



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**KAN NAKLİ İLE TEDAVİNİN İSLAM HUKUKU
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞENUR AYDIN

İSTANBUL, 2022



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**KAN NAKLİ İLE TEDAVİNİN İSLAM HUKUKU
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞENUR AYDIN

(180111003)

**Danışman
(Dr. Öğr. Üyesi Üveys Ateş)**

İSTANBUL, 2022

27/01/2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 180111003 numaralı Ayşenur AYDIN'ın hazırladığı "Kan Nakli İle Tedavinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" konulu Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 27/01/2022 Perşembe günü saat 15:30'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Düzeltilme verilmesi halinde:

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:.. da yapılacaktır.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının

..... şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. (Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Üveys ATEŞ.	KABUL
2. Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN	KABUL
3. Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL	KABUL
4.
5.
6. (İkinci Danışman)*.....

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşenur AYDIN

KAN NAKLİ İLE TEDAVİNİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ayşenur Aydın

ÖZET

Modern tıbbın ilerlemesine paralel olarak ortaya çıkan yeni tedavi metodları birçok dinî ve etik problemi de beraberinde getirmiştir. Modern tedavi yöntemlerinden biri olan kan nakli ile tedavi, gerek kanın İslam hukukuna göre taşıdığı vasıflar gerekse mükerrem olarak yaratılan insanın vücudundan bir parça olması gibi birçok sebeple uygulanabilirliği açısından tartışmalı güncel fikhî konular arasında yerini almıştır. Kan nakli ile tedavi sadece İslam dininin tartıştığı bir konu olmakla kalmayıp, aynı zamanda benzer problemler çerçevesinde diğer semâvî dinlerin de tartıştığı bir mesele haline gelmiştir. Bu yönüyle kan nakli ile tedavi İslam ve Batı dünyasının gündemini meşgul etmiştir.

Çalışmamız giriş ve sonuç hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam hukukunun tıp ilmine bakışı ile birlikte İslam dininin sağlık politikası genel bir çerçevede ele alınmış, akabinde tedavinin meşruiyeti ve âlimlerin tedavi konusundaki olumlu ve olumsuz yaklaşımları incelenmiştir. İkinci bölümde ise kan nakli ile ilgili temel bilgiler verilmiş ve bunun yanında konunun özünü teşkil eden tıbbî kavramlar izah edilmiştir. Ardından kan naklinin tarihsel gelişimi ve İslam dışındaki semâvî dinlerin kan nakli konusundaki görüşleri ele alınmış ve son olarak konu tıp etiği açısından tahlil edilmiştir. Üçüncü bölümde ise araştırmanın temelini teşkil eden kanın İslam hukukuna göre hükmü ve hükme etkisi bağlamında necis ve habîs vasıfları hakkında bilgi verilmiştir. Bu vasıflar ile birlikte insanın mükerrem yaratılışıyla da bağlantılı olarak âlimlerin kan nakli ile tedavi konusundaki olumlu ve olumsuz yaklaşımları delilleriyle birlikte tasnif edilmiştir. Bir sonraki adım olarak

ise konu muamelât açısından ele alınmış, kanın satımı ve kan bankalarının dinî mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak da kan nakli ile bağlantılı olarak İslam hukuku çerçevesinde dinleri farklı kişiler arasında kan bağışı ve naklin evlilik engeli oluşturması gibi çeşitli meselelere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler; Kan Nakli, Tedavi, Fıkıh, Biyofıkıh, İslam Hukuku

THE EVALUATION OF TREATMENT WITH BLOOD TRANSFUSION IN TERMS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE

Ayşenur Aydın

ABSTRACT

New treatment methods that have emerged in parallel with the progress of modern medicine have brought along many religious and ethical problems. Treatment with blood transfusion, which is one of the modern treatment methods, has taken its place among the controversial topics of the Islamic religion in terms of its applicability for many reasons, such as the qualities of blood according to Islamic law and the fact that it is a part of the body of a human being who is honoured. Treatment with blood transfusion has become not only a subject discussed by the religion of Islam, but also a matter of discussion by other heavenly religions within the framework of similar problems. In this respect, treatment with blood transfusion has occupied the agenda of the Islamic and Western world.

Our study consists of three main chapters except introduction and conclusion. In the first chapter, the view of Islamic law to medical science and the health policy of the religion of Islam are discussed in a general framework, and then the legitimacy of treatment and the positive and negative approaches of scholars about treatment are examined. In the second chapter, basic information about blood transfusion is given and besides, medical concepts that constitute the essence of the subject are explained. Then, the historical development of blood transfusion and the views of non-Islamic heavenly religions on blood transfusion were discussed and finally the subject was analyzed in terms of medical ethics. In the third chapter, information is given about the qualities of najis and khabis in the context of the ruling of blood, which is the basis of the research, according to Islamic law and its effect on the ruling. In regards of all these issues and also in terms of the creation of human being as an honoured creature, the positive and negative approaches of the scholars to the treatment with

blood transfusion have been classified together with their evidences. As a next step, the subject was discussed in terms of treatment, the sale of blood and the religious nature of blood banks were tried to be revealed. Finally, in connection with blood transfusions, various issues such as blood donation between people of different religions within the framework of Islamic law and the fact that the transfusion creates a marriage barrier are included.

Keywords; Blood Transfusion, Treatment, Fiqh, Bio Fiqh, Islamic Law

ÖNSÖZ

İslam'ı hak din olarak gönderen ve Peygamberimiz Muhammed Mustafa'yı (s.a.v) âlemlere rahmet, insanlığa en güzel örnek ve yol gösterici olarak seçen ve vasıflandıran Allah'a hamdolsun. Rabbinden aldığı vahyi insanlığa ulaştıran ve hayatının her anında en güzel şekilde tatbik eden Hz. Peygamber Muhammed Mustafa'ya (s.a.v), O'nun (s.a.v) ailesine ve ashâbına salât-u selâm olsun.

İslam dini, mükerrerem ve onur sahibi olarak yarattığı insanın hayatını anne rahminde ruh üflendiği andan başlayarak ölümüne kadar geçen süre zarfında koruma altına almıştır. Bunu yaparken de insanın kaliteli ve sağlıklı bir yaşam sürmesini hedeflemiş ve bunun neticesinde kendine has bir sağlık politikası benimsemiştir. İslam dininin sağlık politikasının esaslarını temelde vahiy ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) kavli ve fiili uygulamaları oluşturmuştur. Bu esasların yanında insanın yaşamına katkı sağlamak için tıp ilminin tedavi metodlarından da faydalanılmış, ancak öncesinde her tedavi metodu İslam'ın öngördüğü temel ilkelerin ve hukuk kurallarının süzgecinden geçirilmiştir. Araştırmamız, bir tedavi metodu olan kan nakli ile tedaviyi İslam'ın öngördüğü temel ilkeler ve hukuk kuralları açısından ele almayı ve bunun neticesi olarak ilgili literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Tezimin tamamlanmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle çalışmamı takip ederek hiçbir zaman ilgi ve alakasını esirgemeyen değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Üveys Ateş hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez yazım sürecinde ilmî katkılarıyla tezimi geliştirmeme yardımcı olan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Efe'ye ve Dr. Öğr. Üyesi Tuba Erkoç Baydar'a, tezimin bir kısmını inceleyerek tavsiyelerde bulunan hocam Dr. Öğr. Üyesi Fatma Çetin'e, tezimin tıbbî içeriğine katkı sağlayan ve yönlendirmelerde bulunan hocam Dr. Öğr. Üyesi Emine Kızılay'a, tez jürimde yer alarak tavsiyeleriyle katkı sağlayan hocalarım Prof. Dr. Abdülkerim Ünalın'a ve Dr. Öğr. Üyesi Merve Özaykal'a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak eğitim hayatım boyunca beni destekleyen

aileme ve ailem mesâbesinde olup her daim yanımda ve destek olan ancak isimlerini burada teker teker zikredemediğim kıymetli büyüklerime ve dostlarıma en kalbi şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, takdir ve tevfik Yüce Rabbimiz'dendir.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE İÇERİĞİ.....	1
ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	2
ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR VE İZLENİLEN YÖNTEM	
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
1. İSLAM HUKUKUNDA TEDAVİ	8
1.1. İSLAM HUKUKUNUN TIP İLMİNE GENEL BAKIŞI.....	8
1.2. İSLAM HUKUKUNDA TIBBÎ MÜDAHALE VE TEDAVİ OLMANIN	
HÜKMÜ	10
1.2.1. Tedavinin Meşruiyeti.....	14
1.2.2. Tedaviye Olumlu Yaklaşanlar ve Delilleri	14
1.2.2.1. Mübah Kabul Edenler ve Delilleri	14
1.2.2.2. Müstehap Kabul Edenler ve Delilleri.....	18
1.2.2.3. Vacip Kabul Edenler ve Delilleri.....	19
1.2.3. Tedaviye Olumsuz Yaklaşanlar ve Delilleri	21
1.2.4. Görüşlerin Değerlendirilmesi	25
İKİNCİ BÖLÜM	29
2. KAN NAKLİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER.....	29
2.1. KAN NAKLİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	29
2.2. KANIN TANIMI.....	30
2.3. KAN VE KAN ÜRÜNLERİ TRANSFÜZYONU	32
2.3.1. Kan Nakli ve Endikasyonları.....	32
2.3.2. Kan ve Kan Ürünlerinin Klinik Kullanım Alanları	34

2.3.3. Kan Nakli ve Komplikasyonları	36
2.4. KAN NAKLİNİN TARİHÇESİ	38
2.4.1. Dünyada Kan Naklinin Tarihçesi.....	38
2.4.2. Türkiye’de Kan Naklinin Tarihçesi	43
2.4.3. Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi.....	46
2.4.3.1. Dünyada Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi	46
2.4.3.2. Türkiye’de Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi.....	48
2.5. İSLAM DIŞINDAKİ SEMÂVÎ DİNLERİN KAN NAKLİNE BAKIŞI	50
2.5.1. Yahudilerin Kan Nakline Bakışı	50
2.5.2. Hıristiyanların Kan Nakline Bakışı	50
2.5.2.1. Yehova Şahitleri’ne Göre Kan Nakli	51
2.5.2.1.1. Yehova Şahitleri’nin Ortaya Çıkışı, İnanç Kaynakları ve Teşkilatlanması	51
2.5.2.1.2. Yehova Şahitleri’nin Kan Nakli Konusundaki İnanç ve Uygulamaları.....	54
2.5.2.1.3. Yehova Şahitleri’nin Kan Nakli Konusundaki İnanç ve Uygulamalarına Karşı Yapılan Eleştiriler	55
2.6. TIP ETİĞİ AÇISINDAN KAN NAKLİ.....	57
2.6.1. Verici Açısından	58
2.6.2. Alıcı Açısından	60
2.6.3. Kan Bankaları ve Merkezleri Açısından	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	65
3. İSLAM HUKUKUNDA KAN NAKLİ İLE TEDAVİ	65
3.1. İSLAM HUKUKUNDA KANIN HÜKMÜ.....	65
3.1.1. Hükme Etkisi Açısından Kanın Vasıfları	65
3.1.1.1. Habîs Kavramı	65
3.1.1.2. Kanın Habîs Kavramı İle İlişkisi.....	68
3.1.1.3. Necis Kavramı	71
3.1.1.4. Kanın Necis Kavramı İle İlişkisi.....	72
3.2. İSLAM HUKUKUNA GÖRE KAN NAKLİ İLE TEDAVİ OLMANIN HÜKMÜ	77
3.2.1. Kan Nakli İle Tedaviye Olumsuz Yaklaşanlar ve Delilleri	77

3.2.2. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanlar ve Delilleri	85
3.2.2.1. Zaruret Delili.....	88
3.2.2.1.1. Zaruretin Tanımı ve Çerçevesi.....	88
3.2.2.1.2. Zaruret Prensibine Göre Kan Alan Kişi Açısından Naklin Hükümü	93
3.2.2.1.3. Zaruret Prensibine Göre Kan Veren Kişi Açısından Bağışın Hükümü	96
3.2.2.2. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanların Dayandıkları Fikhî Kâideler ve Diğer Deliller.....	99
3.2.2.3. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanların Koydukları Şartlar ve İlkeler	104
3.2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi	106
3.2.4. Kan Nakli İle İlgili Çeşitli Meseleler	110
3.2.4.1. Kanın Satım Akdine Konu Olması	110
3.2.4.2. Kan Bankacılığı.....	115
3.2.4.3. Dinleri Farklı Kişiler Arasında Kan Nakli.....	116
3.2.4.4. Kan Nakli ve Mahremiyet Bağı	118
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR

Ayrıca bkz.	Ayrıca bakınız
b	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	TDV İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
ed.	Editör
h.	Hicri
H.z.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İİGYA	İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi
md.	Madde
M.Ö.	Milattan önce
M.S.	Milattan sonra
OTAM	Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi
ö.	Ölümü, ölüm tarihi
s.	Sayfa/sayfalar
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı
t.y.	Basım tarihi yok
thk.	Tahkik eden
vdğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri

yy.	Yüzyıl
y.y.	Basım yeri yok
y.y.y.	Yayımcı yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE İÇERİĞİ

Tıp ilmi köklü bir geçmişe sahip olan ve İslam medeniyeti ile birlikte diğer kadim medeniyetlerin önem verdiği ve geliştirmek için çaba sarfettiği bir ilim dalıdır. Tarihin her döneminde insanın yararına hizmet eden bu ilim dalı, son yüzyılda ortaya çıkardığı hayret verici gelişmeler ile birlikte birçok disiplinin ilgi alanına girmiştir.

Tıp ilmi ile ilgili gelişmeleri yakından takip eden disiplinlerden biri İslam hukukudur. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) kavî ve fiilî uygulamalarına dayanan ve kendine has bir sağlık politikası bulunan İslam dini, tıp alanında ortaya çıkan her yeni gelişmeyi kendi hukuk kuralları ve sağlık politikası çerçevesinde ele almıştır. Bu gelişmelerden bazıları İslam hukukunun temel prensipleriyle uyum içerisinde olduğu gibi, bazıları da bu prensiplere karşı aykırılık arz etmekte ve İslam âlimlerinin çözüm arayışlarına gündem olmaktadır. Tıp ilminin gelişmesi ile ortaya çıkan ve İslam âlimlerinin gündemini meşgul eden uygulamalardan biri de kan nakli ile tedavidir. İslam hukukuna göre kan habîs ve necis vasfını taşıması sebebiyle haram hükmünü almakta ve bunun uzantısı olarak haram kabul edilen bir maddenin tedavide kullanılması da haram kabul edilmektedir. Aynı zamanda mükerrem olarak yaratılan insanın bedeninden bir parça olması sebebiyle de kendisinden faydalanılması ve satım akdine konu edilmesi yasak kabul edilmektedir. Ancak kan nakli ile tedavinin tıbbî önemi, alanında uzman hekimlerin kan nakli ile tedavinin gerekliliği konusunda ortaya koyduğu fikirler ve tıp etiği ilkelerine uygunluk vb. yaklaşımlar konuyu bir bütün olarak tekrardan ele almayı gerekli kılmaktadır.

Çalışmamız giriş ve sonuç kısmı hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam hukukunun tıp ilmine bakışı ile birlikte İslam dininin sağlık politikası genel bir çerçevede ele alınmış, akabinde tedavinin meşruiyeti ve âlimlerin tedavi konusundaki olumlu ve olumsuz yaklaşımları incelenmiştir.

İkinci bölümde kan nakli ile ilgili temel bilgiler verilmiş ve bunun yanında konunun özünü teşkil eden tıbbî kavramlar izah edilmiştir. Ardından kan naklinin tarihsel gelişimi ve İslam dışındaki semâvi dinlerin kan nakli konusundaki görüşleri ele alınmış ve son olarak konu tıp etiği açısından tahlil edilmiştir.

Üçüncü bölümde araştırmanın temelini teşkil eden kanın İslam hukukuna göre hükmü ve hükme etkisi bağlamında necis ve habîs vasıfları hakkında bilgi verilmiştir. Bu vasıflar ile birlikte insanın mükerrem yaratılışıyla da bağlantılı olarak âlimlerin kan nakli ile tedavi konusundaki olumlu ve olumsuz yaklaşımları delilleriyle birlikte tasnif edilmiştir. Kan nakline olumlu yaklaşan âlimlerin meşruiyet delili olan zaruret prensibinin tanımı ve mahiyeti tedavi özelinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ayrıca âlimlerin kan naklinin câiz olması için ortaya koyduğu şartlar tasnif edilmiştir. Bir sonraki adım olarak ise konu çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Muamelât açısından kanın satımı ve kan bankalarının dinî mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak da kan nakli ile bağlantılı olarak İslam hukuku çerçevesinde dinleri farklı kişiler arasında kan bağışı yapıp yapılamayacağı incelenmiş ve naklin evlilik engeli oluşturup oluşturmadığına yer verilmiştir.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Mezhep imamlarının vefatından sonra ortaya çıkan meseleleri anlatmak için kullanılan “nevâzil” terimi, modern dönemde meydana gelen güncel fikhî problemleri de ifade eder.¹ Fakihler, yaşadıkları dönemde meydana gelen meseleleri hiçbir boşluk kalmayacak şekilde ayrıntılı bir biçimde incelemiş, bununla yetinmeyip vuku bulmamış yani olması muhtemel farazî meselelere de İslamî perspektifinden bakmaya ve çözüm üretmeye gayret etmişlerdir. Ancak fakihler her ne kadar meseleleri ayrıntılı bir biçimde ve geniş bir kapsamda ele almaya çalışmış olsalar da, en nihayetinde yaptıkları değerlendirmeler dönemin kültürel, ekonomik ve teknolojik gelişmeleriyle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla mezhep imamlarının vefatından günümüze dek meydana gelmiş birçok güncel problemin birebir karşılığını o dönemlerde telif edilen eserlerde bulmak mümkün değildir.

¹ Eyyüp Said Kaya, “Nevâzil”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, Ankara, 2007, c. XXXIII, s. 34.

Dinamik bir yapıya sahip olan İslam hukuku, meydana gelen her yeni gelişmeyi kendi asıl kaynaklarına bağlı kalarak ve var olan klasik usulü terk etmeden çözüme kavuşturmayı hedefleyen bir disiplindir. İslam hukukunun bu yönü İslam âlimlerini yeni içtihatlar yapmaya ve güncel meselelere çözümler üretmek için klasik kaynaklarda geçen benzer olayları tekrardan ele almaya sevk etmiştir.

Tıbbî açıdan kan, insan bedeninin taşıma, düzenleme ve koruma görevlerini üstlenmektedir. Bununla birlikte kan, kaynağı insan olan ve acil durumlarda sadece insandan temin edilen bir dokudur. Kanın taşıdığı bu hayatî önem kan nakli ile tedavinin tıbbî uygulamalarda kullanılmasında etkili olmuştur. Öte yandan kan, İslam hukuku açısından çeşitli meselelere konu olmuştur. Kanın vasıfları, hükmü, satımı ve kanla ilgili birçok konu İslam âlimleri tarafından tartışılmıştır. Bunlar arasında en dikkat çeken konu başlıklarından biri, kanın tedavide kullanılmasıdır. Ancak güncel bir tedavi metodu olan ve günümüzde kendisine çokça başvuru alan kan nakli ile tedavinin klasik kaynaklarda birebir karşılığı yoktur. Dolayısıyla konunun İslam hukukuna göre problem teşkil eden yönlerinin tespit edilmesi ve çözüme kavuşturulması önem arz etmektedir.

Araştırmamızın, güncel bir fıkıh problemi olan kan nakli ile tedavinin İslamî perspektiften, asıl kaynaklara bağlı kalınarak, klasik usul terk edilmeden ve dönemin tıbbî gelişmeleri göz önünde bulundurularak farklı açılardan incelenmesinin ilgili literatüre katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR VE İZLENİLEN YÖNTEM

Tezimizde İslam hukuku ıstılahlarının tanımını yaparken klasik Arapça sözlüklerden faydalandık. Arapça sözlük kullanımında Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn*, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268'den sonra) *Muhtarü's-sihâh* adlı eserlerini kullandık. Tıbbî ıstılahların tanımında ise, Utkan Kocatürk'ün *Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü*, Yasemin N. Oğuz'un *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlüğü* ve birçok sözlükten faydalandık.

Tezimizde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan pek çok maddeden istifade ettik. Bunlar içerisinde tez konumuzla doğrudan bağlantılı olan “tıp”, “tedavi”, “kan”, “necis”, “habîs” ve “zaruret” maddelerini zikredebiliriz.

Tezimizin birinci ve üçüncü bölümünde konuları İslam hukuku çerçevesinde ele alırken Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin klasik fıkıh eserleri çalışmamızın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca bazı noktalarda Zâhirî mezhebinin görüşlerini naklederken, mezhebin temel eserlerinden olan ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) telif ettiği *el-Muhalla bi'l-âsâr* adlı eseri kaynak olarak kullandık. Tezimizde güncel fıkıh eserleri olarak Vehbe ez-Zühaylî'nin (1932-2015) *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, Abdülkerîm Zeydân'ın (1921-2014) *el-Medhal li-dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye*, Abdullah Muhammed et-Tayyâr'ın *el-Fikhu'l-muyesser*'i ve Arapça telif edilmiş birçok fıkıh ansiklopedisi başta olmak üzere çeşitli eserlere müracaat ettik.

İslam hukukuna göre tedavi konusunu işlediğimiz bölümde Muhammed b. Şinkitî'nin *Ahkâmu'l-cirâhati't-tıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterattibe aleyhâ*, Kays b. Muhammed'in *et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tıbbiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, Muhammed b. Abdülcevad Hicazi Netşe'nin *el-Mesâilü't-tıbbiyyetü'l-müstecedde fi davi's-şerîati'l-İslâmiyye* başta olmak üzere birçok güncel fıkıh kitabına, makalelere, tezlere ve mecmûalara sıkça müracaat ettik.

Fıkıhî kâidelerin açıklamalarında *Mecelle-î Ahkâmı Adliyye* ve şerhlerinden Küçük Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1355/1936) kaleme aldığı *Düreru'l-hukkâm* adlı eseri, Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Abdülkerîm Zeydan'ın *el-Vecîz fi şerhi'l-kavâ'idi'l-fikhiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye* ve İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâidü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm* adlı eserlerini kaynak olarak kullandık. Fıkıhî kâidelerle bağlantılı olarak zaruret ve meşakkat prensiplerini açıklarken Türkçe eser olarak Mustafa Baktır'ın *İslam Hukukunda Zarûret Hali* adlı kitabından ve Merve Özaykal'ın *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* adlı doktora tezinden; Arapça eser olarak da Abdülkerîm Zeydan'ın *Hâletü'z-zarûra fi's-şerîati'l-İslâmiyye* ve Vehbe ez-Zühaylî'nin *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şerîyye* adlı kitaplarından çokça istifade ettik.

Âlimlerin konu ile ilgili delillerine dayanak kabul ettikleri ayetlerin tefsirinde Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Muhammed Ali Sâbûnî'nin (1930-2021) *Ravâ'iu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*, Vehbe ez-Zühaylî'nin *et-Tefsîrü'l-münîr* adlı eserlerini kullanırken; hadislerin şerhinde ise *Kütüb-ü Sitte* özelinde yazılmış temel hadis metinlerine ve bunun yanında birçok esere başvurduk. Ayrıca tezimizde Arap dünyasında çalışılmış bazı Arapça tezlerden birtakım bilgilere de yer verdik.

Tezimizin ikinci bölümünde konunun tıbbî önemini, tarihsel gelişimini, İslam dışı semâvi dinlerin konuya bakışını ve kan naklinin tıp etiği açısından değerlendirilmesini ele aldık. Bu bölümü yazarken büyük oranda güncel makale ve dergilerden ve tıpta uzmanlık tezlerinden istifade ettik. Bölümümüzün tıbbî içeriğini ve konunun tarihsel gelişimini oluştururken 2. *Erasmus Uluslararası Akademik Araştırmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı*, 35. *Ulusal Hematoloji Kongresi*, *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, *Bakırköy Tıp Dergisi*, *Cogito Dergisi*, *Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni* dergilerinden aldığımız makalelerden; konunun tıp etiği açısından değerlendirilmesinde ise *Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu I ve II* numaralı hazırlık kitaplarından çokça istifade ettik.

Türkiye'de İslam hukuku alanında yapılan akademik çalışmaları incelediğimizde kan nakli ile tedavi konusunu müstakil olarak bütün yönleriyle ve ayrıntılı bir şekilde ele alan Türkçe bir esere rastlamadık. Bununla birlikte *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* başta olmak üzere birkaç ansiklopedik eserin "kan" maddesinde konu ile ilgili bazı hususlara kısaca değinildiğini gördük. Ancak bu çalışmalar kan nakli ile tedaviyi bütün yönleriyle ele almayıp, sadece kan nakli ile tedavi mevzuunun alt başlıklarından sayılabilecek birkaç konuya katkı sağlamaktadır.

Öte yandan kan nakli ile tedavi konusunu müstakil olarak ele alan birkaç Arapça akademik çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan hepsine erişemediğimizi belirtmekle birlikte, erişebildiklerimizi tezimizde kaynak olarak kullandık. Bunlardan bir tanesi Ahmed Fevzî'nin *Ârâu'l-fukahâ fi nakli'd-dem min şahsin ilâ şahsin âhar* adlı yüksek lisans tezidir. Tezimizde bazı hususlarda istifade ettiğimiz bu çalışma,

muhtasar bir eserdir. Kan nakli ile tedavinin tarihçesine ve tıbbî önemine kısaca değinen bu eser, konuyu farklı yönleriyle ve geniş bir perspektiften ele almamaktadır. Ayrıca konunun fikhî açıdan ele alındığı bölümde kanın yalnızca necis vasfına değinilmekte ve kanın hükmü kısaca zikredilmektedir. Öte yandan kan nakli ile tedavinin hükmünün özel olarak ele alındığı bölümde bu tedavi metodunu câiz kabul eden üç adet muâsır dönem âliminin görüşü ile haram kabul eden sadece bir âlimin görüşü delilleriyle birlikte zikredilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma dört mezhebin görüşlerinin ve delillerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığı, oldukça sınırlı bir çalışmadır.

Konuyla ilgili bir başka çalışma ise yine tezimizde istifade ettiğimiz eserlerden olan Abdurrahmân Muhammed'in *Ahkâmu nakli'd-dem* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışma bir önceki çalışmaya kıyasla konuyu tıbbî ve fikhî açıdan daha kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ancak bu çalışmada da bazı önemli hususlar eksik bırakılmıştır. Bu hususları şu şekilde zikretmek mümkündür: Bahsi geçen çalışmada İslam dininin tıp ilmine bakışı ve İslam'ın sağlık politikasına değinilmemiştir. İslam hukukuna göre tedavinin hükmünün işlendiği bölümde tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler ve delileri belirtilmemiş, tedavinin hükmü ile ilgili görüşlerin değerlendirilmesi yapılmamıştır. Konu tıbbî boyutlarıyla ele alınırken bazı temel kavramların tanımı yapılmamış, kan bankalarının tarihsel gelişimine değinilmemiş ve konu tıp etiği açısından ele alınmamıştır. Hükme etkisi açısından kanın vasıfları ayrıntılı olarak zikredilmemiş, sadece necis kavramına değinilmiştir. Kan nakli ile tedavinin meşruiyet delili olan zaruret prensibinin tanımı ve mahiyeti bazı açılardan eksik bırakılmış, konuya delil teşkil eden fikhî kaideler tedavi bağlamında ve ayrıntılı olarak zikredilmemiştir. Ayrıca kanın teminine katkısı bakımından önemli bir yeri olan kan bankaları İslam hukuku açısından hiç değerlendirilmemiştir.

Çalışmamızda ayetleri sure adı, sure numarası ve ayet numaralarıyla birlikte dipnotta vererek metin içi ayet tercümelerinde de *Diyanet İşleri Başkanlığı* tarafından yayımlanan *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri'ni* esas aldık. Buhârî (ö. 256/870), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) hadis kitaplarından alınan hadisleri yazar soyadı, kitap adı ve

bâb numarası ile birlikte; Müslim (ö. 261/875) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) hadis kitaplarından alınan hadisleri ise yazar soyadı, kitap adı ve hadis numarası ile birlikte dipnotta belirttik.

Metinde geçen âlim isimleri ilk zikredildikleri yerde isimlerinin yanına ölüm/vefat tarihlerini ekledik. Metinde geçen eser isimlerini italik yazı şekliyle yazdık ve kaynakçada yazar soyadlarını alfabetik sıralamayı esas alarak düzenledik.

Tezimizin birinci ve üçüncü bölümünde konuları ele alırken tarafsız bir bakış açısı ortaya koymak için, âlimlerin olumlu ve olumsuz yaklaşımlarına ve konu ile ilgili ortaya koydukları delillere ayrıntılı bir şekilde yer verdik. Yalnızca âlimlerin konu ile ilgili görüşlerini aktarmakla iktifâ etmeyerek, gerekli gördüğümüz bazı noktalarda konunun değerlendirmesini yaparak kanaatimizi belirtmeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLAM HUKUKUNDA TEDAVİ

1.1. İSLAM HUKUKUNUN TIP İLMİNE GENEL BAKIŞI

İnsanlık tarihi, geçmişten günümüze birçok alanda önemli gelişmelere sahne olmuştur. Tıp ilmi de son çeyrek asırda meydana getirdiği değişim ve gelişmelerle ön plana çıkmıştır. Tarihin ilk yıllarından bu yana insanların hastalıkların sebeplerini araştırmaları ve hastalıklara karşı tedavi olma yollarını bulmaya çalışmaları tıp ilminin gelişim sürecini hızlandırmıştır. İslam dininin bu gelişim sürecine katkısı göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Vahyin yol gösterici etkisi ile Hz. Peygamber (s.a.v.), Cahiliye döneminde Arapların genel olarak sahip oldukları bâtıl tıp anlayışını değiştirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde zikredilen tıbbî esaslar ile o günün Cahiliye Arap toplumunun tıp anlayışı mukayese edildiğinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yeni bir tıp anlayışı meydana getirdiği açıkça görülmektedir. Örneğin, İslamiyet'ten önce Arapların vebadan korunmak için merkep gibi anırdıkları, tapınaklarda kurban keserek hastaların vücuduna giren şeytanları bu suretle çıkardıkları, yılan sokmuş bir kimsenin vücudunda zehrin yayılmaması için kişiyi uyutmadıkları tarihî kaynaklarda zikredilmektedir.² İslamiyet'ten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) bu tür bâtıl ve faydasız uygulamaları değiştirerek veba gibi bulaşıcı hastalıkların insanlar arasında yayılmasını önlemek için karantina uygulamasını başlatmış; ilaç kullanmayı, kan aldirmayı, vücudu ve çevreyi temiz tutmayı önermiş, bu metotlar ile birçok hastalığın tedavi edilmesini sağlamıştır. Nitekim İslam'ın benimsediği tıp anlayışı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyeleri çerçevesinde "Tıbb-ı Nebevî" başlığı altında akla ve gerçeğe uyan tedavi şekilleri ile tıp ilmindeki yerini almıştır.³

² İbrahim Sarıçam, **İlk Dönem İslam Tarihi**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2005, s. 212.

³ Peter Pormann, "Tıp", **DİA**, 2012, c. XLI, s. 99-100.

İslam inancına göre insan maddî ve manevî olmak üzere her yönüyle mükerrer yaratılmıştır ve diğer varlıklardan üstündür. Çünkü Allah, insanı en güzel biçimde yaratmış,⁴ insana kendi ruhundan üflemiş⁵ ve onu yeryüzündeki halifesi kılmıştır.⁶ Evrenin en değerli varlığı olan insanı yaşatmak ve korumak İslam dininin başlıca hedeflerinden biridir. Yüce Allah bir ayette, “*Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur*”⁷ buyurarak inanç, renk ve ırkına bakılmaksızın bir insanın yaşatılmasını tüm insanlığın yaşatılmasına, bir insanın öldürülmesini de tüm insanlığın öldürülmesine eş değer tutmuştur. Yeryüzünün halifesine hizmet eden ve onun yaşam ve sıhhatini korumayı kendisine gaye edinen tıp ilminin İslam inanç sistemindeki yeri ve değeri çok üstündür. Nitekim İmam Şafî (ö. 204/820), bu ilmin önemini şu sözlerle ifade etmiştir: “*Helal ve haramı bildiren ilimden sonra tıptan daha asaletli bir ilim yoktur*”;⁸ “*İki sınıf vardır ki, insanlar onlardan müstağni olamazlar. O iki sınıf âlimler ve tabiplerdir. Âlimler dinleri, tabipler bedenleri için insanlara lazımdır*”.⁹ Ayrıca İmam Şafî’nin tıp ilmine ait kitapları ganimet malları hükmünde değerlendirmesi, tıp ilmine verdiği değer başka bir göstergesidir.¹⁰

İslam hukuku, fizik, kimya, biyoloji, matematik gibi pozitif ilimlere farz-ı kifaye nazarı ile bakmıştır.¹¹ Farz-ı kifâye hükmündeki ilimler toplumun yararını esas alırlar. Bu nedenle her asır ve zamanda mutlaka birileri tarafından bilinmesi gereklidir. Tıp ilmi de insan sağlığını koruduğu için farz-ı kifâye ilimler arasında değerlendirilmiştir.¹² Ayrıca tıp ilmi, maslahatı (yararı) sağlaması ve mefsetedi

⁴ Tin 95/4.

⁵ Secde 32/9; Hicr 15/29; Sâd 38/72.

⁶ Bakara 2/30.

⁷ Mâide 5/32.

⁸ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, **et-Tıbbü’n-nebevi**, y.y., Daru’n-Nefâis, 2004, s. 227.

⁹ Zehbî, **et-Tıbbü’n-nebevi**, s. 219.

¹⁰ Yusuf Eşit, “İslam Hukuku’na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı”, **Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 1, 2016, c. 2, s. 106.

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, **İhyâ-ü ulûmi’d-dîn**, Beyrut, Dârü’l-Marife, t.y., c. I, s. 16.

¹² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, **Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi’l-Minhâc**, y.y., Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, c. VI, s. 16; Ayrıca bkz. Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, **İtmâmu’d-dirâye li kurrâi’n-nikâye**, thk. İbrahim el-Acuz, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985, c. I, s. 4.

(zararı) engellemesi sebebiyle de şer'î ilimler ile eş değerde görülmektedir.¹³ Örneğin, bir yerde tek bir doktor bulunuyorsa bu doktorun görevini yerine getirmesi ve hastaları tedavi etmesi kendisi için farz-ı ayn hükmündedir. İslam hukukunda tıp ilmine farz nazarıyla bakılması o toplumdaki insanların hekimliğe olan ihtiyacından kaynaklanmaktadır.¹⁴

İslam hukukunda da bazı meselelerde hükme varılırken veya fetva verileceği zaman tıp ilminden faydalanılır. İslam hukukçuları hükmün verilmesini gerekli kılan durumlarda danışılacak doktorun Müslüman, adil ve güvenilir olmasını ön planda tutarlar. Örneğin idrarla birlikte vücuttan çıkan taşın necis olup olmadığı konusunda hüküm verilirken adil bir doktorun bu konudaki bilgisine başvurulur.¹⁵ Yine abdest aldığı anda vücudunun telef olması ihtimali bulunan bir kişinin abdest yerine teyemmüm alabilmesi de güvenilir bir doktorun kararına bağlıdır.¹⁶ Keza kişi hastalık ruhsatından ancak bu şekilde faydalanabilir.

1.2. İSLAM HUKUKUNDA TIBBÎ MÜDAHALE VE TEDAVİ OLMANIN HÜKMÜ

“Tıpta yetkili ve uzman bir kişinin yani doktorun doğrudan veya dolaylı olarak tedavi amacıyla gerçekleştirdiği her türlü faaliyete ‘tıbbî müdahale’ denir.”¹⁷ Tıbbî müdahale, en basit muayeneden en ağır cerrahî operasyonlara kadar geniş bir faaliyet alanına sahiptir.¹⁸ İslam hukukuna göre hastaya yapılan tedavinin tıbbî müdahale sayılması için birkaç önemli unsur vardır. Bu unsurlar, tedavinin uzman bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi, genel kabul görmüş sağlık ilkeleri kapsamında yapılması ve hastanın sağlığının iyileştirilmesinin hedeflenmesidir.¹⁹

¹³ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, **Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1994; Ayrıca bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, c. I, s. 16.

¹⁴ Abdülkâdir Üdeh, **et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî**, Beyrut, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y., c. I, s. 520.

¹⁵ Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, c. I, s. 233.

¹⁶ Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, c. I, s. 254.

¹⁷ Mehmet Ayan, **Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî Sorumluluk**, Ankara, Kazancı Hukuk Yayınları, 1991, s. 5; Ahmet Ekşi, **İslam Tıp Hukuku**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, s. 38.

¹⁸ Ekşi, **İslam Tıp Hukuku**, s. 38.

¹⁹ Ali Kaya, “İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî ve Cezaî Sorumluluğu”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, sy. 4, 2004, c. 17, s. 296; Süleyman Emre Zorlu, “İslam ve Osmanlı Hukukuna Göre Tıbbî Müdahalenin Hukuka Uygunluk Şartları”, **II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, İstanbul, 2016, c. 1, s. 768.

İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre, hastaya uygulanan bir fiilin tıbbî müdahale olarak değerlendirilmesi için öncelikle tıp ilmini iyi bilen bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi gerekmektedir.²⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “*Kim, daha önce tıpla uğraştığı bilinmediği halde hekim diye geçinir de, herhangi bir hastayı tedaviye kalkışırsa o hastanın gördüğü zarardan sorumludur*”²¹ buyurmuştur. Aksi takdirde böyle bir müdahale sebebiyle hasta ölür veya sakat kalırsa müdahaleyi gerçekleştiren kişi hukûken sorumlu sayılır.²² Tıbbî müdahaleyi uzman hekimin yanı sıra hemşire, ebe ve sağlık memuru gibi yardımcı sağlık personeli de gerçekleştirebilir.²³ Nitekim benzer şekilde klasik fıkıh kaynaklarında tabîbin yanı sıra haccâm²⁴ ve hattân²⁵ gibi yardımcıları da sağlık personeli olarak nitelendirilmiştir.²⁶

Tıbbî müdahalenin bir diğer önemli unsuru ise, hastanın iyileştirilmesinin amaçlanmasıdır. İslam hukukçularına göre, hastanın menfaati ön planda tutulmaksızın, kötü niyet ve kasıtlı hastaya yapılan her bir müdahale cezalandırılmalıdır.²⁷ Dolayısıyla böyle bir müdahale sonucunda hastanın iyileşmiş olması, hekime verilen cezayı kaldırmak için yeterli bir sebep değildir. Diğer yandan tedavi amacının bulunup bulunmaması bakımından bazı estetik operasyonların tıbbî müdahale çerçevesinde İslam hukukuna uygunluğu tartışılmaktadır. Örneğin yapışık parmakları ayırmak, doğal şekli bozulmuş bir uzvu eski haline getirmek veya hastalıklı uzvu almak gibi tedavi maksadıyla yapılan uygulamalar İslam hukukuna göre uygun kabul edilmektedir.²⁸ Zira bu çeşit bir müdahalede tıp ilminin belirlediği

²⁰ Kaya, “**İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbî Müdahaleden Doğan...**”, s. 296; Muhammed b. Muhammed Muhtâr b. Ahmed Mezid el-Cekenî eş-Şinkîfî, **Ahkâmu'l-cirâhati't-tıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterattibe aleyhâ**, 2. bs., Cidde, Mektebetü's-Sahabe, 1994, s. 112.

²¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Diyat”, 25; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Kasâme”, 41; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Tıb”, 16.

²² Şinkîfî, **Ahkâmu'l-cirâhati't-tıbbiyye**, s. 112.

²³ Ekşi, **İslam Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk**, Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010, s. 22.

²⁴ Hacamat yapan kişi.

²⁵ Sünnetçi.

²⁶ Ekşi, **İslam Tıp Hukuku**, s. 42; Üdeh, **et-Teşrîu'l-cinâiyü'l-İslâmî**, c. I, s. 523-524.

²⁷ Üdeh, **et-Teşrîu'l-cinâiyü'l-İslâmî**, c. I, s. 522.

²⁸ Ekşi, **İslam Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk**, s. 27; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, **İslam'da Şahsiyet Hakları**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 99-100;

kurallar çerçevesinde hastanın iyileştirilmesi amaçlanmaktadır. Bunun dışında güzellik maksadı taşıyan, ancak hastanın iyileştirilmesinin hedeflenmediği bazı estetik operasyonlar Allah'ın yarattığı şeklin değiştirilmesi²⁹ ve bu tür işlemlerin mâlî açıdan israfa neden olması gibi sebeplerle İslam hukukuna aykırı kabul edilmektedir.³⁰

Tedavi ise, sözlükte “iyileşmek, hastalığı iyileştirmek” anlamlarına gelir ve Arapça “devâ” (دوى) kökünden türemiştir.³¹ Fakihler tarafından “hastalığı iyileştireceğine inanılan ilaç, dua okuma vb. maddî ve manevî yöntemleri kullanma”³² olarak tanımlanan tedavi, bu yönü ile tıbbî müdahalenin asıl amacıdır.³³

İslam dini, sıhhatin büyük bir nimet olduğunu bildirmiş, bu nimeti muhafaza etmek için insanı maddî ve manevî her türlü hastalığa karşı tedavi olmaya teşvik etmiştir. Kur'an-ı Kerim insanın her türlü bedenî ve ruhî hastalıklardan korunmasını sağlamak için bazı prensipler getirmiştir. İslam dini de bu prensipler çerçevesinde kendisine has bir sağlık politikası geliştirmiştir. Bu sağlık politikasını koruyucu, tedavi edici ve sağlığı devam ettirici olmak üzere üç kısımda incelemek mümkündür.³⁴

Koruyucu sağlık politikası bir diğer adıyla koruyucu hekimlik, günümüzde hastalığa yakalanmadan önce gerekli tedbirleri alıp sağlığı korumayı ifade eder. Koruyucu hekimliğin ortaya koyduğu temel esasların kaynağını Kur'an-ı Kerim'de bulmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de kişinin gusül alması gereken durumlarda tıbbî bir zaruret olması halinde teyemmüm ile yetinmesine izin verilmesi,³⁵ ölümcül durumlarda murdar et, domuz eti vb. haramların mübah sayılması³⁶ ve temizliğin

Reşit Haylamaz, **İslam Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli**, İzmir, Işık Yayınları, 1993, s. 109-110.

²⁹ Nisa 4/119.

³⁰ Ekşi, **İslam Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk**, s. 27; Haylamaz, **İslam Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli**, s. 108-109.

³¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, 5. bs., Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s. 110.

³² Muhammed Revâs Kal'acî – Hâmid Sâdık Kanîbî, **Mu'cemu lügati'l-fukahâ**, y.y., Dâru'n-Nefâis, 1988, s. 126; Abdullah Kahraman, “Tedavi”, **DİA**, 2011, c. XL, s. 254.

³³ Eşit, “**İslam Hukuku'na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı**”, s. 108.

³⁴ Tuba Erkoç Baydar, **Fikhî Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017, s. 235.

³⁵ Mâide 5/6.

³⁶ Bakara 2/173.

teşvik edilmesi³⁷ koruyucu sağlığın temel esaslarına örnek olarak verilebilir. Diğer taraftan İslam'ın uyguladığı tedavi edici ve sağlığı devam ettirici sağlık politikasının da temel esasları Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Ayet-i kerimede yolculuğa çıkanların ve hasta olanların oruçlarını kazaya bırakma izni verilmesi³⁸ sağlığı devam ettirici sağlık politikasına, “*Farklı renk ve şekillerde çıkan balda insanlar için şifa vardır*”³⁹ şeklinde tavsiyelerin bulunması da tedavi edici sağlık politikasına örnek olarak verilebilir.⁴⁰ Kur'an-ı Kerim'in bu tavsiyeleri ile birlikte tedavi edici ve koruyucu sağlık düşüncesinin temel esaslarını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde de görmek mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), göze ismid (sürme taşı) çekmeyi tavsiye etmesi,⁴¹ cüzzâmlı kişiden uzak durulması gerektiğini söylemesi,⁴² veba salgını olan yerlere girmeyi ve çıkmayı men etmesi,⁴³ vücut temizliğini önermesi⁴⁴ ve şarap içmeyi yasaklaması⁴⁵ günümüz genel tedavi, tabâbet⁴⁶ ve koruyucu hekimlik anlayışı ile uyumaktadır.

İslamî kaynaklarda kişinin beden sağlığını olumsuz yönde etkileyen durumların tedavisine ek olarak, aynı zamanda iyi bir mümin olmasını engelleyen küfür, şirk ve nifak gibi inançla ilgili manevî hastalıkların da tedavisine değinilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in inanan kişiler için şifa ve rahmet olarak inmesi⁴⁷ ve aynı zamanda öğüt ve şifa olarak yol gösterici konumda olması,⁴⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kul hata işlediği zaman ona tövbe etmeyi tavsiye etmesi⁴⁹ bunun örneklerindedir.

³⁷ Tevbe 9/108; Fâtır 35/18.

³⁸ Bakara 2/183-184.

³⁹ Nahl 16/69.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd**, thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkâdir Arnaût, 3. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, c. IV, s. 6-8.

⁴¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Libas”, 3.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Merda”, 19.

⁴³ Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selam”, 92.

⁴⁴ Buhârî, “Libas”, 63,64; Müslim, “Taharet”, 49.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 3; Nesâî, “Eşribe”, 25.

⁴⁶ Tıp ilmi.

⁴⁷ İsrâ 17/82.

⁴⁸ Yunus 10/57.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, **Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “Zühd”, 29.

1.2.1. Tedavinin Meşruiyeti

İslam dünyasında birkaç istisna bulunmakla birlikte, tedavinin meşruiyetine dair İslam hukukçuları genel anlamda görüş birliği içindedirler.⁵⁰ Bu meşruiyet Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ile sabittir.⁵¹ Bu delillere tezimizin ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir şekilde değineceğiz. Tedavinin meşruiyetinde ihtilafı olan kısım ise, ef'âl-i mükellefinin hükümlerinden hangisine tekabül ettiği.

Tedavinin meşruiyetinde birkaç istisnâ görüş bulunması sebebiyle, tedavinin hükmünü olumlu ve olumsuz yaklaşımlar olmak üzere iki ayrı kısımda incelemek mümkündür.

1.2.2. Tedaviye Olumlu Yaklaşımlar ve Delilleri

Tedavinin önemi ve faydası bir önceki başlıkta zikredildiğinden, bu bölümde yalnızca tedavinin hükmü ve delilleri üzerinde durulacaktır.

1.2.2.1. Mübah Kabul Edenler ve Delilleri

Sözlükte, “serbest bırakılmış, müsaade edilmiş şey” anlamına gelen mübah, “Şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiiller” olarak tanımlanmaktadır.⁵² Mübaha aynı zamanda helal ve câiz de denilmektedir.⁵³ İslam hukukçuları arasında tedaviye olumlu yaklaşımların büyük bir kısmı tedavinin mübah olduğunu ifade eder. Hanefî âlimleri çoğunlukta olmakla birlikte⁵⁴ Hanbelî,⁵⁵ Mâlikî⁵⁶ ve bazı Şafîî âlimleri bu görüşü benimsemişlerdir.⁵⁷ Tedaviye mübah nazarı

⁵⁰ Muvaffakuddîn Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî, **et-Tibbu mine'l-kitâbi ve's-sünne**, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1994, s. 179; Vehbe ez-Zühaylî, **el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü**, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1997,; c. II, s. 1476; c. VII, s. 5204; Bekr b. Abdullâh Ebû Zeyd, “et-Teşrihu'l-cismânî ve'n-naklu ve't-ta'vidu'l-insânî”, **Mecelletu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî**, sy. 4, Cidde, t.y., s. 90.

⁵¹ Salih Kemal Salih Ebû Taha, **et-Tedavi bi'l-muharremât**, Gazze, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 21.

⁵² İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, **DİA**, 2005, c. XXX, s. 341.

⁵³ Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, 10. bs., İstanbul, İFAV, 2013, s. 175.

⁵⁴ Ebû Muhammed Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, **Tebyînu'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şilbî**, Kahire, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313 h., c. VI, s. 32; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, **el-Binâye şerhu'l-Hidâye**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, c. XII, s. 267.

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdü'l-meâd**, c. IV, s. 14.

⁵⁶ Ahmed b. Guneym b. Sâlim en-Nefravî İbn Mühenna, **el-Fevâkihu'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî**, y.y., Dâru'l-Fikr, 1995, c. II, s. 339.

⁵⁷ Kays b. Muhammed Ali Şeyh Mübarek, **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tibbiyye fî's-şerfiati'l-İslâmiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyan, 1997, s. 106-107.

ile bakan İslam hukukçuları, görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kavli sünneti ile delillendirmişlerdir. İlgili rivayetlerden bir tanesi şöyledir:

*“Ey Allah'ın kulları tedavi olun! Zira Yüce Allah, yaşlılık hariç, hangi hastalığı göndermişse şifasını da göndermiştir.”*⁵⁸ Bir başka rivayette ise *“Ey Allah'ın kulları tedavi olun! Zira Yüce Allah, ne kadar hastalık varsa onun şifasını da yaratmıştır. Bir hastalık hariç ki o da “sâm”dır. Sâm ölüm demektir”*⁵⁹ şeklinde geçmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu sözü, ölüm dışında her hastalığın ilacının var olduğunu belirtir. Bununla birlikte bazı hastalıkların henüz ilacının bilinmeyişi, şifanın geç bulunması sebebiyledir. Yoksa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buyurduğu gibi her daim şifa mevcuttur. Hadis-i şerif aynı zamanda hastalıkların tedavisini bulmak için araştırmalar yapılması hususunda insanları teşvik etmektedir.

Tedavinin mübahlığını benimseyen görüş sahiplerine göre, hadiste geçen “tedavi olun” emri ruhsat ve izin anlamındadır. Hadisin zâhiri bu lafzın emir ve vücûb ifade ettiğini gösterse de, asıl olan tedavinin meşru ve mübah oluşudur.⁶⁰ Hadiste geçen tedavi emrinin mutlak anlamda emir ifade etmediğini şu şekilde açıklamak mümkündür: Usul âlimlerinin çoğunluğuna göre mutlak emir sîgası ilk anlamda vücûbu, yani o işin kesin bir şekilde yapılmasının talep edildiğini ifade eder. Öte yandan emir, farklı karinelerin bulunması durumunda bu karinelerin delaletine göre ibâha, nedb, dua, teşvik vb. anlamlara da gelebilir.⁶¹ Hadiste geçen “tedavi olun” emrinin ibâha ifade ettiğini gösteren karine ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı hastalıklara karşı sabır ve tevekkülü tavsiye etmesidir. Zira tedavi emri vücûb ifade etmiş olsaydı, böyle bir durumda tedavinin terki günah olacağından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabrı tavsiye etmesi mutlak emre aykırı bir durum olurdu.

⁵⁸ İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ebû Dâvud, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 1.

⁵⁹ Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, **el-Musannef**, c. VII, s. 360.

⁶⁰ Halil Ahmed es-Seharenfuri, **Bezlü'l-mechud fi halli Ebî Davud**, talik Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973, c. XVI, s. 184; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, **Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi**, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1983, c. IX, s. 189.

⁶¹ Salim Öğüt, “Emir”, **DİA**, 1995, c. XI, s. 119-121.

Hattâbî (ö. 388/998) ve Aynî (ö. 855/1451) bu hadisin tedavinin mübah, tıp ilminin meşru olduğuna delil olduğunu söylemişlerdir.⁶²

Kurtubî (ö. 671/1273), Nahl suresi 69. ayetin tefsirinde balın insanlar için şifa kaynağı olduğunu ve tedavi edici özelliği bulunduğunu belirttikten sonra, tedavi olmanın önemine değinmek için mezkûr hadisi zikretmiş ve bu hadisin tedavinin mübah oluşuna delil olduğunu söylemiştir.⁶³

Tedaviye mübah nazarı ile bakan mezkûr âlimler, kendi aralarında tercih noktasında üç gruba ayrılırlar. Bunlar: Mutlak anlamda tedaviyi mübah kabul edenler, tedavinin yapılmasını tercih etmekle birlikte tedaviyi mübah kabul edenler ve tedavinin terkinin tercih etmekle birlikte tedaviyi mübah kabul edenler şeklindedir.⁶⁴

Mutlak anlamda tedaviyi mübah kabul eden birinci grup âlimlerin başında Hanefî ve bazı Mâlikî âlimler gelir.⁶⁵ Kays b. Muhammed, Mâlikî âlimlerden Ebu'l-Kâsım b. el-Cellâb (ö. 378/988) ve Ahmet ed-Derdir'in (ö. 1201/1786) tedavinin hükmü konusunda mutlak anlamda mübahlık düşüncesini savunduklarını aktarır.⁶⁶ Hanefî âlimlerden çoğunluğun görüşü ise, Kâsânî (ö. 587/1191) gibi⁶⁷ tedavinin mendup olduğunu söyleyenler dışında, tedavinin hükmünün mutlak anlamda mübah olduğu yönündedir.⁶⁸ Hanefî fakih Mergînânî (ö. 593/1197), tedavinin mübah

⁶² Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî Aynî, **Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî**, thk. eş-Şehat Ahmed et-Tahan vdğr., Kahire, es-Sehhâr Li't-Tıbbâa Ve'n-Neşr, 2012, c. XIX, s. 542.; Hattâbî'nin görüşü için bkz. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattabî, **Meâlimü's-sünen**, thk. Muhammed Ragıb et-Tabbah, Halep, Matbaatü'l-İlmiyye, 1934, c. IV, s. 217; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azimabadi, **Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. bs., Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968, c. X, s. 335.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berduni, 2 bs, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964, c. X, s. 138.

⁶⁴ Erkoç Baydar, **Fikhî Açıdan Ötanazi**, s. 237.

⁶⁵ **el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye**, Kuveyt, Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, t.y., c. XI, s. 117.

⁶⁶ Kays b. Muhammed, **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tibbiyye**, s. 106; Erkoç Baydar, **Fikhî Açıdan Ötanazi**, s. 237.

⁶⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'**, 2. bs., y.y., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c. V, s. 127; Erkoç Baydar, **Fikhî Açıdan Ötanazi**, s. 237.

⁶⁸ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, **el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi**, thk. Tallâl Yusuf, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. IV, s. 381; Nizâmeddîn el-Belhî vdğr., **el-Fetâvâ'l-Hindiyye**, 2. bs., y.y., Dâru'l-fikr, 1310 h., c. V, s. 354; Kays b. Muhammed, **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tibbiyye**, s. 104-105.

olduğuna dair icmâ olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Ancak eseri *el-Hidaye*'de tedavi konusunda ayrıntılı bilgiye yer vermemiştir. *El-Hidaye* şerhlerinden *el-Binâye* ve *el-İnâye*'de de konu özet bir şekilde işlenilmiş ve tedavinin hükmünün mübah olduğu hususunda icmâ bulunduğu nakledilmiştir.⁷⁰ Kanaatimizce *el-Hidâye* ve şerhlerinde geçen “tedavinin mübah oluşuna dair icmâdan” kasıt, Hanefî fakihlerin kendi aralarındaki icmâsıdır ve tedavinin meşruiyetini, yani câiz olduğunu vurgulamaktadır.

Tedavinin yapılmasını tercih etmekle birlikte tedaviyi mübah kabul eden ikinci grup âlimler genellikle Hanbelî âlimlerdir. Buhûfî (ö. 1051/1641), tedaviyi mübah kabul etmekle birlikte tedavinin yapılmasını ön plana çıkaran Hanbelî âlimler arasında Ebû Yâ'lâ (ö. 458/1066), İbn Akîl (ö. 513/1119), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi mezhepte önemli yeri olan Hanbelî âlimlerini zikreder.⁷¹

Tedavinin terkini tercih etmekle birlikte mübah kabul eden üçüncü grup âlimlerin başında yine Hanbelî âlimler gelir.⁷² Bu âlimler tedaviyi mübah görmekte birlikte, kişinin Allah'a tevekkül ederek tedaviden sakınmasının daha üstün olacağını savunurlar ve görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisi ile delillendirirler: “*Ümmetinden yetmiş bin kişi hesapsız olarak cennete gireceklerdir. Onlar; efsun yapmayanlar, efsun yaptırmayanlar, kuşlara uğursuzluk atfetmeyenler ve her şeyde ancak Rablerine dayananlardır.*”⁷³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hadisi ile tedaviyi teşvik eden hadisini birlikte değerlendiren Hanbelî âlimler, tedaviye başvurmanın herhangi bir günahı olmadığını, ancak musibetler karşısında tevekkül göstermenin İslam'da daha önemli olduğunu vurgularlar.⁷⁴ Hanbelî fakih İbn Müflih (ö. 763/1362), tedavi olmak için ilaç kullanmaya ruhsat verildiğini, ancak tevekkül

⁶⁹ Mergînânî, **el-Hidâye**, c. IV, s. 381.

⁷⁰ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, **el-İnâye şerhu'l-Hidâye**, y.y., Dârü'l-Fikr, t.y., c. X, s. 66; Aynî, **el-Binâye**, c. XII, s. 267; Erkoç Baydar, **Fıkhî Açıdan Ötanazi**, s. 237.

⁷¹ Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn Buhûfî, **Keşşâfü'l-kına' an metni'l-İkna'**, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 76.

⁷² Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn Buhûfî, **er-Ravzü'l-mürbi' bi-şerhi Zâdi'l-müstekni'**, thk. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr vdğr., Riyad, Medâri'l-Vatan, 2005, c. III, s.521-522; Ali Muhammed Yusuf el-Muhammedî, **Hükmü't-tedavi fî'l-İslâm**, Katar, Külliyyetü's-Şerî'a Ve'l-Kânûn Ve Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991, s. 138.

⁷³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “İman”, 371.

⁷⁴ Kays b. Muhammed, **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tibbiyye**, s. 107.

ederek tedaviyi terk etmenin derecesinin daha üstün olduğunu nakleder.⁷⁵ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), kendisine tedavi olayım mı diye soran birine, tevekkül ederek tedaviyi bırakmasının kendisine daha hoş geldiğini söylediği rivayet edilir.⁷⁶

1.2.2.2. Müstehap Kabul Edenler ve Delilleri

İslam hukukçuları arasında tedaviye olumlu yaklaşanların bir kısmı tedavinin müstehap olduğunu ifade ederler. Sözlükte, “istenen, arzulanan şey” anlamına gelen müstehap, “Şâri'in yapılmasını tercih ettiği ve terki hakkında yasak bulunmayan fiiller” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁷ Müstehap, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) övgüyle karşıladığı fiillerdir. Müstehaba, mendup, nâfile, sünnet, tatavvu adları da verilmektedir.⁷⁸ Bu nedenle tedavinin hükmü bazı eserlerde mendup, bazı eserlerde müstehap ve bazı eserlerde sünnet olarak geçse de kastedilen anlam aynıdır.

Fıkıh âlimleri arasında tedavinin müstehap olduğunu savunanlar genellikle Şafîî âlimlerdir.⁷⁹ Bununla birlikte Hanefî âlimlerden Kâsânî⁸⁰ ve bazı Mâlikî⁸¹ âlimler de tedavinin müstehap olduğu kanaatindedirler. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî Tertîbi's-şerâi'* adlı eserinde tedavi konusuna değinirken, hukne⁸² yaptırmanın câiz olduğunu söyler. Kâsânî'ye göre tedavi genel anlamda mendup hükmündedir.⁸³

Şafîî fakih Nevevî (ö. 676/1277), *el-Mecmû'* adlı eserinde tedavinin hükmü konusunda ayrıntılı bilgiye yer verir. Nevevî'ye göre kişinin hastalandığı zaman tedaviyi tercih etmesi müstehap olduğu gibi, hastalığa karşı sabretmesi de

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, **el-Âdâbüş-şer'iyye**, thk. Şuayb el-Arnaût, 3. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1999, c. II, s. 333.

⁷⁶ Gazzâlî, **İhyâ**, c. IV, s. 286; Zehebî, **et-Tıbbü'n-nebevi**, s. 221.

⁷⁷ Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 170.

⁷⁸ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, c. II, s. 1531.

⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb**, y.y., Dârü'l-Fikr, t.y., c. V, s. 106; Nevevî, **Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muttakîn**, thk. Zehir eş-Şâvîş, 3. bs, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1991, c. II, s. 96; Nevevî, **el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc**, 2. bs, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392 h., c. XIV, s. 191.

⁸⁰ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. V, s. 127.

⁸¹ Muhammed Ali el-Bâr, **Ahkâmü't-tedâvî**, Cidde, Dârü'l-Menâra, 1995, s. 25.

⁸² Şırınga, iğne.

⁸³ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. V, s. 127.

müstehaptır.⁸⁴ Nitekim hadis-i şeriflerden birinde, bir kadın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hastalığı için Allah'a dua etmesini istemiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de kendisine sabrı tavsiye etmiştir. Kişinin hastalıklara karşı sabır göstermesinin fazileti, gerek Kur'an-ı Kerim' de gerekse sünnette açıkça zikredilmektedir. Bu nedenle Nevevî, hasta olan kişinin ölümü temenni etmeksizin hastalığa karşı sabretmesinin müstehap olduğunu zikreder. Ayrıca Nevevî'ye göre tedavinin müstehap olmasının sebebi tedaviyi teşvik eden hadislerin çokluğuudur. Nevevî, tedavi ile ilgili hadislerin bir kısmını bir bâb altında *el-Mecmû'* adlı eserinde zikretmiştir.⁸⁵

Şafîî âlimlerden Şirbînî⁸⁶ (ö. 977/1570), Heytemî⁸⁷ (ö 974/1567) ve Remlî⁸⁸ (ö. 1004/1596) de tedaviyi teşvik eden hadislerden birkaçını delil göstererek, hasta olan kişinin tedavi olmasının sünnet olduğunu zikretmişlerdir.

1.2.2.3. Vacip Kabul Edenler ve Delilleri

Tedaviye olumlu yaklaşan İslam hukukçuları arasında ön plana çıkan bir diğer görüş de tedavinin vacip oluşudur. Bu âlimler tedavinin vacip olduğunu savunmakla birlikte, tedaviyi terk etmeyi mekruh görmüşlerdir.⁸⁹

Tedavinin hükmünün vacip olduğunu belirten modern dönem fıkıh eserlerinin dayandığı birinci delil Kuran'ı Kerim'de zikri geçen ve canın korunmasını esas alan ayetlerdir. Nitekim Kuran'ı Kerim'de Yüce Allah, "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*"⁹⁰ ve "*Kendinizi öldürmeyin*"⁹¹ ayetleri ile kişinin canını korumasının önemini açıkça bildirmektedir. Kişinin tedavi olması gereken durumda tedaviyi terk etmesini kendi nefsinin tehlikeye atmak ve de kendi kendini öldürmek olarak nitelendirmek mümkündür. Dolayısıyla böyle bir durumda kişinin canının

⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, c. V, s. 106; Erkoç Baydar, *Fıkıhî Açıldan Ötanazi*, s. 241.

⁸⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, c. V, s. 107.

⁸⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c. II, s. 45.

⁸⁷ İbn Hacer Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, Mısır, el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1983, c. III, s. 182.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1984, c. III, s. 19.

⁸⁹ Kahraman, "Tedavi", *DİA*, c. XL, s. 255.

⁹⁰ Bakara 2/195.

⁹¹ Nisa 4/29.

tehlikeye düşmemesi için tedavi olmasının vacip hükmünde olduğu söylenebilir.⁹² Tedavinin vücûbu ile ilgili modern dönem fıkıh eserlerinin dayandığı ikinci delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedaviyi teşvik ettiği sözleri ve bizzat kendisinin tedavi olması zikredilebilir. Konuyu ele alan eserlerde “*Tedavi olun*”⁹³ hadisinde geçen emrin mutlak manada olduğu ve vücûp ifade ettiği söylenmektedir.⁹⁴

Tedavi konusunda vacip hükmünün verilmesinde, tedavinin niteliği ve fayda sağlaması önemli bir husustur.⁹⁵ Nitekim Begavî (ö. 516/1122) gibi⁹⁶ bazı Şafîî fakihler, iyileşeceği kesin görülen bir hastanın tedavi olmasının vacip olduğu kanaatine varmışlardır.⁹⁷

Hanbelî fakih Merdâvî (ö. 885/1480), Hanbeli mezhebinde bazı âlimlerin tedavinin vacip olduğunu söylediklerini aktarır.⁹⁸ Bu âlimlere göre tedavinin fayda vereceği kesin ise tedavi olmak vaciptir.⁹⁹ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise tedavinin vacip olmasını, kişinin hayatta kalmasının tedaviye bağlı olması ve başka bir çarenin bulunmaması ile açıklar. Tıpkı zaruret olması halinde yaşamak için ölü eti yemenin vacip olması gibi. Nitekim dört mezhep imamı ve âlimlerin çoğunluğuna göre bu vaciptir.¹⁰⁰

İslam hukukçularının tedaviyi zaruret durumu söz konusu olduğunda vacip hükmünde değerlendirdikleri görülmektedir. Fakat tedavi çocuk açısından değerlendirildiğinde, çocuğun tedavi olmasının genel anlamda vacip hükmünde olduğunu belirten bazı görüşler de mevcuttur. Bu görüş sahiplerine göre konu tedavi olmayıp hastalığa sabreden kişinin daha fazla sevap kazanacağı çerçevesinde

⁹² Ali el-Bâr, **Ahkâmü't-tedâvî**, s. 21; Necla Lebîb Hüseyin, “Meşrûiyetü't-tedâvî bi'l-halâyâ'l-cüz'iyeti min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî”, **Mecelletü Külliyyeti's-Şerîa ve'l-kânûn**, sy. 4, Ezher, y.y., 2015, c. 17, s. 1957-1958.

⁹³ Tirmizî, “Tıb”, 1; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ebû Dâvud, “Tıb”, 1.

⁹⁴ Lebîb Hüseyin, “**Meşrûiyetü't-tedâvî bi'l-halâyâ'l-cüz'iyeti**”, s. 1959; Emin b. Ali b. Ahmed es-Subhî, **el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mesâil ve'n-nevâzili't-tıbbiyye**, Riyad, Dâru'l-Me'sur, 2017, s. 103.

⁹⁵ Subhî, **el-Kavâidü'l-fikhiyye**, s. 103; Erkoç Baydar, **Fıkıhî Açından Ötanazi**, s. 242.

⁹⁶ İbn Hacer el-Heytemî, **Tuhfetü'l-muhtâc**, c. III, s. 183.

⁹⁷ Kays b. Muhammed, **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tıbbiyye**, s. 100.

⁹⁸ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, **el-İnsâf fi marifeti'r-râcihi mine'l-hilâf**, 2. bs., y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. II, s. 463; Yusuf el-Muhammedî, **Hükmü't-tedavi fi'l-İslâm**, s. 141.

⁹⁹ Merdâvî, **el-İnsâf**, c. II, s. 463; Yusuf el-Muhammedî, **Hükmü't-tedavi fi'l-İslâm**, s. 141.

¹⁰⁰ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, thk. Abdurrahmân b. Muhamed b. Kâsım, Medine, Mecma'u'l-Melik Fehd, 1995, c. XVIII, s. 12.

değerlendirildiğinde, velinin çocuğunu hastalık durumunda sabır veya tevekküle itme hakkı yoktur.¹⁰¹ Zira İslam hukukuna göre çocuğun yaşamının ve bedeninin korunması hususunda velisinin söz hakkı, ona sağlayacağı maslahat ile sınırlandırılmıştır.¹⁰² Veli çocuğunun malında onun zararına yol açacak bir tasarrufta bulunamadığı gibi, sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirmesi için gerekli olan tedavi konusunda da menfi bir tasarrufta bulunma hakkına sahip değildir. Bu bağlamda veli çocuğun yararına karar vermekle mükelleftir ve kişi velisi olduğu çocuğun maslahatı gereği tedavisinin devamını sağlayarak onu korumakla yükümlüdür.¹⁰³

1.2.3. Tedaviye Olumsuz Yaklaşımlar ve Delilleri

İslam hukukçuları arasında sayıları az olmakla birlikte bazı âlimler tedaviye olumsuz yaklaşırlar. Bu görüşü savunan âlimlerin başında mutasavvıflar gelmektedir.¹⁰⁴

Tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler, tedaviyi Allah'ın rızasına aykırı bir eylem olarak görmektedirler. Onlara göre Allah'ın velî kulu olabilmek için, kişinin Allah'tan gelen her türlü belâ ve musibete razı olması gerekmektedir. Bu nedenle Mümin bir kul, hasta olur ise Allah'a tevekkül etmeli ve tedaviyi terk etmelidir. Tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler görüşlerini, *“Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın”*¹⁰⁵ ayeti ile delillendirirler. Kulun başına gelen her türlü musibet kaddedir ve bunların hepsi bir kitapta yazılıdır. Tedavi olmak ise Allah'ın yazdığı kadere karşı

¹⁰¹ Muhammed Yüsri İbrâhim, **Serikatü'l-aza bi'l-cerâhati't-tıbbiyye**, Mekke, Dâru Tayyibet'il-Hadra, t.y., s. 157.

¹⁰² Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, c. VII, s. 5205.

¹⁰³ Velinin çocuğu üzerindeki hakları için bkz. H. Yunus Apaydın, “Velayet”, **DİA**, 2013, c. XLIII, s. 15-19; Ali Bardakoğlu, “Hidane”, **DİA**, 1998, c. XVII, s. 467-471; Nurten Zeliha Şahin, **İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013, s. 102-103.

¹⁰⁴ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, **Tarhü't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb**, y.y, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. VII, s. 184; Ebû Taha, **et-Tedavi bi'l-muharremât**, s.10; Yusuf el-Muhammedî, **Hükümü't-tedavi fi'l-İslâm**, s. 137.

¹⁰⁵ Hadîd 57/22.

gelmek ve Allah'ın rızasının dışına çıkmaktır.¹⁰⁶ Bu nedenle sûfilerden ve selevin salihlerinden birçok kimsenin tedaviyi terk ettiği aktarılır.¹⁰⁷

Tedavi olmanın Allah'ın rızasına aykırılığı problemine Buceyrimî, (ö. 1221/1806) *Tuhfetü'l-habîb* adlı eserinde açıklık getirir. Buceyrimî'ye göre, Allah'ın kaderine rıza, onun sevdiklerine ulaşmak için sebep olarak gösterdiklerine tutunmaktır.¹⁰⁸ Eserde, Allah'ın kaderine razı olmak susayan bir kimsenin durumu ile örneklendirilir. Susayan kişinin suya elini uzatmaması Allah'ın kaderine razı olmak değildir. Aksine Allah'ın kaderine razı olmak, kişinin su ile susuzluğunu gidermesidir. Nitekim tedavi olmak da böyledir.¹⁰⁹ Tedavi olmak kadere rıza göstermemek değil, aksine Allah'ın istediği bir şeyi yapmak olduğundan rıza sayılır. Bu bilgilerle birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri incelendiğinde, kader mefhumunun yanlış mecralara kaydırıldığı açıkça görülmektedir. Zira tedavi olmak kadere isyan ve Allah'ın rızasına karşı gelmek anlamına gelseydi, kendi arzusuna göre konuşmayan¹¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.) tedavi olmayı ashabına emretmezdi.

İslam hukukçuları, tedavinin fikhî hükmünü belirlerken tedavinin tevekkül ile ilişkisini gözetmişlerdir. Onların tevekkül konusunda sahip oldukları görüşleri, tedavinin hükmü konusundaki görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Örneğin tedaviye olumsuz yaklaşan bazı âlimler, "*Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur*"¹¹¹ ayetini ve dağlama, okuma usulleri ile tedaviyi tevekküle aykırı gören bazı hadislerin¹¹² zahirini delil göstererek, tedavinin tevekküle aykırı olduğunu savunmuşlar ve tedaviyi mekruh görmüşlerdir.¹¹³ Öte yandan tedavi-tevekkül ilişkisini ayrıntılı olarak ele alan bazı âlimler de tedavinin tevekkül inancına aykırı olmadığını savunmuşlardır.¹¹⁴ Onlara göre tedavinin mekruh olması hususunda delil olarak gösterilen ayet ve hadisler, şifanın Allah tarafından verildiği inancının terk

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. X, s. 139.

¹⁰⁷ Mehmet Mansur Gökcan, "Tevekkül Konusundaki Farklı Ve Yanlış Algılamalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 57, 2018, c. XI, s. 818.

¹⁰⁸ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Buceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*, y.y, Dâru'l-Fikr, 1995, c. II, s. 305.

¹⁰⁹ Buceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, c. II, s. 305.

¹¹⁰ Necm 53/3.

¹¹¹ Şuarâ 26/80.

¹¹² Müslim, "İmân", 371; Tirmizî, "Tıb", 14.

¹¹³ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. VI, s. 32; Kahraman, "Tedavi", *DİA*, c. XL, s. 255.

¹¹⁴ Belhî vdğr., *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, c. V, s. 355.

edildiği, tedavide İslam inancına aykırı sözlerin söylenildiği veya tedavinin hastaya şifa vereceği ihtimalinin zayıf olduğu durumlar için geçerlidir.¹¹⁵ Aksi takdirde tedavinin tevekküle aykırı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu münasebetle burada tevekkül düşüncesini ayrıntılı bir şekilde incelemenin İslam ulemâsının tedaviye yaklaşımını anlamak açısından önemli olduğu düşüncesindeyiz.

Tevekkül, sözlükte “acziyet gösterip başkasına itimat etmek” anlamına gelir¹¹⁶ ve Arapça “vekâlet” kökünden türemiştir.¹¹⁷ Dinî bir terim olarak ise tevekkül, meşrû bir hedefe ulaşmak için gerekli her türlü çabayı gösterdikten sonra Allah’a dayanmak ve işin sonucunu O’na bırakmak demektir.¹¹⁸ Tevekkül eden kimseye mütevekkil, kendisine dayanılıp güvenilen kimseye de vekîl denir.¹¹⁹ Tasavvuf kaynaklarında tevekkül için birçok farklı tanım yapılmıştır.¹²⁰

Kur’an-ı Kerim ve hadislerde tevekkülden övgü ile bahsedilmiştir. Tevekkülü konu alan birçok ayette, Allah’ın kendisine güvenenleri sevdiğinden,¹²¹ Allah yolunda hicret edenlerin Rablerine güvenen kimseler olduğundan¹²² ve gerçekten iman edenlerin yalnızca Allah’a güvenip dayandıklarından¹²³ bahsedilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) de, cennete hesapsız girecek kişilerin içerisinde tevekkül edenleri zikreder.¹²⁴ Tevekkül, mümin kişilerin vasıflarındandır.¹²⁵

İslam’ın benimsediği tevekkül anlayışı, kişinin gerekli tedbirleri almasını ve mevcut sebeplere tevessül etmesini gerekli kılar. Kul bunları yaptıktan sonra işini Allah’a havale etmelidir. Sebeplere tevessül etmek Kur’an-ı Kerim’in tavsiye ettiği bir şeydir. Nitekim bir ayette, “*Ey iman edenler! Tedbirinizi alın da savaşa ya ayrı*

¹¹⁵ Zeylaî, **Tebyînü’l-hakâik**, c. VI, s. 32-33; Kahraman, “Tedavi”, **DİA**, c. XL, s. 255.

¹¹⁶ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, **Muhtârü’s-Sihâh**, s. 344.

¹¹⁷ Mustafa Çağrıç, “Tevekkül”, **DİA**, 2012, c. XLI, s. 1.

¹¹⁸ Abdulaziz Hatip, “Tevekkülün Hakikati, Fazileti ve İnsan Sa’yi (Çabası) İle Bağdaşabilirliği Problemi”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, sy. 17, 2016, s. 42.

¹¹⁹ Çağrıç, “Tevekkül”, **DİA**, c. XLI, s. 1.

¹²⁰ Bu tanımları bir arada görmek için bkz. Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, **et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf**, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., s. 100.

¹²¹ Âli İmrân 3/159.

¹²² Nahl 16/41-42.

¹²³ Yûnus 12/84.

¹²⁴ Müslim, “İman”, 371.

¹²⁵ Enfâl 8/2.

*bölükler halinde çıkın veya hep birlikte çıkın*¹²⁶ buyrularak, kulun tevekkül etmeden önce tedbir alması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de, kendisine "*Devemi bağladıktan sonra mı tevekkül edeyim yoksa bağlamadan mı?*" diye soran sahabiye, "*Önce bağla, sonra tevekkül et*"¹²⁷ şeklinde yanıt vererek, ashabına önce tedbir almayı sonra da tevekkül etmeyi tavsiye ettiği görülür. Bu nedenle tevekkül, kulun kendi gayretlerini ihmal ederek her şeyi sadece Allah'a havale etmesi değildir.

Mutasavvıf Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896), sebeplere tevessül etmenin önemini, "Tevekkülün sebepleri terk etmek olduğunu söyleyen kimse, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini zedelemiştir" şeklinde ifade ettiği aktarılır.¹²⁸ Bir ayette "*Artık aldığınız ganimetten helâl ve hoş olarak yiyin*"¹²⁹ buyrulmuştur. Ganimet kişinin çabasıyla elde edilen bir şeydir. Bir başka ayette de "*Onlar ancak, ağzına gelsin diye iki avucunu suya doğru açıp yalvaran kimse gibidir. Hâlbuki bu yoldan su asla onun ağzına gelecek değildir*"¹³⁰ buyrularak rızık elde etmek için çabalamanın ve bununla birlikte sebeplere tevessül etmenin gerekliliği vurgulanır. Öte yandan kişi Allah'a güvenmeyi bırakıp sadece sebeplere tevessül etmemelidir. Mutasavvıflara göre, Allah'ı bırakıp sadece sebeplere sarılan kişi mütevekkil olamaz. Bu nedenle kişinin ameli ile Allah'a olan itimadı arasında bir denge olmalıdır. Kişi öncelikle üzerine düşen beşerî tüm çabayı göstermeli ve sebeplere tevessül etmeli, daha sonra da Allah'ı kendine vekil kılmalıdır.

Tevekkülün bu şekilde anlaşıldığı tedavi konusunda da görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), hastaya uygun tedavinin uygulanması sonucunda hastanın iyileşeceğini¹³¹ ve tedavi olmanın da kaderden olduğunu belirtmiştir.¹³² Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) de tedavi olmuştur. Örneğin hacamat, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptırdığı ve yapılmasını da emrettiği bir tedavi türüdür.¹³³

¹²⁶ Nisâ 4/71.

¹²⁷ Tirmizî, "Kıyâme", 60.

¹²⁸ Hatip, "**Tevekkülün Hakikati, Fazileti ve İnsan Sa'yi**", s. 43.

¹²⁹ Enfâl 8/69.

¹³⁰ Ra'd 13/14.

¹³¹ Müslim, "Selâm", 69.

¹³² Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, thk. Hamdi b. Abdülmecid es- Silefi, 2. bs, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, c. III, s. 192.

¹³³ Buhârî, "Tıb", 13-15; Müslim, "Müsâkât", 62, 63.

Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına perhiz yapmayı emretmiş¹³⁴ ve çeşitli hastalıkların tedavisini öğretmiştir.¹³⁵ Bu nedenle sebeplere sarılmak tevekküle aykırı olmadığı gibi, iyileşmenin bir sebebi olan tedavinin de tevekkülle çatışmadığı açıkça görülmektedir.

Tedavinin tevekküle aykırı olmayışı, İslam âlimlerinin önemseydiği bir konudur. Tedavinin tevekküle aykırı olmadığı görüşünü başta Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) olmak üzere birçok âlimin benimsediği aktarılır. Bu görüşü savunan âlimlere göre tedavi konusunda önce sebepleri gözetmek ve sonrasında Allah'a itimat etmek gerekir.¹³⁶

Tedavinin tevekküle aykırı olmadığı görüşünü benimseyen Mutasavvîf İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde tedavi ve tevekkül ilişkisi üzerinde durur. Gazzâlî, eserinde “Bazı Durumlarda Tedaviyi Terk Etmenin Makbul Oluşu” başlıklı konuyu anlatırken, tedavi yerine tevekkülü tercih eden âlimleri zikreder. Hz. Ebû Bekir, Ebu'd-Derdâ, Ebû Zer ve Ahmed b. Hanbel gibi önemli âlimlerin hastalandıkları zaman tedavi olmayı reddettiklerinden bahseder.¹³⁷ Daha sonra Gazzâlî, konu hakkında yanlış bir kıyasa gidilmesini önlemek adına “Her Halükârda Tedaviyi Terk Etmenin Efdal Olduğunu Söyleyen Kişilere Reddiye” başlığı altında konuyu ele alır. Bu başlıkta, tevekkülü ön plana çıkaranlara cevap olarak, mezkûr iddianın akrep ve yılan soktuğu zaman zehri akıtmamayı, açlık ve susuzluğu gidermemeyi de kapsadığını, ancak bu görüşlerin kimse tarafından onaylanmadığını söyler.¹³⁸

1.2.4. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Tedavinin hükmü konusunda âlimlerin öncelikle tedavinin meşruiyeti problemini tartıştıkları görülmektedir. Tedaviye olumlu yaklaşan âlimler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedaviyi teşvik eden sözlerinden ve uygulamalarından yola çıkarak tedavinin meşru olduğunu savunurlarken; tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler

¹³⁴ İbn Mâce, “Tıb”, 3; Tirmizî, “Tıb”, 1; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 2.

¹³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdü'l-meâd**, c. IV, s. 23-120.

¹³⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şilbî, **Hâşiyetu's-Şilbî**, Kahire, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313 h., c. VI, s. 33.

¹³⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, c. IV, s. 286.

¹³⁸ Gazzâlî, **İhyâ**, c. IV, s. 290-291.

de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tevekkül konusunda söylediği sözlerden ve kimi sahabelerin hastalık durumunda tevekkülü tercih etmesinden yola çıkarak tedavinin tevekkül inancına aykırı olduğunu savunurlar. Buna göre tedavinin meşruiyetinin tartışılmasında İslam'ın tevekkül mefhumunun önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Bu konudaki kanaatimiz, tedavinin tevekküle aykırı olmadığı yönündedir. Zira İslam inancına göre tevekkül, öncelikle gereken tedbirleri almayı ve sonrasında meydana gelecek sonuç hakkında Allah'a tevessül etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda tedavi kişinin beden sağlığının korunması için alınması gerekli olan tedbirlerden biridir. Buna göre tedavi sonrası şifayı Allah'tan beklemek de tevekkül inancının bir gereğidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedavi konusundaki uygulama ve teşvikleri tedavinin tevekküle aykırı olmadığını göstermektedir. Öte yandan tedavinin tevekküle aykırı olduğu noktasında ortaya konan ve tedavinin mekruh olduğunu savunmak için ileri sürülen mezkûr deliller, şifanın Allah tarafından verildiği inancının terk edildiği veya tedavinin hastaya şifa vereceği ihtimalinin zayıf olduğu durumlara atfedilmelidir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedaviyi teşvik edip aynı zamanda tedaviyi tevekküle aykırı görmesi kendisiyle çeliştiğini söylemek olur ki bu doğru değildir.

Tedavinin tevekküle aykırı olduğunu savunan âlimler dışında fakihlerin genel görüşü tedavinin meşru olduğu yönündedir. Âlimlerin çoğunluğu her ne kadar tedavinin meşru olduğu yönünde görüş birliği içinde olsalar da, aynı âlimlerin tedavinin ef'âl-i mükellefînin hükümlerinden hangisine tekabül ettiği hususunda ihtilaf ettiği görülmektedir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre tedavi mübah hükmündeyken, Şafîlere göre müstehap hükmündedir. Hanbelîlere göre ise tedavi mübah olmakla birlikte tevekkül ederek tedaviyi terk etmek daha faziletlidir. Bununla birlikte tedaviyi vacip hükmünde değerlendiren bir grup âlim de bulunmaktadır.

Tedavinin hükmü konusunda birden fazla görüşün bulunması, tedavinin durum ve şartlara bağlı kalınarak farklı hükümlere tâbi olmasını gerektirmektedir. Nitekim İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nin 9-14 Mayıs 1992 tarihinde Cidde'de yaptığı 7. dönem toplantısında aldığı karara

göre, tedavi olmanın hükmü kişilerin durumuna bağlı olarak farklılık göstermektedir. Toplantıda alınan kararlar şöyledir:¹³⁹

1) Tedavinin terki durumunda kişinin can veya organ kaybı söz konusu ise veya tedavi olunmadığında hastalığın başkasına bulaşma riski var ise tedavi olmak o kişi için vacip hükmündedir.

2) Tedavinin terki ile kişinin bedeninin zayıf düşmesi durumu söz konusu olduğunda tedavi olmak mendup hükmündedir.

3) Tedavinin terki ile yukarıda zikredilen durumlardan herhangi birinin meydana gelmesi söz konusu değil ise tedavi olmak mübah hükmündedir.

4) Eğer tedavinin devam etmesi hasta olan kişinin zararını iki katına çıkaracaksa, böyle bir durumda tedavi olmak mekruh hükmündedir.

Tedavinin hükmü konusunda kişilerin durumuna ve mevcut şartlara bakılmaksızın sadece vacip veya sadece mekruh demek bazı hususlarda kişileri ilâhi bir emre karşı gelmekle itham etmek olacaktır. Örneğin tedaviye genel anlamda vacip hükmünü vermek, tedaviye ihtiyaç duyulmaksızın atlatılacak hafif hastalıklarda tedavi olmayı tercih etmeyen kişilerin şer'î bir emre karşı geldiğini ve bu nedenle günah işlediğini söylemek olacaktır. Öte yandan tedaviye genel anlamda mekruh hükmünü vermek, kişiye canını veya herhangi bir organını kaybetme tehlikesinin bulunduğu bir durumda tedavi olduğu için başka bir yönden şer'î bir emre karşı geldiğini ve bu nedenle günah işlediğini söylemek olacaktır. İslam dininin canın korunması ilkesine verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda, bu ilkenin tatbik edilme yollarından biri olan tedaviyi mekruh saymak, bir açıdan İslam'ın temel prensiplerinden birine karşı aykırı bir tutum sergilemek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedaviyi teşvik eden hadisleri ve uygulamaları, ayrıca tevekkülü tavsiye eden hadisleri ile birlikte fakihlerin tedavinin meşruluğu konusunda öne sürdükleri güçlü deliller göz önünde bulundurulduğunda tedavide aslolanın mübahlık olduğu, ancak kişilerin durumuna ve tedavinin şekline

¹³⁹ Muhammed b. Hüseyin Cîzânî, **Fıkhü'n-nevâzil: dirâse te'sîliyye tatbikiyye**, 4. bs., Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzi, 1433 h., c. IV, s. 168-169; <https://iifa-aifi.org/ar/1858.html> Erişim: 18.11.2021.

göre vacip, müstehap ve mekruh hükmünü alabileceğini söylemek kanaatimizce en uygun olanıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KAN NAKLİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

2.1. KAN NAKLİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Doku: “Organları meydana getiren, şekil ve yapı bakımından benzer olan ve aynı vazifeyi gören, birbirleriyle sıkı ilgisi olan aynı kökten gelen hücreler topluluğudur.”¹⁴⁰ Tıbbî bağlamda kan bir doku olarak kabul edilmektedir.¹⁴¹

Organ ve Doku Nakli (Transplantasyon): Organ veya dokuların herhangi bir kişinin bedeninden çıkarılarak bir başka bedene yerleştirilmesi veya kişinin kendi bedeninden alınan organ veya dokunun gene kendi bedeninde bir bölgeye yerleştirilmesi işlemine transplantasyon veya organ/doku nakli denilmektedir.¹⁴²

Organ veya Doku Vericisi (Donör): Kan naklinde asıl taraflar verici ve alıcıdır. Organ veya doku aktarımında kendisinden doku veya organ alınan kişiye donör denilmektedir.¹⁴³

Kan Nakli (Transfüzyon): Kan ve kan ürünlerinin damar yoluyla vücuda verilmesi işlemidir.¹⁴⁴

Kan Ürünü: İnsan kanından hazırlanan tedavi edici özelliği bulunan maddedir.¹⁴⁵

Tam Kan: Antikoagülanlı¹⁴⁶ koruyucu sıvı içeren ayrıştırılmamış kandır.¹⁴⁷

Eritrosit (Alyuvar): Kırmızı kan hücresidir.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Özlem Koçak Süren, “Organ ve Doku Naklinin Yasal ve Etik Açından İncelenmesi”, **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, sy. 73, 2007, c. 20, s. 175.

¹⁴¹ Muhterem Ercan, **Kan Fizyolojisi**, y.y., Sağlık Bilimleri Üniversitesi, 2019, s. 4.

¹⁴² Yasemin N. Oğuz vdğr., **Biyoetik Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2005, s. 69-70; Merve Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017, s. 14.

¹⁴³ Oğuz vdğr., **Biyoetik Terimleri Sözlüğü**, s. 71.

¹⁴⁴ İsmail Parlatır vdğr., **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998, c. II, s. 2247; Utkan Kocatürk, **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 712.

¹⁴⁵ Seyhan Ördəkçi, “Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu”, **Bakırköy Tıp Dergisi**, sy. 4, 2006, c. 2, s. 113.

¹⁴⁶ Kanın pıhtılaşmasını önleyen veya geciktiren ilaç. (Bkz. <https://saglik.sozlugu.org/anticoagulant/> Erişim: 26.09.2021.)

¹⁴⁷ Ördəkçi, “**Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu**”, s. 113.

¹⁴⁸ Kocatürk, **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, s. 236.

Lökosit (Akyuvar): Beyaz kan hücresidir.¹⁴⁹

Trombosit: Kan pulcuğu olarak da adlandırılan kanın pıhtılaşmasında görev alan hücrelerdir.¹⁵⁰

Plazma: Kanın şekilli elemanları dışında kalan sıvı kısmıdır.¹⁵¹

Aferez: Vericiden alınan kanın alıcıya verilmesi için elde edilmesi istenen kan bileşenlerinin özel bir cihaz kullanılarak ayrıştırılması işlemidir.¹⁵²

Kan Bağışı (Donasyon): Sağlıklı bir kişiden gönüllülük esasına dayanılarak kan ve kan ürünleri elde etmek amacıyla kan merkezleri tarafından kan alma işlemidir.¹⁵³

Kan Bankası: Gerekliğinde hastalara aktarmak için sağlıklı kişilerden alınan kanların saklandığı yerdir.¹⁵⁴

Süspansiyon: “Çözünemeyen madde parçacıklarının dibe çökmeden bir sıvı ortamda kalmış olma durumudur.”¹⁵⁵

2.2. KANIN TANIMI

Kan her biri ayrı fonksiyonlara sahip yapılardan oluşmuş canlı bir dokudur. Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlüğünde kan, “Atardamar ve toplardamarların içinde dolaşarak hücrelerde özümleme, yadımlama görevlerini sağlayan plazma ve yuvarlardan oluşmuş kırmızı renkli sıvı”¹⁵⁶ olarak tanımlanmaktadır. Vücut ağırlığının %8'ini oluşturan kan, erkeklerde 5-6 litre civarında, kadınlarda ise 4-5 litre civarında bulunmaktadır.¹⁵⁷

Kanın Bileşenleri: İnsan kanı iki kısımdan oluşur. Kanın sıvı kısmı plazma olarak adlandırılmaktadır. Plazma kanın temel bileşenidir ve çoğunlukla su,

¹⁴⁹ Kocatürk, **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, s. 384.

¹⁵⁰ <https://saglik.sozlugu.org/thrombocyte/> Erişim: 10.10.2021.

¹⁵¹ Kocatürk, **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, s. 528.

¹⁵² <https://www.kanver.org/KanHizmetleri/Aferez> Erişim: 10.10.2021.

¹⁵³ <https://www.acibademhayat.com/kan-bagisi-nedir-nasil-yapilir> Erişim: 10.10.2021.

¹⁵⁴ Parlatır vdğr., **Türkçe Sözlük**, c. II, s. 1185.

¹⁵⁵ Parlatır vdğr., **Türkçe Sözlük**, c. II, s. 2060.

¹⁵⁶ Parlatır vdğr., **Türkçe Sözlük**, c. II, s. 1182.

¹⁵⁷ Muhterem Ercan, **Kan Fizyolojisi**, s. 4; Özlem Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu Yapılan Hastaların Özellikleri ve Maliyetlerini Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, s. 3.

proteinler, iyonlar, bazı besinler ve artıkların karışımından meydana gelir. Plazma kanın %55'lik kısmını oluşturur. Kanın diğer kısmında ise kan hücreleri (alyuvarlar ve akyuvarlar) ve trombositler bulunmaktadır. Kırmızı renkli kan hücreleri olan alyuvarlar, karbondioksit ve oksijenin taşınmasını sağlarken; beyaz renkli kan hücreleri olan akyuvarlar ise bağışıklık sisteminin tepkisinde işlev görür. Küçük, renksiz ve çekirdek içermeyen hücreler olan trombositler de kanın pıhtılaşmasını sağlarlar. Kan hücreleri ve trombositler kanın yaklaşık olarak %45'lik kısmını oluşturmaktadır.¹⁵⁸

Kanın Görevleri: Kanın 3 önemli görevi vardır. Bunlar taşıma, düzenleme ve koruma (savunma) şeklinde sıralanabilir.

Kanın birincil görevi akciğerden dokulara oksijen taşımaktır. Buna ek olarak kan, sindirim sisteminde besinlerden emilen yağları, amino asitleri, glikoz ve suyu, dokulara taşır. Ayrıca kan hormon, vitamin ve inorganik maddeler aracılığıyla hücreler ve organlar arasındaki iletişimi sağlar.¹⁵⁹

Kan vücudun pH (asit-baz), su ve sıcaklığını düzenler.¹⁶⁰ Kanın içeriğini oluşturan suyun ısı sığası çok yüksektir. Vücutta metabolizma sonucu oluşan ısıyı gerekli durumlarda akciğere ve vücut yüzeyine taşıyarak vücut ısısının sabit kalmasında görev alır.¹⁶¹

Kan çeşitli hücrelerin yardımıyla vücudu çeşitli virüslerden, toksinlerden ve yabancı maddelerden korur. Bu savunma işlemi kanda bulunan antikorlar ve akyuvarlar sayesinde gerçekleştirilir.¹⁶²

¹⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://tr.khanacademy.org/science/biology/human-biology/circulatory-pulmonary/a/components-of-the-blood/> Erişim: 09.10.2021; <https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

¹⁵⁹ M. Naci Ayrıl, **Anatomi ve Fizyoloji**, y.y., Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yayınları, t.y., s. 14; <https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

¹⁶⁰ Ayrıl, **Anatomi ve Fizyoloji**, s. 14; Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 3; <https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

¹⁶¹ Ercan, **Kan Fizyolojisi**, s. 8.

¹⁶² Ayrıl, **Anatomi ve Fizyoloji**, s. 14; Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 3.

2.3. KAN VE KAN ÜRÜNLERİ TRANSFÜZYONU

2.3.1. Kan Nakli ve Endikasyonları

Kan nakli (transfüzyon), kan ve kan ürünlerinin damar yoluyla ve tedavi amacıyla bireyin dolaşım sistemine verilmesi işlemidir.¹⁶³ Kan transfüzyonu genellikle acil servis, yoğun bakım, travma, cerrahi işlemler sırasında ve vücutta kanın yeterli üretilmediği bazı hastalıkların tedavisinde uygulanır.¹⁶⁴ Kan naklinin kullanım alanlarını (endikasyonlarını) şu şekilde zikretmek mümkündür:

1) Kan nakli, vücutta kanın yeterli üretilmemesine bağlı olarak ortaya çıkan bazı hastalıkların tedavisinde dokulara yeterli oksijen ve besinin taşınmasını sağlamak için gerçekleştirilir.¹⁶⁵ Talasemi, orak hücreli anemi, hemolitik anemi vb. hastalıklar bu konuda örnek olarak verilebilir.¹⁶⁶

Talasemi, akdeniz anemisi de olarak adlandırılan genetik bir kan hastalığıdır. Kırmızı kan hücrelerinde yer alan hemoglobinin üretiminin azalması veya hiç olmamasına bağlı olarak ortaya çıkar.¹⁶⁷ Talasemiler hastalığın klinik şiddetine göre talasemi majör, intermedia ve minör olarak gruplandırılır. Talasemi majör teşhisi konulan hastalar bebeklikten itibaren düzenli periyotlarla kan nakli alırken, talasemi intermedia hastaları ihtiyaca göre kan nakli alırlar.¹⁶⁸ Bu hastalarda kemik problemleri, büyümede gecikme ve dalak büyümesi görülür ve hastalar hayatlarını devam ettirebilmek için kan nakline ihtiyaç duyarlar.¹⁶⁹

¹⁶³ Parlatur vdğr., **Türkçe Sözlük**, c. II, s. 2247; Kocaturk, **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, s. 712.

¹⁶⁴ Galip Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu İle İlgili Bilgi ve Farkındalığın Değerlendirilmesi**, Kayseri, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2021, s. 4; http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=533&alt_id=563&tab=0 Erişim: 12.12.2021.

¹⁶⁵ Zafer Başlar, “Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi”, **Hematoloji Ders Kitabı**, İstanbul, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 2008, s. 268; Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 4.

¹⁶⁶ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 4.

¹⁶⁷ Günçağ Dinçol, “Talesemi”, **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008, s. 31; Yıldız Aydın, “Thalesemiler”, **Hematoloji Ders Kitabı**, İstanbul, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 2008, s. 35.

¹⁶⁸ Başlar, “Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi”, s. 31, 36-38.

¹⁶⁹ Işın Yaprak, “Beta Talasemi Tanı ve Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”, **Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi**, sy. 2, 2004, c. 13, s. 58-59; http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=198 Erişim: 11.03.2022.

Hemolitik anemi, kırmızı kan hücrelerinin normal ömürlerini tamamlamadan yıkıma uğraması ve böylece kan dolaşımından uzaklaşmasıdır.¹⁷⁰ Hemolitik anemili hastalarda kemik iliği vücudun gereksinimini karşılayacak kadar kırmızı kan hücresi üretemediğinden bu kişilerde halsizlik, sancı, kalp büyümesi ve kalp yetmezliği gibi sağlık sorunları görülmektedir. Hemolitik anemili hastalarda hayatın devamlılığı için kan nakli uygulanır.¹⁷¹

Orak hücreli anemi, kronik hemolitik anemi ve tekrarlayan ağrılı krizler ile kendini gösteren genetik bir hastalıktır.¹⁷² Kişilerde hastalığın seyrine göre ağrılı kriz, büyüme-gelişmede sorunlar, solunum sistemi ve vücudun diğer sistemlerinde (kalp-damar, sindirim vb.) çeşitli sağlık sorunları meydana gelmektedir.¹⁷³ Kan nakli orak hücreli anemi hastalarının tedavisinde kullanılan bir yöntemdir.¹⁷⁴

2) Kan nakli, vücutta sıvı kaybına neden olan kanama (trafik kazası, ateşli silah yaralanması vb.) ve travma sonuçlarında kaybedilen kanın yerine konulması için uygulanır.¹⁷⁵ Kanamaya bağlı olarak vücutta kaybedilen kan miktarı vücudun yönetemeyeceğinden fazla olduğunda doku, organ ve hücreler yeterli seviyede beslenemez. Kan hacminin %30 ile %40 yada daha fazlasının kaybedilmesi hayatı tehdit eder. Hastalarda kaybedilen kan hacminin yerine konması ve hayatî tehlikenin önüne geçilmesi için sıvı tedavisinin yanı sıra kan nakli uygulanır.¹⁷⁶

3) Kan nakli, vücudun enfeksiyonlara karşı direncini artırmak için uygulanır.¹⁷⁷ Ağır enfeksiyon veya karaciğer hastalığı olan kişiler kan nakline ihtiyaç duyarlar.¹⁷⁸

¹⁷⁰ http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=195&tab=0#222 Erişim: 11.03.2022.

¹⁷¹ http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=195&tab=0#222 Erişim: 11.03.2022.

¹⁷² Birol Güvenç, "Orak Hücreli Anemi", **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008, s. 41.

¹⁷³ http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=197&tab=0 Erişim: 11.03.2022.

¹⁷⁴ Birol Güvenç, "Orak Hücreli Anemi", s. 47.

¹⁷⁵ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 4; Başlar, "Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi", s. 268.

¹⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayça Açıklalın vdğr., "Travma Olgularında Sıvı Resüsitasyonu", **Arşiv Kaynak Tarama Dergisi**, sy. 2, 2011, c. 20, s. 89-98.

¹⁷⁷ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 4.

¹⁷⁸ <http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=563> Erişim: 11.03.2022.

2.3.2. Kan ve Kan Ürünlerinin Klinik Kullanım Alanları

Sağlıklı bir insandan alınan kanın bileşenlerine ayrıştırılması sonucu elde edilen ürünlerin tamamına “kan ürünleri” denilmektedir. Kanın bileşenleri (komponentleri) tam kandan elde edilen eritrosit, lökosit, trombosit süspansiyonları ile, taze donmuş plazma ve kriyopresipitatu kapsamaktadır.

Kan ve kan ürünlerinin işlevleri, kan naklinin öneminin anlaşılması açısından gereklidir. Kan ve kan ürünlerini ve klinik kullanım alanlarını kısaca şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

1) Tam Kan: Herhangi bir ek işlem veya ayrıştırılma gerçekleştirilmeden uygun bir donörden alınan ve antikoagulan içeren torbalara konulan kandır.¹⁷⁹ Tam kanın ortalama hacmi 450 ml civarındadır ve içeriğinde eritrosit, trombosit, plazma ve pıhtılaşma faktörleri bulunur. Transfüzyon işlemi için hazırlanan tam kan, +2°C ile +6°C arasında buzdolabında muhafaza edilmelidir. Günümüzde tam kan, kan kaybının hızlı ve masif olduğu travma ve cerrahi girişimler dışında çok fazla kullanılmamaktadır.¹⁸⁰

2) Eritrosit Süspansiyonu: Tam kanın plazma kısmının (200-250 ml) ayrıştırılması sonucu elde edilen kısımdır. Erisrosit süspansiyonunun hacmi 350 ml civarındadır ve çeşitli türleri bulunmaktadır. Bunlar: Taze, yıkanmış, lökositten fakir, ışınlanmış, dondurulmuş ve buffy coat uzaklaştırılmış eritrosit süspansiyonudur.¹⁸¹ Kullanım alanları: Kanama veya travma sonrası oluşan akut kan kaybı, cerrahi sırasında oluşan volüm kayıpları ve anemi çeşitleri tedavisidir.¹⁸² Bazı hastalıkların tedavisinde oluşacak olumsuz durumları engellemek için eritrosit süspansiyonunun lökosit oranının azaltılması gerekmektedir. Bu ürünün kullanım alanları arasında kök hücre nakli yapılmış hastalıklar ve bazı lösemi hastalıkları çeşitleri bulunmaktadır.¹⁸³

¹⁷⁹ Ördekçi, “**Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu**”, s. 113; Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 5.

¹⁸⁰ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 8; Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 6.

¹⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 7-9; Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 9-11.

¹⁸² Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 8; Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 6.

¹⁸³ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 7.

Yıkanmış eritrosit süspansiyonu ise transfüzyon sırasında şiddetli alerjik reaksiyon gösteren hastaların tedavisinde kullanılmaktadır.¹⁸⁴

3) Trombosit Süspansiyonu: Tam kandan santrifüjleme yöntemi ile veya kan bankalarındaki aferez cihazları kullanılarak elde edilir. Aferez cihazları ile elde edilen trombositin içerisinde yaklaşık olarak 200 ml plazma bulunur. Trombosit süspansiyonu böbrek ve karaciğer yetmezliği, kardiyak by-pass ameliyatları, damar içi pıhtılaşma vb. hastalıkların tedavisinde kullanılır.¹⁸⁵

4) Taze Donmuş Plazma: Tam kanın kısa süre içerisinde +2-6 °C'de santrifüj edilmesinden sonra eritrositten ve trombositten zengin plazma elde edilir. Trombositten elde edilen zengin plazmadan santrifüj işlemi ile trombositin ayrılıp 6 saat içinde -18 °C'de dondurulması ile taze donmuş plazma elde edilir. -18 °C ve daha düşük derecelerde 1 yıl ve üzeri bir zaman diliminde muhafaza edilebilir. Kullanım alanları genellikle karaciğer yetmezliği ve damar içi pıhtılaşma eksikliklerinin tedavisidir.¹⁸⁶

5) Kriyopresipitat: Tam kan veya aferez edilmiş taze donmuş plazmanın +2 ile -6 °C sıcaklıkları arasında yavaş yavaş eritilmesi sonrası yine aynı sıcaklıkta yüksek devirde santrifüj yapılması ile kriyopresipitat elde edilir. Bu ürün taze donmuş plazmada olduğu gibi -18 °C'de saklanılır. Kriyopresipitat yaygın damar içi pıhtılaşma problemi, cerrahi işlem sonrası kanama vb. birçok durumda tedavi maksatlı kullanılır.¹⁸⁷

6) Granülosit Transfüzyonu: Kan bağıışı yapan kişiden aferez yöntemi ile elde edilen, tek bir hasta için hazırlanmış olup hemen kullanılması gereken, plazmanın süspansiyonu sonrası elde edilen beyaz kan hücrelerinden (granülosit) zengin konsantre bir kan ürünüdür. Granülosit süspansiyonları mâlî yükü ve yan etki durumunun fazla olması sebebiyle çok fazla tercih edilmemektedir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 7.

¹⁸⁵ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 12.

¹⁸⁶ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 12.

¹⁸⁷ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 12-13.

¹⁸⁸ Karakaya, **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu**, s. 13-14.

2.3.3. Kan Nakli ve Komplikasyonları

Kan nakli, tıbbî önlemler alınarak gerçekleştirildiğinde hastaya fayda sağlayan ve hayat kurtaran bir uygulamadır. Ancak her ne kadar güvenli bir uygulama gibi görünse de bu işlem nedeniyle bazı reaksiyonlar¹⁸⁹ ve komplikasyonlar¹⁹⁰ gerçekleşmektedir.¹⁹¹ Kan nakli ile tedavinin kimi kaçınılabilir, kimi de önceden kestirilemeyen bazı yan etkileri olabilmektedir. Kan naklinin yan etkilerinin bir kısmı immünolojik, bir kısmı da başka yollarla ortaya çıkmaktadır. İmmünolojik temelli ortaya çıkan yan etkiler “transfüzyon reaksiyonları” olarak bilinirler.¹⁹² Bu reaksiyonların bir kısmı kan nakli sırasında veya kan naklinden birkaç saat sonra (erken tip) ortaya çıktığı gibi, bir kısmı da kan naklinden günler veya haftalar sonra (gecikmiş tip) ortaya çıkmaktadır.¹⁹³

Erken tip reaksiyonlar, akut transfüzyon reaksiyonları olarak da adlandırılan huzursuzluk, ateş, titreme, döküntü, öksürük vb. belirti ve bulgularla ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁴ Gecikmiş tip reaksiyonlar ise hemolitik reaksiyon, transfüzyon sonrası purpura, enfeksiyöz, graft versus host hastalığı şeklinde belirti ve bulgularla ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁵ Erken tip reaksiyonlar genellikle kontrol altına alınabilir şekildedir. Ancak gecikmiş tip reaksiyonlar nadiren de olsa ölüme sonuçlanmaktadır. Örneğin, graft versus host hastalığı donörden alınan kırmızı kan hücrelerinin içinde bulunan lenfositlerin alıcının yabancı dokularına saldırması ve organların fonksiyonlarını bozmasıdır. Bu hastalık bağışıklık sistemi zayıf hastalarda genellikle ölüme sonuçlanmaktadır.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Tepki.

¹⁹⁰ Yan etki.

¹⁹¹ Bilge Uğur vdğr., “Transfüzyonun İmmünolojik Reaksiyonları ve Komplikasyonları”, **Kan Bankacılığı ve Transfüzyon**, ed. Nurgül Ceran, Ankara, Türkiye Klinikleri, 2021, s. 92.

¹⁹² Başlar, “**Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi**”, s. 270.

¹⁹³ Başlar, “**Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi**”, s. 270.

¹⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Türker Çetin, “Transfüzyon Reaksiyonları”, **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008, s. 353.

¹⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Başlar, “**Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbi**”, s. 271- 274; Çetin, “Transfüzyon Reaksiyonları”, **Hematoloji**, s. 357.

¹⁹⁶ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 15-16; Çetin, “Transfüzyon Reaksiyonları”, **Hematoloji**, s. 358; Hüsni Altunay vdğr., “Kan ve Komponentleri, Tanımı ve Özellikleri”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 26, 1998, s. 14.

Kan ve kan ürünleri nakli ile alıcıya enfeksiyonlar, bakteriyel hastalıklar, viral hepatit virüsler ve insan immün yetmezlik virüsleri (HIV) bulaşabilmektedir.¹⁹⁷ Transfüzyon ile alıcıya bulaşan virüsler ölüme neden olabildiği gibi, ayrıca kan grubu uyumsuzluğu ve akut kalp yetersizliği sebebiyle de hastalar ölebilmektedir.¹⁹⁸

Kan ve kan ürünleri nakli ile bulaşan viral hepatit virüslerin birçok çeşidi vardır ancak en önemlileri Hepatit B Virüsü ve Hepatit C Virüsü'dür.¹⁹⁹ Kan nakli yapılmadan önce vericiden alınan kanlar virüs tarama testlerinden geçmektedir. Ancak testlere rağmen viral hepatit virüsler çeşitli nedenlerden dolayı alıcıya geçebilmektedir. Bunun başlıca sebepleri arasında teknik hatalar, vericinin kuluçka döneminde olması ve enfeksiyonun pencere döneminde olması zikredilebilir.²⁰⁰ Kan nakli ile bulaşan hepatit virüslerinin başlıca etkeni Hepatit C Virüsü'dür. Hepatit C enfeksiyonu alan hastalarda siroz ve karaciğer kanseri riski oldukça yüksektir.²⁰¹

Kan ve kan ürünleri yoluyla bulaşan enfeksiyonlar içinde en önemli olanlarından biri AIDS'e neden olan insan bağışıklık yetmezlik virüsü HIV'dir.²⁰²

Bununla birlikte kan nakli aracılığıyla çeşitli bakteriler, parazitler ve mantarlar da bulaşmaktadır. Bakteri içeren kan ve kan ürünleri nakli nadir bir olay olsa da ölümlerle sonuçlanabilmektedir.²⁰³ Kan ve kan ürünleri nakli ile bulaşan ve ülkemiz açısından önem taşıyan enfeksiyon ise sıtmadır.²⁰⁴

Kan nakli ile bulaşan hastalıklar ve taşıdığı riskler göz önünde bulundurulduğunda hekimin tedavinin meydana getireceği tehlikeleri en aza indirmesi için gereksiz transfüzyon yapmaktan kaçınması gerekmektedir.²⁰⁵

¹⁹⁷ Alicem Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", **Konuralp Tıp Dergisi**, sy. 2, 2011, c. 3, s. 38-45; Ramazan Uluhan, "Talasemi ve Hemoglobinopatilerde Transfüzyonla Geçen Hastalıklar", **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 84, 2011, s. 4-9; İsmail Yaşar Avcı vdğr., "Kan Nakli ile Bulaşan Enfeksiyon Hastalıkları", **Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi**, sy. 5, 2000, c. 20, s. 317-324.

¹⁹⁸ Ahmet Taştan, "Kan Grupları ve Kan Transfüzyonu", **ŞEH Tıp Bülteni**, 1995, s. 77.

¹⁹⁹ Altınay Bilgiç, "Transfüzyonla Bulaşan Viral Hepatitler", **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998, s. 76-80.

²⁰⁰ Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", s. 39.

²⁰¹ Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", s. 39.

²⁰² Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", s. 40.

²⁰³ Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", s. 42.

²⁰⁴ Tekin, "Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar", s. 44.

²⁰⁵ Ördekçi, "Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu", s. 114.

2.4. KAN NAKLİNİN TARİHÇESİ

2.4.1. Dünyada Kan Naklinin Tarihçesi

Kan nakli veya bir insandan başka bir insana şifa aktarımı fikri çok eski çağlardan bu yana süregelmiş ve gündemde tutulmuştur. Kan nakli ile ilgili en eski ve ilk bilgilere Yunan Roma kayıtlarında rastlanıldığı söylenmektedir. Plinius'un (M.S. I. yy.), Calinos'un (M.S. 130-210) ve Herofil'in (M.Ö. III. yy.) eserlerinde transfüzyondan söz edilmektedir. Eichmann'a göre, eski bir İbranice yazıda, cüzzama yakalanan Suriye Kralı Naam'ın tedavisi için bir kan değiştirilmesi yapıldığı bildirilse de konunun içeriği ve kan değiştirilmesinin ne suretle olduğu açıklanmamaktadır.²⁰⁶ Kaybedilen kanı yerine koyma amacı dışında kan nakli bir şifa kaynağı olarak da görülmüştür. Örneğin, 1492 yılında Papa VIII. Innocentius'un (1432-1492) hastalığının ağırlaşması ile birlikte onlu yaşlardaki sağlıklı üç çocuğun kollarından bol miktarda kan alınarak Papa'ya bardak bardak içirilmiştir. Bu nakil sonrasında kan alınan çocuklar ölmüş, Papa ise iyileşememiş ve bir süre sonra ölmüştür.²⁰⁷

Kan nakli fikrinin hayata geçirilmesinden önce ilk olarak küçük kan dolaşımı tanımlanmıştır. Ünlü hekim ve düşünür İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288), 1260 yılında küçük kan dolaşımını tanımlayan ilk kişidir.²⁰⁸ İbnü'n-Nefis'den sonra küçük kan dolaşımı, İspanyol hekim ve dinbilimci Michael Servetus (1511-1553) ve İtalyan hekim Matteo Realdo Colombo (1516-1559) tarafından farklı kitaplarda yeniden tanımlanmıştır.²⁰⁹ Ancak bu konuda asıl kâşifin İbnü'n-Nefis olduğu 1924 yılında Mısırlı araştırmacı Muhyiddin el-Tatâvî tarafından kanıtlanmıştır.²¹⁰ İbnü'n

²⁰⁶ Öztan Öncel, "Kan Transfüzyon Tarihi", **İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası**, sy. 4, 1976, c. 39, s. 885.

²⁰⁷ Zeki Tez, **Tıbbın Gizemli Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2010, s. 181.

²⁰⁸ Esin Kahya, "İbnü'n-Nefis", **DİA**, 2000, c. XXI, s. 174; Tanju Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", Antalya, 35. Ulusal Hematoloji Kongresi, 2009, s. 149; Tez, **Tıbbın Gizemli Tarihi**, s. 182; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımaşkî, **Kitâbu şerhu Teşrihi'l-kânûn**, thk. Selman Kataye, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1988, s. 17, 292-295.

²⁰⁹ Tez, **Tıbbın Gizemli Tarihi**, s. 182.

²¹⁰ Kahya, "İbnü'n-Nefis", **DİA**, c. XXI, s. 174; Tez, **Tıbbın Gizemli Tarihi**, s. 182.

Nefis'den yaklaşık 250 yıl sonra 1628 yılında İngiliz hekim William Harvey (1578-1657) kan dolaşımı ve damarlarda kan akım yönünü tanımlamıştır.²¹¹

Kan nakline ilişkin gelişmeler 1600 yılında başlamıştır. Konuyla ilgili ilk deneysel kanıtların 1666 yılında Oxford'da yapılan çalışmalardan öğrenildiği söylenmektedir.²¹² İngiliz bilim adamı fizyolog Richard Lower (1631-1691), 1665 yılında köpekler arasında transfüzyon deneyleri yapmış ve köpekleri canlı tutarak deneyini başarıyla tamamlamıştır.²¹³ Richard Lower'ın başarılı olan bu deneyi, hayvandan insana kan nakli yapma fikrini doğurmuştur. 1667 yılında Profesör Jean Baptiste Denys (1643-1704) kuzu kanını insana vermiştir. Hayvandan insana ilk kan naklini başarılı bir şekilde gerçekleştiren Profesör Denys, bir sonraki çalışmalarında ilki kadar başarılı olamamış ve transfüzyon gerçekleştirdiği hastaların çoğu ölmüştür.²¹⁴ Bununla birlikte hayvan kanının insana verilmesi ile kan nakli aleyhinde bazı olumsuz söylentiler de başlamıştır. Kan nakline karşı çıkan bir grup insan, hayvan kanının insana verilmesi ile birlikte hayvan karakterlerinin insana geçeceği yönünde iddialarda bulunmuştur. Kan nakli yönündeki başarısız girişimler ve ortaya atılan olumsuz iddialar sonucunda kan nakli Fransa başta olmak üzere birçok ülkede yasaklanmıştır.²¹⁵

İnsandan insana ilk başarılı kan nakli 1818 yılında İngiliz doğum uzmanı James Blundell (1790-1878) tarafından gerçekleştirilmiştir. James Blundell, Londra'da doğum yapan kanamalı bir hastaya eşinden aldığı kanı enjektörle transfüze etmiştir. 1825 yılından 1830 yılına kadar 10 transfüzyon denemesi gerçekleştiren Blundell, bu denemelerinin ancak 5'inden başarılı sonuçlar almıştır.²¹⁶

²¹¹ Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 149; Öncel, "**Kan Transfüzyon Tarihi**", s. 886; Mehmet Ali Gülerüz, **Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu Konusunda Hemşirelerin Bilgi Düzeyinin Belirlenmesi**, Lefkoşa, KKTC Yakın Doğu Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015, s. 4.

²¹² Uğur Güzel, "Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihçesi", **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 62, 2006, s. 4.

²¹³ Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 149; Güzel, "Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihi", s. 4; Öncel, "**Kan Transfüzyon Tarihi**", s. 887.

²¹⁴ Güzel, "Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihi", s. 4.

²¹⁵ Öncel, "**Kan Transfüzyon Tarihi**", s. 889.

²¹⁶ Ramazan Baş, "Türkiye'de Kan Nakli Transfüzyon Tarihi (1920-1960)", **2. Erasmus Uluslararası Akademik Araştırmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı-1**, Elazığ, Asos Yayınevi, 2019, s. 164; Güzel, "Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihi", s. 4; Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 149.

Kan naklinde asıl başarı 1901 yılında kan gruplarının bulunması ile gerçekleşmiştir. Zira kan gruplarının bulunmasından önce birçok bilim adamı kan nakli sebebiyle ortaya çıkan problemleri ve bunun neticesinde insanların neden öldüğünü çözememişlerdir. Bu durum yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok ülkede kan naklinin yasaklanmasına neden olmuştur. Kan nakli sonucunda insanların neden öldüğünü bulmaya çalışan Viyanalı Patalog Karl Landsteiner (1868-1943), yaptığı araştırmalar sonucunda insanda üç tip kan grubu (A,B,O,) olduğunu keşfetti.²¹⁷ Bu keşfini 1901 yılında gerçekleştiren Landsteiner, 1930 yılında Nobel Tıp Ödülü ile ödüllendirildi.²¹⁸ Landsteiner'in kan gruplarını keşfinden sonra öğrencileri Alfred De Castello ve Andriano Sturli daha geniş çaplı bir araştırma yaparak dördüncü bir kan grubu tipi olarak AB kan grubunu keşfettiler. Böylelikle 1902 yılına gelindiğinde kan grupları A, B, O ve AB şeklinde tanımlandı.²¹⁹ Kan gruplarına ait bir diğer gelişme örneği ise, 1938 yılında Philip Levine'in (1900-1987) gözlemleri sonucu ortaya çıkmıştır. "O" kan grubuna sahip bir kadına, eşinin aynı gruptan kanı verildiğinde transfüzyon sonrası gözlenen hemoliz olayı, Rh kavramını gündeme taşımıştır. Bu gözlemden sonra aynı gruptan kan verme zorunluluğunun yanı sıra, Rh pozitif veya Rh negatif uyumu da aranmaya başlanmıştır.²²⁰ Kan gruplarının keşfinden sonra kanı veren kişi ile kanı alan kişi arasında Reuben Ottenberg (1882-1959) öncülüğünde çapraz eşleştirmeler yapıldı ve böylece kan grupları arasındaki çapraz eşleştirmelerin transfüzyon güvenilirliğine etkisi anlaşılmış oldu.

Bilim adamları transfüzyon güvenilirliği yönünde büyük ilerlemeler kat ettikten sonra, bu güvenilirliği etkileyebilecek bazı problemlerin çözüm yollarını araştırdılar. Bu problemlerden biri kanın erken pıhtılaşmasıydı. Zira kan, bağış yapan kişiden alındıktan sonra vakit kaybedilmeden hastaya veriliyordu. Kanın erkenden pıhtılaşması kanın saklanması ve ileride kullanılması için engel teşkil ediyordu. Çünkü kan transfüzyonuna en çok ihtiyaç duyulduğu savaş meydanlarında hâli

²¹⁷ Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 150.

²¹⁸ Baş, "**Türkiye'de Kan Nakli**", s. 164; Güzel, "**Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihçesi**", s. 5;

https://tr.wikipedia.org/wiki/Nobel_Fizyoloji_veya_T%C4%B1p_%C3%96d%C3%BCl%C3%BC_sa_hipleri_listesi Erişim: 26.09.2021.

²¹⁹ Baş, "**Türkiye'de Kan Nakli**", s. 164; Güzel, "**Dünya'da ve Türkiye'de Transfüzyon Tarihçesi**", s. 5; Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 150.

²²⁰ Selim Badur, "Tıp Tarihinde Kan", **Cogito Dergisi**, sy. 37, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 99.

hazırda bağışçı bulmak çok zordu. Bu nedenle bilim adamları kanın pıhtılaşmasını engellemek ve kanın alınıp saklanmasını sağlamak için farklı yollar aramaya başlar. Nitekim 1915 yılına gelindiğinde kana belli bir miktar sodyum sitrat eklendi ve böylece kanın daha uzun süre muhafaza edilme imkânı doğdu.²²¹ Böylelikle kan Birinci Dünya Savaşı sırasında güvenli bir şekilde kullanılmaya başlandı. 1915 yılı itibariyle artık kan transfüzyonu için gerekli olan kan grupları, çapraz eşleştirme ve kanın pıhtılaşmasını engelleme (antikoagülan) teknikleri biliniyor oldu.²²²

Birinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada kan transfüzyon uygulamaları artmaya başlamış ve transfüzyon servisleri kurulmuştur. Dünyada ilk transfüzyon servisi Londra'da Percy Lane Olivier (1878-1944) tarafından 1921 yılında kurulmuştur. Çağrı yapıldığı zaman gelip taze kan verebilecek gönüllülerin isimlerinin listelere yazıldığı bu merkezde, kan verecek kişilerin listelere dahil olabilmesi için fizik muayeneden geçme şartı aranmaktaydı. Bu servis ilk kurulduğunda sadece 13 kişinin başvuru yaptığı ve daha sonra ilginin daha da yoğunlaştığı kaynaklarda geçmektedir.²²³

İkinci Dünya Savaşı sırasında cephede yaşananlar, kan transfüzyon servislerinin gelişmesini sağlamıştır. Bu dönemde ilk olarak Barselona'da Federico Duran Jorda (1905-1957), sadece "O" grubu kanların toplandığı bir merkez kurmuş, daha sonra bu merkeze diğer grup kanların da alınması sağlanmıştır. Merkezde toplanan kanları muhafaza etmek için merkez içine soğutma sistemleri yerleştirilmiş, ihtiyaç duyulan kanlar araçlarla dağıtılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında yaralanan Amerikan askerleri, kan transfüzyon servislerinin yetersiz olması sebebiyle kurtarılamamıştır. Bu durum konu ile ilgili yeni önlemler alınması fikrini gündeme getirmiş, 1940'lı yıllarda Charles Drew (1904-1950), Kızılhaç²²⁴ tarafından gerekli plazmaların temini için bir kampanya başlatılmasını sağlamıştır. 1950 yılına

²²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Atamer, "**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**", s. 150-151.

²²² Öncel, "**Kan Transfüzyon Tarihi**", s. 894.

²²³ Badur, "**Tıp Tarihinde Kan**", s. 99-100.

²²⁴ Görevi din, inanç, dil, ırk, toplumsal sınıf veya politik görüş farkı gözetmeksizin insan hayatı ve sağlığını korumak, insan varoluşunun saygı görmesini sağlamak, insanların acı çekmesini önlemek ve acılarını dindirmek olan uluslararası bir insani harekettir. (Bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/Uluslararası_Kızılhaç_Hareketi Erişim: 02.10.2021.)

gelindiğinde ise cam şişelerde saklanan kanlar, nakil sırasında kırılma riski göz önünde bulundurularak plastik torbalarda muhafaza edilmeye başlamıştır.²²⁵

1964 yılında Judith Ethel Graham Pool (1919-1975), konsantre kan pıhtılaşma faktörleri oluşturma süreci olarak bilinen kriyopresipitasyonu keşfetmiştir. Bu keşiften sonra hemofili²²⁶ tedavisinde uzun bir süre kriyopresipitasyon²²⁷ kullanılmıştır.²²⁸

1987 yılında kanda bulunan lökosit bileşenini azaltan kan filtresi kullanılmaya başlandı. Bu sayede kan nakli sonucunda alıcıda meydana gelen bazı reaksiyonlarda azalma sağlandı.²²⁹

1980'li yıllardan itibaren bilim insanları transfüzyon alanında yeni gelişmeler ortaya koymak için çabalamışlardır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra olması muhtemel yeni savaşlarda veya büyük çaplı felaketlerde kullanılacak ve kanın yerine geçecek alternatif maddeler bulma fikri bilim insanlarını bu yönde çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu gelişmeler şöyledir:

Yapay kan üretimi: Bilim insanları kan grubu farkına bakmaksızın ve enfeksiyon etkenleri bulaştırmadan oksijen taşımakla görevli yapay bir ürün elde etmeyi amaçlamaktadır. Ancak oksijen taşıyıcı kimyasal bileşiklerin kullanıldığı bu ürün birçok hastada yan etkiye sebep verdiği gerekçesiyle şuan geliştirilme aşamasındadır.²³⁰

Plasenta-kordon kanı: Sağlıklı bir bebeğin doğumundan sonra plasentadan elde edilerek toplanan kanların tedavide kullanılmasıdır. Böyle bir kan içinde bulundurduğu bileşenler sebebiyle normal bir yetişkinin kanından daha yüksek değerler taşımaktadır. İlk olarak 1988 yılında Fanconi anemili hasta bir çocuğa kordon kanı nakli yapılmıştır. Günümüz şartlarında kordon kanı nakli klinik

²²⁵ Baş, “**Türkiye’de Kan Nakli**”, s. 166; Badur, “**Tıp Tarihinde Kan**”, s. 100.

²²⁶ Kanama bozukluğu ve kan hastalığıdır. (Bkz. <https://www.medikalakademi.com.tr/hemofili-nedir-belirtileri-ve-tedavisi/> Erişim: 11.01.2022)

²²⁷ Pıhtılaşma faktörlerinin üretimidir. (Bkz. <https://tr.sciencedc.com/31369-020903072453-67> Erişim: 11.01.2022)

²²⁸ Atamer, “**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**”, s. 152.

²²⁹ Atamer, “**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**”, s. 153.

²³⁰ Atamer, “**Kan Transfüzyonunun Tarihçesi**”, s. 153; Tefvik Akoğlu, “Yapay Kan”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998, s. 38-41.

kullanıma girmiştir ancak tedavi edici etkinliği henüz kanıtlanmadığından konu ile ilgili çalışmalar devam etmektedir.²³¹

2.4.2. Türkiye’de Kan Naklinin Tarihçesi

Osmanlı’da modern tıp eğitiminin verilmesi amacıyla 14 Mart 1827’de Mekteb-i Tıbbiye kuruldu. Bu mektebin ismi tarihi belgelerde Tıbhâne-i Âmire, Dârüttıbb-ı Âmire şeklinde geçer. Tıbhâne-i Âmire’nin kuruluşundan hemen sonra 1832 veya 1833 yılında cerrah adaylarının pratik yapmalarını kolaylaştırmak amacıyla Cerhhâneler açıldı. Asıl tıbbiyenin kuruluşu 1838 yılında bu iki okulun birleştirilmesiyle başladı.²³² Böylelikle Osmanlı tıp teşkilâtı modern bir yola girdi ve ihtisas yapmaları için Avrupa’ya bazı öğrenciler gönderildi. Bu öğrencilerden biri ise 1849 yılında doğan Mehmed Şakir Paşa’dır. Mekteb-i Tıbbiye’de eğitimini tamamladıktan sonra 1872 yılında Paris’e dahiliye ihtisasını tamamlamak üzere gönderilmiş, fizyoloji ve deneysel tıp kurucusu Claude Bernard’ın (1847-1878) öğrencisi olmuştur. 1875 yılında yurduna dönen Mehmet Şakir Paşa, Karadağ muharebesine katılmış ve 1876 yılında fizyoloji kürsüsünü kurmuştur. Tıp dersleri verdiği süre içinde kan dolaşım sistemi, kanın damarlar içindeki hareketi, kaybedilen kanın yerine konması vb. konularda çalışmalar yapmıştır. Kan grupları henüz tanımlanmadan önce Mehmet Şakir Paşa, kan nakli için iki yöntem önermiştir. Bunlardan birincisi bir insandan diğerine damardan direkt kan nakli, ikincisi de kanın mekanik yöntemlerle ayrıştırılarak diğer kişiye verilmesi şeklindedir. Dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda Mehmet Şakir Paşa’nın kan nakli konusunda en ileri teorik bilgiye sahip olduğu görülmektedir.²³³

Türkiye’de kan nakli alanındaki ilk çalışmalar 1921 yılında Prof. Dr. Burhanettin Toker (1850-1951) öncülüğünde başlamıştır. 1932 yılında İstanbul Haydarpaşa Hastanesi ve 1938 yılında İstanbul Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nde taze

²³¹ Pınar Yurdakul vdğr., “Kordon Kanı Bankacılığı ve Nakli”, **Türk Hematoloji Derneği**, 2019, s. 236-237: Ayrıntılı bilgi için bkz. Meral Beksaç, “Kordon Kanı Bankacılığı”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998, s. 42-45.

²³² Nil Sarı, “Mekteb-i Tıbbiye”, **DİA**, 2004, c. XXIX, s. 2-3; Baş, “Türkiye’de Kan Nakli”, s. 166.

²³³ Esin Kahya, “Osmanlı İmparatorluğunda Deneysel Fizyolojinin Kuruluşu”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi**, sy. 2, 1991, c. 2, s. 129-139; Baş, “Türkiye’de Kan Nakli”, s. 167.

tam kanın alınıp hemen kullanıldığına dair (transfüzyon) kayıtlar bulunmaktadır.²³⁴ Bununla birlikte 1930'lu yıllarda yayımlanan bazı gazetelerde Türkiye'de yapılan kan nakli uygulamalarına yer verildiği aktarılmaktadır.²³⁵

İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı 1940'lı yıllara gelindiğinde ise Türkiye'nin savaşa dahil olmadığı, ancak her an dahil olacakmış gibi hazırlık yaptığı bilinmektedir. Bu doğrultuda hazırlık yapılan alanlardan biri de kan naklidir. Zira o yıllarda Millî Müdafaa Vekâleti'nin kan nakli işlerini görecektir hususi teşekküller oluşturduğu bazı kaynaklarda geçmektedir.²³⁶ Ayrıca 5 Mart 1940 yılında Prof. Dr. Kazım İsmail Gürkan (1905-1972), İstanbul Üniversitesi'nin konferans salonunda “İnsandan İnsana Kan Nakli” başlıklı bir konferans vermiş ve bu konferansta Türkiye'de kan nakli için gönüllü olan kişilerden oluşan bir teşkilâtın kurulmasının gerekliliğini anlatmıştır.²³⁷ Yine İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı dönemlerde Türkiye'de kanın farklı şekillerde nasıl elde edileceği araştırılmış ve tartışılmıştır. Konu ile ilgili Prof. Dr. Burhan Tugan 10 Nisan 1941 tarihinde Gülhane Hastanesinde “Barış ve Savaş Hallerinde Kan Nakli Yerine Kaim Olacak Usullerle Kadavradan Kan Nakli” başlıklı bir konferans vermiştir.²³⁸

1940'lı yıllarda Türkiye'de kan nakline dair uygulamaları anlatan Prof. Dr. Orhan Bumin (1919-2002), asistanlık yaptığı 1943-1946 yıllarında kan vermek mecburiyetinde kaldıkları zaman alıcı ve vericinin kan gruplarına bakıldığını, ancak karşılaştırma yapılmadığını söyler.²³⁹

Türkiye savaş yıllarında kan nakli ile ilgili gelişmeleri yakından takip etmeleri için İngiltere'ye 3 doktor göndermiştir. Bu doktorların görevi harp cerrahisi, kan nakil usulleri, yanık ve yaralar hakkında inceleme yapmaktır. Türkiye tarafından gönderilen bu doktorlar İstanbul'daki Haseki Hastanesi Baş Operatörü Hüseyin Avni Aksel, Gülhane Askeri Hastanesi Kimya Profesörü Askeri Tıp Akademisi üyesi Yarbay Burhaneddin Tugay ve Ankara Numune Hastanesi Hariciye Şefi Bekir

²³⁴ Güzel, “Dünya’da ve Türkiye’de Transfüzyon Tarihçesi”, s. 6; Baş, “Türkiye’de Kan Nakli”, s. 167.

²³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Baş, “Türkiye’de Kan Nakli”, s. 168.

²³⁶ <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1941-03-08> Erişim: 07.10.2021.

²³⁷ <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1940-03-06> Erişim: 07.10.2021.

²³⁸ <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1941-04-13> Erişim: 07.10.2021.

²³⁹ Orhan Bumin, “Türkiye’de Cerrahinin Batı ile Karşılaştırmalı Gelişmesi”, *Ulusal Cerrahi Dergisi*, sy. 2, 2007, c. 23, s. 75; Baş, “Türkiye’de Kan Nakli” s. 170.

Nimetullah Taşkiran'dır.²⁴⁰ Ayrıca 1948 yılında Amerika'ya kan bankalarını incelemek üzere bir hekim gönderilmiş ve bu hekim daha sonra Gülhane Askeri Tıp Akademisi'nde Kan Bankasını kurmuştur.²⁴¹

İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de kan nakli uygulamaları yaygınlık kazanmıştır. 1940 yılından 1945 yılına kadar geçen süreçte Türkiye'de bazı üniversite ve hastanelerde küçük kan üniteleri kurulmuştur. 1946 yılına gelindiğinde Haydarpaşa Numune Hastanesi ve Cerrahpaşa Hastanesi, 1947 yılında Haseki Hastanesi konserve kan nakline başlamıştır. Kan naklinde hem taze kanı hem de konserve kanı kullanan bir diğer hastane de Ankara Cebeci Hastanesi olmuştur.²⁴² 1945 yılından 1948 yılına kadar geçen süreçte ise kanın toplanması ve nakledilmesi hastanelerin kendi kontrolleri altında yapılmıştır. Örneğin Ankara'da Cebeci Hastanesi; İstanbul'da Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, Haseki, Şişli Etfal ve Haydarpaşa Numune Hastaneleri kan nakli uygulamasını kendi kontrolleri altında gerçekleştirmiştir.²⁴³

1950'li yıllarda Türkiye'de kan nakli hususunda meydana gelen gelişmelerden biri kan bankalarının ve kan nakil merkezlerinin kurulmasıdır. Zira 1950'li yıllarda gönüllü olarak kan bağışi yapacak kişilerin sayılarının az olduğu ve bu nedenle gönüllü kan bağışi için teşvik edici çalışmaların başlatıldığı kaynaklarda geçmektedir. 1954 yılında Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı 7 ilde kan nakli istasyonu kurmaya teşebbüs etmiş ve bu istasyonların kuruculuğunu İngiliz W. Edwards firmasının üstlenmesine karar verilmişti. Bu işi yürütebilmek adına TBMM, "*Kan Bankası ve Kan Nakli Merkezlerinin Döner Sermaye ile İdaresine Dair Kanun*" ismiyle bir kanun çıkardı.²⁴⁴ Bu kanunla birlikte kan nakli merkezleri kurmak ve kan nakil işlerini gerçekleştirmek vb. kan faaliyetleri için kan bankası

²⁴⁰ <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1944-01-23> Erişim: 07.10.2021; Baş, "**Türkiye'de Kan Nakli**", s. 170.

²⁴¹ Bumin, "**Türkiye'de Cerrahinin Batı ile Karşılaştırmalı Gelişmesi**", s. 75; Baş, "**Türkiye'de Kan Nakli**", s. 170.

²⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Baş, "**Türkiye'de Kan Nakli**", s. 171.

²⁴³ Badur, "**Tıp Tarihinde Kan**", s. 103.

²⁴⁴ İlgili kanun şu şekildedir: 15 Şubat 1954 tarihli ve 6266 sayılı Kan Bankası ve Kan Nakil Merkezlerinin Döner Sermaye ile İdaresine Dair Kanunla tesis edilen döner sermaye işlemlerinden doğan her türlü hak ve borçlar, 209 sayılı Kanunla kurulan döner sermayeye intikal eder. (Bkz. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=209&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=4> Erişim: 07.10.2021.)

döner sermayesi tesis edilmiştir. Böylece çıkarılan bu kanun neticesinde gerçekleştirilen kan nakli sayısında artış olmuştur.²⁴⁵

Kan nakli ile ilgili ihtiyaç duyulan kanın temin edilmesi ve dağıtılması için Kızıllaç'ın yaptığı gibi bir çalışma Türkiye'de de yapılmıştır. Bu konuda ilk adımlar 27 Nisan 1953 tarihinde Türk Kızıllaç Demeği'nin genel kongresi sırasında atılmıştır. Kızıllaç, 1954 yılında çalışmalarını ilerletmek için ABD ve İngiltere'ye bazı doktorlarını göndermiştir. Böylelikle Türkiye'de ilk kan merkezleri 1957 yılında İstanbul ve Ankara'da, 1960 yılında ise İzmir'de açılmıştır.²⁴⁶

Türkiye'de Kızıllaç'ın kurduğu ilk kan nakil merkezlerinin fiziksel yapısı ve işleyişine dair bilgi sahibi olmak için Kızıllaç Çapa Kan Bankası önemli bir örnektir. Kızıllaç Çapa Kan Bankası'nın sorumlu hekimi Dr. Bülent Sevgen kan nakli hususunda İngiltere'de eğitim almış doktorlardan biridir. Dr. Sevgen hakkında elimizde bulunan bu bilgi Kızıllaç Çapa Kan Bankası'nın uygulamalarının modern transfüzyona yakın olduğunu göstermektedir. Ayrıca kan bankasının laboratuvarının (o dönemin şartlarına göre) modern oluşu, kan bağışı yapacak hastaların kan oranının yeterliliğini ölçmede ve bağışçılarının frengi hastalığına sahip olma durumlarının tespitinde önemli rol oynamıştır. Kızıllaç Çapa Kan Bankası'nda bağışı yapılan kanlar pıhtılaşmayı önleyici ilaçlar sayesinde 3 hafta süreyle bozulmadan muhafaza edilebiliyordu. Ayrıca bu merkezde bir kan ürünü olan ve birçok hastalığın tedavisinde kullanılan plazmanın kurutulup saklanması sağlayan cihazlar da mevcuttu.²⁴⁷

2.4.3. Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi

2.4.3.1. Dünyada Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi

Dünyada ve ülkemizde kan transfüzyonu alanında yaşanan gelişmeler ve kan nakli işlemlerinin hız kazanması ile birlikte kan nakline ve doğal olarak kana olan ihtiyacın artması, kan bankaları ve merkezlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla kan transfüzyonunun gelişmesi ile kan bankalarının

²⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Baş, "Türkiye'de Kan Nakli", s. 173.

²⁴⁶ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 6.

²⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Baş, "Türkiye'de Kan Nakli", s. 174.

sayılarının artmasının tarihsel süreçte neredeyse birbiriyle eş zamanlı olduğunu söylemek mümkündür.

Kan bankaları ve merkezlerinin Dünyadaki gelişiminde ön plana çıkan ilk ülke İngiltere'dir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra sivil hayata dönüldüğü sırada kanın temin edilmesine yönelik çalışmalar başlatan İngiltere, kan vericilerin sayısını çoğaltmak amacıyla donörlere para vermeye başlamıştı. Ancak bu durum sadece kısıtlı sayıda donör bulunmasına olanak sağlıyordu. Kanın ihtiyacı olan kişilere bağışlanmasının sosyal bir sorumluluk olduğunu düşünen İngiltere, bu yönde girişimlerde bulunarak 1921 yılında Londra'da ilk gönüllü kan verici kurumunu faaliyete geçirdi. Bu kurum günümüzde hala varlığını sürdürmekte ve "Milli Kan Nakil Merkezi" ismiyle çalışmalarına devam etmektedir.²⁴⁸ İngiltere'de gönüllü kan verme esası üzerine örgütlenerek kurulan bu örgüt Sağlık Bakanlığı'na bağlıdır. Örgüt daha sonra 1953 ve 1954 yılları arasında farklı 18 ayrı merkeze ayrılmıştır.²⁴⁹

Kan bankaları ve merkezlerinin Dünyadaki gelişiminde ön plana çıkan bir diğer ülke ise Amerika'dır. İspanya İç Savaşı'nın devam ettiği dönemde 1937 yılında Birleşik Amerika'nın Şikago şehrinde yer alan Cook Country Hastanesi'nde ilk kan bankası hizmete açılmıştır.²⁵⁰ Amerika'da kan nakli hizmetine katkı sağlayan kurumlar zamanla geliştirilmiş ve 1939 yılının sonuna kadar bu merkezler aracılığıyla konserve kanla 15.000 tona yakın transfüzyon yapılmıştır. Bu tarihe kadar Amerika'da da İngiltere ile benzer bir uygulama gerçekleştirilmiş ve kan bağıışı için donörlere para ödenmiştir. 1941 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde askerlere kan sağlamak amacıyla halktan yardım talep edildi ve halk 1941 yılından 1945 yılına kadar geçen süreçte askerlere yardım maksadıyla kan bağışında bulundu.²⁵¹

²⁴⁸ Öztan Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, sy. 1, 1977, c. 40, s. 219-220.

²⁴⁹ Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", s. 221.

²⁵⁰ Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", s. 220; Atamer, "Kan Transfüzyonunun Tarihçesi", s. 152.; <https://tarihdergi.com/gec%CC%A7mi%CC%87sten-gu%CC%88nu%CC%88mu%CC%88ze-kan-nakli%CC%87-kana-kan/> Erişim: 02.12.2021.

²⁵¹ Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", s. 220.

1950 yılında Kore Savaşı sırasında kan ve plazmaya olan ihtiyaç ön plana alınmış ve Amerika Kızılhaçı ile Amerika Savunma Bakanlığı büyük bir “Kan Programı” hazırlamışlardı.²⁵²

Savaş şartlarının meydana getirdiği menfi durumlar sebebiyle kullanımı artan kanın, barış zamanlarında da ne kadar önemli olduğu anlaşıldı. Bu nedenle Amerika Birleşik Devletleri gönüllü kan bağışını desteklemek amacıyla *FIODS* ‘u kurdu.²⁵³

2.4.3.2. Türkiye’de Kan Bankaları ve Merkezlerinin Tarihçesi

Türkiye’de ise bu alandaki ilk atılımı gerçekleştiren kişi Prof. Dr. Burhanettin Toker’dır. Toker, Hamburg Epindorf Hastanesi’nde Prof. Dr. Oehlecker’in kendi ismini verdiği *Oehlecker* aracı vasıtasıyla yapılan transfüzyon çalışmalarına şahit olmuştur. Buna benzer bir uygulamayı Türkiye’de de hayata geçirmeye çalışan Toker, Amerika’dan ülkemize 500 cc. hacminde, dibi parafinle kaplı ve kavanoz şeklindeki *Percy* isimli aracı getirterek transfüzyona başlamış, ancak aracın yedek parçalarının zor bulunması nedeniyle transfüzyon bırakılmıştır.²⁵⁴

Ülkemizdeki ufak çaplı ilk kan transfüzyon merkezi, 1932 yılında Haydarpaşa’daki Tıp Fakültesi Klinikleri’nde kurulmuştur. Daha sonra 1938 yılında Dr. Adnan Uraz tarafından Cerrahpaşa Hastanesi’nde ve aynı yılda Haseki’de bulunan Tıp Fakültesi II. Cerrahi Kliniği’nde bir merkez kurulmuştur. Bu üç merkez sadece hastanelerdeki hastaların kan ihtiyaçlarını karşılayabiliyordu.²⁵⁵

1940’lı yıllara gelindiğinde ise Sağlık Bakanlığı tarafından Şişli Çocuk ve Haydarpaşa Numune Hastaneleri’nde kurulan kan merkezleri, taze kanın yanı sıra konserve kan transfüzyonuna başlamıştır. Aynı şekilde Cerrahpaşa’daki merkez de bu iki yöntemi kullanarak kan transfüzyonu uygulamalarına devam etmiştir.²⁵⁶

1950’li yıllarda yine Sağlık Bakanlığı tarafından öncelikle Beyoğlu İlk Yardım Hastanesi’nde bir kan bankası açılmış ve daha sonra bu bankayı İzmir,

²⁵² Öncel, “**Kan Bankaları ve Merkezleri**”, s. 220.

²⁵³ FIODS, Uluslararası Kan Bağışçısı Kuruluşları Federasyonu, gönüllü, anonim ve ücreti ödenmeyen kan bağışçılarını temsil eden uluslararası bir kuruluştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/International_Federation_of_Blood_Donor_Organizations Erişim: 02.12.2021.

²⁵⁴ Öncel, “**Kan Bankaları ve Merkezleri**”, s. 221-222.

²⁵⁵ Öncel, “**Kan Bankaları ve Merkezleri**”, s. 223.

²⁵⁶ Öncel, “**Kan Bankaları ve Merkezleri**”, s. 223.

Trabzon ve Diyarbakır'da açılan kan bankaları takip etmiştir. Ayrıca 1938 yılında kurulan Cerrahpaşa Kan Nakil Merkezi, birtakım aşamalardan geçerek 1951 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'ne bağlı olarak hizmet vermeye devam etmiştir. Aynı şekilde 1950 yılında Beyoğlu İlk Yardım Hastanesi'nde açılan kan bankası da birtakım aşamalardan geçmiş ve "Kan Bankası Servisleri" adı altında hizmet vermiştir.²⁵⁷

Yukarıda zikrettiğimiz kan merkezlerinin hepsi geniş çaplı ve modern kan merkezi özelliği taşımayıp, sadece kendi özel gereksinimlerini karşılayacak kapasitededirler.

Ülkemizde modern kan merkezi özelliğini taşıyan ilk kurumlar 1957 yılında Ankara ve İstanbul'da eş zamanlı olarak açılan Kızılay Kan Merkezleri'dir.²⁵⁸ Daha sonra üçüncü bir merkez olarak 1959 yılında Samsun'da, dördüncüsü yine 1959 yılında Bursa'da açılmıştır. 1960'lı yıllara gelindiğinde ise sırasıyla İzmir, Erzurum ve Zonguldak'ta kan merkezleri açılmıştır.²⁵⁹

1974 yılında "Türkiye Kızılay Derneği Kan Bağışı Organizasyonu"nun kurulması ile Kızılay'ın kan bağışı çalışmaları hız kazanmıştır.²⁶⁰ 1979 yılına gelindiğinde ise bağışlanan kanların ömrünü uzatacak yeni solüsyonlar ve ilaçlar bulunmuş ve böylece bağışlanan kanların raf ömrü 35 güne kadar uzatılmıştır.²⁶¹

1983 yılında "Kan ve Kan Ürünleri Kanunu" çıkarılarak kan merkezlerinin denetimi Sağlık Bakanlığı'na bırakılmıştır.²⁶² Bu görevi halen Sağlık Bakanlığı üstlenmektedir.

Bugün Türkiye'de gönüllülük esasına dayanan bağışlar ile ülke kan ihtiyacının %81'i karşılanmakta ve Türk Kızılay'ı kan hizmetleri faaliyetlerini 18 Bölge Kan Merkezi ile Sağlık Bakanlığı himayesinde yürütmektedir.²⁶³

²⁵⁷ Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", s. 223.

²⁵⁸ <https://www.kanver.org/sayfa/hakkimizda/tarihcemiz/33> Erişim: 17.12.2021.

²⁵⁹ Öncel, "Kan Bankaları ve Merkezleri", s. 224.

²⁶⁰ <https://www.kanver.org/sayfa/hakkimizda/tarihcemiz/33> Erişim: 10.10.2021.

²⁶¹ Küçük, **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu**, s. 6.

²⁶² Bahsi geçen kanun hakkında bkz. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/05/20070502-1.htm> Erişim: 10.10.2021.

²⁶³ <https://www.kanver.org/sayfa/e-kutuphane/dunyada-ve-turkiye-de-kan-bankaciligi/43> Erişim: 10.10.2021.

2.5. İSLAM DIŞINDAKİ SEMÂVİ DİNLERİN KAN NAKLİNE BAKIŞI

Kan naklinin keűfedilmesi, tarihsel geliűimi ve uygulanmaya baűlanması ile birlikte kan naklinin dinler tarafından kabul edilir olup olmadıėı, bir din mensubunun kan vermesi ve alması vb. konular tartıűılır hale gelmiűtir. Dinlerin kan nakline bakıűlarını özetlemek her ne kadar zor olsa da, genel anlamda kan naklinin dinler tarafından kabul edildiėini sűylemek műmkündür.

2.5.1. Yahudilerin Kan Nakline Bakıűı

Yahudilik ve Hıristiyanlıėın yasalarına gűre kan yasak bir yiyecek olarak kabul edilmektedir.²⁶⁴ Yahudilerin kanı yasak bir yiyecek olarak gűrmelerinin çok farklı sebepleri vardır. Bunlardan en yaygın olanı kanın insanın hayatının temelini oluűturmasıdır. Yahudi yasalarına gűre bir műminin Őekvatli olması gerekirken, kan yemesi onun bu tabiatını bozarak kendisini katı kalpli ve acımasız bir hale dűndűrebilir.²⁶⁵ Onlara gűre kan yemenin yasaklanmasının bir baűka nedeni de Tanah'ta geçen bir emre gűre Eski Mısırlıların putperest inancına ait bir geleneėin reddidir.²⁶⁶ Kan Eski Mısır'da yaűayan cincilerin ve bűyűcűlerin gűrűnmeyen varlıklarla iletiűim kurmaları için kullandıkları bir Őey olduėu için Tanah'ta kanın yenmesi yasaklanmıűtır.²⁶⁷

Gűrűldűėű űzere Yahudi kaynaklarında kan gıda baėlamında yasak kılınmıűtır. Ancak Yahudi din adamlarına gűre kan nakli hayat kurtarıcı bir eylem olduėu için yasak kabul edilmemektedir.²⁶⁸

2.5.2. Hıristiyanların Kan Nakline Bakıűı

Hıristiyan yasalarına gűre, İncil'in Resullerin İűleri bűlűműnde kandan uzak durulması gerektiėi bildirilmiűtir.²⁶⁹ Ancak Yahudi yasalarında olduėu gibi

²⁶⁴ Mustafa Erdem, "İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayıűı űzerine Bir Araűtırma", **Ankara űniversitesi İlahiyat Fakűltesi Dergisi**, sy. 1, 1997, c. 37, s. 168-169.

²⁶⁵ Rifai Erten, "Yahudilik'te ve Yahudi Kűltűrűnde Őifa Anlayıűı", **Kalemname Dergisi**, sy. 10, 2020, c. 5, s. 303.

²⁶⁶ Levililer, 18/1-3 (<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=114&mc=1&sc=96> Eriűim: 10.12.2021)

²⁶⁷ Erten, "Yahudilik'te ve Yahudi Kűltűrűnde Őifa Anlayıűı", s. 303.

²⁶⁸ <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber-80633-yahudilikte-temel-kavramlarorgan-nakli.html> Eriűim: 10.12.2021.

²⁶⁹ Elçilerin İűleri, 15/28-29 (<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=1593&mc=2&sc=1585> Eriűim: 10.12.2021)

Hıristiyan yasalarında da mevcut olan kan yasağı tamamıyla kanın yenilmesi ile ilgilidir. Bu noktada Yahudiler ile Hıristiyanlar aynı düşünceyi savunmaktadırlar. Dolayısıyla semâvî dinlerin yasaları içinde var olan kan yeme yasağı ile kan nakli çok farklı değerlendirilmekte ve netice itibariyle kan nakli mevcut yasağın dışında tutulmaktadır. Semâvî dinlerin kan nakline olumlu yaklaşımlarındaki temel sebebin, bu uygulamanın başka bir kişinin hayatını kurtarma gibi ulvî bir amaca hizmet etmesi olduğu söylenebilir. Zira tüm semâvî dinler insanın dünyada rahat ve sağlıklı bir şekilde yaşamasını hedef edinmektedir.²⁷⁰ Kan nakli kişinin dünya hayatında sağlıklı yaşayabilmesi ve hayatını devam ettirebilmesi için önemli bir etkidir.

Yahudi ve Hıristiyanların genel anlamda kan nakline olumlu yaklaştıkları bilinse de, buna karşı çıkan birtakım dinî akımlar da mevcuttur. Kan nakli ile tedavinin reddini savunan dinî akımların başında Hıristiyanlık dinine mensup olan Yehova Şahitleri gelmektedir. Onların kan transfüzyonuna ilişkin hassasiyetleri, itikatlarının ve ekollerinin en bilinen ve en ayırıcı hususiyetlerindedir. Bu nedenle konu ile ilgili yapılan çalışmada, Yehova Şahitleri'nin görüşlerine ayrıca yer verilmesi gerektiği düşüncesindeyiz.

2.5.2.1. Yehova Şahitleri'ne Göre Kan Nakli

Yehova Şahitleri'nin kan nakli konusundaki iddialarına geçmeden önce, bu topluluğun fikir ve inanç yapısı hakkında kısa bir bilgi vermemiz gerekmektedir.

2.5.2.1.1. Yehova Şahitleri'nin Ortaya Çıkışı, İnanç Kaynakları ve Teşkilatlanması

Yehova Şahitleri olarak adlandırılan dinsel topluluğun kurucusu Pastör Charles Taze Russell'dir (1852-1916). 1974 yılında Amerika'da kurulan bu topluluk, başlangıçta farklı isimlerle anılsa da 1931 yılından itibaren Yehova Şahitleri olarak bilinmeye başlamıştır.²⁷¹ 1917 yılından itibaren Joseph Franklin Rutherford (1869–

²⁷⁰ Dinlerin ortak hedefleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler", **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, 2015, c. 1, s. 76.

²⁷¹ Muhammed Harb, **Şuhûdu Yehova**, 2. bs, y.y., Verâsâtü İslâmiyyetü Târîhiyye, 1983, s. 11.

1942), Nathan Homer Knorr (1905–1977) ve Frederick William Franz (1893-1992) gibi isimler bu topluluğun yöneticiliğini üstlenmişlerdir.²⁷²

Yehova Şahitleri'nin kutsal kitapları Hıristiyanlığın kutsal kitapları olup, dinî inançları Kitâb-ı Mukaddes'e dayanmaktadır. Bu kitap Eski ve Yeni Ahit isimli iki bölümden ve 66 kitaptan meydana gelmektedir. Onlar her ne kadar Hıristiyanlarla aynı kitaplara inansalar da, pratikte ve bazı önemli hususlarda Protestan mezheplerinden ayrılarak kendilerine has bir Hıristiyanlık yorumu ortaya koymuşlardır. Yehova Şahitleri için tek bir Tanrı vardır ve o da kendini Mûsâ'ya Jehovah/Yehova ismiyle izhar eden, tanrıların Tanrı'sıdır. Yehova Şahitleri bu ismi benimserken kendilerine Tanrı ismi olarak Yehova ismini seçmişlerdir. Bunun nedeni kutsal kitaplarında “Lord (Rab)” kelimesi yerine “Yehova” kelimesinin kullanılmış olmasıdır.²⁷³ Hıristiyanların temel akidesini oluşturan teslis inancını kabul etmeyen Yehova Şahitleri, İsa'yı tanrı olarak görmediklerini söylerler. Onlara göre İsa sadece tanrının yarattığı bir varlıktır. Bu nedenle Şahitler dinî törenlerinde İsa'yı tanrı olarak simgeleyen resim, heykel vb. nesnelere kullanmazlar.²⁷⁴

Yehova Şahitleri, kendi dinî topluluklarının ortaya çıkışının insansal değil, tamamıyla Tanrısal kökenli olduğunu savunurlar. Onlara göre bu topluluk hiçbir şekilde insan eliyle meydana gelmemiş, bizatihi Yehova Tanrı ve İsa Mesih tarafından seçilmiş ve yetkilendirilmiştir. Bununla birlikte Yehova Şahitleri, kendi topluluklarının yeni bir akım veya tarikat olarak adlandırılmasını reddeder ve kökenlerinin Hz. Âdem zamanlarına dayandığını iddia ederler. Kendilerinin son zamanlarda dünya sahnesinde belirmesini ise Kutsal Kitap peygamberliklerinin bir tezahürü şeklinde tasvir ederler.²⁷⁵

Yehova Şahitleri, dünyanın her yerinde aynı sistematik düzenle teşkilâtlanmışlardır. Bu teşkilâtlanmaların merkez yönetimi New York'ta bulunmaktadır. Yehova Şahitleri'nin misyonerlik faaliyetlerine topluluğun verdiği

²⁷² Nuri Tınaz, “Yehova Şahitleri”, **DİA**, 2013, c. XLIII, s. 391-393.

²⁷³ Tınaz, “Yehova Şahitleri”, **DİA**, 393; Ahmet Turgut Tanrıverdi vdğr., “Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı”, **Lokman Hekim Dergisi**, sy. 2, 2014, c. 4, s. 2.

²⁷⁴ Şinasi Gündüz vdğr., **Dinler Tarihi**, y.y., İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, t.y., s. 355.

²⁷⁵ Sarkis Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri İddiaları ve Yanılgıları**, 2. bs, İstanbul, Lütuf Yayıncılık, 1999, s. 16-20.

özel isme “tarla hizmeti” denilmektedir. Tarla hizmeti, teşkilâtın öğreti ve uygulamalarının pratikte ve aktif bir şekilde yayılmasını sağlamaktadır.²⁷⁶ Teşkilâta mensup şahitlerin üst düzey eğitim almalarını sağlamak amacıyla kurdukları bazı okullar ve hazırladığı bazı yardımcı kitaplar mevcuttur. Bu okullar: Gilead Okulu, Pionner Okulu ve Beytel’dir.²⁷⁷

Yehova Şahitleri’nin ülkemizde misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde düzenli bir oluşum olarak meydana gelmelerinin 1931 yılına kadar dayandığı söylenebilir. Ancak onların Türkiye’de teşkilâatlanması 1956 yılında Knorr ve Franz’ın Türkiye’yi ziyarete gelmesi ile hareket kazanmıştır. 1974 yılına gelindiğinde Yehova Şahitleri Beyoğlu Kaymakamlığı’na dernek kurmak için başvuruda bulundular. 1975 yılında başvuruları kabul edildikten sonra faaliyetlerine hız verdiler ve Bakırköy, Kadıköy, Beyoğlu ilçelerinde ve Türkiye’nin çeşitli şehirlerinde şubeler açıp toplantılar yaptılar. Grubun Temsil Heyeti’nin 1980 yılında Mete Süer, Vartan Mumcu ve Yılmaz Ertuncalı’nın öncülüğünde Beyoğlu’nda ilk bürosunu açtığı aktarılmaktadır.²⁷⁸

Yehova Şahitleri’nin inanç ve öğretilerini yaymak için hazırladıkları bazı yayınları bulunmaktadır. Bu yayınlar merkez teşkilâtı tarafından düzenlenip, tüm dünyada aynı içerikte ve farklı dillere de tercüme edilerek yayımlanmaktadır. Yehova Şahitleri’nin Türkiye’deki yayınları arasında “*Gözcü Kulesi*” ve “*Uyanış*” dergileri bulunmaktadır.²⁷⁹

Yehova Şahitleri’nin resmi web sitelerinde yayınladıkları rakamlara göre 240 ülke ve bölgede 8.695.808 Yehova Şahit’i ve 120.387 cemaati bulunmaktadır.²⁸⁰

²⁷⁶ Tanrıverdi vdğr., “**Yehova Şahitleri’nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı**”, s. 2; <https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/202015086> Erişim: 24.10.2021.

²⁷⁷ Tanrıverdi vdğr., “**Yehova Şahitleri’nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı**”, s. 2-3; Yehova Şahitleri’nin hazırladığı yardımcı ders kitapları için ayrıca bkz. Hikmet Tanyu, **Yehova Şahitleri**, Ankara, DİB, t.y., s. 87-88.

²⁷⁸ Hatice Acar, “Yehova Şahitleri ve Türkiye’deki Misyonerlik Faaliyetleri Antalya Örneği”, **Kesit Akademi Dergisi**, sy. 20, 2019, s. 287-288.

²⁷⁹ <https://www.jw.org/tr/kutuphane/dergiler/> Erişim: 31.10.2021; Teşkilâtın diğer yayınları için ayrıca bkz. <https://www.jw.org/tr/kutuphane/kitaplar/> Erişim: 31.10.2021; Harb, **Şuhûdu Yehova**, s. 44-45.

²⁸⁰ <https://www.jw.org/tr/yehovanin-sahitleri/dunya-capinda/> Erişim: 31.10.2021.

Türkiye’de ise 2021 yılı itibariyle 4.875 Kutsal Kitabı öğreten vaiz ve 63 cemaat faaliyet göstermektedir.²⁸¹

2.5.2.1.2. Yehova Şahitleri’nin Kan Nakli Konusundaki İnanç ve Uygulamaları

Yehova Şahitleri 1944 yılından itibaren Kutsal Kitap’ta geçen bazı ayetlere²⁸² dayanarak kan içeren yiyeceklerin yenmesini yasaklamış ve bu yasağın günümüzde uygulanan kan naklini de kapsadığını söylemişlerdir. Yehova Şahitleri, Kutsal Kitap’ta zikredilen ayetlere göre kanın kutsal olduğunu ve hayatın özünü oluşturduğunu söylerler. Kan naklini hangi koşullarda olursa olsun yasaklayan Yehova Şahitleri, bu uygulamayı yapan üyelerini müşareketten kesip cemiyetten çıkarma yaptırımını uygulurlar. Onlara göre kan içeren yiyecekleri yemek veya kan naklini kabul etmek Yehova’nın koyduğu kanunu çiğnemek olup, ebedi hayat ödülünü de kaybetmek demektir. Mukaddes Kitabın ayetleri kanın her türlü kullanımını yasaklamıştır. Buna göre kanın ağız yoluyla alınması ile damar yoluyla alınması arasında bir fark bulunmamaktadır.²⁸³ Bu nedenle Yehova Şahitleri topluluğuna üye olan her birey, herhangi bir kaza anında kan nakli yapılmasını istemediklerine dair ifadelerin yer aldığı imzalı ve özel bir belgeyi üzerlerinde taşırlar. Ayrıca bu belge onlara kendi cemiyetleri tarafından verilmektedir. Bununla birlikte Yehova Şahitleri, başkasından gelecek olan kan naklini reddetmekle kalmayıp, kendi kanlarının depolanarak daha sonra kendilerine tekrardan nakledilmesini de kabul etmezler.²⁸⁴ Şahitlerin yetişkin bireyleri kan naklini kabul etmedikleri gibi, çocuklarının da kan nakli ile tedavi edilmelerine izin vermezler.

Yehova Şahitleri, kan nakli ile tedavinin tıbbî açıdan tehlikeli olduğunu söylemektedirler. Nitekim Tanrı, kanın yasak olduğunu bildiren ayetin hemen devamında bu yasağa uymanın beden açısından daha sağlıklı olduğunu

²⁸¹ <https://www.jw.org/tr/yehovanin-sahitleri/dunya-capinda/TR/> Erişim: 31.10.2021.

²⁸² Levililer, 17/10-11 (<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=113&mc=1&sc=96> Erişim: 10.12.2021.)

²⁸³ **Hayata Sevk Eden Hakikat**, 4. bs., İstanbul, Mukaddes Kitap Kursları Derneği, 1979, s. 171, 175-178.

²⁸⁴ Tanrıverdi vdğr., “**Yehova Şahitleri’nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı**”, s. 4.

söylemektedir.²⁸⁵ Kendi resmî sitelerinde²⁸⁶ ve kitaplarında²⁸⁷ yayınlamış oldukları bazı yazılarda kan naklinin kişinin bağışıklık sistemini zayıflattığını ve bu durumun daha çok hastalığa yakalanmaya sebebiyet verdiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle kan nakli yerine uygulanabilecek daha güvenli alternatif tıp yöntemlerinin var olduğunu ve bunların uygulanmasının tıbbî kaygılarını giderme konusunda yeterli olduğunu belirtmektedirler.²⁸⁸ Yehova Şahitleri'nin kan nakline gerek duyulmaksızın hem yetişkin bireyler hem de çocuklar için kullandıkları alternatif tedavi yöntemleri şunlardır: Kan hacmini korumak amacıyla kullanılan solüsyonlar ve sıvılar; genetik mühendisliğiyle üretilmiş protein içerikli kan kaybını ve kanamayı büyük ölçüde azaltan ilaçlar; biyolojik kanama durdurucu kollajen ve selüloz içerikli pedler, tikaçlar ve yapıştırıcılar; kan durdurucu ameliyat aletleri ve teknikleri.²⁸⁹

2.5.2.1.3. Yehova Şahitleri'nin Kan Nakli Konusundaki İnanç ve Uygulamalarına Karşı Yapılan Eleştiriler

Yehova Şahitleri kan nakli konusundaki olumsuz tutumlarını her ne kadar ilahî kanuna saygı düşüncesi çerçevesinde reddetseler de, onların bu tutumlarına dinî ve tıbbî noktalarda çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştiriler onların Kutsal Kitap'tan aldıkları ayetleri yanlış ve çarpık bir şekilde yorumlamaları düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Kutsal Kitap'a göre Tanrı, ilk olarak kan yeme yasağını tufandan hemen sonra Nuh'a insanın et yiyebileceğini bildirdiğinde koymuştur. Nitekim hayvanların eti tufandan önce bir yiyecek olarak öngörülmemiş, tufandan sonra ise hayvanların canı olarak nitelendirilen kanının yenilmemesi kaydıyla sadece etinin yenilebileceği bildirilmişti.²⁹⁰ Tanrı'nın kanın yenilmemesi konusunda koyduğu yasak iki temel sebep ile açıklanmıştır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın hayat üzerindeki

²⁸⁵ Resullerin İşleri, 15/29 (<https://kutsalkitap.info.tr/?ref=true&q=e1%C3%A7.15:28-29> Erişim: 23.11.2021.)

²⁸⁶ <https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/1101990001?q=kan+nakli&p=doc> Erişim: 23.11.2021.

²⁸⁷ **Hayata Sevk Eden Hakikat**, s. 176.

²⁸⁸ <https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/1101990001?q=kan+nakli&p=doc> Erişim: 31.10.2021.

²⁸⁹ Tanrıverdi vdğr., “**Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı**”, s. 4; <https://www.jw.org/tr/tibbi-arsiv/kansiz-ameliyat-tedavi/> Erişim: 23.11.2021;

<https://www.jw.org/tr/tibbi-arsiv/yenidogan-cocuk-hastaliklari-tedavi-kansiz/> Erişim: 23.11.2021.

²⁹⁰ Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 237.

egemenliğinin bilinip buna saygı gösterilmesidir.²⁹¹ Zira Tanrı, insanlara hayvanları öldürüp onların etini bir yiyecek olarak yiyebileceklerini belirttiğinde, kendisinin hayat üzerindeki tek egemen oluşunun bir göstergesi olarak hayvanların kanlarını yememelerini söyledi. Buna göre insanlar öldürdükleri hayvanın etlerini kendileri yemeli, hayatı temsil eden kanı da Tanrı'ya sunmalıydılar. Böylece insanlar Tanrı'ya olan saygılarını hayvan kanını yememekle göstereceklerdi. Kendi aralarındaki ilişkilerinde ise bu saygı, bir insanın başka bir insanı öldürmemesi veya kanını akıtmaması ile gösterilecekti.²⁹² Kanın yenilmemesi konusunda ortaya konan bir diğer sebep ise, öldürülen hayvanın kanının kefarete aracı olarak Tanrı'ya sunulmasıdır.²⁹³ Zira Tanrı'ya sunmak için ayrılan kanın yenilmesi Tanrı'ya karşı saygısızlıktır ve büyük suçtur.²⁹⁴

Kutsal Kitap'ta geçen ayetler incelendiğinde kanın yenilmemesi konusunda ortaya konan iki temel sebebin kan nakli konusunda tatbik edilemeyeceği açıkça görülmektedir. Çünkü kanın yenilmesinin yasaklanması, ya kanın bir besin maddesi olarak öngörülmemesi ya da Tanrı'ya kefarete olarak sunulması sebebiyledir. Doğal olarak kan nakli için kan alınması gereken bir insan yaratılışı itibariyle besin maddesi olarak görülmediği gibi onun kurban olarak Tanrı'ya sunulması veya kan nakli için öldürülmesi de söz konusu değildir.²⁹⁵

Yehova Şahitleri'nin hem kendileri için hem de küçük çocukları için kan naklini reddetmeleri sonucu hayatlarını tehlikeye atmaları ve yaşam kalitelerini düşürmeleri tıbbî açıdan eleştirilen bir durumdur. Örneğin, lösemi gibi hematolojik bozuklukların tedavisinde -kan ürünlerinden olan- eritrosit ve trombosit transfüzyonlarının kullanımı hayati bir önem arz etmektedir. Ancak Yehova Şahidi hastalarda bu ürünlerin transfüzyonlarının gerçekleştirilememesi ciddi problemler oluşturmaktadır.²⁹⁶ ABD'de yaşayan Yehova Şahidi hastalar üzerinde yapılan klinik çalışmalarda kan naklini reddeden hastaların büyük çoğunluğunda ölüm ve ciddi

²⁹¹ Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 237.

²⁹² Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 237.

²⁹³ Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 238.

²⁹⁴ Levililer, 17/10-11 (<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=113&mc=1&sc=96> Erişim: 10.12.2021)

²⁹⁵ Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 239.

²⁹⁶ Tanrıverdi vdğr., “**Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı**”, s. 5.

hastalıkların riskinde yükselmeler ve yoğun bakımda kalış sürelerinde artışlar görülmüştür.²⁹⁷ Bununla birlikte doğum sonrası oluşması muhtemel kanama durumunda kan nakli almayı reddeden bazı hastaların kan kaybı sebebiyle hayatlarını yitirdikleri bilinmektedir.²⁹⁸

Öte yandan Yehova Şahitleri'nin kan nakli konusundaki katı tutumlarına karşı istisnaî bir tavır sergileyen Şahitler de vardır. Örneğin, Bulgaristan'daki Yehova Şahitleri kan nakli konusunda hükümet ile uzlaşma içerisine girmiştir. Buna göre Bulgaristan'da yaşayan her bir Yehova Şahidi kan ve kan ürünlerinin kullanımı konusunda tamamen bireysel olarak karar verme özgürlüğüne sahiptir. Onların kan nakli yaptırılmaları Yehova Şahitleri Teşkilâtı tarafından takip edilmeyecek ve böyle bir durumda müşareketten kesilme yaptırımına gidilmeyecektir.²⁹⁹

2.6. TIP ETİĞİ AÇISINDAN KAN NAKLİ

Etik, “karakter”, “alışkanlık”, “gelenek” ve “töre” anlamlarına gelmektedir.³⁰⁰ Tıbbî etik veya tıp etiği ise, tıbbî uygulamaları ve tutumları yöneten etik ilkeleri oluşturan ve bu uygulama ve tutumları iyi veya kötü, doğru veya yanlış olarak nitelendiren bir düşünce etkinliğidir.³⁰¹

Etik ilminin konusu ile fıkıh ilminin konuları arasında birtakım benzerlikler bulunmaktadır. Zira fıkıh ilmi de etik ilmi gibi veya etik ilmi de fıkıh ilmi gibi iyi veya kötü, doğru veya yanlış açısından insanın davranışlarını ele alır. Dolayısıyla bu iki ilim dalının da benzer konular ile ilgilendiğini söylemek mümkündür.³⁰² Tıbbî müdahalede etik ilkelere göre hareket etmek, tedavinin sonucunu etkilemekte ve tedavinin bu ilkeler baz alınarak uygulanması veya uygulanmaması hastanın yararına veya zararına yönelik sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla bu durum uygulanan tedavi metodunun İslam hukukuna göre uygunluğu yani câiz olup olmaması açısından

²⁹⁷ J. C. W. Marsh vdğr., “Özel Koşullar: Kan Transfüzyonunu Reddeden ve/veya Onay Veren Yahova Şahitleri”, **Doğum Sonu Kanama Değerlendirme, Yönetim ve Cerrahi Girişimler İçin Kaynak Kitabı**, çev. İbrahim Halil Kalelioğlu - Cenk Yaşa, y.y., Matus Basımevi, 2010, s. 139-140.

²⁹⁸ Konu ile ilgili yayımlanmış bir haber için bkz. <https://www.haberler.com/yehova-sahidi-anne-kan-kaybindan-dogumda-oldu-haberi/> Erişim: 04.11.2021.

²⁹⁹ Paşaoğlu, **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri**, s. 239-242.

³⁰⁰ Oğuz vdğr., **Biyetik Terimleri Sözlüğü**, s. 82.

³⁰¹ https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C4%B1p_eti%C4%9Fi Erişim: 22.12.2021; Oğuz vdğr., **Biyetik Terimleri Sözlüğü**, s. 236.

³⁰² Mürteza Bedir, “Bir Fıkıh-Etik Karşılaştırması Denemesi”, **Fıkıh ve Biyoetik**, ed. M. İhsan Karaman vdğr., İstanbul, İSAR Yayınları, 2021, s. 44-49.

önemli bir etkidir. Zira kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan İslam âlimlerinin konu ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında, kan nakli konusunda doktorların koyduğu şartları ön planda tuttukları görülmektedir.³⁰³

Kan nakli ile tedavi tıbbî etik açısından değerlendirildiğinde konu üç başlıkta ele alınmaktadır. Bunlar alıcı açısından etik kurallar, verici (donör) açısından etik kurallar ve kan merkezlerinin etik ilkelere göre hareket etmesidir.

2.6.1. Verici Açısından

Kan naklinin temel öğelerinden biri olan verici, bir başkasının hayatını kurtarmak gibi ulvî bir görevi üstlenmiş ve kendisinden doku veya organ alınan kişidir.³⁰⁴ Ülkemizde 18-65 yaş aralığında ve 50 kilogramın üzerinde olan sağlıklı her birey kan bağıışı yapabilir.³⁰⁵ Verici, kan bağıışı sırasında vücudunun en önemli dokularından biri olan kanı başkası için feda etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu işlem sırasında vücut bütünlüğünü etkileyecek şekilde vücuduna bir enjeksiyon iğnesi batırılmasına izin vermektedir. Bu işlem gönüllülük esasına dayanılarak yapılmadığında yani vericinin rızası dışında gerçekleştirildiğinde açıkça bedene saldırı mahiyeti taşımaktadır.³⁰⁶ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, kişilerin yaşama hakkını ve vücut bütünlüğünü korumakta ve kişinin izni olmaksızın bedene yapılan her müdahaleyi hukuka aykırı kabul etmektedir.³⁰⁷ Dolayısıyla kan nakli sırasında vericinin izni olmalı ve bu hususta herhangi bir zorlama ve baskıda bulunulmamalıdır. Ayrıca kan bağıışı yapma kararı alan kişi daha sonradan bu bağııştan vazgeçme konusunda özgürdür.

Yukarıda yaptığımız tanımdan anlaşıldığı üzere, ideal olan vericinin kan bağıışlaması yani gönüllü kan bağıışıdır. Ancak bununla birlikte bazı dünya ülkelerinde gönüllü donör sisteminin yanında paralı donör sistemi de mevcuttur.³⁰⁸ Her iki durumda da kan verme işleminin devletin izin verdiği kan bankaları ve

³⁰³ Bkz. s. 104-105.

³⁰⁴ Oğuz vdğr., **Biyoetik Terimleri Sözlüğü**, s. 71.

³⁰⁵ İlk defa kan bağıışında bulunacak kişiler için üst sınır 60 yaştır. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. <https://www.kizilay.org.tr/ss?id=6> Erişim: 25.12.2021.

³⁰⁶ Yeşim Işıl Ülman, “Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998, s. 156.

³⁰⁷ https://www5.tbmm.gov.tr/develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=17 Erişim: 23.12.2021.

³⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. N. Nuri Solaz, “Dünyada Donör Organizasyon Programları”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997, s. 16.

merkezleri aracılığıyla yapılması gerekmektedir. Zira ABD’de Kızılhaç ve devlet kurumlarının haricinde ticarî yollardan kan temin eden özel firmalar bulunmaktadır. Bu firmalar kanın güvenli bir şekilde hastaya ulaşması açısından sorun teşkil etmektedir. Ayrıca kanın para karşılığı satılmasının etik kurallara aykırı olduğu düşünülmekte ve bu uygulama eleştirilmektedir.³⁰⁹

Türkiye’de herhangi bir kan bankası veya merkezine kan bağışında bulunmak isteyen kişi, *Kan ve Kan Ürünleri Yönetmeliği’nde* belirtildiği üzere vericiden/donörden kan alma standartlarına tabi tutulur.³¹⁰ Tıbbî açıdan kan alma, gerekli önlemler çerçevesinde gerçekleştirildiğinde vericinin sağlık durumunu olumsuz yönde etkilememektedir. Ancak bununla birlikte bazı durumlarda vericide kana bakma vb. sebeplerle bayılmalar, baş dönmesi ve birtakım reaksiyonlar görülebilmektedir. Vericilerde kan bağış sırasında meydana gelen bazı reaksiyonlar ciddi sonuçlara da sebep olabilmektedir. Bunlar arter delinmesi, enfeksiyon kapma, sinir yaralanması ve kronik bölgesel ağrı sendromu gibi reaksiyonlardır.³¹¹ Bu nedenle kan alma işlemi başlangıcından bitimine kadar bir hekim veya bu konuda eğitim görmüş sağlık personeli tarafından gerçekleştirilmelidir.³¹²

Kan bağış yapan donörün sağlıklı olması kan nakli için en önemli unsurlardan biridir. Donörün sağlık durumunu saptamak için bağış sırasında donörden, “donör sorgulama formu”nu doldurması talep edilir. Bu forum donörün kan bağışına rıza verdiğini göstermekle birlikte, ayrıca ileriye dönük olarak alıcının sağlık durumunu korumayı hedeflemektedir. Nitekim bu forum doldurulurken vericinin sağlık durumu sorgulanmakta ve geçmişe yönelik geçirdiği operasyonlar, kullandığı ilaçlar ve bulaşıcı herhangi bir hastalığı olup olmadığı vb. birçok sağlık

³⁰⁹ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 161.

³¹⁰ <https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=7&MevzuatNo=12632&MevzuatTertip=5> Erişim: 23.12.2021.

³¹¹ Serpil İnce – Leyla Khorshid, “Kan Bağış Nedeniyle Gelişen Komplikasyonlar”, **Türkiye Klinikleri Hemşirelik Bilimleri Dergisi**, sy. 1, 2016, s. 53-61.

³¹² Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 161; İnce – Khorshid, “**Kan Bağış Nedeniyle Gelişen Komplikasyonlar**”, s. 53.

sorunu saptanmaktadır. Bununla birlikte kan bağıışı yapan kişinin alıcıya vermesi muhtemel zararın da önüne geçilmektedir.³¹³

Kan bağıışı yapan kişiler için bir diğere önemli husus da, donörün kişisel bilgilerinin, laboratuvar testlerinin ve varsa bağıış reddi gerekçelerinin saklanması gerekliliğidir. Bağıışçının kişisel verilerinin korunması ve sırlarının saklanması insan onurunu korumanın esası olarak genel kişilik haklarına dahildir. Bu nedenle, bağıışçının kişisel verilerinin korunması aynı zamanda anayasal bir hak olan kişilik hakkının korunması demektir.³¹⁴ Kişisel gizliliğe saygı göstermemek hukukî sorumluluğu gerekli kılar.³¹⁵ Örneğin donörün yapılan testler sonucunda bulaşıcı bir hastalığın olduğu tespit edildiğinde işini kaybetme, sağlık sigortasının iptali ve yakın çevresinden dışlanması gibi bir durum söz konusu olabilir. Bu nedenle kişiler hakkında oluşabilecek zararların önlenmesi için hekimlerin ve aynı şekilde sağlık çalışanlarının sır saklama yükümlülüğü bulunmaktadır.³¹⁶ Bununla birlikte bazı hastalıkların üçüncü kişilere aktarılmasının gerekli olduğu durumlar olabilir. Böyle durumlarda -kişilik haklarının zedelenmemesi koşuluyla- donöre bildiri zorunlu hastalıklarının (pozitif HIV ve Hepatit gibi) gerekli mercilere iletileceği yönünde bilgi verilmelidir. Zira hekimler, sırrın saklanması hasta ya da öteki insanların hayatını tehlikeye sokması durumunda bu sırrı saklamakla yükümlü değillerdir.³¹⁷ Donörün sağlık durumu kan bağıışı yapması için uygun değilse, donör reddedilebilir. Konu ile ilgili gerekli bilgilendirmelerin hekim tarafından yapılması etik açıdan en uygun olanıdır.³¹⁸

2.6.2. Alıcı Açısından

Kan naklinin temel hedeflerinden biri, alıcı açısından güvenli bir nakil gerçekleştirmek ve bu vesile ile en etkili tedaviyi uygulamaktır. Bu hedefin doğru bir şekilde yerine getirilmesi ve uygulanacak tedavi yönteminin hukuka uygun kabul

³¹³ Mahmut Bayık, “Donör Sorgulama Formu’nun Önemi”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 6, 1997, s. 6: Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 161.

³¹⁴ Hakan Hakeri, **Tıp Hukuku**, 5. bs, Ankara, Seçkin Yayınları, 2012, s. 88, 472.

³¹⁵ Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 88.

³¹⁶ Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 474.

³¹⁷ Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 750.

³¹⁸ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 162.

edilmesi için alıcının rızasının alınması büyük önem arz etmektedir.³¹⁹ Tıbbî müdahaleler kişilik haklarını ilgilendirdiğinden, hastanın rızasının alınmaması veya geçersiz bulunması müdahalede bulunan hekimin hukukî ve cezâî sorumluluğunu doğurmaktadır. Çünkü kişilik hakları yasalar tarafından korunmakta ve hastadan onay alınmadan yapılan müdahale neticesinde bu haklar saldırıya uğramaktadır.³²⁰

Alıcının rıza göstermesi uygulanacak tedavi yöntemiyle ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olmasına, başka bir deyişle neye rıza göstermesi gerektiğinin bilincinde olmasına bağlıdır. Zira kan nakli her ne kadar faydalı bir tıbbî uygulama yöntemi gibi düşünülse de, işlem esnasında alıcı açısından bazı risklerin ortaya çıkma ihtimali vardır ve bu riskler kimi durumlarda hayatı tehdit edecek seviyeye gelmektedir. Bu nedenle kan nakil işlemi gerçekleştirilmeden önce transfüzyon hekimi, hasta veya hastanın yakınlarını tedavi hakkında aydınlatmalı ve olması muhtemel riskleri veya varsa alternatif tedavi yöntemlerini bu kişilere bildirmelidir.³²¹ Bu noktada bir tıbbî etik ön şartı olarak hastanın aydınlatılmış rızasının alınması gerekmektedir. Aydınlatılmış onam dolaylı olarak yararlılık, zarar vermeme ve özerkliğe saygı gibi diğer tıp etiği ilkelerinin uygulanması için bir köprü görevi üstlenmektedir.³²² Zira hasta, tıbbî uygulama için aydınlatıldıktan sonra özerklik ilkesi gereği³²³ kan aktarımını onaylama veya reddetme hakkına da sahiptir.³²⁴ Hastanın özgür iradesi ile ve serbestçe onay vermesi özerkliğe saygı ilkesi kapsamında büyük önem arz etmektedir. Nitekim tıbbî müdahaleye rıza gösterecek, kendi vücudu ve dolayısıyla hayatı hakkında karar verecek kişi öncelikle hastanın kendisidir. Hastanın kendi

³¹⁹ Anayasa md. 17 ve Biyotıp Sözleşmesi md. 5 gereği, sağlık alanında herhangi bir müdahale, ancak ilgili kişinin kendisine yapılacak müdahaleye özgürce ve bilgilendirilmiş bir biçimde rıza göstermesi ile gerçekleştirilebilir. Bkz. Yakup Gökhan Doğramacı, “Kan Bankacılığı ve Transfüzyon Tıbbında Hukuki Yükümlülük ve Sorumluluklar”, **XIV. Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kongresi-Kongre Kitabı**, Antalya, Türkiye Kan Merkezleri Transfüzyon Derneği, 2021, s. 133.

³²⁰ Ayşegül Demirhan Erdemir, **Tıpta Etik ve Deontoloji**, İstanbul, Nobel Tıp Kitapevleri, 2011, s. 112-113; Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 268.

³²¹ Hekimin aydınlatma yükümlülüğü için bkz. Tıbbi Deontoloji Nizamnamesi, md. 14. (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.3.412578.pdf> Erişim: 18.02.2022.); Bilgilendirmenin kapsamı ve usulü için ayrıca bkz. Hasta Hakları Yönetmeliği, md. 15 ve md. 18. (<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=4847&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeliği&mevzuatTertip=5> Erişim: 18.02.2022.)

³²² Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 269.

³²³ Özerklik, kişinin kendi başına düşünme ve kendi hakkında karar verme kısacası kendini yönetme yetkinliğidir. Bkz. Sevtap Metin, **Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2010, s. 115.

³²⁴ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 167; Hasta Hakları Yönetmeliği'nin 25. maddesine göre hasta tedaviyi reddetme hakkına sahiptir.

adına karar veremediği, küçük veya mahcur olduğu durumlarda bir yasal gereklilik olarak velisinin veya vâsisinin izni alınmaktadır.³²⁵

Hastanın kan naklini reddetmesi durumunda hekimin hastanın hayatını koruma ve hastanın özerklik ilkeleri çatışabilmektedir. Zira tıp etiği ilkelerine göre tıbbî müdahaleyi gerçekleştirecek hekimin hastaya yararlı olması, onu tedavi etmesi ve zarara neden olacak şeylerden kaçınması gerekmektedir.³²⁶ Bu noktada hekimin görevinin hastanın hayatını korumak olduğunu söylemek mümkündür. Hastanın hayatını koruma ve hastanın özerklik ilkeleri çatıştığında hekimin Yehova Şahitleri'nde olduğu şekilde alternatif tedavi yöntemlerine yöneldiği görülmektedir. Zira alternatif tedavi yöntemlerine yönelmek de bir açıdan hastanın hayatını korumaya çalışmak anlamına gelmektedir. Ancak yine Yehova Şahitleri'nde olduğu şekilde ailelerin dinî inançları gereği veya herhangi bir sebepten ötürü çocuklarının kan nakli almasını reddetmeleri durumunda hekimler, çocuk hastaların durumuna göre transfüzyon yapma kararı alabilmektedirler.³²⁷ Ancak böyle bir durumda hekimin velayet altındaki hastaya tıbbî müdahalede bulunabilmesi mahkeme kararına bağlıdır.³²⁸ Acil durumlarda ise hekim hastanın yararına olduğunu düşündüğü biçimde hareket eder.³²⁹

Aydınlatılmış rızanın alınmasından sonra bir başka adım olarak alıcının kan grubu ve aktarılacak kan veya kan ürünleri belirlenmelidir. Tıbbî müdahale yapılırken daha önce de belirttiğimiz üzere etik ilkeler gereği hastaya zarar vermemek esastır.³³⁰ Bu açıdan alıcının herhangi bir zarara uğramaması için kan nakli hekim gözetiminde gerçekleştirilmeli, hastaya nakledilecek kanın sağlık çalışanları tarafından test edilerek temizliği saptanmış olmalı ve hem alıcı hem de verici üzerinden gerekli uygunluk testleri yapılmalıdır. Nakil sırasında herhangi bir reaksiyon görülüyorsa, bu reaksiyonun kaynağı bulunmalı veya gerekli durumlarda

³²⁵ Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 89, 333-346; Demirhan Erdemir, **Tıpta Etik ve Deontoloji**, s. 113.

³²⁶ Demirhan Erdemir, **Tıpta Etik ve Deontoloji**, s. 91- 95.

³²⁷ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 169; Metin, **Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk**, s. 118-120.

³²⁸ Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 89, 346-347.

³²⁹ Demirhan Erdemir, **Tıpta Etik ve Deontoloji**, s. 162.

³³⁰ Ferhat Sayım, **Sağlık Piyasası ve Etik**, Bursa, MKM Yayıncılık, 2011, s. 58; Demirhan Erdemir, **Tıpta Etik ve Deontoloji**, s. 95.

işlem yarıda bırakılmalıdır.³³¹ Zira tıbbî müdahaleyi gerçekleştiren hekim müdahale esnasında tüm önleyici tedbirleri almakla ve hastanın durumunun gerektirdiği tıbbî özeni göstermekle yükümlüdür. Bu bağlamda kan nakli sırasında gerekli önlemlerin alınmaması hatalı tıbbî uygulama olarak nitelendirilir ve hekim açısından cezaî sorumluluğu bulunmaktadır.³³²

2.6.3. Kan Bankaları ve Merkezleri Açısından

Gerekli durumlarda hastalara aktarmak için sağlıklı kişilerden alınan kanların saklandığı yerler olan kan bankaları ve merkezleri, eşitlik ve düzenlilik ilkeleri doğrultusunda faaliyet göstermektedir. Bu kurumların tıp etiğine göre bazı hedefleri vardır. Bunlardan ilki, gönüllülük esasına göre hareket eden ve maddi hiçbir çıkar gütmeyen kişilerden kan temin etmek ve alınan kanların ticari meta olmasına izin vermemektir. İkinci hedef olarak, kan alma ve verme işlemleri gerçekleştirilirken her adımı özenle takip etmek ve belgelendirmek, kalite standartlarına uygun hareket etmektir. Üçüncü hedef olarak, halkı kan bağışısı konusunda eğitmek. Dördüncü hedef ise, kamu hizmeti veren bir kurum olarak kan nakli işleminin temel unsurları olan alıcıya ve vericiye karşı sorumlu olmaktır.³³³

Kan bankaları ve merkezlerinin görevi sadece kan dağıtmak değildir. Bu kurumlar düzenli donör akışını sağlamak, sağlık sorunu bulunmayan ve herhangi bir risk taşımayan donörlerden kan almak, alınan kanı en güvenli şekilde muhafaza etmek vb. birçok görev ve sorumlulukla yükümlüdür.³³⁴ Ancak geçmişte ülkemizde kan bankaları ve merkezlerinin çeşitli nedenlerden dolayı bu sorumlulukları tam anlamıyla yerine getiremediklerine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalara göre herhangi bir kan merkezinde sorumlulukların yerine getirilememesinin nedenleri, kurumda görev alan hekim ve personellerin konu ile ilgili donanımlarının yeterli düzeyde olmaması ve hastanede hekimlerin bilinçli ve amaca yönelik hareket

³³¹ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 168-169.

³³² Hatalı tıbbî uygulamalar ve sorumlulukları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hakeri, **Tıp Hukuku**, s. 545-559.

³³³ Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 162.

³³⁴ Mahmut Bayık, “Kan Bankalarının Sorunları, Dernek Çalışmaları, Çözüm Önerileri”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 8, 1997, s. 1.

etmemeleridir.³³⁵ Bu nedenle kan merkezlerinde tıp etiği kurallarına uygun ve yüksek düzeyde hizmet verebilmek için, kalite ve güvenlik standartlarının artırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Kan merkezlerinin etik ilkelere uygun kalite ve güvenlik standartlarına ulaşmasında devlete ve devletin izin verdiği sivil örgütlere büyük sorumluluklar düşmektedir. Bu sorumluluklardan bazılarını şu şekilde zikretmek mümkündür: Devlet ve Sağlık Bakanlığı tarafından, konu ile ilgili temel bir kan politikası belirlenerek kan bankaları ve merkezlerinin bu politikaya uygun hareket edip etmediklerinin sık sık denetlenmesi, ayrıca bu merkezlerin güvenli bir şekilde işleyişi için gerekli düzenlemelerin yapılması ve konu ile ilgili maddî destek sağlanmasıdır.³³⁶

³³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayık, “**Kan Bankalarının Sorunları, Dernek Çalışmaları, Çözüm Önerileri**”, s. 1; Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 163.

³³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ülman, “**Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu**”, s. 164-167; Kaya Kılıçturgay, “**Transfüzyon Tıbbının Dünü Bugünü**”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997, s. 1; Okan Töre, “**Kan Merkezlerinin Yapısı ve Yönetimi**”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997, s. 3.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLAM HUKUKUNDA KAN NAKLİ İLE TEDAVİ

3.1. İSLAM HUKUKUNDA KANIN HÜKMÜ

İslam dininde kan, gerek dinî gerekse hukukî açıdan çeşitli hükümlere konu olmuştur. Kanı konu edinen başlıkların *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* baz alınarak abdest, namaz, tahâret, hayız, istihâze, habîs, hacamat, tedavi ve diyet şeklinde sıralanması mümkündür.

Bu bölümde tezimizin temelini teşkil eden kanın vasıflarını ele alacak ve sonrasında bu vasıflardan yola çıkarak kanın nakil yoluyla tedavide kullanılıp kullanılmayacağına değineceğiz.

3.1.1. Hükme Etkisi Açısından Kanın Vasıfları

İslam hukuku kaynaklarında kan, habîs ve necis vasıflarını taşıması sebebiyle hükümlere etki etmektedir. Dolayısıyla kanın hükmünü belirlemeden önce habîs ve necis kavramlarını açıklamak ve kanın bu vasıflarla ilişkisini değerlendirmek uygun olacaktır.

3.1.1.1. Habîs Kavramı

Kur'an-ı Kerim'de habîs şeyleri anlatan ayetlerde öncelikle tayyib şeyler zikredilmiş, daha sonra habîs şeylere geçilmiştir. Bu nedenle biz de habîs kelimesini açıklamadan önce tayyip kelimesini açıklamanın daha uygun ve anlaşılır olacağı düşüncesindeyiz.

İslam dini, helal ve haram olan birçok şeyin sınırlarını belirlemiştir. Kur'an-ı Kerim'de genel anlamda iyi ve temiz olan şeylerin yenilmesinin helal olduğundan bahsedilmiş ve temiz olan gıdalar için genellikle "tayyib" kavramı kullanılmıştır.³³⁷ Râğıb el- İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) tayyib kelimesini açıklarken kişiye "hoş gelen şey", "yenilmesi câiz-helal olan gıdalar" ve "ganimet" ifadesini

³³⁷ Bakara 2/172; Nahl 16/114; Mâide 5/88; Mü'minûn 23/51.

kullanmıştır.³³⁸ Tayyip kelimesi, yiyecek ve içecekler için kullanıldığı gibi aynı zamanda insanların güzel vasıflarını ifade etmek için tayyib kadınlar şeklinde,³³⁹ hayatın, rüzgarın ve meskenin güzelliğini nitelemek için de tayyib hayat,³⁴⁰ tayyib rüzgar³⁴¹ ve tayyib mesken³⁴² şeklinde kullanılmıştır.

Bununla birlikte kaynaklarda tayyib kelimesinin mukâbili olarak habîs kelimesi zikredilmektedir. “Hubs” (خبث) kökünden türeyen habîs kelimesi, genellikle “Değersiz görülen, bayağı ve kendisinden hoşlanılmayan şey” anlamında kullanılmaktadır.³⁴³ Aynı zamanda varlıkları veya tabiatı nedeniyle pis olan şeyleri ifade eden habîs kelimesi; Kur’an-ı Kerim’de bazı yiyecek ve içecekler için kullanıldığı gibi,³⁴⁴ yanlış inancı ve kötü davranışları sebebiyle kınanan bazı insanları nitelemek için de kullanılır.³⁴⁵ Habîs kelimesi ayetlerde münafık,³⁴⁶ müşrik,³⁴⁷ haram,³⁴⁸ çirkin söz³⁴⁹ ve çirkin fiil³⁵⁰ gibi farklı anlamlarda da zikredilmiştir.³⁵¹ Habîs kavramı hadislerde de farklı anlamlar taşımaktadır.³⁵² Bunlardan bazılarını şu şekilde zikretmek mümkündür:

1) Çiğ soğan ve sarımsak gibi kötü kokulu yiyecekler: Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Kim sarımsak, soğan, pırasa yemişse, mescidimize yaklaşmasın*”³⁵³ buyurmuştur. Hadisin şerhinde zikredilen habîs bitkiler çiğ sarımsak ve soğan gibi kokusu hoş olmayan gıdalardır.³⁵⁴

³³⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Beyrut, Dârü'l-Kalem, 1412 h., s. 527.

³³⁹ Nûr 24/26.

³⁴⁰ Nahl 16/97.

³⁴¹ Yûnus 10/22.

³⁴² Tevbe 9/72.

³⁴³ M. Zeki Duman, “Habîs”, **DİA**, 1996, c. XIV, s. 379.

³⁴⁴ Mâide 5/3.

³⁴⁵ Nûr 24/26.

³⁴⁶ Âli İmrân 3/179.

³⁴⁷ Mâide 5/100.

³⁴⁸ Nisa 4/2.

³⁴⁹ Nûr 24/26.

³⁵⁰ Enbiyâ 21/74.

³⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kılıç, **Fıkhta Habîs ve Tayyibât Kavramları**, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 15-16.

³⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Daştan, **Kur'ân'da Tayyib ve Habîs Kavramları**, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, s. 193-199.

³⁵³ Müslim, “Mesâcid”, 74.

³⁵⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, s. 47-48.

2) Şeytan: Hz. Peygamber (s.a.v.), erkek ve dişi şeytanların şerrinden Allah'a sığınmıştır.³⁵⁵ Hadiste erkek ve dişi şeytanlar hubs (خبث) ve habâis (خبائث) kelimesiyle aktarılmıştır.³⁵⁶

3) Hoşa gitmeyen şey: Bir sahâbî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta su içmeyi yasakladığını söylemiştir. Bunun üzerine başka bir sahâbî de ayakta yemek yemenin hükmünü sormuştur. O da bu fiilin daha şerli olduğunu zikretmiştir.³⁵⁷ Hadiste ahbes (أخبث) kelimesi hoşa gitmeyen ve şerli şey anlamında kullanılmıştır.³⁵⁸

4) Kalbinde kötülük olan kişiler: Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste Medine'yi üzerindeki pis parçaları atan demire benzetmiştir.³⁵⁹ Burada pis parçalardan kasıt Medine'de yaşayan ve kalbinde kötü duygular bulunan kimselerdir.³⁶⁰

5) Kötü koku: Hz. Peygamber (s.a.v.), “İyi arkadaşla kötü arkadaşın misâli misk taşıyan kimse ile körük üfüren kimse gibidir. Misk taşıyan ya sana onu ikram eder yahut sen ondan (miski) satın alırsın ya da ondan güzel bir koku duyarsın. Körük üfüren kimse ise ya elbiseni yakar ya da ondan kötü bir koku duyarsın”³⁶¹ buyurmuştur. Hadiste habîse (خبیثة) kelimesi kötü kokunun vasfı olarak da geçmektedir.³⁶²

6) Nefse kötülük izafe etmek: Hz. Peygamber (s.a.v.), “Sakın sizden bir kimse nefsim habîs oldu demesin. Bunun yerine nefsim lakîs oldu desin”³⁶³ buyurmuştur. Hadiste zikredilen habîs (الخبث) ve lakîs (اللقس) kavramları güzel olmayan ve kötü şey anlamına gelmektedir.³⁶⁴

³⁵⁵ Buhârî, “Vudû”, 9.

³⁵⁶ Aynî, **Umdetü'l-kârî**, c. II, s. 617; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-ahvezî**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., c. I, s. 37.

³⁵⁷ Ebü Dâvud, “Eşribe”, 13; Tirmizî, “Eşribe”, 11.

³⁵⁸ Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-ahvezî**, c. V, s. 511.

³⁵⁹ Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 2.

³⁶⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el- Askalânî, **Fethü'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, Dârü'l-Marife, 1379 h., c. IV, s. 88.

³⁶¹ Buhârî, “Büyü”, 38.

³⁶² İbn Hacer el- Askalânî, **Fethü'l-bâri**, c. IV, s. 324.

³⁶³ Buhârî, “Edeb”, 100.

³⁶⁴ İbn Hacer el- Askalânî, **Fethü'l-bâri**, c. X, s. 564.

Habîs ve tayyib kelimesi herhangi bir şeyin vasfını, helal ve haram kelimesi de bu vasfa verilen hükmü belirtir.³⁶⁵

3.1.1.2. Kanın Habîs Kavramı İle İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'de insanların temiz rızıklardan yararlanmalarına izin verildiği bildirmiş,³⁶⁶ ancak temiz rızıklar teker teker zikredilmemiştir. Çünkü İslam dinine göre, eşyada yenilip içilmesi itibariyle asıl olan mübahlıktır³⁶⁷ ve mübah olan şeylerin sayısı çok fazladır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de sayıları az olması hasebiyle haram yiyecek ve içecekler bildirilmiştir. Bu yiyecek ve içecekler: Kan, leş, domuz eti, sarhoşluk veren içki ve Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanlardır.³⁶⁸ Ayrıca ölü türünden olan (lâşe) boğulmuş, vurulmuş, yüksek yerden düşmüş, yuvarlanmış veya yırtıcı bir başka hayvan tarafından öldürülmüş hayvanın eti de haram kılınmıştır.³⁶⁹ Habîs vasfını taşıyan bu yiyecek ve içeceklerin haram kılınma sebeplerini kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür:

Kendi kendine ölen hayvanın etinin haram kılınmasındaki temel sebeplerden biri insan sağlığı için zararlı olmasıdır. Çünkü o hayvanın vücudunda zararlı ve bulaşıcı mikroorganizmaların üreme ihtimali çok yüksektir. Hayvanın içinde kalan kan onun etini bozar ve kirletir. Böyle bir hayvanın etinin yenmesi de insan sağlığı için son derece tehlikelidir.³⁷⁰ Bununla birlikte İslam dini, kendi kendine ölen hayvanların sadece etinin yenmesini yasaklamıştır. Diğer türlü kemiğinden, kılından ve derisinden faydalanmakta bir sakınca yoktur.³⁷¹

Domuzun etinin haram kılınmasındaki sebeplerden biri müfessirlerin çoğunluğuna göre maddî ve manevî her bakımdan pis ve murdar olmasıdır.³⁷² Bu nedenle İslam dini domuzun eti ile birlikte her parçasını haram kılmıştır. Ayette özellikle domuz etinin zikredilmesinin sebebi, domuzun en çok etinden

³⁶⁵ Yahya Şenol, **Kur'an ve Sünnet Işığında Helal Gıda**, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014, s. 43-44.

³⁶⁶ Bakara 2/172.

³⁶⁷ Dönmez, "Mubah", **DİA**, c. XXX, s. 342.

³⁶⁸ Bakara 2/173; En'âm 6/145; Nahl 16/115.

³⁶⁹ Mâide 5/3.

³⁷⁰ Vehbe ez-Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, 2. bs, Dimâşk, Dârü'l-Fikri'l-muâsır, 1418, c. II, s. 78.

³⁷¹ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. VII, s. 120.

³⁷² Hayrettin Karaman vdğr., **Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri**, Ankara, DİB Yayınları, 2003, c. II, s. 168-169.

faydalanılmasıdır.³⁷³ Diğer yandan domuz eti insan sağlığına zararlı olduğu gerekçesiyle de haram kılınmıştır.³⁷⁴ Çünkü domuz, kendi bünyesinde birçok zararlı mikroorganizmaları barındırır, bununla birlikte pis ve mikroplu artıklarla beslenir. Domuz etinden insana trişin hastalığı, domuz gribi, domuz vebası, şarbon, ruam ve tüberküloz gibi tehlikeli hastalıklar bulaştığı tespit edilmiştir.³⁷⁵

Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanın etinin haram kılınmasının ise tıbbî bir bağlantısı yoktur. Bu haramlığın sebebi dinî ve manevî etkenlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında müşrikler, putların ve cinlerin adını anarak kurban kesiyorlardı ve Allah'tan başka güçlere kutsallık atfediyorlardı. Müşriklerin bu fiillerinin İslam dininin tevhid inancına aykırı olması sebebiyle Yüce Allah, başkasının adı anılarak kesilen hayvanın etini haram saymıştır.³⁷⁶

İçki ise hem tıbbî hem de ahlakî zararları sebebiyle haram kılınmıştır. İçkinin en büyük zararı aklı izâle etmesi, zihin bozukluğu oluşturması ve kişinin sağlıklı düşünmesini engellemesidir. Bunun neticesinde kişi gayri ahlakî davranışlar sergileyerek toplumun huzurunu bozacak çatışmalara sebep olabilmektedir. Ayrıca içki insan sağlığı için oldukça zararlı bir maddedir. Yapılan araştırmalar içki tüketiminin kişinin sindirim ve sinir sisteminde çeşitli hastalıklara sebep olduğunu göstermektedir.³⁷⁷ Diğer yandan Kur'an-ı Kerim'de içkinin az da olsa yararı olduğundan bahsedilir.³⁷⁸ İçki, insanlara ticarî ve ekonomik yönden faydalar sağlar ve kullananlara kısa süreli zevk verir. Ancak içkinin sağladığı yararları başka şeylerle de elde edilebilmek mümkündür. Bu nedenle İslam dininde içki içmek, mefsetedi (zararı) maslahatından (yararından) daha fazla olduğu için haram kılınmıştır.³⁷⁹

³⁷³ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, 3. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, c. V, s. 200.

³⁷⁴ Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, c. II, s. 79.

³⁷⁵ Asaf Ataseven, **Din ve Tıp Açısından Domuz Eti**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 61.

³⁷⁶ Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, c. II, s. 79; Karaman vdğr., **Kurân Yolu**, c. II, s. 366.

³⁷⁷ Neil Kessel, Henry Walton, **Alkolizm: Tehlikeleri ve Tedavi Çareleri**, çev. Ender Gürol, İstanbul, Akşam Kitap Kulübü Yayınları, 1966, s. 9-11.

³⁷⁸ Bakara 2/219.

³⁷⁹ Karaman vdğr., **Kurân Yolu**, c. I, s. 253-236; Ayrıca bkz. Ömer Kılıç, **Tıp ve İslam Gözüyle Alkol**, İzmir, Ticaret Matbaacılık, 1965, s. 27.

Kanın haram kılınmasının sebebi ise domuz eti, kendi kendine ölen hayvanın eti ve içkide olduğu şekilde –sarhoşluk vasfı taşıyorsa da– yenilmesi ve içilmesi suretiyle insan sağlığına zarar vermesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında müşrikler, hayvanların kanını bağırsaklara doldurup kızartıyorlardı. İslam dini bu gibi şeyleri pis ve zararlı saydığı için kanın yenmesini haram kılmıştır.³⁸⁰ Ancak İslam âlimleri kanın mutlak anlamda haram olmadığını, yalnızca canlının bedeninden akıp giden kanın haram olduğunu söylemişlerdir.³⁸¹ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kanın haram kılındığını bildiren ayetlerin bir kısmında kan mutlak anlamıyla zikredilirken, En'âm suresi 145. ayette “akıtılmış kan” (دما مسفوحا) şeklinde kayıtlandırılmıştır.³⁸² Akıtılmış kan, kesim esnasında hayvanın şah damarından çıkan kan veya canlı iken hayvandan akan kandır.³⁸³ İslam âlimleri icmâ ile mutlak lafzı mukayyed lafza hamlederek akıtılmış kanı haram kabul etmişlerdir.³⁸⁴ Bununla birlikte Hz. Âişe'den gelen bir rivayet de, haramlığın özel olarak akıtılmış kan hakkında tahsis edildiğini desteklemektedir. Nitekim Hz. Âişe, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yemek yaparken kanın bulaştığı et ile kandan dolayı tencerenin üzerinde oluşan kırmızı köpüğün bir mahzuru olmadığını söylemiştir.³⁸⁵ Yine Hz. Âişe'nin, “*Yüce Allah ayette akıtılmış kan buyurmasaydı, insanlar damarlarda olan kanı dahi çıkarmaya çalışırlardı*”³⁸⁶ dediği nakledilmiştir. Dolayısıyla usulüne uygun olarak kesilen hayvanların damarlarında, kemik iliğinde veya etinde kalan kan parçacıkları habîs değildir ve haram hükmünün dışında tutulmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Bize iki kan ve iki ölü helal kılındı: İki ölü balık ve çekirge, iki kan ise ciğer ve dalaktır*”³⁸⁷ buyurarak ayeti tahsis etmiş, karaciğer ve dalak gibi katı kanların yenilmesine izin vermiştir.

³⁸⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus, ed-Dâru'l-Tûnusiyye, 1984, c. VI, s. 90; Karaman vdğr., **Kurân Yolu**, c. II, s. 166-168.

³⁸¹ Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, c. II, s. 85.

³⁸² Ayetin meâli şu şekildedir: “*De ki: Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.*”

³⁸³ Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, c. VIII, s. 80.

³⁸⁴ Zühaylî, **et-Tefsîrü'l-münîr**, c. II, s. 85; Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Ravâ'iu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân**, Dımaşk, Mektebetü'l-Gazâlî, 1980, c. I, s. 164.

³⁸⁵ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. II, s. 222.

³⁸⁶ Sâbûnî, **Ravâ'iu'l-beyân**, s. 164

³⁸⁷ İbn Mâce, “Et'ime”, 31.

İslam hukukçuları arasında kanı mutlak anlamıyla haram kabul edenler Zahirî âlimlerdir. Mezhebin büyük temsilcisi İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde bu konuya ayrıntılı bir şekilde yer verir. İbn Hazm'a göre En'âm suresi 145. ayeti delil göstererek sadece akıtılmış kanı haram sayan âlimler yerinde olmayan bir istidlâl yapmışlardır. İslam'ın ilk yıllarında Mekke'de nâzil olan bu ayet o zaman için akıtılmış kanı haram saymıştır. Ancak daha sonra Medine'de nâzil olan Mâide suresi 3. ayette³⁸⁸ kanın mutlak anlamda zikredilmiş olması kanın tamamen haram olduğunu gösterir. Bu nedenle İbn Hazm'a göre sadece akıtılmış kanı haram sayan kişi Allah'ın haram kıldığını helal saymış olur.³⁸⁹

3.1.1.3. Necis Kavramı

Necis (نجس) kelimesi lügatte “temiz olmayan, kirli ve pis şey”³⁹⁰ anlamına gelmektedir ve tahir (طاهر) kelimesinin zıt anlamlısıdır.³⁹¹ Çok yaygın olmamakla birlikte, “necis” kelimesinin “necis” kelimesi ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.³⁹² Necis sözcüğü Kur'an-ı Kerim'de bir ayette necis sözcüğü ile aynı anlamda kullanılmıştır. İlgili ayetin meâli şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.*”³⁹³ Ayette müşrikleri nitelemek için “necis” (pis/kirli) kelimesi kullanılmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1144), müşriklerin bâtil itikatları sebebiyle necis derecesinde olduklarını söylemiş, onları temizlenmemeleri ve de pislikten uzak durmamaları sebebiyle bu vasıfla vasıflandırmıştır.³⁹⁴

³⁸⁸ Ayetin meâli şu şekildedir: “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.*”

³⁸⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-Muhalla bi'l-âsâr**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Dâru't-Turâs, t.y., c. VII, s. 389.

³⁹⁰ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-ayn**, thk. Muhammed Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, y.y, Dârü Ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y., VI, s. 55.

³⁹¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, **Mu'cemu mekâyisi'l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, y.y, Dârü'l-Fikr, 1979, c. V, s. 393.

³⁹² Salim Ögüt, “Tahâret”, **DİA**, 2010, c. XXXIX, s. 382.

³⁹³ Tevbe 9/28.

³⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl**, 3. bs., Beyrut, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407 h., c. II, s. 261.

Klasik fıkıh kaynaklarında ise necis kelimesi, “şer’an pis kabul edilen ve ruhsat olmaksızın namazın sıhhatine engel olan şeyler” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁹⁵ Necis sözcüğü vasıf bildirmek için kullanılır ve necis sıfatını taşıyan şeylere necâset denilmektedir. Fıkıh kitaplarında necâset, hükmî ve hakikî olmak üzere iki kısımda incelenir. Hakikî necâset yukarıda tanımını yaptığımız necâsettir ve habes kelimesinin karşılığıdır. Hükmî necâset ise, abdestsizlik veya cünüplük sebebi ile insanda meydana geldiği varsayılan kirlilik durumudur ve hades kelimesi ile ifade edilir.³⁹⁶ Bu durumda bulunan kişiye ise muhdis denir. Hades, büyük hades (hades-i ekber) ve küçük hades (hades-i aşğar) olmak üzere iki kısma ayrılır. Gusülle giderilebilen hayız, nifas ve cünüplük gibi hükmî kirlilik hali büyük hades, abdestle giderilebilen ise küçük hadestir.³⁹⁷

Hakikî necâset, çeşitli kısımlara ayrılır. Bunlar: Namazın sıhhatine engel olup olmaması yönüyle hafif necâset (necâset-i hafife) veya ağır necâset (necâset-i galîza); akıcı olup olması yönüyle sıvı ve katı necâset; görülüp görülmemesi yönüyle görülen necâset (necâset-i mer’iyye) ve görülmeyen necâset (necâset-i gayr-i mer’iyye) şeklindedir.³⁹⁸ Örneğin, tavuk ve kaz gibi kümes hayvanlarının dışkısı ağır necâset, sığır ve koyun gibi dört ayaklı eti yenen hayvanların dışkısı da hafif necâsettir.³⁹⁹ Akan kan görülen necâset, idrar ise görülmeyen necâsettir. Kanın hacmi olduğu için kuruduktan sonra eseri kalır, ancak idrar böyle değildir.⁴⁰⁰

3.1.1.4. Kanın Necis Kavramı İle İlişkisi

İslam hukuku kaynaklarında necâsetin kapsamı ve özellikleri üzerinde genişçe durulmuştur. İslam âlimleri bazı maddelerin necis oluşu üzerinde ittifak ederken, bazıları hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için -kan özelinde- İslam âlimlerinin ittifak ettiği necis maddeler üzerinde durmakla yetineceğiz.

³⁹⁵ Şirbînî, **Muğni’l-muhtâc**, c. I, s. 225.

³⁹⁶ Ögüt, “Taharet”, **DİA**, c. XXXIX, s. 382; Ali Bardakoğlu, “Hades”, **İlmihal**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, c. I, s. 192.

³⁹⁷ Rahmi Yaran, “Hades”, **DİA**, c. XV, s. 1.

³⁹⁸ Ögüt, “Taharet”, **DİA**, c. XXXIX, s. 382.

³⁹⁹ Bardakoğlu, “Necaset”, c. I, s. 190.

⁴⁰⁰ Ögüt, “Taharet”, **DİA**, c. XXXIX, s. 382.

İslam âlimlerinin ittifak ettiği necis maddeleri şu şekilde sıralamak mümkündür.⁴⁰¹

1) Domuz eti. İslamî usullere uygun olarak kesilse dahi necistir ve haram hükmünü almaktadır.

2) Canlıdan diri iken kopan el, kulak, deri, but ve et gibi parçalar. Bir hadis-i şerifte, kesilmemiş canlı hayvandan kopan parçanın meyte olduğu buyurulmuştur.⁴⁰² Ancak kıl, yün, tüy vb. parçalar bunun dışındadır.

3) Meyte (lâşe). İslamî usullere göre kesilmeyen hayvanın ölüsü necistir. Eti yenen veya yenmeyen hayvanlardan akıcı kanı olup karada yaşayan ve kendi kendine ölen hayvanların eti de necis vasfını taşımaktadır.

4) Sarhoşluk veren her türlü içki

5) İnsandan çıkan idrar, dışkı, kusmuk, vedi, mezi ve irin. Ancak Şafîî ve Hanbelî âlimler, süt emen çocuğun idrarının üzerine su serpmeye suretiyle temizleneceği görüşündedirler. İnsanın kusmuğu da Hanefî âlimlere göre ağız dolusu miktarında olmadıkça necis değildir.

6) Kan.

Tezimizin bir önceki başlığında kanın mutlak anlamda haram olmadığını, yalnızca akıtılmış kanın haram olduğunu söylemiştik. İslam âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne göre insan bedeninden çıkan kan necistir. Zira bu kan, ayette geçen akıtılmış olma vasfını taşımaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zikrettiği hadis-i şeriflerden biri de insan bedeninden çıkan kanın necis olduğunu göstermektedir. İlgili hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kendisine istihâze kanını soran Fâtıma bint Ebû Hubeyş'e, namaz kılmadan önce elbisesindeki kanı yıkmasını

⁴⁰¹ İbn Rüşd Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2004, c. I, s. 83, 86-87; Ebû'l-Hüseyn İbn Ebû'l-Hayr Yahya b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim b. Esad El-İmrâni El-Yemâni, **el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şafîî**, thk. Kâsım Muhammed en-Nevrî, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2000, c. I, s. 419-438; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, c. I, s. 302-305; Ögüt, "Taharet", **DİA**, c. XXXIX, s. 382.

⁴⁰² İbn Mâce, "Sayd", 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüfî, "Et'ime", **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, c. IV, s. 137; Hadisin benzer lafızları için bkz. Ebû Dâvud, "Sayd", 4; Tirmizî, "Et'ime", 4.

emrettiği geçmektedir.⁴⁰³ İslam âlimleri bu hadis-i şerif doğrultusunda vücuttan çıkan kanın necis olduğunu ve dolayısıyla temizlenmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁰⁴ Bununla birlikte akıtılmış olmasına rağmen necis vasfının dışında tutulan bazı kanlar da vardır. Bu kanlardan biri şehidin kanıdır. Hanefî ve Hanbelî âlimlere göre şehidin kanı kendi üzerinde bulunması durumunda necis değildir.⁴⁰⁵ Mezkûr âlimler bu görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Uhud'da şehit edilen sahabelerin yıkanmadan kanları ile gömülmelerini emretmesi⁴⁰⁶ ile delillendirirler. Aynı şekilde Bedir, Hayber ve Hendek şehitleri de bu emir doğrultusunda yıkanmadan kanları ile defnedilmişlerdir.⁴⁰⁷ Çünkü şehidin üzerindeki kan onun Allah için ibadet ettiğinin bir göstergesidir. Ancak bu durum sadece şehidin kanına özel olup, üzerinde başka necis maddelerin bulunması durumunda şehidin yıkanması gerekir.

İslam dünyasında sayıları az olmakla birlikte, insan bedeninden çıkan kanın temiz olduğu görüşünü savunan âlimler de vardır. Bunların başında Şevkânî⁴⁰⁸ (ö. 1250/1834), Sıddîk Hasan Han⁴⁰⁹ (ö. 1307/1890) ve Nâsirüddin el-Elbânî⁴¹⁰ (ö. 1420/1999) gibi muhaddisler gelir.⁴¹¹ Bu âlimler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayız kanı bulaşan elbiseyi temizlediği⁴¹² yönünde aktarılan ve bu anlamı ihtiva eden

⁴⁰³ Buhârî, "Hayız", 8, 24; Müslim, "Hayız", 62.

⁴⁰⁴ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. I, s. 60-61.

⁴⁰⁵ Hanefîlerin görüşü için bkz. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, **el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 2014, c. I, s. 133; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1992, c. I, s. 319; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, **ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr**, thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 47; Hanbelîlerin görüşü için bkz. Buhûtî, **Keşşâfü'l-kına'**, c. II, s. 98-99; Hanefîlerin ve Hanbelîlerin görüşlerini bir arada görmek için bkz. Abdurrahmân b. Ğurman b. Abdillâh, **Ahkâmu's-şehîd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, y.y., Dârü'l-Cebheti Li'n-Neşri Ve't-Tevzi', 1428 h., s. 142.

⁴⁰⁶ Buhârî, "Cenâiz", 72; Tirmizî, "Cenâiz", 46; İbn Mâce, "Cenâiz", 62.

⁴⁰⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsût**, thk. Halîl Muhyiddin el-Meyse, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2000, c. II, s. 88.

⁴⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, **es-Seylü'l-cerrâr alâ hadâiki'l-ezhâr**, y.y., Dâru İbn Hazm, t.y., s. 31.

⁴⁰⁹ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, **er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye**, y.y., Dârü'l-Marife, t.y., c. I, s. 18.

⁴¹⁰ Nâsirüddin el-Elbânî, **Silsiletü'l-ehâdis's-sahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâidihâ**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1995, c. I, s. 605.

⁴¹¹ Muhammed İsmâîl el-Atyevî, "Demu'l-insân fi'l-mîzânî's-şer'î", **Mecelletü Dâri'l-iftâi'l-Mısriyye**, sy. 16, Mısır, Dârü'l-İftâi'l-Mısriyye, 2014, s. 97.

⁴¹² Buhârî, "Vudû", 63; "Hayz", 9, 11.

hadisleri delil göstererek sadece hayız kanının necis olduğunu söylerler.⁴¹³ Onlara göre diğer akan kanların necis olduğu bilinmemektedir. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı tefsirinde, kanın necis olduğuna dair İslam âlimlerinin ittifak ettiğini söylemiş ve kan lafzını mutlak anlamıyla kullanmıştır.⁴¹⁴ Ancak mezkûr görüşü savunan âlimler, Kurtubî'nin bu düşüncesini problemlili bulurlar. Onlara göre seleften bazı kimselerden bahsi geçen mutlak ifadeye aykırı rivayetlerin nakledildiği ve bu rivayetlerden bazılarının da merfû hadis hükmünde olduğu sabit olmuştur.⁴¹⁵ İlgili rivayetlerden birinde, Zâtürrikâ' Gazvesi'nin yapıldığı gece, bir sahâbînin üç okla yaralandığı ve vücudundan kan aktığı halde namazını tamamladığı geçmektedir.⁴¹⁶ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bu sahâbînin namazının bozulduğuna dair başka bir rivayetin gelmemiş olması, mezkûr görüşü savunanlara göre insandan akan her kanın necis olmadığını gösterir.⁴¹⁷ Yine bu görüşü savunan âlimler insan kanının temiz olmasını insan bedeninin temiz olmasına kıyas ederler. Onlara göre insan bedeninin her bir parçası temizdir. Bu nedenle insandan koparılan bir uzuv, üzerinde çok miktarda kan bulundursa dahi temiz kabul edilir. Bu durumda kan da insan bedeninin bir parçası gibidir ve temizdir.⁴¹⁸

Ancak akıtılmış tüm kanların –şehidin kanı hariç- necis olduğu görüşünü savunan âlimler, bahsi geçen delillere itiraz ederler. Onlara göre savaşta yaralanan herhangi bir sahâbînin vücudundan kan aktığı halde namazını tamamlamasının sebebi zaruret hali içinde bulunmasıdır. Nitekim sahabenin çoğunluğunun fakir olmaları ve beldelerinden uzakta bulunmaları sebebiyle kıyafetlerini değiştirme imkânlarının olmaması içinde buldukları zaruret haline birer örnektir.⁴¹⁹

⁴¹³ Abdülmecid Mahmûd Salâheyn, *Ahkâmu'n-necâsât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde, Dârü'l-Müctema, 1991, c. I, s.187.

⁴¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, c. II, s. 221.

⁴¹⁵ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdis's-sahîha*, c. I, s. 605-606.

⁴¹⁶ Ebû Dâvûd, "Taharet", 79.

⁴¹⁷ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdis's-sahîha*, c. I, s. 606; Mahmûd Salâheyn, *Ahkâmu'n-necâsât*, c. I, s. 188; Atyevî, "Demu'l-insân fi'l-mizâni's-şer'î", s. 100.

⁴¹⁸ Muhammed Mahmûd et-Tavâlibe - Abdullah Ali es-Sayfi, "Naklu'd-dem beyne't-tıbbi ve'l-fikhi", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 11, 2015, c. 1, s. 203.

⁴¹⁹ Ebû Taha, *et-Tedavi bi'l-muharremât*, s. 70.

İslam âlimleri arasında kara hayvanlarının akan kanının necis olduğu hususunda görüş birliği vardır.⁴²⁰ Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi, usulüne uygun olarak kesilen hayvanların damarlarında kalan kan ile dalak ve karaciğer gibi donmuş kandan oluşan organlar necis sayılmamaktadır. Karada yaşayıp akıcı kanı olmayan hayvanlardan çıkan kan konusunda ise İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Hanefî⁴²¹ ve Hanbelî⁴²² âlimlere göre pire ve sivrisinek gibi akıcı kanı olmayan böceklerden çıkan kan necis değildir. Nitekim bu canlılar, içinde sıvı bulunan bir kaba düşüp ölseler o sıvıyı kirletmezler. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), bir kaba sinek düştüğü zaman her iki kanadının kaba batırılıp sonra çıkarılmasını tavsiye etmiştir.⁴²³ Ayrıca bu canlıların kanı akıtılmış kan olmadığı için ayette geçen mukayyed kaydın dışında tutulurlar. Şafî⁴²⁴ ve Mâlikî⁴²⁵ âlimlere göre ise pire ve sivrisinekten çıkan kan necistir.⁴²⁶ Bu böceklerin akıcı kanı yoktur, ancak onlar vücutlarındaki kanı akıcı kanı bulunan diğer canlılardan temin ederler.⁴²⁷ Bu canlılardan aldıkları kan necis olduğu için kendi vücutlarındaki kan da aynı şekilde necis olur.

Diğer yandan su hayvanlarından çıkan kan da İslam âlimlerinin ihtilaf ettiği bir konudur. Âlimler arasındaki bu ihtilaf genellikle balığın kanı hakkındadır. Hanefî⁴²⁸ ve Hanbelî⁴²⁹ âlimlere göre balığın kanı necis değildir. Balığın kanını temiz kabul eden âlimler bu görüşlerini balığın ölüsünün tahir/temiz olması ile ilişkilendirirler. Nitekim bir hadis-i şerifte denizin suyunun temiz, ölüsünün de helal olduğundan bahsedilir.⁴³⁰ Başka bir hadis-i şerifte de helal kılınan iki ölüden birinin

⁴²⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, c. I, s. 83; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kan", **DİA**, 2001, c. XXIV, s. 288.

⁴²¹ Serahsî, **el-Mebsût**, c. I, s. 91.

⁴²² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, **el-Muğnî**, y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985, c. I, s. 41.

⁴²³ Buhârî, "Tıb", 58; Ebû Dâvud, "Et'ime" 49.

⁴²⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, **Nihâyetü'l-matlab fi Dirâyeti'l-mezheb**, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, y.y, Dârü'l-Minhâc, 2007, c. II, s. 291-292; Nevevî, **el-Mecmu'**, c. II, s. 557.

⁴²⁵ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî, **eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl**, Sayda, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, c. I, s. 39; Abdurrahim b. İbrâhîm b. Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât ve ahkâmihâ**, Beyrut, Daru İbni'l-Cevzi, 1434 h., s. 188.

⁴²⁶ Ögüt, "Tahâret", **DİA**, c. XXXIX, s. 383.

⁴²⁷ Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât**, s. 188.

⁴²⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, c. I, s. 156.

⁴²⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, **el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, y.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. I, s. 157.

⁴³⁰ Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

balık olduğu zikredilir.⁴³¹ Balığın ölüsünü helal sayan âlimler, kanını da temiz saymışlardır. Mâlikî⁴³² ve Şafîî⁴³³ âlimlere göre ise balığın kanı necistir. Bu âlimlere göre balığın kanı ayette geçen akıtılmış kan kaydına dahildir.⁴³⁴ Bu nedenle her akıtılmış kan gibi balığın kanı da necis sayılır.

3.2. İSLAM HUKUKUNA GÖRE KAN NAKLİ İLE TEDAVİ OLMANIN HÜKMÜ

Hastalıkların tedavi yöntemlerinde İslam dinine göre yasak olmayan ve yasaklanmış madde ihtiva etmeyen her çeşit bitki, gıda ve ilaç kullanımının câiz olduğuna dair İslam hukukçuları arasında görüş birliği vardır.⁴³⁵ Ancak İslam dinine göre faydalanılması yasak olan necis ve haram maddelerin hastalıkların tedavisinde kullanılması hususunda ise İslam hukukçuları ihtilaf etmişlerdir.

Araştırmamızın ana konusunu teşkil eden kan da yukarıda belirttiğimiz üzere necis ve habîs maddeler arasında zikredilmektedir. İslam hukuku kaynaklarında kan nakli ile tedavi olmanın hükmü ve bu konudaki değerlendirmeler genellikle necis ve haram maddeler ile tedavi başlığı altında ve bu kapsamda incelenmektedir. Bununla birlikte kan nakli ile tedavi olmanın hükmü kanın mükerrem olarak yaratılan insanın bedeninden bir parça olması ve tedavide kullanılıp kullanılmayacağı kapsamında da incelenmiştir. Dolayısıyla âlimlerin necis ve haram maddeler ile tedavi olma ve tedavide insanın beden parçalarından faydalanma konusundaki olumlu ve olumsuz yaklaşımları aynı zamanda kan nakli ile tedavinin hükmünü de belirlemektedir.

Buna göre biz de kan nakli ile tedavi olmanın hükmünü bu iki bağlamda ele almaya çalışacağız.

3.2.1. Kan Nakli İle Tedaviye Olumsuz Yaklaşanlar ve Delilleri

Kan nakli ile tedavi klasik dönem fıkıh kitaplarında birebir karşılığı olmayan güncel bir konudur. Tıbbî gelişmelere paralel olarak kan nakli ile tedaviye

⁴³¹ İbn Mâce, “Et‘ime”, 31.

⁴³² Kâdi Abdülvehhâb Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, **el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf**, thk. el-Habîb b. Tâhir, y.y, Dâru İbn Hazm, 1999, c. I, s. 285; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, c. I, s. 86.

⁴³³ Nevevî, **el-Mecmu'**, c. II, s. 556-557.

⁴³⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, c. II, s. 556.

⁴³⁵ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. V, s. 127; Buhûfî, **Keşşâfü'l-kına'**, c. II, s. 76; Kemâleddîn Cum'a Bekrû, **Ahkamu't-tedâvî ve'd-devâ**, Kuveyt, Daru'z-Ziyâ, 2013, s. 27-34.

başlanmasıyla birlikte âlimler arasında çeşitli tartışmalar meydana gelmiş ve kan nakli ile tedavinin câiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu tartışmalar neticesinde bazı âlimlerin kan nakli ile tedaviye karşı çıktıkları hususlar ilgili çalışmalarda belirtilmiştir.⁴³⁶ Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlerin bu görüşü savunmalarında, kan gibi necis ve haram maddelerle tedavi ile mükerrem olarak yaratılan insanın vücudundan bir parça ile tedavi olma konularındaki yaklaşımlarının etkili olduğu açıkça görülmektedir.

İslam hukukçuları arasında kan gibi necis ve haram maddelerle tedaviye olumsuz yaklaşanlar Hanbelîler,⁴³⁷ Mâlikîler⁴³⁸ ve bazı Hanefî⁴³⁹ âlimlerdir.⁴⁴⁰ Mezkûr âlimler görüşlerini Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen şarap, domuz eti ve kan gibi zararlı ve necis şeyleri yasaklayan ayetlere⁴⁴¹ ve aynı zamanda haram ve necis maddelerle tedaviyi yasaklayan hadislere dayandırmışlardır.⁴⁴² Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan modern dönem âlimleri de aynı delilleri esas almışlardır.⁴⁴³ Bununla birlikte bazı âlimler de konuyu insanın mükerrem (onur sahibi) bir varlık

⁴³⁶ Abdülhasîb Abdüsselâm Yûsuf Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ fi hükmi nakli'd-dem ve'l-â'za**, Demenhur, Câmîatü'l-Ezher, 1997, s. 142; Akîl b. Ahmed el-Akîlî, **Hükümü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, Cidde, Mektebetü's-Sahâbe, 1992, s. 34; Ali Muhyiddin el-Karadağî - Ali Yusuf el-Muhammedî, **Fikhü'l-kazâyâ't-tibbiyyeti'l-muâsira**, 2. bs, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2006, s. 543-544; Abdurrahman Muhammed, **Ahkâmu nakli'd-dem**, Sudan, Câmîatu Ummu Dermân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 70; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî Fî Fikhi'l-Kadâyâ'l-Muâsirati, **el-Mevsûatü'l-müeyesserati fi fikhi'l-kadâyâ'l-muâsira**, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el- İslâmiyye, 2014, c. V, s. 540.

⁴³⁷ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. IX, s. 337; Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî, **el-İknâ' fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî, Lübnan, Dârü'l-Marife, t.y., c. IV, s. 314; Mustafâ b. Sa'd b. Abduh Suyûtî, **Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Gayeti'l-müntehâ**, y.y., el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994, c. VI, s. 318.

⁴³⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mısırî el-Mâlikî, **Minchü'l-celîl şerhu Muhtasari'l-halîl**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1989, c. I, s. 49-50; Ebu Bekr b. Hasan b. Abdillâh El-Keşnâvî, **Eshelü'l-medârik şerhu İrsâdi's-sâlik fi mezhebi İmâmi'l-Eimmeti Mâlik**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, c. I, s. 47; Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-devânî**, c. II, s. 340; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, **el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'**, Mısır, Matbatü's-Seâde, 1332 h., c. III, s. 141.

⁴³⁹ Mergînânî, **el-Hidâye**, c. IV, s. 381; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî, **el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. VIII, s. 382; Hâlid Seyfullah Rahmânî, **Nevâzil fikhiyye muâsira**, Yeni Delhi, Müessesetü'l-İFA, 2010, c. II, s. 199.

⁴⁴⁰ **el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye**, c. XXVIII, s. 202; Atyevî, **“Demü'l-insân fi'l-mizânî's-şer'î”**, s. 111-112; Akîlî, **Hükümü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 197, 207; Kahraman, **“Tedavi”**, **DİA**, c. XL, s. 255.

⁴⁴¹ Bakara 2/173; Mâide 5/3, 90; A'raf 7/157; En'âm 6/145; Nahl 16/115.

⁴⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi' li-beyânî'n-necâsât**, s. 601-603; Kahraman, **“Tedavi”**, **DİA**, c. XL, s. 255.

⁴⁴³ Karadağî – Muhammedî, **Fikhü'l-kazâyâ't-tibbiyyeti'l-muâsira**, s. 543-544.

olarak yaratıldığını zikreden ayetler çerçevesinde değerlendirmişlerdir.⁴⁴⁴ Onlara göre mükerrer bir varlık olarak yaratılan insanın vücudunun herhangi bir parçasını kullanmak ve ondan faydalanmak doğru değildir. Bu nedenle insanın bir parçası olan kanın herhangi bir maksatla kullanılması, insanın mükerrer olarak yaratılması vasfına aykırılık teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu fikri savunan âlimlere göre kan nakli ile tedavi insanın mükerrer olarak yaratılışına aykırı olduğu için câiz değildir.⁴⁴⁵ Konuyu kan nakli özelinde değerlendiren bir grup modern dönem âlimi de, bahsi geçen delillere ek olarak kan nakli yoluyla bazı bulaşıcı hastalıkların yayılma ihtimalini göz önünde bulundurmuş ve kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşmışlardır.⁴⁴⁶

Necis ve haram maddeler ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlere göre hükme delil oluşturan ayetlerde ölü eti ve kan gibi şeylerin yasaklanmış olması, aynı zamanda bu şeylerden mutlak anlamda faydalanmayı da yasaklar.⁴⁴⁷ Dolayısıyla yasaklanmış şeylerden faydalanma hususunda, tedavi ya da başka bir amaçla kullanma arasında bir ayırım gözetilmemektedir.⁴⁴⁸ Modern dönem âlimlerinden Ali Yusuf el-Muhammedî, kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlerin de konu ile ilgili hükme delil teşkil eden ayetlerde geçen yasağı mutlak anlamda değerlendirdiklerini ve tedavi kastıyla dahi olsa kandan faydalanılmasının câiz olmadığını savunduklarını söylemektedir.⁴⁴⁹ Ayrıca âlimlerin kanın içilmesinin yasaklandığı hadisteki yasağı da mutlak anlamda değerlendirdikleri görülür. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), hacamat kanını içen Sâlim b. Ebî Sâlim'i kınamış, ona kanın

⁴⁴⁴ Ayetler için bkz. İsrâ 17/70; Hucurât 49/13.

⁴⁴⁵ Muhammed b. Abdülcevad Hicazi Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde fi davi's-şer'iati'l-İslâmiyye**, London, Dârü'l-Kikme, 2001, c. II, s. 330-331; Akîlî, **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 34-35; Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 145; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müeyesserati**, c. V, s. 540.

⁴⁴⁶ Akîlî, **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 34-35; Yaşaroğlu, "Kan", **DİA**, c. XXIV, s. 289.

⁴⁴⁷ İlgili ayetler için bkz. Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. II, s. 221; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, **el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb**, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c. III, s. 172; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 79.

⁴⁴⁸ Atıyevî, "Demu'l-insân fi'l-mîzânî's-şer'î", s. 116-117; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müeyesserati**, c. V, s. 540; Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât**, s. 602.

⁴⁴⁹ Karadağı – Muhammedî, **Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-muâsira**, s. 543.

haram olduğunu ve bir daha içmemesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁵⁰ Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlere göre hadiste belirtilen kanın içilmesinin haramlığı aynı zamanda kandan fayda sağlamanın da haram olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kanın bir bedenden başka bir bedene nakli de bir çeşit fayda sağlamak olduğundan bu görüşteki âlimler tarafından haram kabul edilmiştir.⁴⁵¹

Klasik dönem âlimlerinden Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî âlimlerin necis ve haram maddelerle tedaviye olumsuz yaklaştıklarını yukarıda belirtmiştik. Örneğin Mergînânî, tedavinin hükmünü anlattığı bölümde haram maddelerle tedaviye değinir. Mergînânî'ye göre tedavi olmak mübahtır ancak tedavide şarap vb. haram madde kullanmamak gerekir, zira haram madde ile tedavi olmak haramdır.⁴⁵² İbn Kudâme (ö. 620/1123), haram olan veya içinde haram madde bulunan herhangi bir şey ile tedavi olmanın câiz olmadığını söylemiş ve eşek sütünü, dinen yenilmesi haram olan hayvanların etini ve içkiyi bu konuda örnek olarak göstermiştir.⁴⁵³ Mâlikî fakih Nefrâvî'ye (ö. 1126/1714) göre, içinde şarap, necâset, murdar hayvan eti ve Allah'ın haram kıldığı madde bulunan herhangi bir şeyle tedavi olmak câiz değildir. Buradaki yasak genel bir ifade olup, -bedenin dışında dahi olsa- necis bir şeyle tedavinin haram olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁴ Yusuf el-Muhammedî, kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) necis ve haram maddelerle tedaviyi yasakladığı hadisleri delil gösterdiklerini zikreder.⁴⁵⁵ İlgili rivayetler şu şekildedir:

Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şarap içmenin hükmünü sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) de şarabın haram olduğunu bildirdi. Soruyu soran kişi "*Biz onu tedavi için kullanıyoruz*" deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) "*O (şarap), ilaç değil*

⁴⁵⁰ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, **Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ, 5. bs., y.y., Müessetü'r-Risâle, 1981, c. XV, s. 275, 436; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, **el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdissi's-Şerhi'l-kebîr**, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd vdğr., Riyad, Dâru'l-Hicr, 2004, c. I, s. 475.

⁴⁵¹ Karadağı – Muhammedî, **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsira**, s. 544; Atyevî, "**Demu'l-insân fî'l-mizânî's-şer'î**", s. 117; Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 144; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müyesserati**, c. V, s. 540.

⁴⁵² Mergînânî, **el-Hidâye**, c. IV, s. 381, 398.

⁴⁵³ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. IX, s. 337.

⁴⁵⁴ Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-devânî**, c. II, s. 340.

⁴⁵⁵ Karadağı – Muhammedî, **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsira**, s. 543-544.

*hastalıktır*⁴⁵⁶ buyurdu. Bir başka rivayette Ebû Hureyre'nin, “Hz. Peygamber (s.a.v.) dinen temiz kabul edilmeyen (habîs) şeyle tedavi olmayı yasakladı”⁴⁵⁷ dediği nakledilir. Ebû Hureyre'nin benzer lafızlarla naklettiği bir başka rivayette ise, “Hz. Peygamber (s.a.v.) süm (zehir) gibi dinen temiz kabul edilmeyen (habîs) ve zararlı olan her türlü ilacı yasakladı”⁴⁵⁸ buyrulmaktadır. Konuyla ilgili bir diğer rivayette de Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah'ın haram kıldığı şeylerle tedavi olmayınız”⁴⁵⁹ buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Ümmü Seleme'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kılmamıştır”⁴⁶⁰ buyurmuştur. İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiğine göre ise İbn Mes'ûd, “Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kılmamıştır”⁴⁶¹ demiştir.

Bu rivayetler ile necis ve habîs maddelerin ilaç olamayacağı Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından genel çerçevede belirtilmiştir.

Hattâbî ve İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), bahsi geçen ilaçların fikhî boyutuna değinmişlerdir. Onlar dinen temiz kabul edilmeyen (habîs) ve zararlı olan ilacı necis vasfını taşıması yönünden değerlendirmiş, bu vasıf nedeniyle habîs ve zararlı ilacın haram hükmüne dahil olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşlerini de şarap ve etinin yenmesi yasak olan hayvanların kullanımı gibi dinen haram kabul edilen şeylerle örneklendirmişlerdir.⁴⁶²

Mübârekpûrî (ö. 1353/1935) ise, habîs ve zararlı ilacın ümmeti himaye etmek maksadıyla haram kılındığını söylemiştir. Müellife göre bu çeşit ilaçlar herhangi bir hastalığa fayda sağlasalar bile, sonrasında daha büyük bir hastalığa sebep

⁴⁵⁶ Müslim, “Eşribe”, 12; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11; Tirmizî, “Tıb”, 8.

⁴⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Esîr Mübârek b. Muhammed, **Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl**, thk. Abdülkâdir Arnaût, 2. bs., Lübnan, Dârü'l-Fikr, 1983, c. VII, s. 539.

⁴⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11.

⁴⁶⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, **es-Sünenü's-sağîr**, thk. Abdülmuti Emin Kalacî, Karaçi, Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989, c. IV, s. 84; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, **Mecma'u'z-zevâ'id**, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kâhire, Mektebetü'l-Kudsî, 1994, c. V, s. 86; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs**, thk. Abdulhamîd Hendevî, y.y., el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, c. I, s. 270.

⁴⁶¹ Buhârî, “Eşribe”, 15.

⁴⁶² Hattâbî, **Meâlimü's-sünen**, c. IV, s. 221; İbnü'l-Esîr'in görüşü için bkz. İbnü'l-Esîr, **Câmiu'l-usûl**, c. VII, s. 539.

olabilirler.⁴⁶³ Mübârekpûrî'nin bu düşüncesini sarhoşluk etkisi bulunan şarap gibi şeylerin ilaç olarak kullanılması ile örneklendirmek mümkündür. Nitekim yukarıda, Kur'an-ı Kerim'de şarabın yararının az, zararının ise fazla olduğunun zikredildiğini belirtmiş ve şarabın zararlarına ayrıntılı bir şekilde değinmiştik. İlaç olarak kullanılması sonucunda şarabın sağlık ve ahlak açısından ferde ve topluma vereceği zararlar açıktır. Bu nedenle sarhoşluk etkisi bulunan şeyler kısa süreli fayda sağlasalar bile, daha sonra büyük çaplı zararlara sebep olmaktadır.

Hanefî mezhebinde necis ve haram maddelerle tedavi olmaya olumsuz yaklaşan âlimlerin yanı sıra mezhep içerisinde farklı görüşler belirten âlimler de vardır. Örneğin, İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798) deve idrarını necis görmekle birlikte Ureyneliler kıssasını⁴⁶⁴ delil göstererek deve idrarının sadece tedavi maksadıyla kullanılabilceğini söylemiştir.⁴⁶⁵ İmam Muhammed (ö. 189/805) ise eşek sütünün temiz olduğu ve dolayısıyla onun tedavi de dahil olmak üzere farklı maksatlarla kullanılabilceği görüşündedir.⁴⁶⁶ Ancak İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), deve idrarını ve eşek sütünü necis kabul ettiğinden, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kilmamıştır*"⁴⁶⁷ hadisini delil göstererek deve idrarının ve eşek sütünün tedavi maksadıyla kullanılmayacağını söylemiştir.⁴⁶⁸ Mezhep içerisinde İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü problemlili görüldüğünden, zahir görüş olarak İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü kabul edilir.⁴⁶⁹ Buna göre tedavi ancak temiz şeylerle yapıldığında câiz olur.⁴⁷⁰

⁴⁶³ Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-ahvezî**, c. VI, s. 167-168.

⁴⁶⁴ Ureyne kabilesinden bir grup Medine'ye Müslüman olmak için geldiler. Ancak hasta oldukları için Medine'de fazla kalmak istemediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) onları Medine dışında sadaka develerinin olduğu yere kalmak için gönderdi. Hastalıklarını tedavi etmek için de onlara oradaki develerin sütünden ve idrarından içmelerini tavsiye etti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, c. I, s. 95; Buhârî, "Vudû", 66; "Zekât", 67; Müslim, "Kasâme", 2; Ebu Dâvûd, "Hudûd", 3.

⁴⁶⁵ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. I, s. 61-62; Zeylâî, **Tebyînü'l-hakâik**, c. I, s. 28; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, **Tuhfetü'l-fuhahâ**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. I, s. 50.

⁴⁶⁶ Zeylâî, **Tebyînü'l-hakâik**, c. I, s. 28; Eşit, "**İslam Hukuku'na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı**", s. 110-111.

⁴⁶⁷ Beyhakî, **es-Sünenü's-sağîr**, c. IV, s. 84; Heysemî, **Mecma'u'z-zevâ'id**, c. V, s. 86; Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, c. I, s. 270.

⁴⁶⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, c. I, s. 97; Semerkandî, **Tuhfetü'l-fuhahâ**, c. I, s. 50; Eşit, "**İslam Hukuku'na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı**", s. 111.

⁴⁶⁹ Zeylâî, **Tebyînü'l-hakâik**, c. I, s. 28; Haskefî mezhep içindeki zahir görüşün bu olduğunu aktarır. Bkz. Haskefî, **ed-Dürrü'l-muhtâr**, s. 34.

⁴⁷⁰ Zeylâî, **Tebyînü'l-hakâik**, c. VI, s. 33.

Fıkıh kitaplarında genel olarak necis ve haram maddeler kapsamında içki, deve idrarı ve eşek sütünün örnek olarak verilmesi hadislerde tedavi bağlamında bunlardan bahsedilmesi münasebetiyledir. Buna göre kan da illet birliği sebebiyle habîs, necis ve haram olan bir madde olup tedavi maksadıyla kullanıldığından bahsi geçen necis ve haram maddelerle aynı kapsamda değerlendirilmiş olduğu söylenebilir.

Klasik dönem âlimlerinin necis ve haram maddelerle tedaviye olumsuz yaklaşımlarının bir diğer sebebi de kendi dönemlerindeki tıbbî gelişmeleri ve tedavi yöntemlerini dikkate almalarıdır. Bu âlimler necis ve haram maddelerle tedavi olmayı zaruret çerçevesinde değerlendirmemektedirler. Zira onlara göre necis ve haram maddelerde yapılan tedavide şifa sağlanacağı kesin değildir. Dolayısıyla zor durumda kalıp ölmek üzere olan bir kişiye tanınan yenilmesi haram olan herhangi bir murdar hayvanı yeme ruhsatı, necis ve haram maddelerle tedavi konusunda uygulanamaz.⁴⁷¹ Çünkü yukarıda da zikrettiğimiz gibi necis ve haram maddelerde yapılan tedavide şifa sağlanacağı kesin olmadığından kişinin hayatının kurtulacağı da kesinlik ifade etmemektedir. Buna karşılık açlık zarureti içinde olan bir kişi yenilmesi yasak olan bir gıdayı yediğinde veya zaruret durumunda boğazına lokma takılan bir kişi bu lokmayı yutmak için şarap içtiğinde hayatı kurtulacaktır.⁴⁷² Dolayısıyla mezkûr âlimlere göre kan gibi necis bir madde ile yapılan tedavide şifa sağlanacağı kesin olmayışıyla, zaruret durumunda tüketilen haram maddenin hayat kurtarıcı oluşunu birbirinden ayırmak gerektiği söylenebilir.

Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler tedavide kullanılan kanın yerine geçecek mübah bir madde bulunabileceğini savunurlar.⁴⁷³ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Yüce Allah, bir hastalık indirmişse onun şifasını da indirmiştir. Bu şifayı bilen bilir, bilmeyen de bilmez*”⁴⁷⁴ buyurmuştur. Mezkûr görüşü savunan âlimlere

⁴⁷¹ Bâcî, **el-Müntekâ**, c. III, s. 141; İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, c. XXIV, s. 271; Abdülkerîm Zeydân, **Hâletü’z-zarûra fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye**, Bağdat, Dâru’n-Nezîr, 1970, s. 27-28; Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi’ li-beyâni’n-necâsât**, s. 603; Menderes Gürkan, “Tedavi”, **İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (İİGYA)**, İstanbul, İFAV, 2006, c. IV, s. 1991; Bardakoğlu, “**Haram Maddelerle Tedavi**”, c. II, s. 165.

⁴⁷² Kâsânî, **Bedâiü’s-sanâi’**, c. I, s. 61; Mübârekpûrî, **Tuhfetü’l-ahvezî**, c. VI, s. 169; Zeydân, **Hâletü’z-zarûra**, s. 29.

⁴⁷³ Rıdvân, **el-Kavlü’l-vadâ**, s. 144; Akîlî, **Hükmü nakli’l-a’da fi’l-fıkhî’l-İslâmî**, s. 35.

⁴⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, c. VI, s. 50.

göre Yüce Allah bir hastalık indirdiğinde onun tedavisinde kullanılacak mübah bir madde de indirmiştir. Zira hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlar çeşit çeşittir ve bu ilaçlar bir kişiye fayda vermese bile başka bir kişiye fayda verebilmektedir. İnsanların kanın yerini tutacak helal bir madde bulamayışları böyle bir tedavide mübah maddenin olmadığı anlamına gelmeyip, aynı zamanda kan gibi haram bir madde ile tedaviyi tercih etme konusunda bir özür sebebi de olamaz.⁴⁷⁵

Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlerin bu görüşü benimsemelerindeki bir diğer neden ise, insan bedeninden bir parça olan kanın herhangi bir maksatla kullanılmasının insanın saygınlığını ihlâl ettiği düşüncesidir.⁴⁷⁶ İslam dinine göre insan diğer canlılardan farklı olarak saygın ve onur sahibi kılınmış⁴⁷⁷ ve bu vasıflar ile nitelendirilirken ölü veya diri olması arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir.⁴⁷⁸ İnsana verilen bu saygınlık sebebiyle, insan bedeninin veya bedeninden ayrılan herhangi bir parçanın satım akdine konu edilmesi ve kendisinden faydalanılması yasaklanmıştır.⁴⁷⁹ Örneğin fakihler, insanın saygınlığını gerekçe göstererek insan saçının satılmasının ve ondan fayda sağlanmasının câiz olmadığını söylemişlerdir.⁴⁸⁰ Bunun yanında aynı gerekçe ile insanın kemiğinin ve dişinin de satış akdine konu olması ve istifade edilmesi câiz görülmemiştir.⁴⁸¹ Zira fakihlere göre insanın herhangi bir parçası saygınlık açısından bedeninin tamamı

⁴⁷⁵ Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 144; Akîlî, **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 35; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müeyesserati**, c. V, s. 540.

⁴⁷⁶ Netşe, **el-Mesâilü't-tbbiyetü'l-müstedde**, c. II, s. 330-331; Akîlî, **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 34-35; Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 145.

⁴⁷⁷ Ayetler için bkz. İsrâ 17/70; Hucurât 49/13; Kavramsal inceleme ve ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Tuba Erkoç Baydar, "Bedenden Cesede İnsan Onuru: Fikhi Perspektiften Bir Analiz", **Fıkıh ve Biyoetik**, ed. M. İhsan Karaman vdğr., İstanbul, İSAR Yayınları, 2021, s. 112-115.

⁴⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 60.

⁴⁷⁹ Şevkî Abduh Sâhi, **el-Fikrü'l-İslâmî ve'l-kazâyâ't-tbbiyetü'l-muâsira**, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1990, s. 180-181.

⁴⁸⁰ Mergînânî, **el-Hidâye**, c. III, s. 46; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, **Fethu'l-Kadîr**, y.y., Dâru'l-Fikr, t.y., c. VI, s. 425; Şeyhîzâde Abdurrahman, **Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur**, y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. II, s. 59; Nevevî, **el-Mecmu'**, c. III, s. 140; **el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye**, c. IX, s. 153.

⁴⁸¹ İbn Nuceym, **el-Bahrü'r-râik**, c. I, s. 191; Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. I, s. 63; Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, **el-Muhîtü'l-burhânî**, thk. Abdükerim Samî el-Cündî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, c. V, s. 372; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-Sanânî el-Yemenî, **Neylü'l-evtâr**, thk. İsmâdüddîn es-Sabâbatî, Mısır, Dâru'l-Hadîs, 1993, c. VI, s. 227; Ayrıca bkz. Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 97.

gibidir.⁴⁸² Dolayısıyla beden parçaları satım ve faydalanma hususunda aynı hükmü almaktadır. Mükerrerem olarak yaratılan insanın vücudundan ayrılan bir parça olan kan ile klasik fıkıh eserinde zikri geçen saç, kemik ve diş gibi beden parçaları aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Zira bahsi geçen örneklerde zikredilen kan, saç vb. şeylerdeki ortak vasıf mükerrerem olarak yaratılan insanın bedeninden bir parça olmaları ve insanlar tarafından faydalanmaya açık olmalarıdır. Bu nedenle kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler bu çeşit bir tedavi yönteminin insanın mükerrerem ve saygın oluşuna aykırı olduğunu düşünmekte ve insanın bedeninden dolayısıyla kanından fayda sağlamanın önünü kapatmaktadırlar.⁴⁸³

3.2.2. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanlar ve Delilleri

İslam hukukçuları arasında kan gibi necis ve haram maddeler ile tedaviye olumlu yaklaşanlar başta Zâhirîler olmak üzere bazı Hanefî âlimlerdir.⁴⁸⁴ Öte yandan Şafîî âlimlerin çoğunluğu şarap (sarhoş edici içki ve türevleri) dışında necis şeylerin tedavi maksadıyla kullanılmasının câiz olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸⁵ Çağdaş dönem âlimlerin de Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti (ö. 1394/1974), Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1418/1997) ve Mennâ' Halîl el-Kattân (ö. 1420/1999) gibi birçok âlimin kan nakli ile tedavinin câiz olduğunu söyledikleri aktarılır.⁴⁸⁶ Çağdaş dönem âlimlerinin yanı sıra bazı fetva kuruluşları da kan nakli ile tedaviye

⁴⁸² Serahsî, **el-Mebsût**, c. XV, s. 228; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. VI, s. 423; Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, c. VI, s. 227.

⁴⁸³ Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde**, c. II, s. 330-331; Akîlî, **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fıkhi'l-İslâmî**, s. 34-35; Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 145.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, **el-Muhalla**, c. I, s. 175; Belhî vdğr., **el-Fetâvâ'l-Hindiyeye**, c. V, s. 355.; Bekrû, **Ahkamu't-tedâvî**, s. 61, 64; Zeydân, **Hâletü'z-zarûra**, s. 28-29; Kahraman, "Tedavi", **DİA**, c. XL, s. 256; Gürkan, "Tedavi", **İGYA**, c. II, s. 1991.

⁴⁸⁵ Şafîî âlimlerin sarhoş edici içki ve türevlerini bu kapsamın dışında tutmasında, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan rivayetlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kılmamıştır*" buyurması, içkinin şiddetle haram kılınması ve içkiyle yapılan tedavide şifa sağlanacağına kesin olmaması sebebiyle Şafîî âlimler içki ve türevleri ile yapılan tedavilere olumsuz yaklaşmışlardır. Bunun dışında diğer sıvı ve katı necasetlerle yapılan tedavilere uzman bir doktorun fayda sağlayacağını bildirmesi kaydı ile izin verilmiştir. Bkz. Nevevî, **Ravzatü't-tâlibîn**, c. III, s. 285; **el-Mecmu'**, c. IX, s. 50; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, **el-Vasît fi'l-mezhap**, thk. Ahmet Mahmûd İbrâhîm – Muhammed Tâmir, Kahire, Dâru's-Selâm, 1417 h., c. VI, s. 505-506; Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, c. VIII, s. 234; Eşit, "**İslam Hukuku'na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı**", s. 112-114.

⁴⁸⁶ Bu kanaatteki 17 âlimin isimlerini bir arada görmek için bkz. Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde**, c. II, s. 339-340.

olumlu yaklaşmışlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nu,⁴⁸⁷ Mısır, Ürdün ve Pakistan'daki modern fıkıh ve fetva meclislerini bu konuda örnek olarak zikretmek mümkündür.⁴⁸⁸

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan modern dönem âlimlerinin fikhî dayanakları ise İslam dinine göre haram kılınmış bazı şeylerin zaruret durumunda yenilip içilmesine ruhsat veren ayetler,⁴⁸⁹ bazı durumlarda necis bir şey ile tedaviye izin veren hadisler⁴⁹⁰ ve bazı fıkıh prensipleridir.⁴⁹¹ Mezkûr âlimlerin hepsi hastalık durumunda tedavi olmayı zaruret çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bu âlimlere göre hastalık zaruretinde kan gibi necis ve haram bir madde ile tedavi olmak ve hastalık zaruretinde tedavide mükerrerem olarak yaratılan insanın bedeninden ona zarar vermeyecek bir parçayı kullanmak câiz hale gelmektedir.⁴⁹²

Zâhirî mezhebinin kurucusu İbn Hazm, İslam dinine göre yenilmesi ve içilmesi haram kılınan her türlü şeyin zaruret durumu söz konusu olduğunda helal olacağını söylemiştir. İbn Hazm'a göre tedavi de zaruret derecesindedir ve bu durumda haram kılınmış şeylerle tedavi olmak câizdir.⁴⁹³

Hanefî mezhebindeki zahir görüşü tedavinin ancak temiz şeylerle yapılacağı yönündeyken, Hanefî âlimlerden necis ve haram maddelerle tedaviye kapı aralayanlar da olmuştur. Zira bu âlimler hastalıklardan tedaviyi zaruret çerçevesinde değerlendirmekte ve necis ve haram maddelerle tedaviyi belli şartlar dahilinde câiz görmektedirler. Örneğin Hanefî fakih Haskefî, *el-Hâvi'l-Kudsî*⁴⁹⁴ adlı eserden nakil yaparak haram madde ile tedaviye ancak şifa sağlayacağıın bilinmesi ve tedavi için

⁴⁸⁷ Din İşleri Yüksek Kurulu, **Fetvalar**, 3. bs, Ankara, DİB, 2015, s. 536

⁴⁸⁸ İsmâîl b. Gazî Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyetu'l-beşeriyye ve ahkâmuha'l-fıkhiyye**, y.y., Daru İbni'l-Cevzi, 1429 h., s. 520-521; Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müyyesserati**, c. V, s. 541.

⁴⁸⁹ Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm 6/119.

⁴⁹⁰ Buhârî, "Tıb", 5-6; Müslim, "Kasâme", 9-11.

⁴⁹¹ Karadağî – Muhammedî, **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-muâsira**, s. 544-547; Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyetu'l-beşeriyye**, s. 253-259.

⁴⁹² Serahsî, **el-Mebsût**, c. XV, s. 230; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. VI, s. 423; Belhî vdğr., **el-Fetâvâ'l-Hindiyye**, c. V, s. 355; Karadağî – Muhammedî, **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-muâsira**, s. 546-547; Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecdede**, s. 332.

⁴⁹³ İbn Hazm, **el-Muhalla**, c. I, s. 175.

⁴⁹⁴ Hanefî fakih Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî (ö. 593/1197) tarafından yazılan eser. Bkz. (Ahmet Akgündüz, "Gaznevî", **DİA**, 1996, c. XIII, s. 487.)

başka bir ilacın bulunmaması durumunda ruhsat verildiğini söyler.⁴⁹⁵ Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan fetvâ kitabı *el-Fetâva'l-Hindiyye'de* de benzer ibâreler bulunmaktadır. Eserde hasta olan bir kişinin tedavi maksadıyla kan ve idrar içmesinin ve meyte (lâşe) yemesinin ancak Müslüman bir doktorun izin vermesi ve tedavi için mübah bir maddenin bulunmaması kaydıyla câiz olduğuna vurgu yapılır.⁴⁹⁶

Şafî mezhebinde ise şarap (sarhoş edici içki ve türevleri) dışında necis ve haram maddelerle tedaviye olumlu yaklaşıldığını yukarıda belirtmiştik. İmam Şafî *el-Ümm* adlı eserinde hastalık durumunda haram maddelerle tedavi konusuna değinir. Hastalığın varlığını zaruretin ikinci bir hali olarak kabul edenlerin görüşünü naklettiği kısımda, uzman bir doktorun hasta kişiye “şunu şunu yemez veya içmezsen iyileşemezsin yahut şunu şunu yemen veya içmen seni kısa sürede iyileştirecek” demesi durumunda sarhoş edici içki ve türevleri hariç her türlü haram maddeden istifade edilebileceğini söyler. Devamında ise Ureyneliler hadisinin delil olarak gösterildiğini zikreder.⁴⁹⁷ İmam Şafî'nin bu görüşü tenkit etmeden ve delilleriyle birlikte nakletmesi onun bu görüşü tasvip ettiğini ve dolayısıyla hastalık durumunu bir zaruret kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁹⁸ Öte yandan Şafî mezhebinde de Hanefî mezhebinde olduğu şekilde necis ve haram maddelerle tedavi bağlamında kan, idrar ve meyteyi örnek veren ve bu maddelerle tedavinin belli şartlar dahilinde câiz olduğunu zikreden âlimler vardır. Örneğin Şafî fakih Begavî, kan, idrar ve meyte ile tedavinin Müslüman bir doktorun izin vermesi ve tedavi için mübah bir maddenin bulunmaması kaydıyla câiz olduğunu söyler.⁴⁹⁹

Hanefî ve Şafî âlimlerin benimsediği, tedavide necis ve haram maddenin yerine geçecek mübah bir maddenin bulunmaması şartı hasta kişi için zarureti ortaya koymaktadır. Buna göre alanında uzman ve güvenilir bir doktorun tedavinin necis ve

⁴⁹⁵ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 34.

⁴⁹⁶ Belhî vdğr., *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, c. V, s. 355.

⁴⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfî, *el-Ümm*, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1990, c. II, s. 277.

⁴⁹⁸ Zeydân, *Hâletü'z-zarûra*, s. 32; Abdulaziz Beki, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 176.

⁴⁹⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhi'l-İmâmi's-Şâfî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvad, y.y., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, c. VIII, s. 72.

haram maddelerle yapılabileceğini ve bunun dışında tedavi imkânının olmadığını belirtmesi durumunda tedavide kandan faydalanmak ve dolayısıyla kan nakli ile tedavi olmak İslam hukukuna uygun hale gelecektir. Günümüz İslam âlimlerinden kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşanların klasik fıkıh eserlerinden yola çıkarak dayanak kabul ettiği hususlardan biri de budur.⁵⁰⁰ Zira günümüzde tıbbî veriler bazı hastalıkların tedavisinde kanın yerine geçecek başka bir maddenin bulunmadığını ve kan naklinin alıcı açısından fayda sağladığını açığa çıkarmaktadır.⁵⁰¹

Kan nakli ile tedavinin fikhî hükmü belirlenirken ilk olarak tedavinin zaruret durumu ile ilişkisi gözetilmiştir. Çünkü zaruret prensibi İslam hukukunun güncel fikhî meselelere çözüm üretmesinde ve fikhın temel prensipleri ile güncel olaylar arasında köprü kurma hususunda önemli bir yere sahiptir. Bizler de güncel bir tedavi metodu olan kan nakli konusunun daha iyi anlaşılması açısından öncelikle zaruretin mahiyetini açıklamamızın ve daha sonra da konuya ilişkin diğer fikhî delillere değinmenin faydalı olacağı görüşündeyiz.

3.2.2.1. Zaruret Delili

3.2.2.1.1. Zaruretin Tanımı ve Çerçevesi

Zaruret, sözlükte “savuşturulamayan zorluk”⁵⁰² veya “bir şeye mecbur olmak”⁵⁰³ anlamına gelir. Zaruret durumunu ifade etmek için “ıztırâr” kelimesi kullanılır ve bu durumda olan kişiye ise muztar denir.⁵⁰⁴ Fikhî bir terim olarak ise zaruretin birçok tanımı bulunmaktadır.⁵⁰⁵ *İslam Ansiklopedisi*’nde zaruret, “kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret hali”⁵⁰⁶ olarak tanımlanmaktadır.

İslam hukukunda zaruretin tanımı genellikle yaşamı tehdit eden açık durumda kişinin dînen haram kılınan bir şeyi yemesi veya içmesi üzerinden

⁵⁰⁰ Karadağı – Muhammedî, *Fikhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsira*, s. 545-546; Fıtriyîye Vâridî el-Endûnîsiyye, *İnâyetü's-şerîati'l-İslamiyye bi nezâfeti'l-ferd ve'l-bîe : dirâse fikhîyye mukârene*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015, s. 193-194; Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, *Hükmü't-tedavi bi'l-muharremât: bahs fikhî mukâren*, y.y., y.y.y., 1993, s. 274-275.

⁵⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 32-35.

⁵⁰² Halit Çalış, “Zaruret”, *DİA*, 2013, c. XLIV, s. 141.

⁵⁰³ Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zarûret Hali*, Ankara, Akçağ Yayınları, t.y., s. 11.

⁵⁰⁴ Çalış, “Zaruret”, *DİA*, c. XLIV, s. 141.

⁵⁰⁵ 11 kadar tarifi bir arada görmek için bkz. Baktır, *İslam Hukukunda Zarûret Hali*, s. 11-15.

⁵⁰⁶ Çalış, “Zaruret”, *DİA*, c. XLIV, s. 141.

yapılmıştır. Bunun nedeni ise Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili ayetlerin bulunmasıdır.⁵⁰⁷ Pek çok âlimin de zarureti bu bağlamda tanımladığı görülmektedir. Örneğin Cessâs'ın (ö. 370/951) kişinin yemeyi terk etmesi halinde canına veya organlarından herhangi birine zarar gelmesinden korkması,⁵⁰⁸ İbn Kudâme'nin yemeyi terk ettiğinde kişinin canının helak olmasından korkması⁵⁰⁹ vb. tanımlar bu yöndedir.

Bununla birlikte zaruretin bazı tanımlarında da amaca yönelik bir tutum sergilendiği ve zaruretin “hayatı tehdit eden sıkıntı” şeklinde genişletildiği görülmektedir.⁵¹⁰ Örneğin Cessâs zarureti iki farklı şekilde tanımlar. Bu tanımlardan birincisi yukarıda zikrettiğimiz gibidir. Diğer tanımda ise Cessâs, zarureti insana açlıktan veya başka şeyden dolayı isabet eden ve kendisinden kaçınılması mümkün olmayan zarar olarak tanımlamaktadır.⁵¹¹ Böylece Cessâs'ın ikinci tanımı zaruretin açlık dışındaki diğer hayatî tehlikeleri de kapsadığını gösterir ve bu tanım birinci tanıma kıyasla daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Ali Haydar Efendi de zarureti geniş anlamıyla zikreder ve yasak olan bir şeyi yapmayı câiz kılan özür olarak tanımlar.⁵¹² Klasik dönem âlimlerinin zaruret tanımlarını kısaca bu şekilde zikretmek mümkündür.

Modern dönem âlimlerinden Vehbe ez-Zühaylî, *Nazariyyetü'z-zarûra* adlı eserinde zaruretin çeşitli tanımlarını zikreder. Daha sonra âlimlerin zaruret konusunda yaptıkları ve genellikle gıda zarureti baz aldıkları bazı tanımları eleştirir. Zühaylî, gıda zarureti baz alan bu tanımların zaruretin gerçek tanımını yansıtmadığını söyler ve daha sonra kendisinin tercih ettiği zaruret tanımını zikreder. Zühaylî'ye göre zaruret, “insanın canına, organına, ırzına, aklına, malına veya bunların tâbîlerine bir zararın veya eziyetin gelmesinden korkulan tehlike veya

⁵⁰⁷ İlgili ayetler için bkz. Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm 6/119.

⁵⁰⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. I, s. 159.

⁵⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. IX, s. 331.

⁵¹⁰ Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf*, s. 115; Temel Kacı, “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy. 2, 2016, c. 2, s. 144.

⁵¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. II, s. 392.

⁵¹² Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, c. I, s. 37.

şiddetli meşakkatle karşılaşma durumudur.”⁵¹³ Yine modern dönem âlimlerinden Abdülkerim Zeydân’ın da benzer bir tanım yaptığı görülür. Zeydân’a göre zaruret hali, canın korunmasının yanı sıra aynı zamanda malın ve ırzın da korunmasını gerekli kılar.⁵¹⁴

Zaruret düşüncesinin fikri arka planında, Allah tarafından mükellefler için konulan kurallar uygulanırken karşılaşılabilecek arizî durumlar ve özür hallerinin çözümü için istisnâî hükümler koymak bulunur.⁵¹⁵ Buna göre mükellefin takatini aşan ve normalin üstünde bir zorluk ve sıkıntı bulunduran durumlarda, kişinin kendisi için konulan kuralları îfâ edebilmesi için kolaylık sağlama ve hafifletme yoluna gitmek gerekir. Aksi takdirde mükellef olan kişi bir süre sonra güçten düşebilir, dinî ve hukukî taleplerden soğuyabilir. Bunun gibi sakıncalar göz önünde bulundurularak İslam hukukunda kolaylık ilkesi/prensibi dinî ve hukukî taleplerin uygulanmasında temel esas olarak belirlenmiştir.

İslam fıkhdında zaruret prensibi ile ihtiyacı giderme ve ruhsat kavramları arasında sıkı bir bağlantı olduğu görülür. Nitekim bu kavramlar da zaruret prensibinin temelinde olduğu gibi canın korunmasını esas alır. Mükellefin kendisi için konulan kuralları îfâ ederken meydana gelen problemler ve arizî durumlarda ruhsat, kolaylık vesilesi olan geçici bir hükümdür. Zaruret ve ruhsat arasındaki bağlantı ve ortak yönlerin bir kısmı şu şekilde de izah edilmiştir: Zaruret ve ruhsatta istisna sebebi, aslî hükmün uygulanmasıyla birlikte mükellefin bir zorluk veya meşakkate maruz kalmasıdır. Bu bağlamda zaruret ve ruhsat, zorluk karşısında kolaylık sağlayan çözümlerdir. Ayrıca zaruret ve ruhsat, aslî hükmün uygulanmasını engelleyen sebep ortadan kalktığında işlevini yitirir ve böylece tekrardan aslî hüküm uygulanır.⁵¹⁶

⁵¹³ Vehbe ez-Zühaylî, **Nazariyyetü’z-zarûreti’ş-şeriyye**, 4.bs., Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1985, s. 67-68.

⁵¹⁴ Zeydân, **Hâletü’z-zarûra**, s. 9.

⁵¹⁵ Çalış, “Zaruret”, **DİA**, c. XLIV, s. 141.

⁵¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Halit Çalış, **İslam’da Kolaylaştırma İlkesi**, Konya, Yediveren Yayınları, 2004, s. 79.

İslam fıkhdında zaruretin varlığı bir ruhsat sebebi ve ruhsatın uygulanması için bir dayanaktır.⁵¹⁷ Bunun örneklerini hadis-i şeriflerde açıkça görmek mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.), altın ve ipeğin kendi ümmetinin erkeklerine haram, kadınlarına ise helal olduğunu söylemiştir.⁵¹⁸ Bu yasağın yanında Hz. Peygamber (s.a.v.), sağlık sorunları bulunan birkaç erkek sahâbînin ipek elbise giymesine⁵¹⁹ ve burnu kırılan bir sahâbînin altından bir burun takmasına izin vermiştir.⁵²⁰ İslam fıkhdındaki yerleşik kural, altın ve ipeğin ümmetin erkeklerine yasak oluşudur. Ancak yukarıda zikrettiğimiz diğer örneklerde bu kuralın uygulanmasını engelleyen hastalık gibi arizî bir durumun ve özür halinin var olduğu görülür. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) istisnâ bir hüküm olarak tedavi maksadıyla bazı sahabelere ipek giysi giymeye ve de altından burun edinmeye izin vermiştir.

İslam fıkhdında zaruret prensibi ile istihsan yöntemi arasında da bir bağlantı vardır. Fıkhdî bir terim olarak istihsan, “fıkhta küllî bir kâideden cüz’î bir meseleyi bir delile veya güçlü bir gerekçeye dayanarak istisnâ etme”⁵²¹ metodu olarak adlandırılır. Bu bağlamda zaruret, istihsanın uygulanması için temel gerekçelerden biri olarak kabul edilmektedir.⁵²² Çünkü istihsan, insanların müptela olduğu meseleler ile ilgili ahkamda zaruret ve maslahat sebebiyle insanların ihtiyacını gidermek ve güçlüğü ortadan kaldırmak için kolay olanı seçmeyi ve bunu yaparken de kıyasa aykırı hareket etmeyi gerekli kılar.⁵²³ Nitekim insanların müptela olduğu bazı meselelerde kıyasın hükmünü uygulamak meşakkate sebebiyet verebilir. Bunun için istihsanen var olan hükümden dönülür ve kendisiyle meşakkatin ortadan kalkacağı hüküm tercih edilir.

Zaruret gerekçesiyle istihsan uygulamasını İmam Mâlik’in *el-Muvatta*’ adlı eserinde ve tedavi bağlamında görmek mümkündür. Örneğin, hadis-i şeriflere göre kocası ölmüş bir kadının iddet süresi içinde sevinç ve mutluluk göstergesi sayılan

⁵¹⁷ Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 178; Muammer Vural, “İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 12, 2018, s. 329, 344.

⁵¹⁸ İbn Mâce, “Libâs”, 19; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 11; Tirmizî, “Libâs”, 1.

⁵¹⁹ Buhârî, “Libâs”, 29; Müslim, “Libâs”, 24; Tirmizî, “Libâs”, 2.

⁵²⁰ Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 7; Tirmizî, “Libâs”, 31.

⁵²¹ Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 110.

⁵²² Çalış, “Zaruret”, **DİA**, c. XLIV, s. 141.

⁵²³ Serahsî, **el-Mebsût**, c. X, s. 250; Baktr, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 111.

bazı hareketlerden uzak durması gerekir.⁵²⁴ Bu doğrultuda ölüm iddeti bekleyen kadının hoş koku sürmesi, güzel takı takması vb. şeyler uygun karşılanmamıştır. İmam Mâlik, bahsi geçen eserde bu konuyla ilgili bir hadisi ele alır. Medinelî iki fıkıh âliminin kocası ölen ve iddet bekleyen bir kadının göz hastalığı sebebiyle kokulu olsa dahi tedavi maksadıyla gözüne sürme çekebileceğini veya bu çeşit bir ilaç kullanabileceğini söylediklerini aktarır. Daha sonra İmam Mâlik bu görüşü destekler ve zaruret durumunda böyle yapılabileceğini, Allah'ın dininin kolaylık olduğunu söyler.⁵²⁵ Bu konudaki hüküm yukarıda da zikrettiğimiz gibi ölüm iddeti bekleyen bir kadının güzel koku süremeyeceğidir. Kıyasa göre de güzel kokulu ilaç kullanmak uygun değildir. Ancak zaruret ve meşakkat durumu söz konusu olduğu için İmam Mâlik kıyasın gerektirdiği hükümden dönmüş ve kolay olanı tercih etmiştir.

İslam hukukunda zaruret halinin tahakkuk etmesi için bazı temel şartlardan da bahsedilmiştir. Bu şartları şu şekilde zikredebiliriz:⁵²⁶

1) Zaruret halinin tahakkuk etmesi için ilk şart tehlikenin mevcut olmasıdır.⁵²⁷ Tehlikenin varlığına bağlı olarak haramın işlenmemesi ve aslî hükümde ısrar edilmesi durumunda bireyin maruz kalacağı zararın göz önünde bulundurulması önemlidir. Haramın işlenmemesi ile ortaya çıkacak zararın birey için telafi edilemeyecek derece büyük olması ve kesinlik kazanması ile zaruret hali tahakkuk etmiş olur.⁵²⁸ Ayrıca zaruretin telafi edilemeyecek derecede kesinlik kazanması için muztar olan kişinin helak olma derecesine gelinceye dek beklemesi gerekmemektedir. Zira kişi helak olma noktasına geldiği zaman örneğin haram kabul edilen gıdayı yemesinin kendisine hiçbir faydası yoktur.⁵²⁹ Böyle bir durumda kişinin helak olacağına dair zannı gâlibinin varlığı yeterlidir.⁵³⁰ Ancak var olan

⁵²⁴ Buhârî, “Talâk”, 46; Müslim, “Talâk” 58; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 43.

⁵²⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, **el-Muvatta'**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985, c. II, s. 598-599.

⁵²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zühaylî, **Nazariyyetü'z-zarûre**, s. 68-72.

⁵²⁷ Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 231.

⁵²⁸ Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 231.

⁵²⁹ Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, c. IV, s. 306; Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 235; Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 137.

⁵³⁰ Zühaylî, **Nazariyyetü'z-zarûre**, s. 69.

tehlikenin tedbir ile engellenebileceği biliniyorsa böyle bir durumda kesin bir zaruretten bahsedilemez.⁵³¹

2) Zaruret halinin tahakkuk etmesi için bir diğer şart da tehlikenin mülcî olmasıdır.⁵³² Bu konudaki ölçü ise hayatî bir tehlikenin varlığı, herhangi bir uzvun yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalması⁵³³ ve hastalığın artmasından endişe edilmesidir.⁵³⁴ Tehlikenin mülcî olması durumunda ikrah sebebiyle zaruretin tahakkuk edebilmesi için mükrihin tehdit ettiği şeyi yapmaya müktedir olması gerekir.⁵³⁵ Örneğin, Allah'a iman ettiği halde karşı konulamaz tehdit karşısında küfrü gerektirecek bir söz söylemeye mecbur bırakılan sahâbî Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) durumu böyledir.⁵³⁶ Çünkü kişinin yaşama hakkı en temel haklarından. Dinî ve hukukî taleplerin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi ve diğer hakların ifâ edilebilmesi kişinin yaşam hakkına bağlıdır.

3) Zaruret halinin tahakkuk etmesi için bir diğer şart da haramın işlenmesini zorunlu kılan durumlarda zararın meşru şekilde telafî edilme yani helal yoldan giderilme imkânının bulunmamasıdır.⁵³⁷ Şiddetli susuzluk durumunda sütün varlığının kişinin içki içmesine engel olması, hastalık durumunda kişinin helal yollarla tedavi imkânının bulunmaması vb. durumlar buna örnek olarak verilebilir.

3.2.2.1.2. Zaruret Prensibine Göre Kan Alan Kişi Açısından Naklin Hükümü

Zaruret halinin tahakkuk etmesi için konulan şartlar bağlamında kan naklinin hayat kurtarıcı bir eylem olması açısından konuya bakıldığında kan alma ihtiyacı içinde bulunan bir kişinin durumunun ayetlerde zikredilen muztar kişinin durumu ile benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür. Mesela açlık sebebiyle meydana gelen zaruret durumu kişinin hayatını tehlikeye attığı gibi, aynı zamanda bir organını kaybetme veya bir organın fonksiyonunu yitirmesi tehdidi ile karşı karşıya

⁵³¹ Çalış, "Zaruret", **DİA**, c. XLIV, s. 142-143.

⁵³² Zühaylî, **Nazariyyetü'z-zarûre**, s. 69; Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 240-241.

⁵³³ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 159.

⁵³⁴ Zeydân, **Hâletü'z-zarûra**, s. 33; Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 240-241.

⁵³⁵ Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 240-241.

⁵³⁶ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. X, s. 180, 192; Abdülkerîm Zeydân, **el-Vecîz fi şerhi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2001, s. 69; Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Ammâr b. Yâsir", **DİA**, 1991, c. III, s. 75.

⁵³⁷ Baktır, **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, s. 244.

bırakmaktadır. Benzer şekilde kişinin bedeninde kan miktarının olması gerekenden daha alt seviyede olması veya görevini yerine getirememesi de kişinin hayatını veya organlarını tehlikeye atmaktadır. Her iki durumda da ortak nokta canın helak olması veya herhangi bir organın işlevini yitirmesi tehlikesidir. Daha somut bir örnek verecek olursak akdeniz anemisi, hemolitik anemi veya orak hücre anemi teşhisi konulan hastalar, fiziksel gelişimlerini tamamlamak ve hayatlarını devam ettirebilmek için yaşamlarının belli evrelerinde kan nakline ihtiyaç duyarlar. Hastalığın seyrine ve şiddetine göre kimi hastalarda sürekli kan nakline ihtiyaç duyulmaktadır.⁵³⁸ Bununla birlikte cerrahi işlemler sırasında kan kaybedilmesi sonucunda, doğuştan veya sonradan gelişen bazı hastalıkların tedavisinde veya ciddi yaralanmalara maruz kalan hastaların hayatlarını devam ettirebilmeleri için de çoğu zaman kan nakline ihtiyaç duyulmaktadır.⁵³⁹ Dolayısıyla kan nakli mevcut bilgiler göz önünde bulundurulduğunda kimi hastalar için zarurî ve hayat kurtarıcı bir eylem olarak kabul edilmektedir. Zira İslam hukukuna göre yasak kabul edilen tedavi yapılmadığında zaruretin tanımlarında da zikrettiğimiz gibi, hastalık artmakta, ortaya çıkacak zarar hasta için telafi edilemeyecek derece büyük olmakta ve daha da önemlisi can kaybı yaşanmaktadır. Nitekim bu durumda böyle bir hasta için zaruret hali tahakkuk etmiş olmaktadır.

Canı veya bedeninin herhangi bir parçası helak olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan kişinin İslam hukukuna göre yasak kabul edilen bir şey ile tedavi olmasını gerekli kılan durum, bir bakıma başka bir tedaviyi seçme imkânının olmamasıdır. Zararın meşru şekilde telafi edilme imkânının bulunmaması durumunda –şer’î naslarda zikredilen muztar veya mükreh kişilerin durumlarında olduğu gibi- böyle bir tedaviyi uygulanabilir hale getiren şey mecburiyettir.⁵⁴⁰ Zira haram olan tedavi uygulanmadığında kişinin can veya organ kaybı söz konusudur ve kişi kendi canını korumakla yükümlüdür.

Canın korunmasının gerekliliği ve önemi ile ilgili klasik fıkıh kitaplarında farklı görüşler mevcuttur. Hanefilerde zâhiru’r-rivâyede yer alan görüşe, Mâlikî

⁵³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 32-33.

⁵³⁹ http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=533&alt_id=563&tab=0 Erişim: 12.12.2021.

⁵⁴⁰ Şinkîfî, *Ahkâmu’l-cirâhati’t-tıbbiyye*, s. 581; Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf*, s. 121.

âlimlere, Şafîîlerde esah kabul edilen görüşe ve Hanbelîlerden muhtar olan görüşe göre, mükreh veya muztar durumda olan kişinin canını helak olmaktan kurtarmak için haram kabul edilen bir şeyden yemesi vaciptir.⁵⁴¹ Böyle bir durumda muztar kişi “*Kendinizi tehlikeye atmayın*”⁵⁴² ve “*Kendinizi öldürmeyin*”⁵⁴³ ayetleri mûcibince haram kabul edilen şeyi yemekten imtina ederse günahkâr olur.⁵⁴⁴ Çünkü Allah, zaruret durumu içinde bulunan bir kişiye haramı yemeyi helal kılmıştır. Böyle bir durumda olan kişinin kendisi için helal kılınan bir yiyeceği yemeyi reddetmesi bir açıdan intihar kabul edildiğinden haramdır.

Hanefî âlimler zaruret sebebiyle helal kılınan bir şeyi yememeyi, normal zamanda yenmesi helal olan bir şeyi yemekten kaçınmaya ve bu kaçınmadan dolayı bedenın telef olmasına yani zarar görmesine benzetirler. Böyle bir fiili gerçekleştiren kişi günahkar olur.⁵⁴⁵ Hanefî mezhebi içinde İmam Ebû Yûsuf konu ile ilgili farklı bir rivayette bulunmuş, muztar kişinin haramı yeme konusunda imtina etmesi veya sabretmesi ile günahkar olmayacağını söylemiştir. Bu rivayete göre zaruret durumunda yenilmesi haram olan maddelerin haramlığı ortadan kalkmamakla birlikte, sadece bu maddeleri yemenin haramlığı ve günah oluşu ortadan kalkar.⁵⁴⁶ Dolayısıyla kişi yemeyi reddederek haram bir maddeyi tüketmekten kaçınmış olur. Ancak mezhep içerisinde benimsenen görüş zaruret sebebiyle helal kılınan bir şeyi yemekten kaçınmanın günah olduğudur.⁵⁴⁷

Hanbelî fakih İbn Kudâme, zaruret durumunda olan kişinin haram kabul edilen bir gıdayı yemesi konusunda iki farklı görüş olduğunu söyler. Bunlardan ilki, muztar kişinin haram kabul edilen yemeği yemesinin vacip olduğudur. İbn Kudâme, tâbiî muhaddis ve fakih Mesrûk’un⁵⁴⁸ görüşünün ve Şafîî mezhebindeki iki vecihten birinin bu olduğunu söyler. Öte yandan konu ile ilgili diğer görüş ise, muztar kişinin haramı yeme zorunluluğunun bulunmadığıdır. Bu görüş sahiplerine göre, ruhsat olan

⁵⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 87; Zühaylî, *Nazariyyetü’z-zarûre*, s. 286; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. IX, s. 331; Zeydân, *Hâletü’z-zarûra*, s. 20.

⁵⁴² Bakara 2/195.

⁵⁴³ Nisâ 4/29.

⁵⁴⁴ Zühaylî, *Nazariyyetü’z-zarûre*, s. 286; Zeydân, *Hâletü’z-zarûra*, s. 21.

⁵⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 87-88.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 87-88; Zeydân, *Hâletü’z-zarûra*, s. 22.

⁵⁴⁷ Zeydân, *Hâletü’z-zarûra*, s. 22.

⁵⁴⁸ Mesrûk b. el-Ecda‘, Kûfe ekolüne mensup muhaddis ve fakih tâbiîdir. (Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, “Mesrûk b. el-Ecda‘”, *DİA*, 2004, c. XXIX, s. 336-337.)

bir şeyi yemek vacip değildir. Çünkü helal ile ruhsat arasında fikhî mahiyetleri itibariyle fark vardır. Zaruret durumundaki kişi necis şeylerden kaçınarak daha evla olan azimetle amel etmek istiyor olabilir. Ayrıca ölü hayvanın etini yediği takdirde kendisini daha kötü hissedebilir. Bu nedenle muztar durumdaki kişi ölmek için helal şeyi yemekle yükümlüdür, ancak o durumda ruhsat kabul edilen şeyi (ölü hayvan eti, kan vb.) yemekle yükümlü değildir.⁵⁴⁹

Modern dönem âlimlerinden Şinkîti, kan alma ihtiyacı içinde bulunan bir kişinin durumunun ayetlerde zikredilen muztar kişinin durumu ile benzer olduğunu söylemiştir. Şinkîti'ye göre böyle bir durumda olan kişinin kan naklini reddetmesi bir açıdan kendi canını tehlikeye atmak olacağından haram kabul edilmiştir.⁵⁵⁰

3.2.2.1.3. Zaruret Prensibine Göre Kan Veren Kişi Açısından Bağışın Hükümü

Kan nakli ile tedavide verici, kendi açısından herhangi bir zaruret durumu bulunmamasına karşın, zaruret içerisindeki bir başka kimsenin sorununu çözüme kavuşturma ve onun sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirmesine vesile olma münasebetiyle dolaylı yoldan bu tedavinin bir parçası haline gelmektedir. Günümüzde kan naklinin tek kaynağının insan olduğu ve dolayısıyla verici olmaksızın gerçekleşmediği düşünüldüğünde, kan bağışının da bir zaruret olup olmadığı bir tartışma konusudur.

Kan bağışının hükümü ve zaruret durumu ile ilişkisine geçmeden önce, kan bağışi yapacak kişinin vasıflarının belirlenmesi önem arz etmektedir. İslam hukukuna göre kan bağışi yapacak olan kişilerin hukûken tam ehliyet sahibi ve âkil-bâliğ olması gerekmektedir. Çocuk ve akıl hastası (mecnûn) gibi hukûken tam ehliyet sahibi olmayan ve dolayısıyla velisinin himâyesine ihtiyaç duyan kişiler kan bağışında bulunamazlar. Bu noktada velinin velâyeti altındakilere kan bağışi için izin vermesinin bir geçerliliği yoktur.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. IX, s. 331.

⁵⁵⁰ Şinkîti, *Ahkâmu'l-cirâhati't-tıbbiyye*, s. 581-582.

⁵⁵¹ Muhammed Naim Yasin, *Ebhâsun fikhîyye fî kadâyâ tıbbiyye muâsira*, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 1996, s. 163; Tavâlîbe - Sayfî, "Naklu'd-dem beyne't-tıbbi ve'l-fikhî", s. 207.

Klasik fıkıh kaynaklarında açlık zarureti içinde bulunan bir kimseye yanındaki yiyeceği vermesi halinde onu ölmekten kurtaracak ve bunu yapması durumunda kendisi de zarar görmeyecek kişinin sorumluluğuna dair mevcut tartışmalar çerçevesinde kan bağışının hükmünü ele almak mümkündür.⁵⁵² Zira kan vericisi kişi de benzer şekilde zaruret durumundaki birine yardım etmekte ve kendisi de bu işlemten dolayı gerekli tıbbî tedbirler alındığında hiçbir zarar görmemektedir.

Şafî fakih Nevevî, zaruret durumunda olmayan yiyecek sahibinin, muztar bir kimseyi doyurmasının bir zorunluluk olduğunu bildirir. Ayrıca Nevevî muhtaç durumda olması sebebiyle kendisine yardım edilecek kişinin Müslüman veya zımmî olması noktasında bir ayırım gözetmemektedir.⁵⁵³ Hanbelî fakih İbn Kudâme, kendisi zaruret durumunda olmayan bir kişinin yemeğini muztar durumda olan bir başka kişiye vermesinin gerekliliğini savunur. İbn Kudâme'ye göre boğulmak veya yanmak üzere olan bir kişinin hayatını kurtarmak gerektiği gibi, aynı şekilde zor durumda olan birinin hayatını yemek vermek suretiyle de kurtarmak gerekebilir.⁵⁵⁴ Ancak bu noktada yemek sahibinin kendisi de zaruret durumunda ise, elinde bulunan yemeği yeme önceliği kendisindedir. Zira bu durumda her iki taraf da eşit şartlardadır ve yemeğin sahibi mülkiyet hakkının kendisinde bulunması sebebiyle ayrıcalık kazanmaktadır.⁵⁵⁵

Modern dönem âlimlerinden olan Vehbe ez-Zühaylî, açlıktan ölmek üzere olan muztar kişiye yemek verilmesinin gerekliliği konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf bulamadığını, bilakis kişinin açlık zarureti içinde bulunan bir başka kişiye malını vermekten kaçınmasının onun ölmesine yardımcı olmak anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁵⁶ Buradan kişinin imkânı nispetinde bir başka kişinin yaşamına katkıda bulunmasının ve canını kurtarmasının dinen gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Konu ile ilgili görüşlerden yola çıkan bazı modern dönem âlimleri, şiddetli zaruret halinde olan kişilere yardım etmenin toplumda gücü yeten herkes için farz

⁵⁵² Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 125.

⁵⁵³ Nevevî, **el-Mecmu'**, c. IX, s. 45.

⁵⁵⁴ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. IX, s. 335; Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 128.

⁵⁵⁵ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. IX, s. 335.

⁵⁵⁶ Zühaylî, **Nazariyyetü'z-zarûre**, s. 289.

hükümünde olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Muhammed Naim Yasin, günümüz şartlarında kana duyulan ihtiyacın artması ve kanın trafik kazası vb. durumlarda kişinin hayatını kurtaran bir ilaç gibi olması sebebiyle kan bağışının -gücü yeten herkes için- farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁷ Mennâ' Halîl el-Kattân, kan bağışının bazı durumlarda câiz ve bazı durumlarda mendup olduğunu, ancak şiddetli ihtiyaç durumunda hayat kurtarmak için vacip olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁸

Klasik fıkıh kitaplarından yola çıkılarak, kan bağışını câiz kılan şeyin ihtiyaç halindeki bir kişinin canının korunmasına hizmet etmek gibi meşru bir maslahat olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan kan bağışının verici açısından da bazı faydaları bulunmaktadır. Modern dönem âlimlerinden Şinkîfî, kan bağışı sırasında vücuttan kan çıkmasının sağlık açısından faydalı bir eylem olduğunu ve hatta bu yönüyle bağışın hacamata benzediğini söylemektedir.⁵⁵⁹ Yine modern dönem âlimlerinden Abdüsselâm es-Sükkerî de benzer gerekçelerle kan bağışını hacamata benzetmekte, ancak kan bağışının bazı yönlerinin maslahata daha uygun olduğunu vurgulamaktadır. Sükkerî'ye göre hacamat vesilesiyle vücuttan ayrılan kan herhangi bir istifadeye fırsat kalmadan imha edilmektedir. Ancak hacamatın aksine kan bağışı ile vücuttan alınan kandan istifade edilmekte ve böylece alıcı ve verici her iki taraf faydalanmış ve tedavi olmuş olmaktadır.⁵⁶⁰ Ayrıca konu ile ilgili yapılan tıbbî araştırmalarda da gerekli sağlık tedbirleri alınarak yapılan kan bağışının verici açısından faydalı olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim kan veren kişinin bu işlem sonrasında vücudundaki kan yapıcı doku ve organların uyarıldığı ve dolayısıyla vücutta kan üretiminin harekete geçtiği, ayrıca bu işlemin bazı kanser türlerine karşı koruyucu olduğu tıbbî araştırmalarca ortaya konulmaktadır.⁵⁶¹ Dolayısıyla kan veren kişi zarar görmeyen ötesinde, kendi bedeni için fayda sağlayıcı bir eylem gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu da kan bağışının hem fikhî hem de tıbbî açıdan teşvik edilmesi yönünde önemli bir delil niteliğindedir.

⁵⁵⁷ Yasin, **Ebhâsun fıkhiyye**, s. 167-168; Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 135.

⁵⁵⁸ Mennâ' Halîl el-Kattân, "el-İctihâdu'l-fikhî li't-teberru' bi'd-dem", **Mecelletü el-Mecmai'l-fikhî'l-İslâmî**, sy. 3, Mekke, 1989, s. 61.

⁵⁵⁹ Şinkîfî, **Ahkâmu'l-cirâhati't-tıbbiyye**, s. 582.

⁵⁶⁰ Abdüsselâm Abdürrahim Sükkerî, **Naklu ve ziraatü'l-a'zai'l-âdemiyye min manzûrin İslâmiyyin**, y.y., Dârü'l-Menâr, 1988, s. 188.

⁵⁶¹ <https://hisarhospital.com/kan-bagisi-bagis-yaptiginiz-kisi-icin-degil-sizin-icin-de-yararli/> Erişim: 16.12.2021.

3.2.2.2. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanların Dayandıkları Fıkhî Kâideler ve Diğer Deliller

İslam hukukçularının kan nakli ile tedavinin hükmünü belirlerken zaruret prensibinin yanında bazı fıkhî kaidelerden de faydalandıkları görülmektedir. Bu kaideler de zaruret prensibinde olduğu gibi canın korunması ilkesine hizmet etmektedir. İslam hukukçularının bahsi geçen hükme delil olarak kabul ettikleri fıkhî kaideleri şu şekilde açıklamak mümkündür:

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimlerin faydalandıkları ilk kaide zaruret prensibinin neticesi konumunda olan, “Zaruretlere memnu (yasak) olan şeyleri mübah kılar”⁵⁶² kaidesidir. Zaruret durumunu göz önünde bulunduran İslam âlimleri bu anlamı ihtivâ eden ayetleri⁵⁶³ ve hadisleri⁵⁶⁴ esas alarak zaruret halini kapsayan çeşitli meselelerde ortak bir çözüm bulmak için bu kaideyi ortaya koymuşlardır. Ancak bu kaideye göre zaruret durumunda olan yani her muhtar kişi için bütün haramların veya mahzurların mübah olduğu düşünülmemelidir. Zaruret durumunda mübah kılınan haramlar fıkıh kitaplarında açıkça zikredilmektedir. Bu bilgilere göre İslam hukukunda memnu olan şeylerin mübah kılındığı zaruret durumlarından birisi hastalık halinde haram ile karşı karşıya kalma veya haram kılınmış bir şeyle tedavi olma zaruretidir.⁵⁶⁵ Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan İslam âlimleri, hastalık halinde kan nakli ile tedavi olma durumunu bu zaruret çerçevesinde değerlendirmişlerdir. İslam dinine göre haram ve necis maddeler ile tedavi olmak câiz değil iken, zarardan kurtaracak meşru ve mübah bir tedavi yöntemi bulamayan ve hayatını devam ettirebilmesi ancak kan nakline bağlı olan hastanın durumu zaruret hali sayılmış ve bu durumda olan hastanın hayatını kurtarmak için kan nakli ile tedavi olmasına müsaade edilmiştir.⁵⁶⁶ Ancak zaruret durumunda bulunan kişinin

⁵⁶² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî, **el-Mensûr fi'l-kavâid**, 2. bs., y.y., Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985, c. II, s. 317; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 73; **Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye**, md. 21.

⁵⁶³ Ayrıca bkz. Bakara 2/173; En'âm 6/119, 145; Nahl 16/115.

⁵⁶⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, **el-Müsned**, thk. Şuayb el-Arnaût vdğr., y.y., Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. XXXVI, s. 227; c. XXXIV, s. 503.

⁵⁶⁵ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 67-71.

⁵⁶⁶ Tavâlibe - Sayfî, “**Naklu'd-dem beyne't-tıbbi ve'l-fıkhî**”, s. 205; Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 256; Muhammed b. İbrâhîm Âli'ş-Şeyh vdğr., **el-Fetâvâ'l-muteallika bi't-tıbbi ve ahkâmî'l-merdâ**, 3. bs., Riyad, er-Riâsetü'l-Âmme Li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2014, s. 346-347.

şeriatın mübah kıldığı haramlardan kullanabileceği miktar sınırsız değildir. Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunduğundan,⁵⁶⁷ tedavi esnasında vücuda ihtiyaç ölçüsünde kan nakli yapılması gerektiği âlimler tarafından belirtilmiştir.⁵⁶⁸

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan İslam âlimlerine göre memnu olan şeylerin mübah kılındığı durumlardan biri de hastalık halinde insanın beden parçalarından faydalanma ve bunlarla tedavi olma zaruretidir. İslam hukukuna göre mükerrem olarak yaratılan insanın beden parçalarından fayda sağlamak onun mükerrem olarak yaratılışına aykırılığı sebebiyle câiz görülmezken, kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler zaruret durumunda olan kişinin tedavisi için bir başka insanın bedenine zarar vermemek kaydıyla onun kanından faydalanılabileceğini ve tedavi olunabileceğini savunurlar.⁵⁶⁹ Nitekim klasik fıkıh eserlerinde kan nakli ile tedavi konusunda kıyas olabilecek şekilde canlı insan bedeninden fayda sağlanacağına dair sınırlı da olsa bazı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin, bu eserlerde şifa sağlayacağıın bilinmesi şartı ön planda tutularak tedavi kastıyla insan sütünden faydalanılabileceğinden bahsedilmiştir.⁵⁷⁰ Modern dönem âlimlerine göre klasik fıkıh eserlerinde zikri geçen insan sütü ile insan kanı arasındaki ortak vasıf her ikisinin de kendi kendini yenileyebilen bir beden sıvısı olması ve tedavi kastıyla vücuttan alınırken vericinin bedenine herhangi bir zarar vermemesidir.⁵⁷¹ Dolayısıyla kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler bu bilgilerden yola çıkarak zaruret durumu söz konusu olduğunda mükerrem olarak yaratılan insanın bedeninden bir parça olan kan ile tedavi olmayı câiz görmektedirler. Bu görüşü benimseyen âlimlerden olan Muhammed Nâim Yasin'e göre, hayvanlara veya ölü bedenlere yapılan muamele insanın bedenine yapılırsa ancak bu şekilde

⁵⁶⁷ **Mecelle**, md. 22.

⁵⁶⁸ Şinkîfî, **Ahkâmü'l-cirâhati't-tıbbiyye**, s. 583; Osman b. Abdulmatlûb b. Hamâdî el-Mutrafi, **et-Tatbîkâtü'l-fıkhiyye likavâidi ez-zarûratü tûgaderru bigadriha fi'n-nevâzili't-tıbbiyye**, Mekte, Câmîatü Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1436 h., s. 141.

⁵⁶⁹ Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 145; Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyyetü'l-müstecdedde**, s. 330-331; Kemâleddîn Cum'a Bekrû, **Hükmü'l-intifâ bi'l-â'zâi'l-beşeriyye ve'l-hayvâniyye**, y.y., Dârü'l-Hayr, 2001, s. 274.

⁵⁷⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, c. XV, s. 230; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. VI, s. 423; İbn Nuceym, **el-Bahrü'r-râik**, c. VI, s. 131; Belhî vdğr., **el-Fetâvâ'l-Hindiyye**, c. V, s. 355; Ayrıca bkz. Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 148, 374; Beki, **İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli**, s. 249; Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 148.

⁵⁷¹ Muhammed Burhâneddîn Senbehîfî, **Kazâyâ fıkhiyye muâsira**, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1988, s. 53-54; Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 152-153; Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyyetü'l-müstecdedde**, s. 332.

saygınlığı çığnenmiş olur.⁵⁷² Dolayısıyla böyle bir tedavi yöntemi insanın saygınlığına aykırı olmadığı gibi, başkasının hayatını kurtarmaya vesile olması sebebiyle İslam dininin başka bir tavsiyesini de yerine getirmek anlamına gelmektedir.⁵⁷³

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimlerin dayandıkları bir diğer kaide de “Meşakkat teysiri (kolaylığı) celb eder”⁵⁷⁴ kaidesidir. Bu kaidenin delilleri insanlardan zorluğu kaldıran ve onlara kolaylık sağlamayı ön planda tutan şer’î naslardır.⁵⁷⁵ Örneğin, Kur’an-ı Kerim’de “Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır”⁵⁷⁶ buyurularak İslam dininin amaçlarından birinin kullara kolaylık sağlamak olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de iki şey arasında muhayyer kaldığında günah olmadıkça kolay olanı tercih etmesi⁵⁷⁷ konu ile ilgili başka bir örnektir.

Abdülkerim Zeydân, İslam âlimlerinin İslam dinindeki tüm ruhsatların ve kolaylıkların bu kaideden çıkarıldığını söylediklerini aktarır.⁵⁷⁸ Fakihler meşakkatin bazı sebeplerinin olduğunu ve bu sebeplerin vuku bulması durumunda kolaylığın sağlanması gerektiğini söylerler.⁵⁷⁹ Meşakkatin sebeplerinden biri olarak nitelendirilen hastalıkla ilgili birçok şer’î ruhsat ve kolaylık vardır. Konu ile ilgili ortaya konan ruhsat ve kolaylıkları zaruretin mahiyetini anlattığımız bölümde incelediğimizden, tekrara düşmemek adına burada ayrıca zikretmeyecek ve sadece bir örnekle yetineceğiz.⁵⁸⁰ Hasta bir sahâbînin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nasıl namaz kılması gerektiğini sorması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Namazı ayakta kıl, buna gücün yetmezse oturarak kıl, buna da gücün yetmezse yan üstü yatarak kıl*”⁵⁸¹ demesi hastalıkla ilgili ortaya konan birçok şer’î ruhsat ve kolaylığın örneklerinden

⁵⁷² Yasin, **Ebhâsun fıkhiyye**, s. 148-149.

⁵⁷³ Karadağı – Muhammedî, **Fıkhü’l-kazâyâ’t-tıbbiyyeti’l-muâsira**, s. 546-547; Netşe, **el-Mesâilü’t-tıbbiyyetü’l-müstecedde**, s. 332; Merkezü’t-Temyîzi’l-Bahsî, **el-Mevsûatü’l-müyesserati**, c. V, s. 541-542.

⁵⁷⁴ İbn Nüceym, **el-Eşbâh ve’n-nezâir**, s. 64; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 53; **Mecelle**, md. 17.

⁵⁷⁵ Ayetler için bkz. Hac 22/78; Nisa 4/28; Bakara 2/185, 286. Hadis-i şerifler için bkz. Buhârî, “Îmân”, 29; Ebû Dâvûd, “Tatavvu” 27.

⁵⁷⁶ Nisa 4/28.

⁵⁷⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 77.

⁵⁷⁸ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 55.

⁵⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeydân, **el-Vecîz**, s. 56-57.

⁵⁸⁰ Bkz. s. 90-91.

⁵⁸¹ Buhârî, “Taksîru’s-salât”, 19; Ebû Dâvûd, “Salât”, 179.

sadece biridir. Aynı şekilde gerekli olduğu takdirde necis maddelerle tedavi olabilme durumu da hastalık sebebiyle sağlanan kolaylıklardandır.⁵⁸² Bununla birlikte canın korunmasını engelleyen her meşakkat bir zaruret hali olarak nitelendirilebilir. Çünkü hastalık insanın bedenini zayıf düşüren bir durumdur. Bu açıdan kan ihtiyacı sebebiyle sıkıntı çeken bir hastanın veya hayatını devam ettirmek için sürekli kana ihtiyaç duyan bir hastanın tedavi olması için kan nakline ihtiyaç duyması da ruhsatı ve kolaylığı gerekli kılan bir sebep olarak değerlendirilmelidir.⁵⁸³

Zaruret durumu söz konusu olduğunda yasaklanmış şeylerin mübah haline gelmesi ve meşakkat var olduğunda kolaylığın sağlanmasındaki ortak hedeflerden birinin kişiler hakkında oluşacak zararı ortadan kaldırmak ve onlara fayda sağlamak olduğu görülmektedir. İslam hukukundaki yerleşik kurala göre herhangi bir konunun neticesinde meydana gelecek zararın giderilmesi vacip olup, zararın her türlüünün önüne geçmek gerekir.⁵⁸⁴ Buna göre hastalık sebebiyle oluşacak zaruret durumunda veya meşakkatin varlığında kişiler için meydana gelecek herhangi bir zararın ortadan kaldırılması için -alanında uzman ve güvenilir bir doktorun görüşü ile birlikte- kan nakli ile tedaviye ihtiyaç duyuluyorsa bu tedavi uygulanmalıdır. Ancak kan nakli ile tedavi tek taraflı bir işlem olmadığından, alıcı ve verici açısından herhangi bir zararın tahakkuk etmemesi prensibini burada da gözetmek gerekir. Konu verici açısından değerlendirildiğinde, kan bağışında bulunmanın vericinin bedenine telafi edilemeyecek derecede büyük çaplı bir zarar vermemesi gerekmektedir. Zira kişi önce kendi bedenini korumakla yükümlüdür.⁵⁸⁵ Alıcı açısından değerlendirildiğinde ise nakledilecek kanın uygun şartlarda muhafaza edilmesi ve nakil esnasında gerekli tıbbî güvenliğin sağlanması gerekmektedir.⁵⁸⁶ İslam dinine göre herhangi bir meselede meydana gelecek olan zararın tamamını ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı durumlarda ise, İslam hukukundaki bir diğer kaideye göre en az zararlı olan durum tercih edilmelidir.⁵⁸⁷ Konu kan nakli bağlamında alıcı açısından değerlendirildiğinde, yan etkileri (reaksiyonları ve komplikasyonları) sebebiyle kan

⁵⁸² Zeydân, **el-Vecîz**, s. 57; Zühaylî, **Nazariyyetü'z-zarûre**, s. 205.

⁵⁸³ Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 259.

⁵⁸⁴ Kaide için bkz. **Mecelle**, md. 20; Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkâ el-Halebî, **Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye**, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983, s. 125; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 88.

⁵⁸⁵ Yusuf Karadâvî, **Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsira**, y.y., Dârü'l-Vefa, 1993, c. II, s. 533.

⁵⁸⁶ Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 262.

⁵⁸⁷ **Mecelle**, md. 28.

naklini reddeden bir hastanın nakil yapılmaması durumunda daha fazla zarara uğrayacağı uzman bir doktor tarafından biliniyorsa, böyle bir durumda en az zararlı olan durum tercih edilmeli ve kan nakli uygulaması yapılmalıdır.⁵⁸⁸

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimlerin dayandıkları diğer fikhî deliller ise Müslümanlar arasında kardeşlik, sosyal yardımlaşma ve ihsan düşüncesinin teşvik edildiği şer'î naslardır. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de insanlara iyilik yapmalarını⁵⁸⁹ ve takva hususunda yardımlaşmalarını⁵⁹⁰ emretmiş, bir kişinin hayatını kurtarmayı tüm insanlığın hayatını kurtarmayla eş değer tutmuş⁵⁹¹ ve Müslümanları vasıflandırırken kendileri zaruret içinde bulunsalar bile din kardeşlerini kendilerine tercih ettiklerini⁵⁹² belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.), Müslümanlara güçleri yettiğince birbirlerine faydalı olmalarını tavsiye etmiş⁵⁹³ ve dünyada bir Müslümanın sıkıntısını giderenin kıyamet günü Yüce Allah tarafından bir sıkıntısının giderileceğini⁵⁹⁴ söylemiştir. Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler zikredilen nasları delil göstererek, vericinin herhangi bir zarar görmemesi durumunda ihtiyacı olan bir kişiye kan bağışında bulunmasının kardeşlik, yardımlaşma ve ihsan düşüncesinin bir gereği olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹⁵

Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler bu tedavi yöntemini İslam'ın korunmasını emrettiği beş temel ilkeden biri olan canın korunması ilkesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. İmam Gazzâlî *el-Müstasfâ* adlı eserinde şariatın kullardan istediği beş maksadın olduğunu söylemiştir. Bunlar dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve malın korunmasıdır. İmam Gazzâlî'ye göre bu maksatların korunmasını içeren her şey maslahat, içermeyen her şey ise mefsedettir ve bu mefsedetlerin ortadan kaldırılması maslahattir.⁵⁹⁶ Bahsi

⁵⁸⁸ Merhabâ, **el-Bunûku't-tbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 261-263; Konunun tıbbî yönüyle ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.tphd.org.tr/kan-alan-kisilerde-yasanabilecek-istenmeyen-durumlar-nelerdir/> Erişim: 09.11.2021.

⁵⁸⁹ Bakara 2/195.

⁵⁹⁰ Mâide 5/2.

⁵⁹¹ Mâide 5/42.

⁵⁹² Haşr 59/9.

⁵⁹³ Buhârî, "Edeb", 36.

⁵⁹⁴ Buhârî, "Mezâlîm", 3; Müslim, "Birr", 58; Tirmizî, "Hudûd", 3.

⁵⁹⁵ Merkezî't-Temyîzi'l-Bahsî, **el-Mevsûatü'l-müesserati**, c. V, s. 542; Merhabâ, **el-Bunûku't-tbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 254-255; Şinkîfî, **Ahkâmü'l-cirâhati't-tbbiyye**, s. 581.

⁵⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, **el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl**, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfî, y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, s. 174.

geçen görüşü savunan âlimler, başka bir tedavi yönteminin bulunmaması durumunda canın korunması ilkesinin sağladığı maslahat gereği kişinin ölümden kurtarılması için kan nakli ile tedavi yönteminin uygulanmasının vacip olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹⁷

3.2.2.3. Kan Nakli İle Tedaviye Olumlu Yaklaşanların Koydukları Şartlar ve İlkeler

İslam âlimleri kan nakli ile tedavinin câiz olmasını bazı şartlara bağlamışlardır. Bu şartlardan herhangi birinin yerine getirilmemesi mevcut hükmün değişmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla kan nakli şartlı olarak câiz görülmektedir. İslam âlimlerinin kan nakli ile tedavide ortaya koydukları bazı şartlar şunlardır:⁵⁹⁸

1) Zaruret halinin tahakkuk etmesi. Kan nakli ile tedaviyi zorunlu kılan, insanın canına, herhangi bir organına veya bunların tâbîlerine bir zararın gelmesinden korkulan tehlike veya şiddetli meşakkat durumunun vukû bulması gerekmektedir.

2) Tedavide kullanılan kanın yerine geçebilecek herhangi bir mübah maddenin bulunmaması. Zira böyle bir maddenin varlığı tedavinin kan ile yapılması zarureti ortadan kaldırmaktadır.

3) Alıcıya verilecek kan miktarının ihtiyaç duyulan ölçüden fazla olmaması⁵⁹⁹

4) Alıcı açısından herhangi bir zararın tahakkuk etmemesi

5) Verici açısından herhangi bir zararın tahakkuk etmemesi

6) Vericinin kan vermeye ehil, âkil-bâliğ olması

7) Vericide bulaşıcı hastalık bulunmaması

8) Vericinin kanı kendi rızasıyla vermesi⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Tavâlibe - Sayfî , “**Naklu’-d-dem beyne’t-tıbbi ve’l-fikhi**”, s. 206; Merhabâ, **el-Bunûku’t-tıbbiyetu’l-beşeriyye**, s. 258-259.

⁵⁹⁸ Bekr b. Abdullâh Ebû Zeyd, **Fıkhü’n-nevâzil kadâyâ fıkhiyye muâsira**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1996, c. II, s. 52; Merhabâ, **el-Bunûku’t-tıbbiyetu’l-beşeriyye**, s. 262-264; Şinkîfî, **Ahkâmu’l-cirâhati’t-tıbbiyye**, s. 580-584; Tavâlibe - Sayfî , “**Naklu’-d-dem beyne’t-tıbbi ve’l-fikhi**”, s. 206-207.

⁵⁹⁹ Netşe, **el-Mesâilü’t-tıbbiyetü’l-müstecedde**, c. II, s. 345.

⁶⁰⁰ Rıdvân, **el-Kavlü’l-vadâ**, s. 153.

9) Kan nakli ile tedavinin hastaya fayda sağlayacağı yönünde zannı galibin olması. Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, *el-Câmiu libeyâni'n-necâsât ve ahkâmihâ* adlı eserinde zaruret durumunda necis bir madde ile tedavi olmanın hükmünün ilacın çeşidine ve şifanın hâsıl olmasına bağlı olarak değiştiğini söyler. el-Hâşim, tedavide kullanılması planlanan necis maddenin şifa sağlama olasılığının düşük olması durumunda böyle bir tedavi yönteminin câiz olmayacağını belirtir.⁶⁰¹

10) Kan nakli ile tedavinin alanında uzman bir kişi tarafından yapılması. İslam hukukuna göre tıbbî müdahalenin alanında uzman bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini tezimizin birinci bölümünde belirtmiştik. Günümüzde tıp alanında uzmanlığın doktorların aldığı eğitimlere ve derecelere bağlı olarak kanunlar tarafından belirlenmesi ile modern dönem İslam hukukçuları yeni bir tıbbî müdahale tanımı yapmışlardır. Bu tanıma göre tıbbî müdahalenin kanunlar tarafından uzman ve yetkili kabul edilen kişiler tarafından yapılması gerekmektedir.⁶⁰²

İslam hukukuna göre tıbbî müdahaleyi gerçekleştiren hekimin vasıflarının belirlenmesi kadar, uygulanacak tedavi metodunu seçen hekimin vasıflarının belirlenmesi de önemli bir konudur. Bunun nedeni hekimlerin hüküm verme işine dahil edilmesidir.

İslam fihına göre haram kabul edilen bir tedavinin yapılması için alanında uzman, Müslüman ve güvenilir bir doktorun görüşünü almak gerekir. Çünkü alanında uzman ve Müslüman bir doktorun uygulanacak tedavi yöntemi ve kullanılacak ilaç konusunda belirttiği görüş İslam fihına göre bir ruhsat sebebi olabilmektedir.⁶⁰³ İslam hukukçuları böyle bir tedavi için Müslüman ve güvenilir bir doktorun bulunmaması durumunda, kafir veya fasık olan bir doktorun görüşü ile amel edilip edilemeyeceği hususunda üç farklı görüş belirtmişlerdir:

Hanefî⁶⁰⁴ ve Şafî⁶⁰⁵ âlimler kafir veya fasık olan bir doktorun görüşünün kabul edilemeyeceğini savunurlar. Bunun nedeni ise kafir veya fasık kimsenin

⁶⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, *el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât*, s. 605-606.

⁶⁰² Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, s. 41.

⁶⁰³ Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, *el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât*, s. 606-607.

⁶⁰⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, c. I, s. 333; c. VI, s. 33; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, c. V, s. 228.

⁶⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, c. II, s. 286.

getirdiği haberin din hususunda kabul edilmemesidir.⁶⁰⁶ Buna göre din hususunda sözüne güvenilmeyen kişinin, tedavi hususunda ortaya koyduğu görüşe güvenilmemektedir.

Mâliki âlimler ise güvenilir, Müslüman bir doktorun bulunmaması durumunda kafir veya fasık bir doktorun görüşü ile amel edilebileceğini savunurlar.⁶⁰⁷

Hanbelî âlimler ise kafir veya fasık olan bir doktorun alanında uzman ve güvenilir olduğunun bilinmesi durumunda görüşünün kabul edileceğini savunurlar.⁶⁰⁸

3.2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Kan nakli ile tedavi konusunda hüküm bildiren âlimlerin kan gibi necis ve haram maddeler ile tedavi olmanın ve tedavide insanın beden parçalarından faydalanmanın İslam hukukuna uygunluğunu tartıştıkları görülmektedir.

Kanın tedavide kullanılmasında ve doğal olarak da kan nakli ile tedavinin hükmünün belirlenmesinde meydana gelen görüş farklılıklarının temel sebeplerinden biri, hükme konu olan ayetlerde zikredilen ve haram kabul edilen kandan fayda sağlamanın mutlak anlamda yasak kabul edilip edilemeyeceğidir. Zira kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlere göre hükme konu olan ayetlerde kan gibi necis ve haram şeylerin yasaklanmış olması, aynı zamanda bu şeylerden faydalanmayı da yasaklar. Dolayısıyla bu görüşü savunan âlimlere göre –açlık zarureti dışında- tedavi kastıyla kandan faydalanmanın şekli ne olursa olsun yasak kabul edilmektedir. Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler ise bahsi geçen yasağı mutlak anlamda değerlendirmezler. Bu görüşü savunan âlimlere göre -açlık zarureti dışında- zarurî durumlarda tedavi kastıyla kandan faydalanılabilir. Zira ayette zikredilen yasağı kanın yenilmesi ve içilmesi şeklinde anlamak gerektiğinden, kan ile tedavi olmayı bu yasağın dışında tutmak gerekir.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, **el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât**, s. 606-607.

⁶⁰⁷ İliş, **Minhü'l-celîl**, c. VIII, s. 293; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, **el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 141.

⁶⁰⁸ İbn Müflih, **el-Âdâbüş-şer'iyye**, c. II, s. 426.

⁶⁰⁹ Heyet, **Temel İslam Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2019, c. V, s. 51-52.

Hükme konu olan ayetlerde geçen yasağı mutlak anlamda değerlendirmek ve kandan tedavi kastıyla dahi faydalanılmasına izin vermemek klasik dönemde uygulanabilir bir görüş olsa da, günümüzde bahsi geçen yasağı aynı kapsamda değerlendirmek ve tatbik etmek kısıtlı bir görüş olacaktır. Zira günümüzde kandan faydalanmak hayatî bir önem arz etmekte ve kan nakli ile birçok hayat kurtarılmaktadır. Dolayısıyla kandan faydalanma zarureti göz önünde bulundurulduğunda ayette zikredilen yasağı kanın yenilip içilmesi ile sınırlandırmak ve kandan tedavi kastıyla faydalanmayı bu yasağın kapsamı dışında değerlendirmek gerekir.

Öte yandan kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlere göre, hükme konu olan bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v) hacamat kanının içilmesini yasaklaması aynı zamanda kandan faydalanmanın yasak olması anlamına gelmektedir. Ancak bahsi geçen hadisin ravisinde ihtilaf edildiği ve hucdet olamayacağı konu ile ilgili yapılan çalışmalarda belirtilmiştir.⁶¹⁰ Dolayısıyla kanaatimiz, kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimlerin delillerinin bu noktada daha güçlü olduğu yönündedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) necis, habîs ve haram maddelerle tedavi hakkında söylediği sözler, âlimlerin kan nakli ile tedavi konusunda farklı hükümler vermesinde etkili olmuştur. İlgili hadisler incelendiğinde, konu hakkında hüküm bildiren her iki grubun da görüşlerini birtakım sahih hadislerle dayandırdığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) necis, habîs ve haram madde ile tedavi hakkında söylediği ve sahih kabul edilen hadisler değerlendirildiğinde, rivayetler arasında çelişki varmış gibi görünse de, bazı âlimler bu hadislerin arasını cem etmiş ve hadislerin söylendiği zamanın hitap alanını ayrı ayrı değerlendirmiştir. Bazı âlimler de içinde şifa bulunmadığı gerekçesiyle bazı necis ve haram maddelerle tedavi olmayı yasak görmüşlerdir.

⁶¹⁰ Akîfî, **Hükümü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, s. 35; Rıdvân, **el-Kavlü'l-vadâ**, s. 144; Karadağı – Muhammedî, **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsira**, s. 544; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr**, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989, c. I, s. 169; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, **Tehzîbü'l-kemâl**, thk. Beşşâr Maruf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1980, c. VIII, s. 434-436.

Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî'ye (ö. 405/1014) göre, Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği “Hz. Peygamber (s.a.v.) dinen temiz kabul edilmeyen (habîs) şeyle tedavi olmayı yasakladı” ve Buhârî'nin naklettiği “Allah, sizin şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kılmamıştır” hadislerinde geçen ve içinde şifa bulunmadığı gerekçesiyle yasaklanan necis ve haram madde içkidir.⁶¹¹ Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre ise yukarıda zikrettiğimiz hadislerle birlikte Ebû Dâvûd'un başka bir rivayeti olan “Allah'ın haram kıldığı şeylerle tedavi olmayınız” manasındaki hadisler, zaruret durumu için geçerli olmayıp normal halleri kapsayan hadislerdir.⁶¹² Böylece kan gibi necis ve haram maddelerle tedavinin yasak kılındığı hadisler ile, Ureyneliler kıssası gibi necis ve haram maddelerin bizâtihi tedavi maksadıyla kullanıldığından söz edilen hadislerin arası telif edilmiş olmaktadır.⁶¹³

Kanaatimizce iki tarafın delil olarak gösterdikleri hadisler arasında çelişki bulunmadığı gibi, hadislerin birbirini nesh etme durumu da söz konusu değildir. Bu durumda yasaklayıcı hadisleri; bu hadislerin zaruret dışı durumlarla ilgili olduğunu, bu hadislerde şarap ve içinde şifa bulunmayan necis maddelerin kastedildiğini, ayrıca bu hadislerdeki yasağın alanında uzman ve güvenilir bir doktorun görüşü alınmadan yapılan tedavilere yönelik olduğunu söyleyerek yorumlamak gerekir. Buna göre kan gibi necis bir madde ile yapılan tedavide zaruret durumu tahakkuk ediyorsa ve tedavinin şifa vereceği uzmanlar tarafından biliniyorsa böyle bir tedavi yöntemi İslam hukukuna uygun hale gelecektir.

Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimler Hz. Peygamber'in (s.a.v.), “Yüce Allah, bir hastalık indirmişse onun şifasını da indirmiştir. Bu şifayı bilen bilir, bilmeyen de bilmez”⁶¹⁴ hadisini delil göstererek tedavide kullanılan kanın yerine geçecek mübah bir madde bulunabileceğini, çünkü hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçların çok çeşitli olduğunu savunurlar. Ancak bu kıyasın yerinde bir kıyas olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü tıp ilmi her ne kadar büyük çaplı gelişmeler göstermiş olsa da, hali hazırda kanın yerine geçecek alternatif bir madde bulma konusunda aciz kalmıştır. Dolayısıyla tedavide kanın yerini tutacak mübah bir

⁶¹¹ Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Mustedrek alâ's-Sahihayn**, c. IV, s. 455.

⁶¹² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, **el-Âdâb**, Beyrut, Müessesü'l-Kütübi's-Segâfiyye, 1988, s. 287.

⁶¹³ Beyhakî, **es-Sünenü's-sağîr**, c. IV, s. 83-85; Zeydân, **Hâletü'z-zarûra**, s. 34.

⁶¹⁴ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, c. VI, s. 50.

madde bulunamayışı hasta için zaruretin varlığını ortaya koymaktadır. Hayatî tehlikesi olan kanamalı bir hastaya mübah madde bulunabileceği gerekçesiyle alternatif olmayan kanı vermemek ve onu tedaviden mahrum bırakmak bir bakıma ölüme terk etmek olacaktır ki, bu durum İslam'ın tedavi anlayışıyla uyuşmamaktadır.

Kan nakli ile tedaviye olumsuz yaklaşan âlimlerin ortaya koydukları gerekçelerden biri de mükerrem ve onur sahibi olarak yaratılan insanın herhangi bir parçasından faydalanmanın ve parçalarının satım akdine konu edilmesinin insan onurunu zedelediği düşüncesidir. Bu görüşü savunan âlimler insan parçalarından tedavi kastıyla dahi faydalanılmasına izin vermemektedirler. Kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimler ise bu tedavi yönteminin insanın onurunu zedelediğini savunmaktadırlar. Zira bu görüşü savunan âlimlere göre, klasik fıkıh kaynaklarında ihtiyaç ve zaruret durumu söz konusu olduğu zaman maslahat gereği insanın parçalarından faydalanıldığı görülmektedir. Bu kaynaklara göre insan bedeninin bir parçası olan sütün ihtiyaç ve zaruret durumu söz konusu olduğunda kullanılması, kanın da ihtiyaç ve zaruret durumunda kullanılabilmesine örnek teşkil etmesi açısından önemlidir. Kanaatimizce, insan bedeninden alınan ve bir başkasının hayatını kurtarmaya vesile olan kan, insanın saygınlığını çiğnemediği ve değersizleştirmedeği gibi bir başkasının yaşamına katkı da sağlamaktadır. Üstelik kan veren kişi gerekli tedbirler alındığında büyük çaplı bir zarar görmemekte, aksine kan verdiği için kendi sağlığını iyileştirici bir eylemde bulunmuş olmaktadır. Böylece insanın saygınlığı çiğnenmemekte ve her iki taraf için maslahat gerçekleşmiş olmaktadır.

Her iki görüşün delillerini ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra kanaatimiz, kan nakli ile tedaviye olumlu yaklaşan âlimlerin delillerinin şer'î maslahata daha uygun ve isabetli olduğu yönündedir. Günümüzde bazı hastalıkların kan nakli olmaksızın tedavi edilmesinin zor olması ve böyle bir tedavinin yapılmamasının hastanın yaşam kalitesini ciddi anlamda etkileyeceği hatta ölümüne sebep olacağı düşünüldüğünde, kan ihtiyacı içinde olan kişinin durumunun ayetlerde zikredilen muztar kişinin durumu ile benzerlik gösterdiği açıkça görülmektedir. Günümüzün tıbbî verileri kan nakli ile yapılan tedavinin faydalarını ve zararlarını ortaya koymaktadır. Burada önemli olan kan naklinin gerekliliğinin ve faydasının tespit

edilmesidir. Zira tedavinin hastaya fayda sağlayacağı tespit edildiğinde ve uygulandığında hasta kesine yakın bir ihtimalle iyileşecektir. Bu durumda kan nakli alan hastanın hayatı, tıpkı ayetlerde zikredilen muztar kişinin haram kabul edilen gıdayı yemesinde olduğu gibi kurtulacaktır.

Öte yandan kanın necis vasfını taşıması, fakihlerin belirttiği şartlar tahakkuk ettiğinde tedavide kullanılmasına engel teşkil etmemektedir. Fakihlerin koyduğu şartlara göre, alanında uzman ve güvenilir bir doktorun tedavinin necis ve haram maddelerle yapılabileceğini ve bunun dışında tedavi imkânının olmadığını belirtmesi durumunda tedavide kandan faydalanmak câiz hale gelecektir. Nitekim hastalıkların haramları mübah kıldığını ve İslam fihına göre bir ruhsat ve kolaylık sebebi olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla kanaatimiz alanında uzman ve güvenilir bir doktorun görüşünden yola çıkılarak zaruret durumunun varlığı ve tedavinin fayda sağlayacağı tespit edildiğinde, bu çeşit bir tedavinin haramları mübah kılan ve ruhsat sebebi olan bir tedavi metodu olabileceği yönündedir.

3.2.4. Kan Nakli İle İlgili Çeşitli Meseleler

3.2.4.1. Kanın Satım Akdine Konu Olması

Kan nakli, iki temel unsur olan verici ve alıcı arasında gerçekleşen bir eylemdir. Tıbbî müdahale esnasında kullanılan kan, alıcıya ulaştırılmadan önce iki farklı şekilde temin edilir. Bunlar acil müdahale esnasında vericiden doğrudan kan alınması ile kanın kan bankacılığı aracılığıyla alıcıya ulaştırılmasıdır. Kanın her iki durumda da bir bedel karşılığı olmaksızın gönüllülük esasına dayanılarak alıcıya ulaştırılmasında İslam fihına göre bir sakınca yoktur.⁶¹⁵ Nitekim hastaya nakledilmeye elverişli olan kan, kaynağı sadece insan olan ve başka bir insanın hayatını kurtarmak için zaruret anında kullanılan bir maddedir. İslam'ın korunmasını emrettiği beş temel ilkedden biri olan canın korunması ilkesine hizmet eden kan bağıışı, bu yönüyle bir çeşit sadaka veya hediye olarak değerlendirilmektedir. Ancak kanın mal statüsünde değerlendirilerek bir bedel karşılığında alıcıya ulaştırılmasının câiz olup olmadığı İslam âlimleri tarafından tartışılmıştır. Bunun için öncelikle İslam dininin mal tanımına kısaca değinmenin, daha sonra da konu ile ilgili bilgiler

⁶¹⁵ Tavâlibe - Sayfî , “Naklu'd-dem beyne't-tibbi ve'l-fikhi”, s. 208.

çerçevesinde kanın mal sayılıp sayılmayacağını belirlemenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

İslam hukukçularına göre satım akdinin tanımı, “malın temlik kastı ile malla değiştirilmesi” şeklindedir.⁶¹⁶ Fıkıh literatüründe satım akdine konu olan mal en genel tanımı ile, “kişinin mâlik olduğu şey” anlamına gelir.⁶¹⁷ Fakihler mal kavramı için çeşitli tanımlar yapmış olsalar da⁶¹⁸ teknik anlamı ile ifade edildiğinde mal, “insanların sahip olduğu, istifade edebildiği, kanunun meşru gördüğü ve maddi değeri olan şeylerdir.”⁶¹⁹

Hanefî fakihler malı, mutlak mal ve mütekavvim mal olarak iki kısımda ele alırlar. Hanefîlerin de benimsediği ve *Mecelle'de* geçen tanıma göre mütekavvim mal, “kullanılıp kendisinden faydalanılması mübah olan şeyleri” ifade eder.⁶²⁰ Bu tanımın dışında kalan mallar gayri mütevakkimdir ve Hanefî fakihlere göre gerçek anlamda mal mütekavvim olan maldır. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî fakihler ise böyle bir ayrıma gitmeyerek malı Hanefî fakihlerin kullandığı mütekavvim mal anlamında ele alırlar.⁶²¹ Örneğin, Şafiî fakih Zerkeşî (ö. 794/1392) malı, “kendisinden faydalanılan veya faydalanılması mümkün olan şey” olarak tanımlar.⁶²² Buna göre fakihlerin (ortak tanımlarına göre) bir şeyin satım akdine konu olabilmesi yani mal kabul edilebilmesi için, o şeyin kendisinden faydalanılabilir olması⁶²³ ve o şeyden istifade etme hususunda Şâriin izin vermiş olması⁶²⁴ şartlarını ön planda tuttıkları görülmektedir.⁶²⁵ Konu bu açıdan değerlendirildiğinde fakihlerin malı, hür insanın dışındaki şeyleri ifade etmek için kullandıkları görülür. Nitekim fakihler, mal

⁶¹⁶ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, c. II, s. 1095; Ali Bardakoğlu, “Bey’”, *DİA*, 1992, c. VI, s. 14.

⁶¹⁷ Hasan Hacak, “Mal”, *DİA*, 2003, c. XXVII, s. 461.

⁶¹⁸ Farklı tanımları bir arada görmek için bkz. Mehmet Ergün, “Hanefî Hukukçularına Göre Mal Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 63, 2019, c. 12, s. 1223-1224.

⁶¹⁹ Hasan Şahin, “İslam Hukuk Literatüründe Eşyayı Neffise ve Eşyâyı Hasîse Kavramları ve Fer’î Meselelerdeki Görünümleri”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2016, s. 62; Ayrıca bkz. Nihat Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, 1999, c. 11, s. 103-104.

⁶²⁰ *Mecelle*, md. 127.

⁶²¹ Hacak, “Mal”, *DİA*, c. XXVII, s. 462.

⁶²² Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, c. III, s. 222.

⁶²³ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye*, 6. bs., Bağdad, Mektebetü'l-Kuds, 1982, s. 217; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 873.

⁶²⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal*, s. 217, 220-221; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 873-874.

⁶²⁵ Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf*, s. 78; Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi”, s. 110.

kapsamında değerlendirilmediği için hür bir insanın alınıp satılmasını haram saymış ve böyle bir akdin bâtil olduğunu söylemişlerdir.⁶²⁶

Fakihlerin mal tanımları incelendiğinde malda faydalanılabilir olma ilkesini ön planda tuttıkları görülmektedir. Ancak maldan sağlanacak faydanın zaruret hali dışında gerçekleşmesi gerekmektedir. Zira Hanbelîlere göre mal, “kendisinden faydalanılması genel bir ihtiyaç ya da zarurete bağlı olmaksızın mübah olan şey” olarak tanımlanmaktadır.⁶²⁷ Örneğin, açlıktan ölme tehlikesi içinde bulunan bir kişi için murdar hayvan eti yemek bir fayda temin etse de, bu durum istisnâ bir durum olduğundan murdar et mal kapsamında değerlendirilmemektedir.⁶²⁸ Buna göre bir şeyin mal kabul edilmesi zaruret hali dışında normal şartlarda kendisinden istifade edilebilir olmasına bağlıdır.

Klasik fıkıh kaynaklarında kanın satışının hükmüne dair bilgiler bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de kanın necis vasfını taşıması sebebiyle yenilmesi ve içilmesinin haram kılınmış olmasından yola çıkan âlimler, kanın satılmasının câiz olmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.⁶²⁹ Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.), kan bedelini yasaklaması⁶³⁰ ve “Allah, herhangi bir topluma bir şeyin yenilmesini haram kıldığı zaman bedelini de haram kılar”⁶³¹ buyurması kanın satımının câiz olmadığını açıkça gösteren diğer şer’î delillerdendir. İslam âlimlerinin mal tanımlarında aradıkları şartlar göz önünde bulundurulduğunda Şâri’ tarafından kanın kullanımının yasaklanması, kanın mütevekavvim niteliğini taşıyamayacağını ve bu nedenle hukuken mal kabul edilemeyeceğini gösterir. Ayrıca maldan normal şartlarda fayda sağlama prensibi göz önünde bulundurulduğunda, kanın kullanımına

⁶²⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, c. XV, 228; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. IV, s. 174, 177; Buhâtî, **Keşşâfü'l-kına'**, c. III, s. 157; Zeylaî, **Tebyînü'l-hakâik**, c. IV, s. 44; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî, **el-Evsat fi's-süneni ve'l-icmâi ve'l-ihtilâf**, y.y., Dâru'l-Felâh, 2009, c. X, s. 8; Dalgın, “**İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi**”, s. 119.

⁶²⁷ Merdâvî, **el-İnsâf**, c. IV, s. 270; Dalgın, “**İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi**”, s. 110; Hacak, “Mal”, **DİA**, c. XXVII, s. 462.

⁶²⁸ Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, c. IV, s. 2876; Abdülkerim Zeydan, **el-Medhal**, s. 221; Özdemir, **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf**, s. 79.

⁶²⁹ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. VI, s. 289; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî**, c. V, s. 3499; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethü'l-bâri**, c. IV, s. 427; Ayrıca bkz. Yaşaroğlu, “Kan”, **DİA**, c. XXIV, s. 289.

⁶³⁰ Buhârî, “Büyü'”, 25, 113.

⁶³¹ Ebû Dâvûd, “Büyü'”, 66.

sadece zaruret hali içinde izin verilmesi kanın mal kabul edilemeyeceğinin bir başka göstergesidir.

Kanın satımının Kur'an-ı Kerim, sünnet ve icmâ ile yasaklanmasından yola çıkan günümüz İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, kan naklinden dolayı kan verenin kanı alandan herhangi bir ücret talep edemeyeceği ve kanın tedavi amacıyla da olsa satılmayacağı görüşündedirler.⁶³² Bu yasağın temel sebeplerinden biri mükerrem olarak yaratılan insanın herhangi bir parçasının ticarete konu edilemeyeceği düşüncesidir. Çünkü insan bütün parçaları ile birlikte mükerrem ve muhterem bir varlıktır. Nitekim Kâsânî, insanın bütün parçalarının muhterem ve mükerrem olduğunu, bu parçaların alım ve satım akdine konu olmasının insanın mükerrem kılınına aykırı olduğunu söylemiştir.⁶³³ İnsanın küçük bir parçasının bile nesne statüsüne indirilerek satım akdine konu edilmesi, Allah'ın insana verdiği ve onu diğer canlılardan ayırıcı bir vasıf olan şerefli olma vasfını yok saymak demektir.

Öte yandan kanın satımına izin verilmesinin daha büyük zararlara kapı aralayacağı da düşünülmektedir. Modern dönem âlimlerinden Muhammed Burhâneddîn Senbehlî, kanın satımına izin verilmesinin toplumsal bir problem olan insan kanı ticaretini destekleyeceğini savunmaktadır. Zira günümüz şartlarında insanların maddî kazanç sağlamak için kanlarını satabilecekleri düşünüldüğünde, bu işlemin bilinçsizce yapılması insanların hayatını tehdit edici sonuçlar ortaya çıkartabilir. Örneğin ihtiyaç sahibi bir kişinin daha fazla maddî kazanç sağlamak için gereğinden fazla kan vermesi sağlığını tehdit edebilir ve hatta ölümüne sebep olabilir.⁶³⁴ İslam hukukuna göre kişiler hakkında oluşacak her türlü zararın önüne geçmek vacip olduğundan, kanın satışına izin vermemek bu vb. birçok mefsetedi engelleyecektir.

Modern dönem İslam âlimlerinden bazıları muhterem olarak yaratılan insanın kanının zaruret durumu söz konusu olduğunda satılabileceğini savunmaktadırlar. Onlara göre kişinin kanından faydalanmanın câiz olması, aynı zamanda onun

⁶³² Bu kanaatteki 10 âlimin ismini bir arada görmek için bkz. Netşê, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde**, c. II, s. 385-386; Rahmânî, **Nevâzil fıkhiyye muâsira**, c. II, s. 207.

⁶³³ Kâsânî, **Bedâiü's-sanâi'**, c. V, s. 145.

⁶³⁴ Senbehlî, **Kazâyâ fıkhiyye muâsira**, s. 57-58.

satımının da câiz olması anlamına gelmektedir.⁶³⁵ Ancak kanın satışının câiz olmadığını savunan İslam hukukçuları bu görüşü eleştirerek bahsi geçen kıyasın yerinde bir kıyas olmadığını söylerler. Kanın satımına olumsuz yaklaşanların konu ile ilgili delilleri ise şöyledir: Mergînânî, domuz kılının necis olması sebebiyle satışının câiz olmadığından, ancak zaruret durumu söz konusu olduğunda domuz kılından faydalanmanın câiz olduğundan bahsetmektedir.⁶³⁶ Dolayısıyla zaruret durumunda bir şeyden faydalanılmasına izin verilmesi, o şeyin satışının câiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle kandan fayda sağlamak onun satılabileceğini göstermemektedir.

Dünya İslam Birliği'ne (Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî) bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 19-26 Şubat 1989 tarihinde Mekke'de yaptığı 11. dönem toplantısında aldığı karar kanın satışının câiz olmadığı yönündedir. Akademi bu karar doğrultusunda zaruret hali sebebiyle kanı satın almak durumunda kalan kişinin herhangi bir mesûliyeti olmadığını, ancak kanı bağışlamak yerine satmayı tercih eden kişinin günaha girdiğini bildirir.⁶³⁷ İmam Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* adlı eserinde haram bir fiilden dolayı ücret alınmasının da verilmesinin de haram olduğunu söyler. Ancak zaruret durumu için bir istisnaya giderek haram bir fiil için ücret almanın haram, ücret vermenin ise câiz olduğunu söyler.⁶³⁸ Buna göre zaruret durumundaki kişinin kanı temin etmesi ancak satın alma yoluyla gerçekleşiyorsa, böyle bir şeye ancak istihsanen câiz hükmü verilebilir. Çünkü aslî hükümde ısrar edilmesi durumunda muztar kişinin kanı temin etmesi zorlaşır ve hayatı tehlikeye girer. Dolayısıyla zaruret durumundaki kişinin maslahatı gereği ve güçlüğü ortadan kaldırmak için o kişinin ihtiyaç duyduğu kanı satın almasına izin verilmelidir. Ancak böyle bir durumda kanın satın alınmasına izin verilmesi, satışının da câiz olduğu anlamına gelmemekte olup kanı satan kişi bundan sorumlu tutulmaktadır.

⁶³⁵ Netşe, *el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde*, c. II, s. 388-389.

⁶³⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, c. III, s. 46; Netşe, *el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedde*, c. II, s. 390-391.

⁶³⁷ *Karârâtü'l-Mecmai'l-fıkhî'l-İslâmî bi Mekke*, 3. bs, Mekke, Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 2010, s. 279.

⁶³⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, c. V, s. 194-195.

3.2.4.2. Kan Bankacılığı

Kan bankacılığı veya kan merkezleri, hastalara aktarmak için sağlıklı kişilerden alınan kanların saklandığı yerdir. Kan bankalarının kurulması modern bir oluşum olduğundan, klasik fıkıh kitaplarında konu ile ilgili bilgilere rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla kan bankalarında kanın saklanması güncel bir fıkıh meselesi olduğundan bu konu modern dönem İslam hukukçuları tarafından ele alınmıştır.

Kanın güvenli bir şekilde saklanmasını sağlayan kan bankalarının kurulmasında modern dönem İslam hukukçuları arasında herhangi bir ihtilaf görülmemektedir.⁶³⁹ Âlimlerin kan bankalarının kurulmasına olumlu yaklaşımlarındaki temel sebep, bu çeşit bir kurumun Müslümanların yararına hizmet etmesidir.⁶⁴⁰ Zira kan bankaları kanın güvenli bir şekilde saklanması sağlanması ve zaruret durumunda kan nakli için gerekli kanın temin edilmesi açısından önemlidir. Nitekim doğrudan vericinin bulunmaması durumunda kan naklinin gerçekleşmesi bir açıdan kan bankalarının varlığına bağlıdır. Kan bankaları bu yönüyle canın korunması ilkesine hizmet etmekte ve kan naklinin yapılmaması durumunda oluşacak birçok zararın da önüne geçmektedir. Böylece kan bankalarının kurulması şer'î bir maslahata hizmet etmektedir.

Konu ile ilgili bir diğer delil ise insanların böyle bir kurumun varlığına duyduğu şiddetli ihtiyaçtır.⁶⁴¹ Klasik fıkıh kaynaklarına göre açlık zarureti içerisinde düşeceği yönünde kuvvetli zanna sahip olan kişinin veya açlık zarureti içerisinde bulunan kişinin böyle bir durumda yemek için murdar hayvanın etini azık edinmesinde bir sakınca yoktur.⁶⁴² Muztar duruma düşmekten korkan kişinin böyle bir durum gerçekleşmeden önce azığını alması ile kan ihtiyacı gerçekleşmeden önce kanın bankalarda saklanması birbiriyle benzerlik göstermektedir. Nitekim kan nakli ihtiyacı içerisinde olan kişinin halinin muztar kişinin hali ile benzer olması, kan

⁶³⁹ Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyetu'l-beşeriyye**, s. 241; Sükkerî, **Naklu ve ziraatü'l-a'zai'l-âdemiyye**, s. 185-186; Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 375.

⁶⁴⁰ Netşe, **el-Mesâilü't-tıbbiyetü'l-müstecedd**, c. II, s. 359; Yasin, **Ebhâsun fıkhiyye**, s. 167-168; Rahmânî, **Nevâzil fıkhiyye muâsira**, c. II, s. 207.

⁶⁴¹ Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyetu'l-beşeriyye**, s. 242.

⁶⁴² Nevevî, **el-Mecmu'**, c. IX, s. 43; Buhûtî, **Keşşâfü'l-kına'**, c. VI, s. 196; Bâcî, **el-Müntekâ**, c. III, s. 139.

ihtiyacı doğmadan önce kanın herhangi bir yerde saklanmasına -bir nevi azık edinilmesine- zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla kan nakli için kana duyulan şiddetli ihtiyaç hali böyle bir kurumun varlığına da ihtiyaç duyulabileceği anlamına gelmektedir.

Öte yandan kan bankalarının kurulmasını câiz gören bazı âlimler, bu cevâzı çeşitli şartlara bağlı tutmuşlardır. Bu şartlar kan bankalarının maddî kazanç sağlamak gayesiyle kurulmaması ve bir ticarî kurum gibi hareket etmemesidir.⁶⁴³ Zira kan bankaları mükerrem olarak yaratılan insanın bir parçası olan kanı muhafaza etmektedir. İnsanın herhangi bir parçası satım akdine konu edilemediğinden, kanın bankalar aracılığıyla ticaretinin yapılarak ticarî bir metâ konumuna düşürülmesi ve bundan kazanç sağlanması insanın değersizleştirilmesi anlamına gelmektedir ve bu durum İslam hukukunun temel ilkelerine aykırıdır.

3.2.4.3. Dinleri Farklı Kişiler Arasında Kan Nakli

Farklı dinlere sahip olan kişiler arasında kan nakli yapılıp yapılamayacağı âlimler tarafından tartışılmış bir konudur. Dinleri farklı kişiler arasında kan naklini iki durumda ele alınmak mümkündür. Bunlar alıcının Müslüman vericinin gayri müslim olması ile birlikte alıcının gayri müslim ve vericinin Müslüman olmasıdır.

Modern dönem İslam hukukçuları zaruret durumu söz konusu olduğunda Müslüman bir kişinin gayri müslim bir kişiden kan almasında bir sakınca olmadığını söylemektedirler.⁶⁴⁴ Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin necis olduğunu bildiren ayette⁶⁴⁵ vurgulanan "necis" kelimesi, âlimlere göre müşriklerin maddî anlamda değil manevî anlamda pis ve kirli olduklarını ifade etmektedir.⁶⁴⁶ Aynı şekilde İslam âlimlerinin genel görüşü de hayatta olan bir gayri müslimin bedeninin temiz olduğu yönündedir.⁶⁴⁷ Dolayısıyla gayri müslim bir kişi maddî anlamda necis kabul

⁶⁴³ Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 241.

⁶⁴⁴ Abdullâh b. Muhammed et-Tayyâr vdğr., **el-Fıkhü'l-muyesser**, Riyad, Medâru'l-Vatan, 2011, c. XII, s. 136; İbrâhim Âli's-Şeyh vdğr., **el-Fetâvâ'l-muteallika**, s. 350; Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 377-378; Yaşaroğlu, "Kan", **DİA**, c. XXIV, s. 289.

⁶⁴⁵ Tevbe 9/28.

⁶⁴⁶ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, c. I, s. 35; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, **Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411 h., c. I, s. 157; Bekrû, **Ahkamu't-tedâvî**, s. 121-122; Karaman vdğr., **Kurân Yolu**, c. III, s. 29.

⁶⁴⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c. IV, s. 66; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. I, s. 44; Merdâvî, **el-İnsâf**, c. I, s. 86; Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, c. I, s. 35.

edilmediğinden zaruret durumunda Müslüman bir kişinin ondan kan almasında bir sakınca görülmemektedir.

Modern dönem İslam hukukçuları zaruret durumu söz konusu olduğunda Müslüman bir kişinin gayri müslim bir kişiye kan vermesinde bir sakınca olmadığını söylemektedirler.⁶⁴⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de din konusunda Müslümanlarla savaşımayanlara iyi ve güzel davranılmasının tavsiye edilmesi sebebiyle,⁶⁴⁹ bazı âlimler tarafından gayri müslim kişilere kan bağışında bulunulmasının onlara gösterilmesi gereken iyilik ve ihsânın bir gereği olduğu söylenilmektedir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla gayri müslim bir kişiye kan bağışında bulunmada bir sakınca görülmemektedir.

Modern dönem âlimlerinden Mennâ' Halîl el-Kattân, gayri müslim bir kişinin hayatını kurtarmak için kan vermeyi bir çeşit hediye olarak değerlendirmektedir.⁶⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) komşu ülkelerin hükümdarlarından hediye kabul ettiği ve onlara aynı şekilde hediye ile karşılık verdiği bilinmektedir.⁶⁵² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu uygulaması gayri müslimlere iyilik ve ihsanda bulunma ve onlarla hediyeleşme hususunda bir delil teşkil etmektedir. Bu noktadan yola çıkan Mennâ' Halîl el-Kattân, kan bağışını da bir çeşit hediye olarak nitelendirmiş ve gayri müslim bir kişiye kan bağışında bulunmanın câiz olduğunu söylemiştir.⁶⁵³

Öte yandan gayri müslim bir harbînin durumu bu noktada farklı değerlendirilmektedir. Harbî İslam hukukuna göre din konusunda Müslümanlarla savaş içinde bulunduğu için masum kabul edilmeyip, savaş esnasında canı ve malı Müslümanlara mübah olan kimsedir.⁶⁵⁴ Buna göre İslam dinine savaş açan kişiye kan vermek suretiyle yardım etmek İslam dininin temel ilkeleri ile çatışmakta ve bir açıdan düşmana yardım etmek sayılmaktadır. Dolayısıyla İslam hukukçuları gayri

⁶⁴⁸ Abdullâh b. Muhammed et-Tayyâr vdğr., **el-Fıkhü'l-muyesser**, Riyad, Medâru'l-Vatan, 2011, c. XII, s. 136; İbrâhim Âli'ş-Şeyh vdğr., **el-Fetâvâ'l-muteallika**, s. 350; Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 378; Yaşaroğlu, "Kan", **DİA**, c. XXIV, s. 289.

⁶⁴⁹ Mümtebine 60/8.

⁶⁵⁰ Muhammed, **Ahkâmu nakli'd-dem**, s. 86; Kattân, "**el-İctihâdu'l-fikhî li't-teberru' bi'd-dem**", s. 60; Merhabâ, **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye**, s. 253; Bekrû, **Hükmü'l-intifâ**, s. 378.

⁶⁵¹ Kattân, "**el-İctihâdu'l-fikhî li't-teberru' bi'd-dem**", s. 59-60.

⁶⁵² Buhârî, "Hibe", 7.

⁶⁵³ Kattân, "**el-İctihâdu'l-fikhî li't-teberru' bi'd-dem**", s. 59.

⁶⁵⁴ Ahmet Özel, "Harbî", **DİA**, 1997, c. XVI, s. 113.

müslim bir harbîye kan vermeye olumsuz yaklaşmaktadırlar.⁶⁵⁵ Örneğin, Modern dönem âlimlerinden Yûsuf el-Karadâvî kan bağışını bir nevî sadaka olarak nitelendirmektedir. Karadâvî, gayri müslim birine sadaka kabîlinden kan bağışında bulunulabileceğini, ancak bu tür bir sadakanın gayri müslim bir harbîye verilmesinin câiz olmayacağını söyler. Öte yandan Karadâvî, İslam dininden dönen (mürted) bir kimseye de kan bağış yapılmasının câiz olmayacağını söyler. Nitekim mürted bir kişi İslam nazarında ölümü hak etmişken, ona kan bağış yaparak hayatını kurtarmak makul bir eylem değildir.⁶⁵⁶

3.2.4.4. Kan Nakli ve Mahremiyet Bağı

Sözlükte “helal olmayan şey” anlamına gelen mahrem kelimesi, bir fıkıh terimi olarak kendileriyle evlenilmesi İslam dinine göre yasaklanmış olan belli derecelerdeki akrabayı ifade etmektedir.⁶⁵⁷ Kur’an-ı Kerim’de kendisi ile evlenilmesi yasak olan kadınlar Nisa suresi 22. ve 23. ayetlerde ayrıntılı bir şekilde zikredilmiştir.⁶⁵⁸ Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) evlenme yasakları hakkında bazı uygulama ve açıklamaları bulunmaktadır.⁶⁵⁹ Şer’î naslardan yola çıkılarak İslam hukukuna göre kişilerin birbirleriyle evlenmesine engel teşkil eden durumlar üç grupta toplanmıştır. Bunlar sıhrî hısımlık, süt hısımlığı ve kan hısımlığıdır.⁶⁶⁰ Sıhrî hısımlık evlilik sebebiyle meydana gelen hısımlıktır.⁶⁶¹ Süt hısımlığı ise, bir kadının kendisinin doğurmadığı başka bir bebeği muayyen bir süre zarfında emzirmesi ile

⁶⁵⁵ İbrâhim Âli’ş-Şeyh vdğr., **el-Fetâvâ’l-muteallika**, s. 350; Netşe, **el-Mesâilü’t-tıbbiyetü’l-müstecedde**, c. II, s. 360; Merhabâ, **el-Bunûku’t-tıbbiyetü’l-beşeriyye**, s. 252-253.

⁶⁵⁶ Karadâvî, **Hedyü’l-İslâm**, c. II, s. 534; Bekrû, **Hükmü’l-intifâ**, s. 379.

⁶⁵⁷ Salim Öğüt, “Mahrem”, **DİA**, 2003, c. XXVII, s. 388.

⁶⁵⁸ İlgili ayetlerin meâli şöyledir: “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur. Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

⁶⁵⁹ Buhârî, “Nikâh”, 20, 27; Müslim, “Nikâh”, 37-38; “Radâ”, 1; İbn Mâce, “Nikâh”, 34.

⁶⁶⁰ Aynî, **el-Binâye**, c. V, s. 21; İbn Âbidîn, **Reddü’l-muhtâr**, c. III, s. 28; Nevevî, **el-Mecmu’**, c. XVI, s. 216; Merhabâ, **el-Bunûku’t-tıbbiyetü’l-beşeriyye**, s. 312; Ayrıca bkz. Öğüt, “Mahrem”, **DİA**, c. XXVII, s. 388.

⁶⁶¹ İbnü’l-Hümâm, **Fethu’l-Kadîr**, c. III, s. 208; Ayrıca bkz. Hamza Aktan, “Sihriyet”, **DİA**, 2009, c. XXXVII, s. 111.

oluşan hısımlıktır.⁶⁶² Kan hısımlığı kişilerin nesep bağı sebebiyle meydana gelen hısımlıktır.⁶⁶³ Kan nakli ile kişilerin arasında bir nesep bağı oluşmadığı için böyle bir tedavi sonucunda herhangi bir mahremiyet engeli de oluşmamaktadır. Bundan dolayı süt hısımlığında olduğu şekilde kan nakli sonrasında akrabalık ve kardeşlik meydana gelmemektedir.⁶⁶⁴ Netice itibariyle kan nakli şer'î naslarda zikredilen evlilik engellerinden hiçbirini oluşturmamaktadır.

Dünya İslam Birliği'ne (Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî) bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin, 19-26 Şubat 1989 tarihinde Mekke'de yaptığı 11. dönem toplantısında aldığı karar kan naklinin mahremiyet bağı oluşturmayaacağı yönündedir.⁶⁶⁵

⁶⁶² İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. III, s. 208; Ayrıca bkz. Osman Kaşıkçı, "Radâ", **DİA**, 2007, c. XXXIV, s. 384.

⁶⁶³ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. III, s. 208; Ayrıca bkz. Fahrettin Atar, "Muharremât", **DİA**, 2006, c. XXXI, s. 6-8.

⁶⁶⁴ Abdullâh b. Abdurrahmân b. Sâlf b. İbrâhîm el-Bessâm, **Tevdîhu'l-ahkâm min Bulûğu'l-merâm**, 5. bs, Mekke, Mektebetü'l-Esedî, 2003, c. VI, s. 16; Yaşaroğlu, "Kan", **DİA**, c. XXIV, s. 289; Orhan Çeker, "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 34, 2019, s. 356-357.

⁶⁶⁵ **Karârâtü'l-Mecmai'l-fıkhî'l-İslâmî bi Mekke**, 3. bs, Mekke, Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 2010, s. 279.

SONUÇ

Bu çalışmada, kan nakli ile tedavi İslam hukukunun ilke ve temelleri çerçevesinde ele alınmıştır. Konunun özelinde tedavinin hükmü, kanın vasıfları ve hükmü ile kan naklinin bir tedavi metodu olarak kullanılması İslam hukuku perspektifinden incelenmiş, ek olarak konu tıbbî ve etik açılardan değerlendirilmiştir.

İslam dini, Cahiliye Arap toplumunun bâtıl tıp anlayış ve uygulamalarını değiştirmiş, vahyi temel alarak ortaya koyduğu yeni tedavi metodlarıyla tıp ilminin gelişmesine katkı sağlamıştır. Mükerrerem olarak yaratılan ve yeryüzünün halifesi kılınan insana hizmet etmeyi kendine gaye edinen tıp ilmi, İslam hukukuna göre öğrenilmesi farz-ı kifâye olan ilimler arasında yerini almıştır.

Kur'an-ı Kerim'in şifa olarak indirilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tedaviyi teşvik eden sözleri ve uygulamaları tedavinin meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. İslam hukukuna göre tedavi genel anlamda mübah kabul edilmekle birlikte, kişinin durumuna ve mevcut şartlara göre vacip veya mekruh hükmünü de almaktadır. Buna göre tedavi can veya organ kaybının söz konusu olduğu veya bulaşıcı hastalığın kişiler arasında yayılma riskinin olduğu durumlarda vacip kabul edilmektedir. Öte yandan uygulanan tedavi metodunun hastaya zarar verdiği tespit edilirse, bu durumda uygulanan tedaviyi devam ettirmek mekruh kabul edilmektedir.

İslam hukuku tedavinin hükmünü kişinin durumuna ve mevcut şartlara göre belirlerken, alanında uzman ve güvenilir bir doktoru da fetva sürecine dahil etmektedir. Nitekim uygulanacak tedavinin kişi için zarurî bir eylem olup olmadığı veya hastaya zarar verip vermeyeceği buna bağlı olarak da vacip veya mekruh hükmünü alması uzman bir hekimin görüşüyle tam anlamıyla netlik kazanmaktadır.

Kan, tarih boyunca insanların şifa umduğu bir araç haline gelmiş ve tam anlamıyla bir yaşam iksiri görevi üstlenmiştir. Kanın nakil yoluyla tedavide kullanılması fikrine ilk olarak kapı aralayan ve küçük kan dolaşımını keşfeden

İbnü'n-Nefis'tir. Daha sonra bu tedavi yöntemi 17. yüzyılda pratize edilme imkânı bulmuştur. Başlangıçta hayvandan hayvana gerçekleştirilen ve başarılı sonuçlar elde edilen kan aktarımı, daha sonra hayvandan insana ve insandan insana olacak şekilde yapılmış ancak tam anlamıyla başarı sağlanamamıştır. Tarihsel süreçte bilim insanları tarafından insandan insana kan aktarımını geliştirecek ve güvenli bir şekilde uygulanmasını sağlayacak çalışmalar yapılmış, yeni buluşlarla kan aktarımını etkileyen olumsuz faktörler iyileştirilmeye çalışılmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise bilim insanları en nihayetinde güvenli kan nakli uygulamalarını gerçekleştirmişlerdir. Kan nakli uygulamalarının gelişimine paralel olarak acil durumlar için önceden kan temin etmek ve elde edilen kanları daha güvenli bir ortamda saklamak amacıyla çeşitli kan nakil merkezleri ve bankaları kurulmuştur. Bunların neticesinde 20. ve 21. yüzyıllarda kan nakli az riskli ve güvenilir olması yönüyle tıbbî müdahalelerde kullanılır hale gelmiştir. Bilim insanları günümüzde kan nakli ile tedavi metodunu geliştirecek ve daha güvenli olmasına katkı sağlayacak birtakım çalışmalar yapmaya devam etmektedirler.

Kan nakli ile tedavi tıbbî bir uygulama olması ve önem arz etmesi sebebiyle birtakım sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Tedavi biçimini yürütmekte olan hekimlerin ve sağlık çalışanlarının kan naklini başarılı bir biçimde yerine getirmesi için tıp etiği ilkelerine uygun hareket etmeleri gerekmektedir. Bütün bunlar yapılırken hasta hakları, aydınlatılmış onam, mahremiyet prensibi, özerklik, adalet, fayda sağlama vb. birçok tıp etiği ilkesini özenle uygulamak ve bu hususlarda hastalara ve kararlarına saygılı olmaları gerekir.

Kan nakli ile tedavi her ne kadar hayat kurtarıcı bir uygulama olsa da, uygun koşullarda ve doğru zamanda yapılmadığında ciddi sağlık sorunlarına neden olmaktadır. Kan nakli ile çeşitli virüslerin, bakterilerin, parazitlerin insan bedenine aktarılacağı ve bunların çeşitli reaksiyon ve komplikasyonlara sebep olduğu düşünüldüğünde bu işlemi gerçekleştiren hekimin hassas kararlar alması gerekmektedir.

Bir tedavi yöntemi olan kan nakli, her ne kadar tıp ilminin konusu olarak kabul edilse de insana hizmet etmesi yönüyle İslam dini başta olmak üzere çeşitli ilahî öğretilerin konuları arasına girmiştir. Fakihler, İslam dininin tıp ilmine verdiği

önem gereği bu tedavi yöntemini İslam hukukuna uygunluğu açısından incelemişlerdir.

Çalışmamız neticesinde tıbbî uygulamalarda kendisine başvuru, ancak İslam hukukuna göre bazı problemler içeren kan nakli ile tedavinin, zaruret tahakkuku başta olmak üzere belirli şartlara uyulması kaydıyla câiz olduğu sonucuna ulaştık. Bu şartların tespitinde İslam hukukunun temel ilke ve yasaları ile birlikte İslam âlimlerinin görüşlerini ve konu ile ilgili hükme doğrudan etki etmesi sebebiyle kan naklinin tıbbî önemini ve etik ilkeleri esas aldık.

Kan nakli ile tedavinin İslam hukukuna göre problem teşkil eden yönlerini şu şekilde ifade etmek mümkündür: İslam hukukuna göre kan, habîs ve necis vasfını taşıması sebebiyle haram kabul edilmektedir. Klasik dönem fakihlerinin bir kısmına göre kanın haram oluşu, sadece yenilip içilmesi ile sınırlı olmayıp, kandan mutlak anlamda faydalanmayı da kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) necis, habîs ve haram maddelerle tedaviyi yasakladığı hadisler ile birlikte konu bir bütün olarak ele alındığında, âlimlerin kandan tedavi maksadıyla dahi yararlanılmasını haram kabul ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte âlimler, mükerrem olarak yaratılan insanın saygınlığını koruma gerekçesiyle beden parçalarından istifade edilmesine ve bu parçaların satım akdine konu olmasına izin vermemektedirler. Bu yaklaşıma göre kan da insan bedeninden ayrılan bir parçadır ve ondan herhangi bir şekilde faydalanılması yasaktır. Dolayısıyla şer'î naslar ve âlimlerin konu ile ilgili mezkûr görüşleri dikkate alındığında ulaşılan sonuç, kan ile tedavinin dolayısıyla kan nakli ile tedavinin aslı itibariyle haram kabul edildiğidir.

İslam hukukuna göre aslı itibariyle haram kabul edilen bir konu hakkında yeniden görüş belirtebilmek için, ortaya atılan yeni görüşün farklı açılardan temellendirilmesi gerekmektedir. İslam hukukunun klasik ve modern eserlerine bakıldığında, âlimlerin yeni bir hüküm ortaya koyarken kolaylık ve zaruret prensiplerini temel aldıkları görülmektedir. Buna göre aslı itibariyle haram kabul edilen kan nakli ile tedaviyi câiz kılan şartları da kolaylık ve zaruret prensiplerini temel alarak belirlemek mümkündür. Zira İslam dininin temel maksatlarından biri canın korunması ilkesidir. Bu ilkenin korunmasını gerekli kılan durumlarda İslam'ın hakkında kesin hüküm verdiği bazı yasaklar kalkabilmektedir. Dolayısıyla kan nakli

ile tedavinin meşruiyet temelini öncelikli olarak canın korunması zarureti oluşturmaktadır.

İslam hukukuna göre zaruretin varlığı belirli şartların tahakkuk etmesine bağlıdır. Kan nakli ile tedavinin câiz kabul edilmesi için gerekli şartların ortaya konmasında uzman bir hekimin görüşü önemli bir etkidir. Zira hastalık ve tedavi zaruretinin tespit edecek kişi hekimdir. Bu bağlamda kişinin kan nakline olan ihtiyacında; hayatî tehlikesinin varlığı, iyileşmenin gecikmesi ve herhangi bir organına gelecek zararın belirlenmesi, alıcı ve verici arasında ihtiyaç miktarınca nakil yapılması, tedavinin kar-zarar dengesinin hesaplanması ve sağlayacağı faydanın tespiti, kan nakline alternatif başka bir mübah tedavinin olup olmadığı uzman bir hekimin görüşü ile belirlenmektedir.

Kan naklinin tıp etiği kurallarına uygun olarak başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi de uzman bir hekimin ve yeterli bilgi ve beceriye sahip sağlık çalışanlarının varlığına bağlıdır. Zira nakil öncesi kanın güvenle temin edilmesinden, alıcı ve verici arasında uygunluk testlerinin yapılmasından ve işlem esnasında alıcının zarara uğramamasından özetle güvenli transfüzyon işleminin (kan naklinin) gerçekleştirilmesinden uzman hekim ve sağlık çalışanları sorumludur. Bu hususlara dikkat edilmeden yapılan tıbbî müdahale, alıcının canını korumaktan öte daha fazla zarara sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu durum canın korunması ilkesi gereğince İslam hukuku açısından dikkate alınmakta ve kan nakli ile tedavinin hükmünü etkilemektedir.

Araştırma ve değerlendirmelerimiz sonucunda kan nakli ile tedavinin câiz olması için gereken şartları şu şekilde sıralayabiliriz: Alıcı açısından canını veya herhangi bir organını tehdit edecek bir zaruretin varlığı ve bunun tespitinin uzman ve güvenilir bir hekim tarafından yapılması, alternatif mübah bir tedavinin bulunmaması, tedavinin fayda sağlayacağı yönünde hekimin zannı gâlibinin olması, işlem öncesinde vericinin ve işlem esnasında ise alıcının zarar görmemesi, vericinin rızasının alınması ve tedavide kullanılacak kanın bulaşıcı hastalık içermemesidir.

Bununla birlikte vardığımız diğer sonuçlar da şunlardır: Canın korunması ilkesine hizmet etmesi ve Müslümanlar arasında yardımlaşmaya vesile olması

temelinde kan bağışı yapmak câizdir. Bu bağlamda kan bağışında bulunacak ve kendisine kan nakli yapılacak kişiler arasında din farkı gözetilmemektedir. Ancak harbînin durumu bu noktada farklı değerlendirilmiş ve Müslümanın harbîye kan bağışı yapmasına izin verilmemiştir. Ayrıca kanın ihtiyaç anında hızla temin edilmesine katkı sağlayan kan bankalarının ve merkezlerinin kuruluşu da Müslümanların maslahatına hizmet ettiği için câizdir. Ancak kanın mükerrem olarak yaratılan insanın vücudundan bir parça olması sebebiyle nesne statüsüne indirilerek ticarete konu edilmesi ve satılması câiz görülemez. Bununla birlikte kan nakli uygulaması kişiler arasında herhangi bir akrabalık bağı ve evlilik engeli oluşturmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdullâh El-Keşnâvi, Ebu Bekr b. Hasan: **Eshelü'l-medârik şerhu İrşâdi's-sâlik fi mezhebi İmâmi'l-Eimmeti Mâlik**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Abdurrahmân es-Seyyid el-Hâşim, Abdürrahim b. İbrâhîm: **el-Câmi' li-beyâni'n-necâsât ve ahkâmihâ**, Beyrut, Daru İbni'l-Cevzi, 1434 h.
- Acar, Hatice: “Yehova Şahitleri ve Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri Antalya Örneği”, **Kesit Akademi Dergisi**, sy. 20, 2019.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed: **Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs**, thk. Abdulhamîd Hendevî, y.y., el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Açıkalin, Ayça vdğr.: “Travma Olgularında Sıvı Resüsitasyonu”, **Arşiv Kaynak Tarama Dergisi**, sy. 2, 2011.
- Akgündüz, Ahmet: “Gaznevî”, **DİA**, 1996, c. XIII, s. 487.
- Akîlî, Akîl b. Ahmed: **Hükmü nakli'l-a'da fi'l-fikhi'l-İslâmî**, Cidde, Mektebetü's-Sahâbe, 1992.
- Akoğlu, Tevfik: “Yapay Kan”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998.
- Aktan, Hamza: “Sihriyet”, **DİA**, 2009, c. XXXVII, s. 111.
- Ali el-Bâr, Muhammed: **Ahkâmü't-tedâvî**, Cidde, Dârü'l-Menâra, 1995.
- Ali Haydar Efendi, Küçük: **Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm**, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Altunay, Hüsnü vdğr.: “Kan ve Komponentleri, Tanımı ve Özellikleri”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 26, 1998.
- Apaydın, H. Yunus: “Velayet”, **DİA**, 2013, c. XLIII, s. 15-19.
- Ataseven, Asaf: **Din ve Tıp Açısından Domuz Eti**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Atar, Fahrettin: **Fıkıh Usûlü**, 10. bs., İstanbul, İFAV, 2013.
- _____ “Muharremât”, **DİA**, 2006, c. XXXI, s. 6-8.

- Atyevî, Muhammed İsmâîl: “Demu’l-insân fi’l-mîzâni’ş-şer’î”, **Mecelletü Dâri’l-iftâi’l-Mısriyye**, sy. 16, Mısır, Dâru’l-İftâi’l-Mısriyye, 2014.
- Avcı, İsmail Yaşar vdğr.: “Kan Nakli ile Bulaşan Enfeksiyon Hastalıkları”, **Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi**, sy. 5, 2000.
- Ayan, Mehmet: **Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî Sorumluluk**, Ankara, Kazancı Hukuk Yayınları, 1991.
- Aydın, Yıldız: “Thalesemiler”, **Hematoloji Ders Kitabı**, İstanbul, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 2008.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed: **el-Binâye şerhu’l-Hidâye**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- _____ **Umdetül-Kârî şerhu Sahîhil- Buhârî**, thk. eş-Şehat Ahmed et-Tahan vdğr., Kahire, es-Sehhâr Li’t-Tıbbâa Ve’n-Neşr, 2012.
- Ayral, M. Naci: **Anatomi ve Fizyoloji**, y.y., Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yayınları, t.y.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Eşref b. Emîr: **Avnu’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. bs., Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Bâbertî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Ekmeleddîn: **el-İnâye şerhu’l-Hidâye**, y.y, Dârü’l-Fikr, t.y.
- Bâci, Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî: **el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’**, Mısır, Matbatü’s-Seâde, 1332 h.
- Badur, Selim: “Tıp Tarihinde Kan”, **Cogito Dergisi**, sy. 37, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Bağdâdî, Muvaffakuddîn Abdülatîf b. Yûsuf b. Muhammed: **et-Tibbu mine’l-kitâbi ve’s-sünne**, Beyrut, Dâru’l-Marife, 1994.
- Baktır, Mustafa: **İslam Hukukunda Zarûret Hali**, Ankara, Akçağ Yayınları, t.y.
- Bardakoğlu, Ali: “Bey’”, **DİA**, 1992, c. VI, s. 14.
- _____ “Hidane”, **DİA**, 1998, c. XVII, s. 467-471.
- _____ **İlmihal**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Baş, Ramazan: “Türkiye’de Kan Nakli Transfüzyon Tarihçesi (1920-1960)”, **2. Erasmus Uluslararası Akademik Araştırmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı-1**, Elazığ, Asos Yayınevi, 2019.
- Başlar, Zafer: “Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyon Tıbbı”, **Hematoloji Ders Kitabı**, İstanbul, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları, 2008.

- Baydar Erkoç, Tuba: **Fıkhî Açidan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- _____“Bedenden Cesede İnsan Onuru: Fıkhi Perspektiften Bir Analiz”, **Fıkıh ve Biyoetik**, ed. M. İhsan Karaman vdğr., İstanbul, İSAR Yayınları, 2021.
- Bayık, Mahmut: “Donör Sorgulama Formu’nun Önemi”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 6, 1997.
- _____“Kan Bankalarının Sorunları, Dernek Çalışmaları, Çözüm Önerileri”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 8, 1997.
- Bedir, Mürteza: “Bir Fıkıh-Etik Karşılaştırması Denemesi”, **Fıkıh ve Biyoetik**, ed. M. İhsan Karaman vdğr., İstanbul, İSAR Yayınları, 2021.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’: **et-Tehzîb fî fıkhi’l-İmâmi’s-Şâfiî**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvad, y.y., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Beki, Abdulaziz: **İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Bekrû, Kemâleddîn Cum’a: **Ahkamu’t-tedâvî ve’d-devâ**, Kuveyt, Daru’z-Ziyâ, 2013.
- _____ **Hükmü’l-intifâ bi’l-â’zâi’l-beşeriyye ve’l-hayvâniyye**, y.y., Dâru’l-hayr, 2001
- Beksaç, Meral: “Kordon Kanı Bankacılığı”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998.
- Belhî, Nizâmeddîn vdğr.: **el-Fetâvâ’l-hindiyye**, 2. bs., y.y., Dâru’l-Fikr, 1310 h.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî: **el-Âdâb**, Beyrut, Müessetü’l-Kütübi’s-Segâfiyye, 1988.
- _____ **es-Sünenü’s-sağîr**, thk. Abdülmuti Emin Kalacî, Karaçi, Câmîatü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1989.
- Bilgiç, Altınay: “Transfüzyonla Bulaşan Viral Hepatitler”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail: **el-Câmi’u’s-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn: **Keşşâfü’l-kına’ an metni’l-İkna’**, y.y., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.

- _____ **er-Ravzü'l-mürbi' bi şerhi Zâdi'l-müstekni'**, thk. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr vdğr., Riyad, Medâru'l-Vatan, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim: "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler", **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, 2015.
- Burhâneddîn (Burhânü'ş-Şerîa) el-Buhâri, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî: **el-Muhîtü'l-burhâni**, thk. Abdükerim Sami el-Cüdi, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Bumin, Orhan: "Türkiye'de Cerrahinin Batı ile Karşılaştırmalı Gelişmesi", **Ulusal Cerrahi Dergisi**, sy. 2, 2007.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer: **Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb**, y.y, Dâru'l-Fikr, 1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî: **Ahkâmü'l-Kur'ân**, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz: **el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cîzânî, Muhammed b. Hüseyin: **Fikhü'n-nevâzil: dirâse te'sîliyye tatbikiyye**, 4. bs., Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzi, 1433 h.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî, **Nihâyetü'l-matlab fî Dirâyeti'l-mezheb**, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, y.y., Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çağrıçı, Mustafa: "Tevekkül", **DİA**, 2012, c. XLI, s. 1.
- Çalış, Halit: "Zaruret", **DİA**, 2013, c. XLIV, s. 141, s. 142-143.
- _____ **İslam'da Kolaylaştırma İlkesi**, Konya, Yediveren Yayınları, 2004.
- Çetin, Türker: "Transfüzyon Reaksiyonları", **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008.
- Dalgın, Nihat: "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 11, 1999.
- Daştan, Yusuf: **Kur'ân'da Tayyib ve Habîs Kavramları**, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed: **eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl**, Sayda, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Dinçol, Günçağ: "Talesemi", **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008.

- Doğramacı, Yakup Gökhan: “Kan Bankacılığı ve Transfüzyon Tıbbında Hukuki Yükümlülük ve Sorumluluklar”, **XIV. Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kongresi-Kongre Kitabı**, Antalya, Türkiye Kan Merkezleri Transfüzyon Derneği, 2021.
- Dönmez, İbrahim Kâfi: “Mubah”, **DİA**, 2005, c. XXX, s. 341.
- Duman, M. Zeki: “Habîs”, **DİA**, 1996, c. XIV, s. 379.
- Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî: **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Taha, Salih Kemal Salih: **et-Tedavi bi’l-muharremât**, Gazze, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullâh: **Fıkhü’n-nevâzil kadâyâ fıkhiyye muâsira**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1996.
- _____ “et-Teşrîhu’l-cismânî ve’n-naklu ve’t-ta’vîdu’l-insânî”, **Mecelletu Mecmai’l-fıkhi’l-İslâmî**, sy. 4, Cidde, t.y.
- Eşit, Yusuf: “İslam Hukuku’na Göre Tedavide Necis Maddelerin Kullanımı”, **Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. I, 2016.
- Elbânî, Nâsirüddin: **Silsiletü’l-ehâdîs’s-sahîha ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idihâ**, Riyad, Mektebetü’l-Meârif, 1995.
- Ercan, Muhterem: **Kan Fizyolojisi**, y.y., Sağlık Bilimleri Üniversitesi, 2019.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül: **Tıpta Etik ve Deontoloji**, İstanbul, Nobel Tıp Kitabevleri, 2011.
- Ergün, Mehmet: “Hanefî Hukukçularına Göre Mal Kavramı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, sy. 63, 2019.
- Erten, Rıfai: “Yahudilik’te ve Yahudi Kültüründe Şifa Anlayışı”, **Kalemname Dergisi**, sy. 10, 2020.
- Ekşi, Ahmet: **İslam Tıp Hukuku**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.
- _____ **İslam Hukukuna Göre Tıbbî Müdahaleden Doğan Sorumluluk**, Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Erdem, Mustafa: “İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, 1997.
- Erul, Bünyamin: “Mesrûk b. el-Ecda’”, **DİA**, 2004, c. XXIX, s. 336-337.
- Fayda, Mustafa: “Ammâr b. Yâsir”, **DİA**, 1991, c. III, s. 75.

- Fevzî, Ahmed: **Ârâu'l-fukahâi fî nakli'd-demi min şahsin ilâ şahsin âhar**, Cakarta, Câmîatü Şerîf Hidâyetullah, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed: **İhyâü ulûmi'd-dîn**, Beyrut, Dârü'l-Marife, t.y.
- _____ **el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl**, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfî, y.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- _____ **el-Vasît fî'l-mezhep**, thk. Ahmet Mahmûd İbrâhîm – Muhammed Tâmir, Kahire, Dâru's-Selâm, 1417 h.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin: **İslam'da Şahsiyet Hakları**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Güleryüz, Mehmet Ali: **Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu Konusunda Hemşirelerin Bilgi Düzeyinin Belirlenmesi**, Lefkoşa, KKTC Yakın Doğu Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gündüz, Şinasi vdğr.: **Dinler Tarihi**, y.y., İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, t.y.
- Gürkan, Menderes: “Tedavi”, **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (İİGYA)**, İstanbul, İFAV, 2006, c. IV, s. 1991.
- Güvenç, Birol: “Orak Hücreli Anemi”, **Hematoloji**, genel ed. Çetin Erol, ed. Atilla Yalçın, Ankara, MN Medikal & Nobel Tıp Kitabevi, 2008.
- Güzel, Uğur: “Dünya’da ve Türkiye’de Transfüzyon Tarihçesi”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 62, 2006.
- Ğurman b. Abdillâh, Abdurrahmân: **Ahkâmu's-şehîd fî'l-fıkhî'l-İslâmî**, y.y, Dârü'l-Cebheti Li'n-Neşri Ve't-Tevzi', 1428 h.
- Hacak, Hasan: “Mal”, **DİA**, 2003, c. XXVII, s. 461, 462.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî: **el-İknâ' fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî, Lübnan, Dârü'l-Marife, t.y.
- Hakeri, Hakan: **Tıp Hukuku**, 5. bs, Ankara, Seçkin Yayınları, 2012.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed: **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hamâdî el-Mutrafi, Osman b. Abdulmatlûb: **et-Tatbîkâtü'l-fıkhîyye likavâidi ez-zarûratü tûgaderru bigadriha fî'n-nevâzili't-tıbbiyye**, Mekke, Câmîatü Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1436 h.

- Harb, Muhammed: **Şuhûdu Yehova**, 2. bs, y.y., Verâsâtü İslâmiyyetü Târîhiyye, 1983.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî: **ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmii'l-bihâr**, thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim: **Meâlimü's-sünen**, thk. Muhammed Ragıb et-Tabbah, Halep, Matbaatü'l-İlmiyye, 1934.
- Hayata Sevk Eden Hakikat**, 4. bs., İstanbul, Mukaddes Kitap Kursları Derneği, 1979.
- Haylamaz, Reşit: **İslam Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli**, İzmir, Işık Yayınları, 1993.
- Heyet: **Temel İslam Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân: **Mecma' u'z-zevâ'id**, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kâhire, Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer: **Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî: **Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1994.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî: **el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb**, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî: **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus, ed-Dâru'l-Tûnusiyye, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî: **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed: **Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl**, thk. Abdülkâdir Arnaût, 2. bs., Lübnan, Dârü'l-Fikr, 1983.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî: **Fethu'l-Kadîr**, y.y., Dârü'l-Fikr, t.y.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî: **el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîssi's-Şerhi'l-kebîr**, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd vdğr., Riyad, Dârü'l-Hicr, 2004.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris: **Mu'cemu mekâyisi'l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, y.y., Dârü'l-Fikr, 1979.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el- Askalânî: **Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, Dâru'l-marife, 1379 h.
- _____ **Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr**, y.y., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî: **Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc**, Mısır, el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1983.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî: **el-Müsned**, thk. Şuayb el-Arnaût vdğr., y.y., Müessetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî: **el-Muhalla bi'l-âsâr**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, Dâru't-Turâs, t.y.,
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî: **Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd**, thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, 3. bs., Beyrut, Müessetü'r-Risale, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî: **el-Muğnî**, y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- _____ **el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, y.y., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî: **Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- _____ **Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi**, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1983.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî: **el-Âdâbüş-şer'iyye**, thk. Şuayb el-Arnaût, 3. bs, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1999.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. en-Nîsâbü'rî: **el-Evsat fi's-süneni ve'l-icmâi ve'l-ihtilâf**, y.y, Dâru'l-Felâh, 2009.
- İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımaşkî: **Kitâbu şerhi Teşrihi'l-kânûn**, thk. Selman Kataye, Kahire, el-Hey'tü'l-Mısriyyetü'l-Âmme Li'l-Kitâb, 1988.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî: **el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- _____ **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî: **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî: **Mecmû'l-fetâvâ**, thk. Abdurrahmân b. Muhamed b. Kâsım, Medine, Mecma'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbrâhîm Âli'ş-Şeyh, Muhammed vdğr.: **el-Fetâvâ'l-muteallika bi't-tıbbi ve ahkâmi'l-merdâ**, 3. bs., Riyad, er-Riâsetü'l-Âmme Li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2014.
- İbrâhîm el-Bessâm, Abdullâh b. Abdurrahmân b. Sâlih: **Tevdîhu'l-ahkâm min Bulûği'l-merâm**, 5. bs, Mekke, Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- İdrîs, Abdülfettâh Mahmûd: **Hükmü't-tedavi bi'l-muharremât: bahs fikhî mukâren**, y.y., y.y.y., 1993.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî: **el-Muvatta'**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, y.y, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İnce, Serpil – Khorshîd, Leyla: “Kan Bağışı Nedeniyle Gelişen Komplikasyonlar”, **Türkiye Klinikleri Hemşirelik Bilimleri Dergisi**, sy. 1, 2016.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân: **Tarhü't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb**, y.y, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb: **el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1412h.
- Kacı, Temel: “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, sy. 2, 2016.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî: **el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf**, thk. el-Habîb b. Tâhir, y.y, Dâru İbn Hazm, 1999.
- Kahraman, Abdullah: “Tedavi”, **DİA**, 2011, c. XL, s. 254, s. 255, s. 256.
- Kahya, Esin: “İbnü'n-Nefîs”, **DİA**, 2000, c. XXI, s. 174.
- _____ “Osmanlı İmparatorluğunda Deneysel Fizyolojinin Kuruluşu”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi**, sy. 2, 1991.

- Kal'acî , Muhammed Revâs – Kanîbî, Hâmid Sâdık: **Mu'cemu lugati'l-fukahâ**, y.y., Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Karadağı, Ali Muhyiddin – Muhammedî, Ali Yusuf: **Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-muâsira**, 2. bs, Beyrut, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2006.
- Karadâvî, Yusuf Karadâvî: **Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsira**, y.y., Dâru'l-Vefa, 1993.
- Karakaya, Galip: **Yardımcı Sağlık Çalışanlarında Kan Transfüzyonu İle İlgili Bilgi ve Farkındalığın Değerlendirilmesi**, Kayseri, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2021.
- Karaman, Hayrettin vdğr.: **Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri**, Ankara, DİB Yayınları, 2003.
- Karârâtu'l-Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi Mekke**: 3. bs, Mekke, Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, 2010.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed: **Bedâiü's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'**, 2. bs., y.y, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaşıkcı, Osman: "Radâ'", **DİA**, 2007, c. XXXIV, s. 384.
- Kattân, Mennâ' Halîl: "el-İctihâdu'l-fikhî li't-teberru' bi'd-dem", **Mecelletü el-Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî**, sy. 3, Mekke, 1989.
- Kaya, Eyyüp Said: "Nevâzil", **DİA**, 2007, c. XXXIII, s. 34.
- Kays b. Muhammed, Ali Şeyh Mübarek: **et-Tedavi ve'l-mes'ûliyyeti't-tıbbiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyan, 1997.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî: **et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kessel, Neil-Walton, Henry: **Alkolizm: Tehlikeleri ve Tedavi Çareleri**, çev. Ender Gürol, İstanbul, Akşam Kitap Kulübü Yayınları, 1966.
- Kılıç, Hasan: **Fıkıhta Habâis ve Tayyibât Kavramları**, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016.
- Kılıç, Ömer: **Tıbb ve İslam Gözüyle Alkol**, İzmir, Ticaret Matbaacılık, 1965.
- Kılıçturgay, Kaya: "Transfüzyon Tıbbının Dünü Bugünü", **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997.
- Kocatürk, Utkan: **Açıklamalı Tıp Terimleri Sözlüğü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr : **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berdûnî, 2. bs., Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Küçük, Özlem: **Kan ve Kan Ürünü Transfüzyonu Yapılan Hastaların Özellikleri ve Maliyetlerini Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Lebîb Hüseyin, Necla: “Meşrûiyetü't-tedâvî bi'l-halâyâ'l-cüz'iyeti min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî”, **Mecelletü Külliyyeti's-şerîa ve'l-kânûn**, sy. 4, Ezher, y.y.y., 2015.

Mahmûd Salâheyn, Abdülmecid: **Ahkâmu'n-necâsât ff'l-fikhi'l-İslâmî**, Cidde, Dâru'l-Müctema, 1991.

Marsh, J. C. W. vdğr.: “Özel Koşullar: Kan Transfüzyonunu Reddeden ve/veya Onay Veren Yahova Şahitleri”, **Doğum Sonu Kanama Değerlendirme, Yönetim ve Cerrahi Girişimler İçin Kaynak Kitabı**, çev. İbrahim Halil Kalelioğlu - Cenk Yaşa, y.y., Matus Basımevi, 2010.

Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye.

Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed: **el-İnsâf fî marifeti'r-râcihi mine'l-hilâf**, 2. bs., y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî: **el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedi**, thk. Tallâl Yusuf, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Merhabâ, İsmâîl b. Ğazî: **el-Bunûku't-tıbbiyyetu'l-beşeriyye ve ahkâmuha'l-fikhiyye**, y.y., Daru İbni'l-Cevzi, 1429 h.

Merkezü't-Temyîzi'l-Bahsî Fî Fikhi'l-Kadâyâ'l-Muâsirati: **el-Mevsûatü'l-müyesserati fî fikhi'l-kadâyâ'l-muâsira**, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el- İslâmiyye, 2014.

Metin, Sevtap: **Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2010.

el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveyyiyye: Kuveyt, Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, t.y.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde: **el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 2014.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman: **Tehzîbü'l-kemâl**, thk. Beşşâr Maruf, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1980.

Muhammed, Abdurrahmân: **Ahkâmu nakli'd-dem**, Sudan, Câmîatu Ummu Dermân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Muhammed İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mısrî el-Mâlikî: **Minehü'l-celîl şerhu Muhtasari'l-halîl**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1989.

- Muhammed et-Tayyâr, Abdullah vdğr: **el-Fıkhü'l-muyesser**, Riyad, Medâru'l-Vatan, 2011.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm: **Tuhfetü'l-ahvezî**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân: **Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ, 5. bs., y.y., Müessetü'r-Risâle, 1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî: **el-Câmi' u's-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Nefrâvî, İbn Mühenna Ahmed b. Guneym b. Sâlim: **el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî**, y.y, Dâru'l-Fıkr, 1995.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî: **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Netşe, Muhammed b. Abdülcevad Hicazi: **el-Mesâilü't-tıbbiyyetü'l-müstecedde fî davi's-şerîati'l-İslâmiyye**, London, Dâru'l-Hikme, 2001.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî: **el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb**, y.y, Dâru'l-Fıkr, t.y.
- _____ **el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc**, 2. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392 h.
- _____ **Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muttakîn**, thk. Zehir eş-Şâvîş, 3. bs., Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1991.
- Oğuz, Yasemin N. vdğr.: **Biyoetik Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2005.
- Öğüt, Salim: "Emir", **DİA**, 1995, c. XI, s. 119-121.
- _____ "Tahâret", **DİA**, 2010, c. XXXIX, s. 192, s. 382
- _____ "Mahrem", **DİA**, 2003, c. XXVII, s. 388.
- Öncel, Öztan: "Kan Bankaları ve Merkezleri", **İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası**, sy. 1, 1977.
- _____ "Kan Transfüzyon Tarihi", **İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası**, sy. 4, 1976.
- Ördekçi, Seyhan: "Kan ve Kan Ürünleri Transfüzyonu", **Bakırköy Tıp Dergisi**, sy. 4, 2006.
- Özdemir, Merve: **İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Özel, Ahmet: “Harbî”, **DİA**, 1997, c. XVI, s. 113.
- Parlatır, İsmail vdğr.: **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Paşaoğlu, Sarkis: **Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri İddiaları ve Yanılgıları**, 2. bs, İstanbul, Lütuf Yayıncılık, 1999.
- Pormann, Peter: “Tıp”, **DİA**, 2012, c. XLI, s. 99-100.
- Rahmânî, Hâlid Seyfullah: **Nevâzil fıkhiyye muâsira**, Yeni Delhi, Müessesetü'l-İFA, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin: **Mefâîhu'l-gayb**, 3. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420 h.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî: **Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1984.
- Rıdvân, Abdülhasîb Abdüsselâm Yûsuf: **el-Kavlü'l-vadâ fî hükmi nakli'd-dem ve'l-â'za**, Demenhur, Câmiatü'l-Ezher, 1997.
- Sâbûnî, Muhammed Ali: **Ravâ'iu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân**, Dımaşk, Mektebetü'l-Gazâlî, 1980.
- Sâhi, Şevkî Abduh: **el-Fikrü'l-İslâmî ve'l-kazâyâ't-tıbbiyetü'l-muâsira**, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1990.
- Sâlim b. Esad El-İmrâni El-Yemâni, Ebü'l-Hüseyin İbn Ebü'l-Hayr Yahya b. Ebü'l-Hayr: **el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şafî**, thk. Kâsım Muhammed en-Nevrî, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Sarı, Nil: “Mekteb-i Tıbbiyye”, **DİA**, 2004, c. XXIX, s. 2-3.
- Sarıçam, İsmail: **İlk Dönem İslam Tarihi**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2005.
- Sayım, Ferhat: **Sağlık Piyasası ve Etik**, Bursa, MKM Yayıncılık, 2011.
- Seharenfuri, Halil Ahmed: **Bezlü'l-mechud fî halli Ebî Davud**, talik Muhammed Zekeriyyâ b. Yahya el-Kandehlevi, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Tuhfetü'l-fuhahâ**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Senbehli, Muhammed Burhâneddîn: **Kazâyâ fıkhiyye muâsira**, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed: **el-Mebsût**, thk. Halîl Muhyiddin el-Meysi, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2000.

- Sıddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, **er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye**, y.y., Dâru'l-Marife, t.y.
- Solaz, N. Nuri: "Dünyada Donör Organizasyon Programları", **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbı Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997.
- Subhî, Emin b. Ali b. Ahmed: **el-Kavâidü'l-fıkhiyye ve tatbîkâtuhâ fi'l-mesâil ve'n-nevâzili't-tibbiyye**, Riyad, Dâru'l-Me'sur, 2017.
- Sükkerî, Abdüsselam Abdürrahim: **Naklu ve zıraatü'l-a'zai'l-âdemiyye min manzûrin İslâmiyyin**, y.y., Dâru'l-Menâr, 1988.
- Süren, Özlem Koçak: "Organ ve Doku Naklinin Yasal ve Etik Açısından İncelenmesi", **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, sy. 73, 2007.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî: **İtmâmu'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye**, thk. İbrahim el-Acu, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Şahin, Hasan: "İslam Hukuk Literatüründe Eşyayı Nefise ve Eşyayı Hasîse Kavramları ve Fer'î Meselelerdeki Görünümleri", **İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, sy. 2, 2016.
- Şahin, Nurten Zeliha: **İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs: **el-Ümm**, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1990.
- Şenol, Yahya: **Kur'an ve Sünnet Işığında Helal Gıda**, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-Sanânî el-Yemenî: **Neylü'l-evtâr**, thk. İsmâüddîn es-Sabâbatî, Mısır, Dâru'l-Hadîs, 1993.
- _____ **es-Seylü'l-cerrâr alâ hadâiki'l-ezhâr**, y.y., Dâru İbn Hazm, t.y.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman: **Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur**, y.y., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Şilbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus: **Hâşiyetu's-Şilbî**, Kahire, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313 h.,
- Şinkîfî, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr b. Ahmed Mezid el-Cekenî: **Ahkâmu'l-cirâhati't-tibbiyye ve'l-âsâru'l-müterattibe aleyhâ**, 2. bs., Cidde, Mektebetü's-Sahâbe, 1994.

- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb: **Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc**, y.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb: **el-Mu'cemü'l-kebîr**, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi, 2. bs., Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tanrıverdi, Ahmet Turgut vdğr.: “Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı”, **Lokman Hekim Dergisi**, sy. 2, 2014.
- Tanyu Hikmet: **Yehova Şahitleri**, Ankara, DİB, t.y.
- Taştan, Ahmet: “Kan Grupları ve Kan Transfüzyonu”, **ŞEH Tıp Bülteni**, 1995.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî: **Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Alicem: “Kan ve Kan Ürünleri Nakli ile Bulaşan Enfeksiyonlar”, **Konuralp Tıp Dergisi**, sy. 2, 2011.
- Tez, Zeki: **Tıbbın Gizemli Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2010.
- Tavâlibe, Muhammed Mahmûd - Sayfî, Abdullah Ali: “Naklu'd-dem beyne't-tıbbi ve'l-fikhi”, **el-Mecelletü'l-Ürdüniyye ff'd-dirâsâti'l-İslâmiyye**, sy. 11, 2015.
- Tınaz, Nuri: “Yehova Şahitleri”, **DİA**, 2013, c. XLIII, s. 391-393.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd): **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Töre, Okan: “Kan Merkezlerinin Yapısı ve Yönetimi”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu I**, Adana-Mersin, y.y.y., 1997.
- Uğur, Bilge vdğr.: “Transfüzyonun İmmünolojik Reaksiyonları ve Komplikasyonları”, **Kan Bankacılığı ve Transfüzyon**, ed. Nurgül Ceran, Ankara, Türkiye Klinikleri, 2021.
- Uluhan, Ramazan: “Talasemi ve Hemoglobinopatilerde Transfüzyonla Geçen Hastalıklar”, **Damla Dergisi-Kan Merkezleri ve Transfüzyon Derneği Bülteni**, sy. 84, 2011.
- Ûdeh, Abdülkâdir: **et-Teşri'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî**, Beyrut, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y.
- Ûlman, Yeliz Işıl: “Tıbbi Etik Açısından Kan ve Kan Ürünlerinin Transfüzyonu”, **Ulusal Kan Merkezleri ve Transfüzyon Tıbbi Kursu II**, Bursa, y.y.y., 1998.

- Vâridî el-Endûnîsiyye, Fıtrîyye: **İnâyetü's-şerâti'l-İslamiyye bi nezâfeti'l-ferd ve'l-bîe: dirâse fıkhiyye mukârene**, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Vural, Muammer: "İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 12, 2018.
- Yaprak, Işın: "Beta Talasemi Tanı ve Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", **Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi**, sy. 2, 2004, c. 13.
- Yaran, Rahmi: "Hades", **DİA**, c. XV, s. 1.
- Yasin, Muhammed Naim: **Ebhâsun fıkhiyye fî kadâyâ tubbiyye muâsira**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil: "Kan", **DİA**, 2001, c. XXIV, s. 288.
- Yurdakul, Pınar vdğr.: "Kordon Kanı Bankacılığı ve Nakli", **Türk Hematoloji Derneği**, 2019.
- Yusuf el-Muhammedî, Ali Muhammed: **Hükmü't-tedavi fî'l-İslâm**, Katar, Külliyyetü's-Şerî'a Ve'l-Kânûn Ve Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991.
- Yüsri İbrâhim, Muhammed: **Serikatü'l-aza bi'l-cerâhati't-tubbiyye**, Mekke, Dâru Tayyibet'il-Hadra, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman: **et-Tıbbü'n-nebevi**, y.y, Daru'n-Nefâis, 2004.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî: **el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl**, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407 h.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân: **Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye**, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî: **el-Mensûr fî'l-kavâid**, 2. bs., y.y, Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zeydân, Abdülkerîm: **Hâletü'z-zarûra fî's-şerâti'l-İslâmiyye**, Bağdat, Dâru'n-nezâr, 1970.
- _____ **el-Medhal li dirâseti's-şerâti'l-İslâmiyye**, 6. bs., Bağdad, Mektebetü'l-Kuds, 1982.
- _____ **el-Vecîz fî şerhi'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye fî's-şerâti'l-İslâmiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen: **Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şilbî**, Kahire, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313 h.

Zorlu, Süleyman Emre: “İslam ve Osmanlı Hukukuna Göre Tıbbî Müdahalenin Hukuka Uygunluk Şartları”, **II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, İstanbul, 2016.

Zühaylî, Vehbe: **el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü**, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1997.

_____ **Nazariyyetü'z-zarûreti'ş-şeriyye**, 4. bs., Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1985.

_____ **et-Tefsîrü'l-münîr**, 2. bs., Dimeşk, Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1418 h.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf: **Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411 h.

Elektronik Kaynaklar:

https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160114_vert_fut_kan_gruplari

Erişim: 26.09.2021.)

<https://saglik.sozlugu.org/anticoagulant/> Erişim: 26.09.2021.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Nobel_Fizyoloji_veya_T%C4%B1p_%C3%96d%C3%BCI%C3%BC_sahipleri_listesi Erişim: 26.09.2021.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Uluslararası_K%C4%B1z%C4%B1ha%C3%A7_ve_K%C4%B1z%C4%B1lay_Hareketi Erişim: 02.10.2021.

<https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1941-03-08> Erişim: 07.10.2021.

<https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1940-03-06> Erişim: 07.10.2021.

<https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1941-04-13> Erişim: 07.10.2021.

<https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1944-01-23> Erişim: 07.10.2021.

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=209&MevzuatTur=1&MevzuatTip=4> Erişim: 07.10.2021.

<https://tr.khanacademy.org/science/biology/human-biology/circulatory-pulmonary/a/components-of-the-blood/> Erişim: 09.10.2021.

<https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

<https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

<https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

<https://ankara.baskenthastaneleri.com/tr/tani-tedavi-birimlerimiz/kan-merkezi/kanin-yapisi-ve-gorevleri> Erişim: 09.10.2021.

<https://saglik.sozlugu.org/thrombocyte/> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/05/20070502-1.htm> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.acibademhayat.com/kan-bagisi-nedir-nasil-yapilir> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.kanver.org/sayfa/hakkimizda/tarihcemiz/33> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.kanver.org/KanHizmetleri/Aferez> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.kanver.org/sayfa/e-kutuphane/dunyada-ve-turkiye-de-kan-bankaciligi/43> Erişim: 10.10.2021.

<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/05/20070502-1.htm> Erişim: 10.10.2021.

https://www.salom.com.tr/arsiv/haber80633yahudilikte_temel_kavramlarorgan_nakli.html Erişim: 10.12.2021.

<https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/202015086> Erişim: 24.10.2021.

<https://www.jw.org/tr/kutuphane/dergiler/> Erişim: 31.10.2021.

<https://www.jw.org/tr/kutuphane/kitaplar/> Erişim: 31.10.2021.

<https://www.jw.org/tr/yehovanin-sahitleri/dunya-capinda/> Erişim: 31.10.2021.

<https://www.jw.org/tr/yehovanin-sahitleri/dunya-capinda/TR/> Erişim: 31.10.2021.

<https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/1101990001?q=kan+nakli&p=doc> Erişim: 31.10.2021.

<https://www.haberler.com/yehova-sahidi-anne-kan-kaybindan-dogumda-oldu-haberi/> Erişim: 04.11.2021.

<http://www.tphd.org.tr/kan-alan-kisilerde-yasanabilecek-istenmeyen-durumlar-nelerdir/> Erişim: 09.11.2021.

<https://iifa-aifi.org/ar/1858.html> Erişim: 18.11.2021.

<https://www.jw.org/tr/tibbi-arsiv/kansiz-ameliyat-tedavi/> Erişim: 23.11.2021

<https://www.jw.org/tr/tibbi-arsiv/yenidogan-cocuk-hastaliklari-tedavi-kansiz/> Erişim: 23.11.2021.

<https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/1101990001?q=kan+nakli&p=doc> Erişim: 23.11.2021.

<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=2&sc=1585> Erişim. 23.11.2021.

<https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=113&mc=1&sc=96> Erişim: 10.12.2021

<https://tarihdergi.com/gec%CC%A7mi%CC%87sten-gu%CC%88nu%CC%88mu%CC%88ze-kan-nakli%CC%87-kana-kan/> Erişim: 02.12.2021.

https://en.wikipedia.org/wiki/International_Federation_of_Blood_Donor_Organizations Erişim: 02.12.2021.

http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=533&alt_id=563&tab=0 Erişim: 12.12.2021.

<https://hisarhospital.com/kan-bagisi-bagis-yaptiginiz-kisi-icin-degil-sizin-icin-de-yararli/> Erişim: 16.12.2021.

<https://www.kanver.org/sayfa/hakkimizda/tarihcemiz/33> Erişim: 17.12.2021.

https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C4%B1p_eti%C4%9Fi Erişim: 22.12.2021.

https://www5.tbmm.gov.tr//develop/owa/tc_anayasasi.maddeler?p3=17 Erişim: 23.12.2021.

<https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=7&MevzuatNo=12632&MevzuatTertip=5> Erişim: 23.12.2021.

<https://www.kizilay.org.tr/sss?id=6> Erişim: 25.12.2021.

<https://www.medikalakademi.com.tr/hemofili-nedir-belirtileri-ve-tedavisi/> Erişim: 11.01.2022.

<https://tr.sciencedc.com/31369-020903072453-67> Erişim: 11.01.2022.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.3.412578.pdf> Erişim: 18.02.2022.

<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=4847&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeliği&mevzuatTertip=5> Erişim: 18.02.2022.

http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=195&tab=0#222 Erişim: 11.03.2022.

http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=198 Erişim: 11.03.2022.

http://www.kanhastaliklari.org.tr/icerik.php?id=127&alt_id=197&tab=0 Erişim: 11.03.2022.