 yılında beyin ölümünü hakiki ölüm kabul etmiş ve bu durumda yaşam destek cihazlarının çekilebileceğini açıklamıştır.<sup>60</sup>

İslâm dünyasında saygın bir fıkıh akademisi olan İslâm İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi (*Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî*) 1986 tarihli kararında beyin ölümünü hakiki ölüm olarak onaylamıştır. Buna göre, tüm beyin fonksiyonlarının nihai olarak durması halinde, alanında uzman tecrübeli doktorlar bu durumdan geri dönüş olmadığına ve beynin artık çözülmeye başladığına hükmederlerse kişi ölü kabul edilir. Böyle bir durumda, kişinin kalp gibi bazı organları yoğun bakım cihazlarıyla çalıştırılmaya devam etse dahi ilgili cihazlar çekilebilir.<sup>61</sup> İslâm âleminin önemli fetva kurullarından *Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî*'ye bağlı İslâm Fıkıh Akademisi ise hastanın tüm beyin fonksiyonlarının tamamen ve geri dönüşü olmayacak şekilde durduğuna alanında uzman üç hekimden oluşan bir komisyonun ittifak etmesi halinde yaşam destek ünitelerinin çekilebileceğini tasdik etmiştir. Kişinin kalp ve solunum fonksiyonları yaşam destek cihazları ile sağlanıyor olsa dahi durum değişmez. Ancak akademiye göre, cihazlar çekildikten sonra kalp ve solunum tamamen durmadıkça şer'an ölüm hükmü verilemez.<sup>62</sup> Şii dünyada ise genel kanaat, Humeynî ve Hamaney gibi Âyetullahların fetvalarının etkisiyle, beyin ölümünün ölüm olduğu ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişiden organ almanın caiz olduğu yönündedir.<sup>63</sup>

Beyin ölümünü kabul eden çağdaş ulemanın gerekçelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

**2.2.1. Tıbbî bilginin esas alınmasının gerekliliği:** İslâm dünyasında ki beyin ölümü taraftarlarına göre tıbbî konularda fetva verilirken uzman doktorların görüşü esas alınmalı ve ölümün tanımlanması tıbbî bırakılmadır. Tıp camiasında yaygın kanaat beyin ölümünün hakiki ölüm olduğu yönünde olduğu için fakihler bu görüşü takip etmelidirler.<sup>64</sup> Modern tıbbın beyin ölümü tespiti kuvvetli zan (zann-ı gâlip) seviyesinde bir bilgi türü olduğu için bu bilgiyle hayatın sonlandığına ve ruhun bedeni terk ettiğine hükmedilebilir.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> “el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tıbbiyye” (Erişim 5 Eylül 2022).

<sup>61</sup> Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârâtü ve tavsiyyâtü Mecmai'l-fıkhî'l-İslâmî ed-düvelî*, haz. Ahmed Abdülalîm Ebu Uleyv (Birleşik Arap Emirlikleri: 2011), 114-115.

<sup>62</sup> *Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, Karârâtü'l-Mecmai'l-fıkhîyyi'l-İslâmî li-Râbitati'l-Âlemi'l-İslâmî*, 21.

<sup>63</sup> M. Mostafa Kamal, “Ethical Issues of Organ Transplantation in Islam”, *The Journal of Teachers Association* 21/1 (2008), 100.

<sup>64</sup> Ali Muhyiddin el-Karadâğî - Ali Yusuf Muhammedî, *Fıkhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-muâsıra: dirâse fıkhîyye tıbbiyye mukârana* (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2005), 478-479; Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed*, 351.

<sup>65</sup> Sabri, “İslam Fıkıhında Beyin Ölümü”, 167.

**2.2.2. Beyin fonksiyonlarının asıl olması:** Beyin ölümünü kabulle karşılayan çağdaş fakihler, modern tıbbın ölüm kavramını yani insan beyninin kesin ve nihai bir şekilde fonksiyonlarını kaybetmesini hakiki ölüm olarak görürler.<sup>66</sup> İnsan hayatının merkezinin kalp veya başka bir organ olmayıp bizzat beyin olduğu düşüncesine dayalı bu görüşe göre, beyin fonksiyonlarını geri dönüşsüz olarak yitirmesiyle ölüm gerçekleşir. Bu görüşü savunanlar, kalp ve akciğer fonksiyonlarının durması sonucu bedenin ölmesini ifade eden somatik ölümden sonra da beyin oksijensiz kalmasıyla hayatın sonlandığı şeklindeki tıbbî bilgiden hareket ederler. Çünkü solunumun ve dolaşımın durmasıyla beyin hücreleri beslenemez ve canlılığını yitirir.<sup>67</sup> Buna göre, kardiyak ölümden de kalbin durmasından sonra dolaşımın da durmasının etkisiyle beyne oksijen ulaşmaz ve beyin fonksiyonları sonlanarak ölüm gerçekleşir.

**2.2.3. Beden fonksiyonlarının cihazlarla sağlanıyor olması:** Beyin ölümünü kabul eden âlimlere göre, hakiki bir ölüm sayılan beyin ölümü gerçekleştikten sonra yaşam destek cihazları sayesinde solunum ve kan dolaşımını sağlanarak beden hücreleri canlı tutulur.<sup>68</sup> Buna göre ileri düzey yaşam destek üniteleri olmasaydı zaten kişinin somatik ölümü gerçekleşecekti. Cihazlar ise sadece kalbin ve beden fonksiyonlarının durmasını geciktirmekte böylece organların canlı kalmasını sağlayıp organ nakline imkân vermektedir.<sup>69</sup>

**2.2.4. Geri dönüşün olmaması:** Beyin ölümünü hakiki bir ölüm sayanlar, hatalı teşhis konmadığı müddetçe, beyin ölümünden geriye dönüşün olmamasını ve aletlere rağmen sürecin kısa bir zaman içinde kalbin durması ile sonuçlanmasını da delil olarak sunarlar.<sup>70</sup> Beyin ölümü teşhisi sonrası görülebilen bazı hareketlerin ise istemsiz hareketler olduğunu, bedendeki bu tür hareketlerin ruhun varlığını ispatlamayacağını ve bunların harici etkenler olan tıbbî cihazlar sebebiyle ortaya çıktığını belirtirler.<sup>71</sup>

**2.2.5. Ölümüne bağlı işlemlerin gecikmemesi:** Yusuf el-Karadâvî gibi âlimler, beyin ölümü kavramını ve ölüden organ naklini kabul etmenin ötesinde, beyin fonksiyonları tamamen durmuş bir kimseden kalp ve akciğer fonksiyonlarını sağlayan her türlü yaşam desteğinin çekilmesinin gerekli olduğunu düşünürler. Zira kişinin cihaza bağlı tutulmaya devam edilmesi, miras paylaşımı, teçhiz ve defin işlemleri, iddet süresinin başlaması gibi ölümüne bağlı işlemlerin gecikmesine yol açmakta, ayrıca bu şekilde yaşam

<sup>66</sup> Yâsin, *Ebhâsun fıkhiyye*, 177-178.

<sup>67</sup> Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 56-60.

<sup>68</sup> Karadâğî, *Kadâyâ fıkhiyye*, 127.

<sup>69</sup> Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 52-54.

<sup>70</sup> Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed*, 351.

<sup>71</sup> Şinkâtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tubbiyye*, 352; Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed*, 350.

destek ünitelerinden hakkıyla yararlanabilecek başka hastalara mani olunmaktadır.<sup>72</sup>

### 2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Görüldüğü üzere İslâm dünyasında beyin ölümünü hakiki ölüm kabul edip bu durumdaki kişinin yaşam destek ünitesinden ayrılmasına ve organlarının bağışlanmasına izin verenler olduğu gibi beyin ölümü kavramını tümünden reddedip yalnızca kardiyak ölümü onaylayan âlimler de bulunmaktadır. Genellikle İslâm âlemindeki fetva kurulları ve bu konuda görüş serdeden âlimlerin çoğu birinci kısımda yer alırken ikinci grupta yer alan âlimlerin sayısı da az değildir.

Beyin ölümünü kabul etmeyen âlimlerin iddialarından biri ruhun henüz bedenden çıkmadığı yönündedir. İslâm'a göre ölüm ruhun bedeni terk etmesiyle gerçekleşir. İslâm'da insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğu anlayışı merkezdedir ve bu anlamda ruhu yok saymak düşünülemez. Ancak ruh konusu gaybî bir konudur. Âyette de belirtildiği üzere ruh hakkında insana çok az bilgi verilmiş olup meselenin künhüne vakıf olmak mümkün değildir.<sup>73</sup> Dolayısıyla ölümün tespitinde, ruhun bedeni terk etmesi şeklinde soyut bir kriterin yerine somut ve gözlenebilir alametlere itibar edilme-lidir. Aslında hukuk ve fıkıh bu anlamda her zaman somut verilerle hareket etmiştir ve etmelidir de. Bu nedenle kanaatimizce ölümün tespiti konusunda yetki, alanında uzman tabiplerin olmalıdır. Elbette ki ilahiyatçılar, hukukçular veya filozoflar ölümün tanımı ve mahiyeti hakkında söz sahibidir. Fakat pratikte karşımızda duran insanın vefat edip etmediğini belirlemede teorik tartışmaların yardımcı olamadığı bir gerçektir. Bu sebeple ölümün tespitine dair somut kriterlere ihtiyaç vardır.

Dışarıdan bakıldığında kalbi atan, solunumu devam eden ve vücudu henüz sıcak bir insana ölü teşhisi konması alışılmadık bir durum olduğu için tereddütlere sebebiyet verse de esasında tüm bunların ileri düzey yaşam destekleri ile sağlandığı ve bu desteklere rağmen söz konusu fonksiyonların bir süre sonra sonlanacağı, ayrıca bu süreçten geri dönüşün imkânsızlığı düşünüldüğünde zihinlerden şüpheler kalkabilmektedir. Ölüm alametleri arasında kalbin ve solunumun durması, vücudun soğuması, kasların gevşemesi gibi durumları sayan kadim ulema, döneminin tıbbî şartlarına ve tecrübesine göre bu kriterleri kabul etmiştir. Bugün ise tıp bize kardiyak ölümün yanında tüm beyin fonksiyonlarının sonlandığı yeni bir ölüm tanımı sunmaktadır. Tıbbın verilerinin göz ardı edilerek gerek fıkıhta gerekse kadim tıpta sözü edilen ölüm kriterleri üzerinde ısrar etmek için bilimsel ve haklı gerekçelere ihtiyaç vardır. Bu anlamda, tıbbî bir bilginin kendisiyle aynı düzlemde tıbbî gerekçelerle ve uzmanları tarafından çürütülmesi ge-

<sup>72</sup> Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/595-597.

<sup>73</sup> el-İsrâ 17/85.

rektiğini düşünmekteyiz. Beyin ölümüne karşı gelen çağdaş âlimlerin sunduğu gerekçeler ise bu özelliğe sahip olmadığı için burada yöntemsel bir hata bulunmaktadır. Uzmanlık alanı içerisinde ve tıp uzmanları tarafından, varsa beyin ölümüne dair şüphelerin tartışılması ise olağandır.

Tüm bunlarla birlikte, tıbbın beyin ölümü teşhisinde hata yapabileceği veya tıp teknolojilerinin ve cihazların hassasiyetinin gelişmesiyle birlikte ileride beyin ölümü kriterlerinde farklılaşmalar olabileceği gibi ihtimaller de göz ardı edilmemelidir. Fakat hatalı beyin ölümü teşhisi ihtimaline binaen beyin ölümünü tamamen yok saymak mümkün görünmemektedir. Zira ölüm teşhisinin konulması kaçınılmazdır. Geleneksel ölüm kabul edilen kalp ölümünü tespit de hatalar olabilmekte, fakat bu durum ölüm teşhisi koymaya engel teşkil etmemektedir. Yine günümüzde hemen tüm hukuk sistemlerinde ve tıp otoriteleri tarafından beyin ölümü ölüm sayılmaktadır. Ancak elbette ölüme dair konuşma hakkı tıp camiasıyla sınırlı tutulamaz. Ölüm gibi pek çok boyutu olan bir konunun tıbbî, etik, hukukî ve felsefi açılardan derinlemesine ve müstakil olarak incelenmesine ihtiyaç vardır. Fakat bu inceleme süreci devam ederken pratikte tıbbın ölüm kriterlerinin kabul edilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Diğer yandan, geçmişini yarım yüzyılı biraz aşan bu ölüm tanımına tıp ve ilahiyat çevrelerince kuşkuyla yaklaşılması da normal karşılanmalıdır. Zira ölümün tespiti noktasında şüpheyne ve zanna yer olmayacak şekilde kesinlik, güvenilirlik ve titizlik gerekir.

### 3. Ölüden Organ Nakli için Gerekli Şartlar

Ölüden organ naklinin caiz olabilmesi için alıcıya, vericiye ve nakledilen organa ilişkin pek çok şart aranmakta ve bu şartlar ilgili naklin hükmünde etkili olmaktadır. Vericinin organ nakline rızasının bulunması, alıcı açısından organ nakli için bir zaruret bulunması, organ veya dokunun nakle uygun olması ve nakline dinen bir engel bulunmaması, organların satışı konu edilmemesi, cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunması gibi şartlar bunlar arasında zikredilebilir.

#### 3.1. Vericinin Rızasının Bulunması

Bazı istisnalar dışarıda bırakıldığında, İslâm dünyasında ölüden organ naklini caiz gören kişi, kurum ve hukuk düzenleri, organ bağışısı için vericinin -veya bir kısmı vârislerinin- rızasının ya da vefatından önce konuya ilişkin vasiyetinin bulunmasını şart koşarlar.<sup>74</sup> Bu düşünce, ölü bedeninin bir başkasının yararı için araçsallaştırılmasının önüne geçilmesini ve herkesin

<sup>74</sup> Abdülhalim Muhammed Mansur Ali, *Naklu 'l-a'dâ mine 'l-meyyiti ile 'l-hay beyne 'ş-şer'ati 'l-İslâmiyye ve 'l-kânûni 'l-vaz'î: dirâse mukârane* (İskenderiye: el-Mektebu'l-Câmiyyi'l-Hadîs, 2012), 108-109.

kendi bedeni üzerinde bizzat karar verici olmasını sağlamayı amaçlar.<sup>75</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu “Toplumun huzur ve düzeninin bozulmaması bakımından organ veya dokusu alınacak kişinin ölmeden önce buna izin vermiş olması veya hayatta iken aksine bir beyanı olmamak şartı ile yakınlarının buna razı olması”nı şart koşmaktadır.<sup>76</sup> İslâm İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi ise 1988 tarihli 26 (4/1) numaralı kararında, ölüden hayatı bir organın veya temel bir fonksiyonun kendisine bağlı olduğu herhangi bir organın naklinin, kişinin buna dair ölüm öncesi izni veya mirasçılarının rızası şartıyla caiz olduğunu kabul eder.<sup>77</sup>

Bu hususta genel kanaat, vericinin organ bağışına dair rızasını vefatından önce beyan etmesi gerektiği yönünde ise de organ naklinin zaruret teşkil etmesi ve bu süreçte hızın önemli olması gibi gerekçelerle vericinin izni veya vasiyeti aranmaksızın organlarının alınabileceğini kabul edenler de vardır. Örnek olarak Kuveyt Vakıflar Bakanlığı'na bağlı Fetva Kurulu<sup>78</sup> ve The Federation of Islamic Medical Association (FIMA)<sup>79</sup> gibi kurullar ve bireysel olarak Mısır Müftüsü Tantâvî bu görüşü kabul eder.<sup>80</sup> Ancak kanaatimizce kişinin izni olmaksızın organ alınması, bireyin özerkliğine ve cesedin güvenliğinin sağlanmasına aykırı olduğu gibi, ölü bedeninin dokunulmazlığı düşüncesine sahip İslâm toplumlarında tıbbı olan güvenin azalmasına yol açabilecektir.

Diğer yandan, vericinin vefatından sonrasına yönelik olarak yaptığı organ bağışına dair vasiyetin fikhen geçerli olup olmayacağı hususu da müstakil bir tartışma konusudur. Çağdaş âlimlerden Yusuf el-Karadâvî, Muhammed Naîm Yâsin gibi isimlere göre bu tür bir vasiyet geçerlidir ve ölü bedeninin saygınlığına riayet edilmesi şartıyla uygulanmasında bir sakınca yoktur.<sup>81</sup> Ancak bazı fıkıh kurulları ve çağdaş fakihler, insan bedeninin ve organlarının mal kabul edilemeyeceğinden hareketle beden ya da organların vasiyete konu olamayacağını ve kişinin mezkûr vasiyetine itibar edilemeyeceğini iddia ederler.<sup>82</sup> Hindistan İslâm Fıkıh Akademisi de ölüm

<sup>75</sup> Abdülaziz b. Muhammed es-Sağîr, *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşerîyye fî dav'i'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i* (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, 2015), 78.

<sup>76</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 114.

<sup>77</sup> Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 144.

<sup>78</sup> Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 199.

<sup>79</sup> “Resolution of International Seminar on Organ Transplantation and Health Care Management from Islamic Perspective” (Erişim 12 Ekim 2022).

<sup>80</sup> Abdüsselâm Abdurrahîm es-Sükkerî, *Naklu ve zirâ'atü'l-a'dâi'l-âdemîyye min manzûrin İslâmîyyin* (y.y: Dârü'l-Menâr, 1988), 152-153.

<sup>81</sup> Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/535-6; Yâsin, *Ebhâsun fikhîyye*, 155, 163, 176.

<sup>82</sup> Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarruf*, 339; Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 159; Ali, *Naklü'l-a'dâ mine'l-meyyiti ile'l-hay*, 100.

sonrası organ bağışına dair vasiyetin fikhen geçersiz olacağını düşünmektedir.<sup>83</sup>

### 3.2. Alıcı Açısından Zaruretin Bulunması

Organ naklini İslâmî açıdan caiz hale getiren unsurun hastanın canını, sağlığını veya organını kurtarma zarureti olduğu ön kabulüyle yola çıktığımızda organ naklinde aranan şartlar arasında alıcının zaruret içinde bulunmasının gerekliliği şartını bir kere daha hatırlamak gerekir. Bu anlamda, hangi organların naklinin alıcı açısından hayatî olduğu noktasında uzman hekimlerin kanaatine başvurulur. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu organ naklinin caiz olması için öncelikle zaruret halinin bulunmasını şart koşar. Kurul, “hastanın hayatını veya hayatî bir uzvunu kurtarmak için, bundan başka çaresi olmadığı, mesleki ehliyet ve dürüstlüğüne güvenilen uzman doktorlar tarafından tespit edilmesi” gerektiğini açıkça belirtmiştir.<sup>84</sup>

Organ naklini caiz kılan zaruretin mahiyetini netleştirmek için, fıkıh literatüründe zaruretin varlığı için zikredilen birtakım şartlardan bahsetmeliyiz. Öncelikle zaruret halinden söz edebilmek için gerçek anlamda cana veya organa yönelik kesin bir zarar ya da tehlike bulunmalıdır.<sup>85</sup> İkinci bir husus olarak, bahsedilen bu zarar ağır ve zorlayıcı olmalıdır. Bunun ölçüsü ise fakihler tarafından can kaybı veya bir organın telef olması endişesinin varlığı şeklinde belirlenmiş, ayrıca kimi fakihlerce kişinin hastalığının artması ve iyileşme süresinin uzaması da buna dâhil edilmiştir.<sup>86</sup> Bunlara ek bir şart olarak, zararın giderilmesi için başka bir meşru alternatifin bulunmaması da gerekir.<sup>87</sup> Zarurete ilişkin bu şartları organ nakline uyguladığımızda, alıcının hakiki manada zaruret halinde olup olmadığına hekimler tarafından kesin bir şekilde ortaya konmasının gerekli olduğu ve naklin ileride ortaya çıkabilecek başka alternatiflerinin (yapay organlar gibi) bulunup bulunmadığına dair hekimlerin görüşlerinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>88</sup>

Tüm bunların yanı sıra, fıkhıdaki “Zaruretler miktarlarınca takdir olu-

<sup>83</sup> Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues* (New Delhi: IFA Publications, 2010), 229.

<sup>84</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 113.

<sup>85</sup> Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü 'z-zarûreti 'ş-şer 'iyye mukârenen maa'l-kânûni 'l-vaz'î* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 69.

<sup>86</sup> Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, 22.

<sup>87</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/21; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/81; Zuhaylî, *Nazariyyetü 'z-zarûreti 'ş-şer 'iyye*, 69.

<sup>88</sup> Bu son hususla ilgili olarak Saîd Ramazan el-Bûtî'ye göre, ileride sünî organlar insan organlarının yerini almaya başlarsa insandan organ almak caiz olmaktan çıkar (Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 127; Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 137).

nur”<sup>89</sup> kaidesi gereğince zaruretin verdiği imkândan ancak mevcut zararı giderecek asgari miktar kadar faydalanılabilir. Kaide konumuza uyarlandığında, organ nakline zaruret sebebiyle cevaz verilmesi, bu konuda sınır-sızca tasarruf edilmesinin önünü kapatmaktadır. Bu kaide, organ naklinin hayatî ve zaruri organlarla sınırlı tutulmasını ve zaruretin ortadan kalkmasıyla cevazın da kalkmasını gerektirir. Bu anlamda organ nakline zaruret sebebiyle cevaz verilmesi, zaruret bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, söz gelimi vücuttaki tüm organ ve dokuların naklini, organ satışını veya bedene yönelik estetik müdahaleleri de caiz hale getirmez.

### 3.3. Organ veya Dokunun Dinî ve Etik Açısından Nakle Uygun Olması

Günümüzde beyin ölümünü kabul eden fakihler arasında kalp, akciğer, pankreas gibi yalnızca ölüden temin edilen hayatî nakillerin cevazı konusunda -bunların zaruri olması ve alternatiflerinin bulunmaması sebebiyle- pek ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>90</sup> Yine canlıdan da temin edilebilmesine rağmen hayatî olması sebebiyle böbrek ve karaciğer gibi organların nakli de bu minvalde görülmektedir. Asıl tartışılmalı kısım ise alıcı açısından hayatî olmayan veya alternatifini bulunan bazı nakil türleridir. Yumurtalık, testis, cinsel organlar, rahim, el ve yüz nakilleri -her biri farklı gerekçelerle- tartışmaya konu olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, testis ve yumurtalık gibi vericinin genetik kodunun aktarıldığı nakil türleri, İslâm’ın korunmasını istediği temel ilkelerden biri olan “neslin korunması (*hıfzu’n-nesl*)” ilkesine aykırı olacağı gerekçesiyle ittifakla caiz görülmemektedir. Genetik özellikler taşımasa dahi mahremiyet çerçevesinde cinsel organlar ve anüsün nakli de çağdaş fakihler tarafından açık bir şekilde caiz görülmez. İslâm dünyasında henüz yeterince ele alınmamış rahim nakli söz konusu olduğunda ise, rahmin genetik özellikler taşımaması sebebiyle naklinin cevazına yatkın fetvalarla karşılaşmaktayız. Örneğin İslâm İşbirliği Teşkilatı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi 1990 tarihli 57 (6/8) numaralı kararında fıkhîta galîz avret olarak ifade edilen, kadının ve erkeğin cinsel organı ve anüs dışındaki organlar hariç genetik özellikler taşımayan bazı üreme organlarının naklinin meşru zaruret bulunması halinde caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>91</sup>

Kanaatimizce rahim nakli sadece genetik özelliğin aktarılması açısından değerlendirilmemeli, organ naklinin şimdiye kadar temellendirmeye çalıştığımız “zaruret” çerçevesinde caiz olduğu unutulmaksızın rahim naklinin gerçek anlamda bir zaruret içerip içermediği ve ayrıca alıcı açısından nakilden sonra zorunlu olan immünsüpresif (bağışıklığı baskılayan) ilaç alımı, naklin başarı şansı, nakil sonrası komplikasyonlar gibi unsurların

<sup>89</sup> *Mecelle*, md. 22; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 78-80.

<sup>90</sup> Ahmed, *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân*, 2/492.

<sup>91</sup> Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 206.



da dikkate alınarak yarar-zarar dengesinin ölçülmesi ve konunun derinlikli bir şekilde müzakere edilmesi gerekir. Bu anlamda, Müslüman akademik dünyada rahim nakli konusunun yeterince ele alınmadığı ve hükmüne dair ikna edici bir fetva bulunmadığını söylemek yanlış olmaz. Burada tartışmanın ayrıntısına giremeyecek olsak da üst ve alt ekstremiteler (el, kol, ayak, bacak) nakilleri ile yüz nakli gibi kompozit dokuların nakli için de benzer bir durumdan söz edebiliriz. Alıcının ihtiyaç içinde olduğu ve alması halinde hayat kalitesinin bir açıdan artacağı doğru olmakla birlikte, nakil sonrası komplikasyonların ve işlemin başarı oranının hesaba katılması ve her şeyden önemlisi yeni bir teknoloji olan bu tür nakillerde alıcıların denek haline getirilmemesi önem arz etmektedir.<sup>92</sup> Yine kalp, karaciğer, pankreas gibi hayatî organların naklinde immünsüpresif ilaçların komplikasyonlarına katlanmak gerek hasta gerekse toplum tarafından daha kolay kabul görünürken, yalnızca hayat kalitesini artırıcı nakiller için durum farklı olacaktır. Ayrıca hem ekstremiteler nakillerinde hem de yüz nakillerinde toplum ve birey bazında -gerek alıcı gerekse ölmüş organ vericisi açısından düşünüldüğünde- sosyal ve psikolojik bir hazırbulunuşluğun var olup olmadığının da mutlaka itibara alınması ve saydığımız sebeplerle bu tür nakillere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Diğer taraftan, henüz yeterince uygulama alanı bulamamış yeni bir teknoloji olması sebebiyle olsa gerek, İslâm dünyasında kompozit dokuların nakline ilişkin yeteri düzeyde akademik çalışma veya fetva bulunmamaktadır.<sup>93</sup>

### 3.4. Organların Satışa Konu Edilmemesi

Organ nakli sürecinde, verilen organ karşılığında maddî bedel alınması meselesinde İslâm dünyasındaki baskın eğilim, aşağıda sunacağımız üzere, organların ve bedeninin satım akdine konu olamayacağı yönündedir. Nitekim klasik fıkıh eserlerinde de organların ve beden parçalarının satışı konusu yer almış, özellikle Hanefiler insan bedeninin saç, diş, kan, süt gibi cüzleri üzerinden meseleyi tartışarak bunların satım akdine konu edilmesine kesin olarak karşı çıkmışlardır. Zira insanın saygınlığı prensibinin bir uzantısı olarak insan bedeni ve onun parçaları asla mal hükmünde değerlendirilemez.<sup>94</sup> Klasik dönem Şâfiî fakihleri ise bu durumdan sütü istisna ederek,

<sup>92</sup> Yüz naklini sosyolojik açıdan değerlendiren bir çalışma için bk. Zülküf Kara, "Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?", *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014).

<sup>93</sup> Hayatî olmayan organların ve kompozit dokuların nakline dair çağdaş görüşler ve değerlendirmeler için bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 244-264.

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/119, 125-126; Ebû Bekr Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrüt: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/63, 5/145, 305; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/42, 45; İbn Kudâme,

içilmek ve kendisinden istifade edilmek üzere yaratılmış temiz bir madde olduğu gerekçesiyle anne sütünün satışı caiz görülür.<sup>95</sup>

Çağdaş âlimler ve fetva akademileri, insanın saygınlığını ve onurunu açık bir şekilde zedeleyeceği gerekçesiyle organ karşılığında ücret alınmasına olumsuz yaklaşırlar. İslâm âleminin etkili fetva kurumlarının çoğunun, organ karşılığı maddî bedeli caiz görmediği müşahede edilir. Din İşleri Yüksek Kurulu organ naklinin caiz olması için organ veya doku karşılığında hiçbir şekilde ücret alınmaması şartını özellikle belirtir.<sup>96</sup> İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 1988 tarihli 26 (4/1) numaralı kararında organ naklinin caiz olmasını organın satışa konu edilmemesi şartına bağlamıştır. Ancak kurul, organa muhtaç bir kimsenin onu elde etmek için başka bir yol bulamaması halinde zaruret sebebiyle karşı tarafa para ödemesinin ictihad ve inceleme konusu olduğunu belirtmiştir. Yine 1990 tarihli 56 (6/7) sayılı kararında ise Akademi, organ naklinin ticarete konu edilmesinin kesinlikle caiz olmadığını vurgulamıştır.<sup>97</sup>

Benzer şekilde, Mısır Fetva Kurulu (*Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye*) da insan organlarının satılmayacağı hususunda ulemanın icmâ ettiğini belirtir ve organların mal konumuna düşürülerek ticarete konu edilmesinin haram olduğunu, ayrıca böyle bir alışveriş akdinin fikhen bâtil yani geçersiz olduğunu ifade eder.<sup>98</sup> Hindistan İslâm Fıkıh Akademisi ise organ satışının haram olduğunu, fakat zaruret içindeki kişinin organ için bedel ödemesinin bu hükümden istisna tutulabileceğini belirtmiştir.<sup>99</sup> İslâm dünyasındaki bireysel fetvalara bakıldığında Bûtî, Ya'kûbî, Şinkîfî, Senbehlî, Ahmed Şerefüddin, Hasan Ali eş-Şâzelî gibi isimlerin organ karşılığı bedelin gündeme gelmesini kabul etmedikleri görülür.<sup>100</sup> Muhammed Na'im Yasin gibi bazı istisnai isimler ise, ticaret amacı güdülmemesi ve bir kurum gözetiminde olması şartıyla organ nakli sürecinde maddî bir bedel alınıp verilebileceğini savunurlar.<sup>101</sup> Gerek klasik fikhin gerekse çağdaş âlimlerin kahir ekseriyetinin konuya yaklaşımına paralel olarak bizim kanaatimiz de organın

*el-Muğni*, 6/358; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, 5/186, 201; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/191, 6/132; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/356-357; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/116.

<sup>95</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 5/145; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/45; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/254; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/12.

<sup>96</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tip ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 114.

<sup>97</sup> Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 140, 205.

<sup>98</sup> Ahmed, *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân*, 1/151.

<sup>99</sup> Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind, *Karârâtü ve tavsiyyâtü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind* (Delhi: 1989), 25.

<sup>100</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarikî, *Naklu'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-katî* (Riyad: y.y., 2008), 172; Abdüssemi', *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemiyye*, 42-47.

<sup>101</sup> Yasin, *Ebhâsun fikhîyye*, 182-184.

doğrudan satışa konu edilmesinin insan onuruna ve saygınlığına aykırı olduğu yönündedir.

### 3.5. Cesedin Mahremiyetinin ve Saygınlığının Korunması

Organ alımı ve aktarımı esnasında, İslâm dininin üzerinde hassasiyetle durduğu bir nokta olarak, ölünün bedeninden ancak zaruri miktarının açık tutulmasına ve avret bölgelerinin kapatılmasına dikkat edilmelidir. İslâm geleneğinde ölü yıkanırken bile diz kapağı ile göbeği arasındaki bölgenin açılmasının ve bu bölgelere bakılmasının caiz olmadığı bilgisi<sup>102</sup> dikkate alındığında aynı hassasiyetin ölüden organ alım süreçlerinde de gösterilmesi gerektiği anlaşılacaktır. Ayrıca ölü yakınlarını rencide edecek her türlü muameleden sakınılması da önem arz etmektedir. Bu hususlara riayet edildiğinden emin olmak, dinen ve örfen ölü bedeninin saygınlığını önemseyen toplumumuz bireylerinin organ bağışına karşı tereddütlerini azaltabilecektir. Ayrıca ölünün hem fiziksel mahremiyetine hem de saygınlığına riayet etmenin, bu süreçte yer alan tüm sağlık personeli için dinî ve ahlâkî bir görev olduğu, dahası ölü de olsa insan bedeninin hekimin elinde bir emanet olduğu unutulmamalıdır.<sup>103</sup>

### 3.6. Diğer Bazı Şartlar

Organ bağışının caiz olabilmesi için, saydığımız şartların dışında ülkeye Din İşleri Yüksek Kurulu, hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine dair zann-ı galibin bulunması, tedavisi yapılacak hastanın nakle razı olması ve işlemin devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>104</sup> Yine naklin caiz olması için farklı âlimlerce, alıcının nakle hazır ve uygun olması, naklin alternatifinin bulunmaması, vericiye ciddi bir zarar vermemesi, alıcıya yarar sağlayacağıının kesin olması, ölümün şüpheye mahal veremeyecek şekilde alanında uzman bir komisyon tarafından tespit edilmesi gibi şartlar da koşulmaktadır.<sup>105</sup> Bunların haricinde naklin hiçbir sürecinde yararlı olma, zarar vermemeye, hakkaniyetli olma, özel yaşama saygı ve insan onurunun korunması gibi temel prensiplerden taviz verilmemelidir.

Tüm bunlarla birlikte, kişi sağlığında organını bağışlıyorsa veya aile bu konuda karar verici konumdaysa bir insanın hayatının kurtulmasına veya sağlığının iyileşmesine vesile olma niyetini gözetmeli, bağışçılar kalplerinde herhangi bir çıkar veya maddî karşılık bekleme gibi niyetlere yer vermeye dikkat etmelidirler. Amellerin niyetlerle değer kazandığı dinimizde kişi, “*Her kim bir kimseye hayat verirse bütün insanlara hayat vermiş gibi olur*”<sup>106</sup> âyeti temelinde Allah rızasını gözeterek dayanışma ve fedakârlık

<sup>102</sup> Aynî, *el-Binâye*, 3/181.

<sup>103</sup> Özaykal, “Biyofikih Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti”, 145-146.

<sup>104</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 113.

<sup>105</sup> Yâhyâvî, *el-Muvâzene*, 169-173; Mansur Ali, *Naklu'l-a'dâ*, 150-154.

<sup>106</sup> el-Mâide 5/32.

niyetiyle organını bağışlamalıdır. Zira İslâm'da diğergamlık (îsâr) prensibi kapsamında Müslümanları tek bir vücut gibi görüp onlar için fedakârlıkta bulunmak üstün bir ahlâk göstergesi kabul edilir. “Müminin mümine karşı durumu, birbirini deekleyerek ayakta duran iki bina gibidir”<sup>107</sup>, “Müminler tek vücut gibidirler. Vücudun bir organı hasta olduğu zaman diğer organlar da uykusuzluğa ve hummaya tutulurlar”<sup>108</sup> ve “Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil manada) iman etmiş olamaz”<sup>109</sup> hadislerini bu anlamda yorumlamak mümkündür.

## SONUÇ

Ölüden organ naklinin İslâmî boyutunu tartışmalı noktalarıyla sunmaya çalıştığımız bu makalede, meselenin özünü teşkil eden iki temel soruyu ele alıp değerlendirmeye çalıştık: “Organ nakli amacıyla ölü beden üzerinde tasarruf caiz midir?” ve “Beyin ölümü kavramı İslâmî açıdan kabul edilebilir mi?”. Ölüden organ nakline olumlu yaklaşılması halinde ise gündeme gelen üçüncü bir soru, bu tür bir nakilde dinî ve etik açıdan hangi şartlara riayet edilmesi gerektiği sorusudur. Bu üç sorunun cevabını, klasik fıkah literatürünün temel prensipleri ile çağdaş dönem âlimlerinin görüşleri ve fetvalarından istifadeyle aradık.

Ölüden nakil söz konusu olduğunda gündeme gelen ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkeleri İslâm'ın merkeze aldığı iki temel ilke olmasına rağmen bir insanın canını kurtarma veya sağlığını iyileştirme zarureti sebebiyle istisnalara gidilebildiğini, dolayısıyla organ naklinin meşruiyet gerekçesinin zaruret prensibi olduğunu ifade edebiliriz. Buna ilaveten, klasik fıkah literatüründe de çeşitli vesilelerle yer alan canlı insanın dokunulmazlığının ölmüş insanın dokunulmazlığından üstün olduğu, canlılığın saygınlığının ölünün saygınlığına tercih edileceği gibi ilkeler ve genel anlamda İslâm'da canın korunmasının en temel değerlerden sayılması ve tedavinin teşvik edilmesi gibi hususlarla birlikte değerlendirildiğinde, gerçek anlamda bir zaruret bulunduğu zaman ölüden organ naklinin kabul edilebilir olduğu görüşü baskın çıkmaktadır. Bu noktada, verici açısından herhangi bir zaruret bulunmaması bağış açısından tereddüt doğursa da esasında alıcının içinde bulunduğu hal, vericinin bağışını ve nakil işlemini gerçekleştiren sağlık personellerinin nakle dair eylemlerini de dolaylı olarak caiz hale getirmektedir.

Günümüz tıbbî uygulamasında ölüden nakil, yalnızca beyin ölümü gerçekleşen kişiden yapılmaktadır ve bu durum ölüden naklin beyin ölü-

<sup>107</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, “Birr”, 65.

<sup>108</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, “Edep”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

<sup>109</sup> Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71, 72.

münün hakiki ölüm olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak düşünülmesini imkânsızlaştırmaktadır. Beyin ölümü konusunda âlimler arasında ciddi bir ihtilaf olduğu bir hakikat olmakla birlikte, İslâm âlemindeki seçkin kurulların çoğunlukla beyin ölümü sonrası organ nakline olumlu baktıkları, beyin ölümünü kabul etmeme eğiliminin ise, aralarında etkili ve önemli isimler olmakla birlikte, genelde bireysel görüşler çerçevesinde kaldığı dikkatleri çekmektedir. Beyin ölümüne karar verme noktasında, pratikte yetki sahibinin alanında uzman hekimler olması gerektiği kanaatini taşımakla birlikte ölümün hukukî, felsefî, dinî ve etik boyutlarının ihmal edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Öte yandan, günümüzde kardiyak ölüm sonrası organ nakli denemeleri bulunmakta olup bu konuda ilerleme kaydedilmesi halinde beyin ölümü sonrası nakil tartışmaları bir nebze çözülmüş olacaktır.

Beyin ölümü hakiki ölüm kabul edilerek cesede müdahale de zaruret sebebiyle temellendirilse dahi esasında bu yine de kayıtsız olarak her türlü organ naklinin caiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ölüden organ naklinin caiz olabilmesi için, çağdaş fakihlerin de üzerinde durduğu bir takım şartlara riayet etmek gerekir. Öncelikle alıcının ve vericinin nakle rızasının bulunması elzemdir. Yine organlar satışa konu edilmemeli yani organ karşılığı önceden konuşulmuş herhangi maddî bir bedel gündeme gelmemelidir. Bir diğer şart ise cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunmasıdır ki bu şart nakil işleminin tüm süreçlerinde avret bölgelerinin korunmasını içeren fiziksel mahremiyeti kapsadığı gibi genel anlamda cesedin saygınlığına yaraşır bir muamele göstermeyi sağlık personeli üzerine bir sorumluluk olarak yükler.

Çalışmamızda sunduğumuz şartlar arasında belki de en önemlisi olan, insandan organ alınmasının, alternatifi bulunmayacak şekilde bir zaruret teşkil etmesi şartı, hayatî olmayan bazı organların naklini kısıtlamakta veya en azından tartışmalı hale getirmektedir. Zira organ naklinin meşruiyet temeli zaruret olarak belirlendikten sonra, zaruret seviyesinde olmamakla birlikte ihtiyaç seviyesinde bulunan nakil türleri özel olarak değerlendirmeye tabi tutulmak durumundadır. Bazı durumlarda zaruretin kapsamı, ihtiyacı da içine alacak şekilde genişletilebilmesine rağmen, hayatî olmayan organların nakli söz konusu olduğunda, bu organların naklinin dinî ve etik açıdan bir sakınca taşıyıp taşımadığının her bir organ için ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Örneğin yumurtalık ve testis gibi genetik özelliklerin aktarıldığı üreme organlarının, galiz avret sayıldığı için mahremiyet açısından sorun teşkil edebilecek cinsel organların, nesillerin karışmasına sebebiyet verecek yumurta ve spermin naklinin caiz olmadığı noktalarında İslâm dünyasında bir ittifaktan söz edebilssek de yüz, el-kol, ayak-bacak gibi kompozit organlar ile rahim gibi üreme sistemi organları henüz yeterince akademik çalışmaya ve fetvaya konu olmamakla birlik-

te tartışmalıdır. Bu noktada her bir nakil için, nakil sonrası başarı oranı, risk ve komplikasyonlar gibi tıbbî veriler dikkate alınarak alıcı açısından yarar-zarar ölçümüne ve titiz değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Ayrıca bu tür nakillere etik ve dinî açıdan yaklaşırken gerek alıcı açısından gerekse vericinin yakınları açısından bireysel ve genel anlamda sosyal hazırlanmışlık düzeyleri de göz ardı edilmemelidir. Bu vesile ile belirtmeliyiz ki, esasında organ naklinin bir bütün olarak cevazından ziyade organların tek tek ele alınarak naklinin cevazının tartışılması veya hangi şartlar altında ve hangi gerekçelerle nakledilebilir olduğunun fikhen temellendirilmesi gerekir.

Son olarak, organ nakli konusuna dinî yaklaşımın tıptaki ilerlemelere paralel olarak ve şartlara göre şekilleneceği ve değişebileceği hatırlatılmalıdır. Buna göre, yapay organların üretilmesi, kök hücre ile tedavinin mümkün hale gelmesi veya hayvandan nakil (xenotransplantasyon) gibi alternatifler gündeme geldiğinde kuşkusuz bu imkânların getireceği yarar-zarar dengesi dikkate alınarak bunların ne kadar etik ve dinî sayılacağı bir tartışma konusu olacaktır. Buna rağmen, ilgili imkânların tıbben ve etik açıdan kusursuz bir alternatif sayılmaları halinde insandan organ naklinin hükmü caiz olmaktan dahi çıkabilecektir. Esasında insandan organ nakli ideal bir çözüm değildir. Bu açıdan, her biri yeni tartışmaları beraberinde getirecek olsa da insandan organ naklinin tarihe karışmasını sağlayacak alternatif uygulamalar tartışılmalı ve değerlendirilmelidir.

### KAYNAKÇA

Abdüssemi', Üsâme es-Seyyid. *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemiyye beyne's-şer'ia ve'l-kânûn*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye - Dâru Şetât, 2010.

Ahmed, Yüsuf b. Abdullah b. Ahmed. *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2006.

Ali, Abdülhalîm Muhammed Mansur. *Naklü'l-a'dâ mine'l-meyyiti ile'l-hay beyne's-şer'iatî'l-İslâmîyye ve'l-kânûni'l-vaz'i: dirâse mukârane*. İskenderiye: el-Mektebu'l-Câmiyyi'l-Hadîs, 2012.

Ali Haydar Efendi, Eminefendizade (Küçük). *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelle-ti'l-ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i Tevsî-i Tîbâât, 1330h.

Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. New York: Springer, 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Müsa el-Hanefî. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. thk. Emin Salih Şa'ban. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

Baktır, Mustafa. *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

Bayhan, Bahar. *Organ Nakli Hastalarında İmmünespresif Tedaviye Uyum Ölçeği'nin (ITUÖ) Türkiye'de Geçerlik Güvenirliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Buhârî, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer el-Mergînânî. *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dîmaşkî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*. Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335h.

Childress, James F. "The Failure to Give: Reducing Barriers to Organ Donation". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11/1 (2001), 1-16.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Muhammed. *Usûlu'l-Fıkh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.

Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. *Fıkhü'n-nevâzil: kadâyâ fikhîyye muâsıra*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Erdebîlî, Cemaluddin Yusuf b. İbrâhim. *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1908.

Fetâva'l-Âlemgîriyye: *el-Fetâva'l-Hindiyye*. haz. Burhanpurulu Şeyh Nizam. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310h.

Hanoğlu, Lütfî. "Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu: Ölüm". *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 139-151. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Islamic Fiqh Academy (India). *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues*. New Delhi: IFAPublications, 2010.

İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzuddin Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebû'l-Kâsım es-Sülemî. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-ebşâr: Hâşiyetu İbn Âbidin*. thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, 1347-1352h.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvañkuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî (620/1223). *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fet-hü'l-kadır*. 8 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315-1318h.

İlkılıç, İlhan. "Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?". *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 153-162. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Kamal, M. Mostafa. "Ethical Issues of Organ Transplantation in Islam". *The Journal of Teachers Association* 21/1 (2008), 97-103.

Kara, Zülküf. "Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?". *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (09 Mayıs 2014). 100-119. Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014.

Karadâgî, Ali Muhyiddin - Muhammedi, Ali Yusuf. *Fikhü'l-kadâya't-tbbiyye-ti'l-muâsıra: dirâse fikhîyye tbbiyye mukârana*. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

Karadâgî, Ârif Ali Ârif. *Kadâyâ fikhîyye fî nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye*. Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM], Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Karadâvî, Yüsûf. *Min hedyi'l-İslâm fetâvâ muâsıra*. 3 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1993.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. *Be-dâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982-1986.

Mahlâfî, İftikâr Mehyüb Devbân. *Hudûdü't-tasarraf fî'l-a'dâi'l-beşeriyye fî'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî: dirâse mukârane muâsıra*. Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2006.

Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind. *Karârâtu ve tavsiyyâtu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind*. Delhi: 1989.

Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî. *Karârâtu ve tavsiyyâtu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. haz. Ahmed Abdulalim Ebu Uleyv. Birleşik Arap Emirlikleri: 2011.

Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yâhyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.

Özaykal, Merve. "'Tıpta Ayıp Yok' mu? 'Doktora Namahrem Olmaz' mı? Biyofizik Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti". *Hasta Mahremiyeti*. ed. İlhan İlkılıç - Cüneyt Kucur - Orhan Önder. 139-164. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.

Özdemir, Merve. *İslâm Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî *Karârâtu'l-Mecmai'l-fikhîyyi'l-İslâmî li-Râbitati'l-Âlemi'l-İslâmî*, 1412h.

Sabri, Masoud. "İslâm Fıkhdında Beyin Ölümü". çev. Tuncay Sandıkcı. *Hayatın Başlangıç ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 163-180. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Sağır, Abdülaziz b. Muhammed. *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşeriyye fî dav'i's-şerîati'l-İslâmîyye ve'l-kanuni'l-vaz'i*. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, 2015.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Usûl*. thk. *Ebü'l-Vefâ el-Efgânî*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.



Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Stikkerî, Abdüsselâm Abdurrahîm. *Naklû ve zirâ'atü'l-a'dâi'l-âdemiyye min manzûrin İslâmîyyin*. y.y.: Dârü'l-Menâr, 1988.

Süveylîm, Muhammed Ahmed. *Ahkâmu zirâati'l-kebed fi'l-kânûni'l-medeni ve'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârana*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 2009.

Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye ve'l-âsârü'l-müterettibe aleyhâ*. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi'fikhi'l-İmâm eş-Şâfîi*. thk. Muhammed ez-Zuhayli. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. y.y.: Dârü'l-Fîkr, ts.

Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Naklû'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-katl*. Riyad: y.y., 2008.

Ünal, Süheyla vd. "Sağlık Personelinin Beyin Ölümü ve Organ Bağışıyla İlgili İnanç ve Tutumları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2010), 389-400.

Veatch, Robert M. *Transplantation Ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000.

Yâhyâvî, Abdülğânî. *el-Muvâzene beyne'l-mesâlih ve'l-mefâsîd fi't-tedâvî bi-nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye*. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2016.

Yâsin, Muhammed Naîm. *Ebhâsun fıkhiyye fi kadâyâ tıbbiyye muâsıra*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999.

Yazıcı, Mehmet. *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem: Beyin Ölümü ve Ötanazi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu, Uzmanlık Tezi, 2015.

Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Haccan Akademi Kitaplığı, 2005.

Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye mukârenen maa'l-kânûni'l-vaz'i*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

### İnternet Kaynakları

Eurotransplant. "Eurotransplant Region". Erişim 12 Ekim 2022. <https://www.eurotransplant.org/region/>

Medipol Sağlık Grubu. "Organ Nakli". Erişim 10 Ekim 2022. <https://medipol.com.tr/tibbi-birimler/cerrahi-tip-birimleri/organ-nakli>

"el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tıbbiyye". Erişim 5 Eylül 2022. <https://İslâmset.net/arabic/aioms/injazat1.html>

"Resolution of International Seminar on Organ Transplantation and Health Care Management from Islamic Perspective". Erişim 12 Ekim 2022. <http://www.members.tripod.com/ppim/resolusi.htm>

Türkiye Organ Nakli Vakfı. "Sıkça Sorulan Sorular". Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.tonv.org.tr/sikca-sorulan-sorular/>

