

Beyin Ölümü

(Gönüllü Olmayan Pasif Ötanazi)

ve Fıkhî-Hukukî Sonuçları

Adil Sâzihânî

Özet

Beyin ölümü, merhamete dayalı öldürme türlerinden biri sayılmaktadır. Bu konudaki çeşitli görüşler, ahlak alanındaki farklı görüşlerle ilişkilidir. Hayata son verme üzerine yapılan tartışmalar, “değer”ler üzerine yapılan tartışmalardır. Kimileri, hayatın, iyiliğin üst seviyesi olduğuna ve diğer iyiliklerin hayatın ve yaşamın varlığıyla anlam kazandığına inanmaktadır. Yaşam ve hayat olmaksızın hiçbir değer veya iyilik mevcut değildir. Beyin ölümü gerçekleşen kişiyi hayatta kabul ediyorsak, sorun şudur ki, insanın kendisi veya bir başkası, hayata son verme hakkına ne zaman sahiptir?

Bu konunun araştırılması günümüzde hukuki, siyasi, toplumsal, ahlaki, felsefi ve tıbbi açılardan önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki, bu konu üzerine uluslararası düzeyde çok sayıda seminerler düzenlenmekte ve meseleye ilişkin farklı pozisyonlar gündeme gelmektedir. Bu hakka karşı çıkanlar hukuki patriyarki, hukuki normativizm ve hayatın kutsallığı ilkesine dayanarak onu reddetmektedir. Buna mukabil bu hakkı

destekleyenler bireysellik, kişisel özerklik, nihilizm, toplumun değer ve normlarını koruma, pragmatizm, topluma ve diğerlerine doğrudan zarar verilmemesi ilkesinden ölüm hakkına dayanak bulmaktadırlar. Bu hakkın kabul edilmesinin muhtelif sonuçları vardır. Çünkü böyle bir hakkın mutlak olarak tanınması insanın doğasına aykırıdır, hayatın kutsallığını reddetmektedir, toplumlar için ve kamu düzeni bakımından bazı zararlı sonuçlara yol açmaktadır. Halihazırda hiçbir ülke bu hakkı mutlak manada kanuni hak olarak resmen tanımamıştır. Yalnızca bazı ülkeler böyle bir hakkı, o da oldukça sınırlı şekilde, tedaviye cevap vermeyen bazı hastalara ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişilere vermiştir. Bu makale ölüm hakkının sadece bir tek türünden (beyin ölümü gerçekleşen kişilerin hayatına son vermek) bahsetmektedir.

Beyin Ölümünün Tanımı ve Merhamete Dayalı Öldürmedeki Yeri

A) Beyin Ölümü Kavramı

Kur'an'da ölüm üç kelimeyle ifade edilmiştir: Mevt, fevt, katl. Örnek olarak Maide suresi 31, 91 ve 92. ayetler, Bakara suresi

Beyin ölümü, merhamete dayalı öldürme türlerinden biri sayılmaktadır. Bu konudaki çeşitli görüşler, ahlak alanındaki farklı görüşlerle ilişkilidir. Hayata son verme üzerine yapılan tartışmalar, “değer”ler üzerine yapılan tartışmalardır. Kimileri, hayatın, iyiliğin üst seviyesi olduğuna ve diğer iyiliklerin hayatın ve yaşamın varlığıyla anlam kazandığına inanmaktadır.

178. ayet ve Nisa suresi 29. ayette “katl” kelimesine işaret edilmiştir. Söz konusu ayetlerdeki kullanımlarda görünen, bir kişinin, hayatta olan diğerini öldürmesidir. Kur’an’daki diğer ayetlerde hayata son vermekten “mevt” kelimesiyle bahsedilmiştir. Örnek olarak Mülk suresi 2. ayet ve Vakıa suresi 61. ayete işaret edilebilir. Bu iki ayette takdir, var etme ve yaratma “mevt”e nispet edilmiştir. Allah, Mülk suresinde şöyle buyurmaktadır:

﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾

“O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”¹

Bahsi geçen kelimeler karşılaştırıldığında Kur’an’da “katl”in “mevt”le aynı anlamda kullanılmadığı söylenebilir. Yani “mevt” yaratma ve takdirin ilişkilendirildiği varoluşsal bir iş olarak Allah Teala’ya nispet edilmiştir. Fakat “katl” böyle değildir. Dolayısıyla İslam kültüründe, maddi hayatı sona erdirmeyi açıklayan iki kelime mevcuttur.

Burada önemli bir mevzu olarak bu iki önemli kelime üzerinde daha fazla durmak gerekmektedir. Öyle görünüyor ki bazı çağdaş fakihlerin, beyin ölümü eylemine -ötenazinin örneklerindendir- taammüden katl hükmü veren fetva yayınlamalarının sebebi, sorun ele alınırken mevzunun saflaştırılmamış olmasıdır. Öyleyse bu iki kelime arasında fark gözetilmelidir. Fakihler de fıkıh kitaplarında “katl”i “ازهاق النفس” olarak tarif etmiş ve şöyle demişlerdir:

¹ Mülk, 2.

”ازهاق النفس المعصومة المحترمة المكافئة عمداً عدواناً“

(Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 42, s. 18). “Ezhak” kelimesinin manası dikkate alındığında “katl” kelimesine ilişkin net bir kavrayışın elde edilmesi ve onun “mevt” ve “fevt”ten ayırt edilmesi mümkün olabilecektir. Kur’an’da şöyle geçmektedir:

﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾

Fıkıhın bazı büyükleri “ezhak” kelimesinin karşılaştırmasını yaparken ve onun “katl” kelimesinin tanımını kullanılmasının gerekçesini açıklarken, “ezhak” kelimesinin, bir şeyin zorla ve mecbur ederek yerinden çıkarılması konusunda kullanıldığını söylemişlerdir (Şa’ranî, Neşr-i Tûba). Mesela âdil bir hakim hükümeti zalim bir hakimden temizlemek istediğinde kesin olan şu ki, zalim hakim bu eylem karşısında kendini savunacak ve onu dayandığı yerden zorla çıkarmak zorunda kalınacaktır. Taammüden katilde de fakihler bu kelimeyi kullanmışlardır ve bu da, “katl”de, bir kimsenin beden ve ruh bağının zorla kesilmesinin söz konusu olduğuna karine oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, ruh henüz bedenden çıkış ve yolculuk kastı taşımıyorken kâtil, ruhun tekamülünden ve ruhun bedenden doğal çıkış zamanı gelmeden önce ruhu düşmanca ve yasa dışı yolla bedenden çıkarmakta veya beden-ruh bağını koparmaktadır. “Mevt” kelimesinde ise böyle değildir (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا). Yani anlaşılan, tam ve kâmilidir. Şu halde doğal ölüm, ruhun nihai sınıra varması nedeniyle hiçbir zorlama ve mecbur tutma olmaksızın bedenden ayrıldığı zamandır. Tıpkı meyvenin olgunlaşması gibi. Çünkü olgunlaştığında ağacın dalından rahatlıkla ayrılabilir.

Burada pasif ötenazinin, yani beyin ölümü gerçekleşen hastanın artık tedavi edilmemesi veya yapay araçlarla yaşamasına son verilmesinin “katl”in koşullarını oluşturup oluşturmadığına bakmak gerekmektedir. Bu soruya olumlu cevap verilmesi, hukukçular ve fakihler arasında meşhur görüştür. Yahut beyin ölümü (brain death) ruhu bedenden ayırmak değildir. Bilakis sadece bitkisel ruh ve son nefes bedende kalmaktadır. Beyin ölümü hakkında, aşağıda bazılarına değineceğimiz çeşitli görüşler vardır.

Kimileri beyin ölümü hakkında şöyle demiştir: “Tüm beyin faaliyetlerinin döndürülemez biçimde durması” (*Mecmua-i Makâlât-i Dovvomin Seminar-i İslam der Pezeşki*, 1385, s. 249). Bazıları da beyin ölümü gerçekleşen kişiyi örfen hayatta telakki ederek şeklen de olsa onun ölümüne yol açacak fiilin terk edilemeyeceğine inanmaktadır (Subhanî, a.g.e., s. 258). Bir kesim de taammüden katlin kriterinin gerçekleşmesini, hayatın yerinde duruyor olup olmaması kabul etmiş ve beyin ölümünü, İslam Ceza Yasası’nın 217. maddesinde bahsedilen, hayatın son nefesinin alınmasıyla karşılaştırmıştır (Mer’eşî, a.g.e., s. 258). Dolayısıyla fakihlerin görüşüne göre ölümün gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde kriter olabilecek şey, hayatın yerinde duruyor olup olmamasıdır (A.g.e., s. 258). Fakihlerden bir diğeri bu konuda şu açıklamayı yapmıştır: “Ömrün sonu ilan edilmelidir. Burada fakihler uzmanın teşhisine şiddetle ihtiyaç duyar. Uzman eğer beyin ölümüyle birlikte artık ruhun ayrıldığı ve bir ay da beklense ruhun geri dönmeyeceği, bitkisel hayat açısından birtakım hareketler olduğu ama ruhun kesinlikle ayrıldığı sonucuna varırsa önümüzdeki bir aydan itibaren hayatın sona erdiğini söyleriz, fakat bunun, ruh ve beden arasında bağ bulunan hayat anlamına geldiği

“

Beyin ölümü, insanın kafatasını, kulağının altından itibaren tutup çıkarmak gibidir. Yani insanın çevresiyle kurduğu irtibatın tamamı korteks kısmından aşağı doğru gelir. Dolayısıyla uçağın motorunu çıkartır ve yalnızca kanadını bırakırsak o uçağın artık hiçbir değeri yoktur. Beyin ölümünde insan beyin açısından ölmüştür.

”

Buraya kadar ölüm ve beyin ölümünün şekli üzerine bazı fakihlerin görüşlerini sıraladık. Daha fazla izah için kimi uzmanların sözlerini de zikredeceğiz. Uzman doktorlardan biri bu konuda şöyle demektedir:

“Beyin ölümü, insanın kafatasını, kulağının altından itibaren tutup çıkarmak gibidir. Yani insanın çevresiyle kurduğu irtibatın

söylenemez. Eğer ölümde şüphemiz varsa hayatın devam ettiğine hükmederiz.” (Haz’alî, a.g.e., s. 259).

Psikologlardan biri de bu konuda şöyle demektedir:

“Ali (a.s), insan ruhu için, beyin ölümünü anlamada önemli dört boyut saymıştır. Hayatın başında ve sonundaki bu boyutlarda bedende ruh mevcuttur. Ceninin düşürülmesi konusunda da dört aya kadar bedende ruh vardır ve her ikisi de canlıdır. Beyin ölümü meselesinde ruhlı beden bireyde birkaç yıl devam edebileceği ve kişinin hayatını sağlayacak tek etken olduğu dikkate alınırsa aslında birey canlı demektir ve dolayısıyla ruhlı beden onda aktiftir. O halde bu durumdaki kişiyi ölü kabul etmemiz mümkün değildir.” (A.g.e., s. 266).

tamamı korteks kısmından aşağı doğru gelir. Dolayısıyla uçağın motorunu çıkartır ve yalnızca kanadını bırakırsak o uçağın artık hiçbir değeri yoktur. Beyin ölümünde insan beyin açısından ölmüştür. Bu durumda kalbe bakmıyoruz. Kalbin otomatik sistemi vardır. Bu sistem uzun süre devam edebilir ve kalp çarpmayı sürdürür. Beyin ölümü gerçekleştiğinde hastanın geri döndürülmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Solunum sistemini kestiğimiz an hasta ölecektir. Tıp bilimi olmasaydı ve bu sistem hastaya bağlanmasaydı hasta kesinlikle ölecekti. Beyin ölümünde görünüşte beyin sağlıklıdır. Fakat görünüşte sağlam olan ama içeride telleri kopmuş bir kablo gibi, beyin artık yönetim ve iletişim kabiliyetini kaybetmiştir.” (Bircendî, a.g.e., s. 267). Dr. Hil’atberî de bu konuda şu izahı yapmıştır: “Beyin ölümü, kişinin başını boynundan itibaren kesmek gibidir. Hastanın adeta başı yok gibidir. Aslında iki tür koma vardır. Biri, sadece korteksin (beyin kabuğu) öldüğü ama beyin sapının canlı olduğu bilinen komadır. Bu durumda hasta kendisi nefes alır ve bitkisel hayatı vardır. Halbuki beyin ölümünde bitkisel hayat bile pratikte ölmüştür ve organlarından yararlanmak için onu belli zamana kadar canlı tutabiliriz. Her ne kadar beyni de beynin doğal formuyla yerinde duruyor olsa bile pratikte ölmüştür.” (Hil’atberî, a.g.e., s. 269).

Söylenenler dikkate alındığı ve “katl” kavramı göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca her ölümün kısas gerektiren taammüden katl sayılamayacağı ve bazılarına değinilen uzman görüşünün yardımıyla anlayabiliyoruz ki, hastayı tıbbi cihazlardan ayırarak veya onlara bağlamayarak doğrulanan ölüm, örf bakımından katl ve suç sayılmamaktadır.

B) Merhamete Dayalı Öldürmenin Çeşitleri

Genel olarak ötenaziyi dört çeşide ayırırız: aktif gönüllü, pasif gönüllü, aktif irade dışı, pasif gönülsüz. Beyin ölümü çoğunlukla ikinci ve dördüncü gruba girmektedir.

1. Aktif Gönüllü

Burada “a”, “b”nin talebi ve rızasıyla ve sonu gelmez acısına son vermek için onu öldürmektedir.

2. Aktif Gönülsüz

Bu şekil de birinci şeklin benzeridir. Fakat hasta karar alma ehliyetine sahip değildir. Tıpkı komada olan hastanın durumu gibi. Doktor ilacı enjekte eder ama hasta kendisi hakkında karar alma ehliyet ve gücüne sahip değildir. Bu tür ölüm, beyin ölümü kapsamına girmektedir.

3. Aktif İrade Dışı

Burada “a”, “b”den izin alma imkanıyla veya hatta onun iradesine aykırı olarak hayatta tutmanın ağır bütçesi gibi bir nedenle onu öldürmektedir. Bu durum, insanoğlunun görüş birliğiyle katl suçunun örneğidir.

4. Pasif Gönülsüz

Aslında bu tür bir davranış fiili terk etme şeklidir. Tıpkı tedaviyi terk etmenin ölümüne yol açacağı kişinin tedavisine başlamamak gibi. Bunun muhtelif kısımları vardır (Bkz: Âdil Sârihânî, 1385, s. 80). Burada hastanın durumu vahimdir ama doktorlar baştan itibaren tedaviye başlamamaktadır. Yahut hastalık sürecinde hasta enfeksiyona yakalanır ama bunu engellemezler. Beyin ölümü bu grupta da incelenebilir. Konuya, meselenin fıkıhî ve hukukî hükmüyle devam edeceğiz.

Ötenazi, muhtelif şekillerde tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Değişik dönemlerde bu bahis intihardan ötenaziye, oradan da ölüm hakkına (right of die) dönüşmüştür. Günümüzde ölüm hakkı, hayat hakkı karşısında bir insan hakkı olarak tartışılmakta ve araştırmaya konu edilmektedir.

Bazı kültürlerde aktif ötenazi bile olumsuz bir durum gibi görülmemektedir. Japonlarda, samurai kabilelerinden miras kalmış bir tür ötenazi olan “harakiri” vardır. Bu kabilelerde kadınlarda da “cigaki” adında bir tür intihar söz konusudur (Will Durant, 1370, c. 1, s. 1377). Dikkat çekici nokta şudur ki, ne zaman birisi harakiri yapma kararı alsa dostlarının ona gösterdiği son sevgi, karnını yardığında başını gövdesinden ayırmak üzere başına toplanmaları olurdu. Bu uygulama aslında aktif ötenazidir (Hodabahş Keremî, 1381, s. 43).

Hindistan’ın Racastan eyaletinde “Rajputi” yenilgiyle karşılaştığında ölümüne gitmeden önce eşlerini kurban ederdi. Bu gelenek Hind Timuruları döneminde Müslümanların tepkisine rağmen yaygındı. Yine bazı kabilelerde intiharın çok normal bir şey görüldüğünü unutmamalıyım. Mesela Eskimolar huzur bulmak için intihara yönelmektedir. Amerikalı Kızılderililer arasında da intihar yaygındı. Kadınlar, sebepsiz yere kocalarının suçlamasına maruz kaldıklarında intihar ederdi. (A.g.e., s. 44).

C) Merhamete Dayalı Öldürmeye İlişkin Görüş ve Prensipler

1. Örfî Hukukta Prensipler

Kimilerinin görüşüne göre ötenazi bazı durumlarda, tedaviye cevap vermeyen acı içindeki hastanın açık, özgürce ve bilinçli talebidir. Yahut hastanın durumu, her ne





Hindistan'ın Racastan eyaletinde "Rajputi" yenilgiyle karşılaştığında ölüme gitmeden önce eşlerini kurban ederdi. Bu gelenek Hind Timurluları döneminde Müslümanların tepkisine rağmen yaygındı. Yine bazı kabilelerde intiharın çok normal bir şey görüldüğünü unutmayalım. Mesela Eskimolar huzur bulmak için intihara yönelmektedir. Amerikalı Kızılderililer arasında da intihar yaygındı. Kadınlar, sebepsiz yere kocalarının suçlamasına maruz kaldıklarında intihar ederdi.

kadar kendisinin talepte bulunmaya gücü yoksa da doktorun, hastanın tercihiğine saygı ilkesine göre -tıp etiğinin dördüncü ilkesidir- ötenaziye uygulaması gerektiğini gösterir. Bu teoriye göre doktorun değerlendirmesinin yeri yoktur. Bu görüşün taraftarları, hiç kimsenin bir hiç uğruna ölmek istemediği sonucunu çıkarmaktadır. Öyleyse ötenazi kesinlikle belli nedenlere dayanarak istenmektedir. Fakat bu nedenlerin doğru mu, yanlış mı olduğunu araştırmak manasızdır. Ama bu çıkarımın yanlış olduğu söylenmelidir. Çünkü ötenaziye isteyen kişi bilgisinin doğru olduğunu farz etmektedir. Yaptığının doğru olduğuna inancı olmasaydı birinci kayı, yani ehliyet sahibi olması sorgulanırdı. Bununla birlikte hastanın yaptığının doğru olduğuna ilişkin nedenleri nedir?

Hasta belki diyebilir ki, "Ötenazi doğrudur. Çünkü ben onu teyit ediyorum." Bu durumda "ötenazi doğrudur" önermesi ve "hasta onu teyit ediyor" önermesi birbirinin muadilidir. Aslında burada hasta, yaptığının mahiyeti hakkında hiçbir şey söylememekte, sadece kendi görüşünü açıklamaktadır. Eğer ötenazinin doğruluğu hastanın teyidine dayanırsa, bu durumda bir gün onu teyit, başka

bir gün reddetmesi halinde ortada bir çelişki ve çatışma olacaktır. Hasta "ötenazi acımı dindirecek" diyebilir. Doğrudur. Böylelikle yapılan işin bazı özelliklerinin doğruluğu tanınmış olacaktır. Yani başka cümlelerden yararlanarak doğruluk tanımlanmaktadır. Bununla birlikte her görüşün doğruluğu sırf kelimelerinin tarifiyle elde edilemez. O halde hasta "ötenazi doğrudur" önermesinin doğruluğunu nasıl bilebilecektir? Gözlem yoluyla bu sonuca vardığımızı söyleyebilir. Fakat böyle bir gözlemin doğru veya yanlışlığı asla ispatlanamaz. Bu bir yana, belki bir başkası "Ötenazinin doğru olmadığını gözlemledim" diyebilir.

Kimileri ötenaziye muhalefet ederken, ötenazinin toplumun hayatla ilişkisini ortadan kaldırdığı sonucunu çıkartabilir. Ötenazinin yaygınlaşması toplumun ölüme olan hassasiyetini azaltacaktır. Yaşamının gerçek anlamda değeri bulunmayan bir toplumda insanlar diğer bireyleri öldürmekten hiç çekinmez. Ötenaziye karşı çıkanlar, ötenazi ne zaman yasallaşırsa sağlık görevlilerinin elinde kötüye kullanım için bir potansiyel olacağına inanmaktadır. Ötenazi yapmak için ilk adımın atılması sonraki adımların atılmasını da



kolaylaştıracaktır. Bu çıkarıma “kaygan zemin” (slippery slope) denmektedir. Michigan Üniversitesi’den ötenazi karşıtı hukukçu Yall Camisar, ötenaziye; sağlık sektörünün suistimal tehlikesi, kaygan zemin ve hata tehlikesi gibi eleştiriler yöneltmiştir.

Genel olarak muhalifler, hayatın kalitesi düştüğü, toplumun yaşama son vermeyi kabullendiği ve ötenaziye sınırlandırmak için rasyonel hiçbir yöntem bulunmadığı sırada ötenazinin çığ gibi hızlanıp büyüyeceğini söylemektedir. Camisar, iradeye bağlı ötenazinin yasallaşmasının, mecburi ötenazinin yasallaşmasına varacağı sonucunu çıkarmaktadır. Buna mukabil ötenazi taraftarları, kaygan zemine ilişkin delilleri çeşitli şekillerde reddetmeye çalışmaktadır. Onlar, mahkemelerde yürürlükteki mekanizmanın mecburi ötenaziye önleyeceğine inanmaktadır. Onlara göre pasif ötenazinin yasallaşması durumunda kaygan zemin olmayacaktır. Aktif ötenazi aleyhine net kanun ve kararların kabul edilmesi ve pasif ötenazi durumlarının

detaylı biçimde belirlenmesi sayesinde ötenazinin tehlikeleri önlenebilecektir. Kimileri bu görüşü eleştirirken, madem öyle düellonun da caiz olması gerektiğini söylemiştir. Bize göre bu eleştiri yersizdir. Çünkü düello fiil yoluyla öldürmedir, ötenazi ise fiili terk yoluyla. Bununla birlikte bu eleştirinin aktif türe yöneltilebileceğini kabul edebiliriz.

2. Ahlakın Görüşü

Ötenazi konusundaki tartışma, değerler üzerine tartışmadır. Bazıları, hayatın, iyiliğin en üst düzeyi olduğu, diğer iyiliklerin de hayatın var olmasıyla anlam kazandıkları inancındadır. Ötenazi taraftarları ise hayata bu değeri vermemekte ve bireysel hakların daha üstün bir değer olduğuna inanmaktadır. Başkaları da hayatın niteliğini önemli bulmaktadır. Derler ki, hayat önemli olsa bile bazen yaşamın biyolojik değer taşımadığı bir durum ortaya çıkabilir. Her halükarda, bir taraftan ahlaki açıdan bireyin başına buyruk olma hakkı ve birey haklarının üstünlüğü, öte

yandan hayatın gerçek değeri riayet arasında büyük bir çelişki vardır. Öyle görünüyor ki beyin ölümü gibi pasif ötenazi durumlarında, belirtilen çıkarımlardan hiçbirinin bilimsel değeri yoktur. Çünkü beyin ölümü durumunda insan hayatının varlığı kuşkuludur. Yine insan bu haldeyken kendisi hakkında karar alma gücüne sahip değildir ve ehliyeti yoktur.

3. İslam Açısından

İslam hayatın özü itibariyle değerli olduğunu ve insanın bu değere zarar verecek her eyleminin, gerçek anlamıyla hayatın tamamına zarar vereceğini düşünmektedir. İslam ulemasından bazıları, hayatın külli bir hakikat olduğuna ve tüm canlıların o hakikatin dalgaları sayıldıklarına inanmaktadır (Muhammedtâkî Caferî, 1375). İnsan hayatı, yaşamlar arasında en değerli şeydir. Çünkü ona ilahi ruhtan üflenmiş, bu ruh ve mukaddes hayat nedeniyle de melekler ona secde etmiştir (Hicr suresi 29. ayet). Dolayısıyla intihar meselesinde insana bu açıdan bakmak gerekir. Elbette ki hem intihar, hem de başkasını öldürmek hayatın külli hakikatine ve insanın kutsal yaşamına aykırı karşı bir eylemdir (Hodabâhş Keremî, 1381). Her halükarda, bütün çeşitleriyle katl, İslam mektebinde sert biçimde kınanmıştır ve en büyük günahlardan sayılmaktadır. O kadar ki, bir insanı öldürmek tüm insanları öldürmek, bir insanı diriltmek de bütün insanları diriltmek gibidir. Bu sebeple, maktûlün rızasıyla katl durumu bir yana, merhamete dayalı veya başka nedenle öldürme bile İslam'da haram ve yasaktır.



İslam hayatın özü itibariyle değerli olduğunu ve insanın bu değere zarar verecek her eyleminin, gerçek anlamıyla hayatın tamamına zarar vereceğini düşünmektedir. İslam ulemasından bazıları, hayatın külli bir hakikat olduğuna ve tüm canlıların o hakikatin dalgaları sayıldıklarına inanmaktadır.

D) Fıkıh Açısından Beyin Ölümü

Kur'an'da, zâhiri intiharın haram olduğuna delalet eden bazı ayetler vardır. Örnek olarak;

“لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ” ve
“لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا”

ayetine işaret edilebilir. Bazı müfessirler, ikinci ayeti intihar ve onun haramlığı şeklinde açıklayıp tefsir etmişlerdir. Bununla birlikte bu konuda başka bir ihtimal de vardır. Kimileri ayetin nüzul sebebini hesaba katarak onu, soğuk havada bedene zarar dokunacak soğuk suyla abdest almak ve gusletmekle ilgili de kabul etmektedir. Birçoğu da ayeti başkalarının katli ile tefsir etmiş ve bu ayeti “لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ” ayetiyle karşılaştırmışlardır. Çünkü bu ayetin muradı “başkalarına ihanet etmeyin”dir. Öyleyse “لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” ayetinden murad da “başkalarını öldürmeyin” olur. Bu ihtimal farz edildiğinde ayet-i şerifenin kendini öldürmeye izin konusunda açıklık ve ima taşımadığı söylenebilir.

Fıkıhî açıdan önemli meselelerden biri, ruh ve beden ilişkisi ve bu ilişkinin kesilmesidir. Ruh ve beden ilişkisi konusunda

çok sayıda görüş vardır. Ama hepsinin de görüş birliği ettiği nokta, ruhun, beden üzerindeki tasarrufuyla vazifesini yerine getirdiğidir. Beynin üst merkezleri bu vazifeyi bedende icra etmektedir. Dolayısıyla beynin üst merkezleri ölürse aslında ruh bedenden ayrılmış demektir. Çünkü beyin ölümüyle ruhun beden üzerindeki tasarrufu için gerekli yetenek ve kapasite ortadan kalmaktadır. Hal böyle olunca denebilir ki, fakihlerin “katl”i ruhun bedenden çıkışıyla tarif ederkenki görüşü ile doktorların bedenün üst merkezi sisteminin ölümüyle tanımladığı görüşü arasında beyin ortak noktayı oluşturmaktadır (Hüseyin Hüseyinî, *Merg-i Meğazi*, 58). Fakihlerin çoğu, beyin ölümü ve mevtinin teşhis kriterini örf kabul etmektedir. Örf-i âmm ve örf-i hâss konusunda ihtilaf vardır. Fakat örf aracılığıyla teşhiste burada görüş birliği göze çarpmaktadır. Bir grup çağdaş fakihe göre beyin ölümü gibi şüpheli durumlarda uzmanın örfteki görüşünü izlemek gerekir. Öyleyse uzman görüşüne göre beyin ölümünün henüz kesin olmadığı durumda hayata hükmetmek vaciptir ve böyle bir insanı öldürmek haramdır. Muhakkik Hillî bu konuda şöyle yazar: “Bu görüş fukaha arasında icma ile sabittir. Delili de, Müslümanların katline yardımdan sakındırılmasıdır.” (Muhakkik Hillî, *el-Mu'teber fi Şerhi'l-Muhtasar*, Ahkamu Mevt, s. 70). Cevahir sahibi, ölümün kesin anlaşılmasına dair şöyle yazar: “Bu tür şahısların ölümünün kesin bilinmesi için farklı yollar rivayetlerde zikredilmiştir. Bazısı iki gün, bazısı da üç gün beklemeyi vacip kabul etmiştir. Kimisi de kötü kokuyu şart koşmuştur. Fakat öncelikli olan, ilmi ölçüt yapmaktır.” (Muhammed Hasan Necefi, tarihsiz, c. 4, s. 26; Şeyh Hürri Âmûlî, tarihsiz, c. 2, *Ebvâbu İhtisâr*, bab 48).

Günümüzdeki bazı müçtehitler bu konuda şöyle demişlerdir: “Beynin tabipler

nezdinde görevini yapamaz hale gelmesinden öldüğünü telakki etmek mümkündür. Ama ahkâmın bu çeşidinin mevzularındaki kriter olan örf-i âmm nezdinde ölüm sayılmaktadır.” (Muhammed Ruhani ve Fatuma Novganî, 1376, s. 177). Hazret-i Ayetullah Hamenê de bir görüşünde bunun benzeri görüşü açıklamıştır (A.g.e., s. 146).

Rivayetlerde de bazı doğal belalara maruz kalmış ama öldükleri kesin olmayan kişilerin hükümleri zikredilmiştir. Bunların bazılarına değineceğiz:

1. Yıldırım çarpan ve suda boğulanlar, beden daha önce değişime uğramazsa üç gün beklenir. (Şeyh Hürri Âmûlî, tarihsiz, c. 2, bab 48, birinci rivayet)

2. قال الصادق عليه السلام: خمس ينتظر بهم إلا يتغير: الغريق و المصعوق و المبطون و المهدوم و المدخن

Bedende değişiklik meydana gelmedikçe beş kişi konusunda beklemek vaciptir: Suda boğulan, yıldırım çarpan, tıka basa yiyen, enkaz altında kalan, dumanla zehirlenen.” (A.g.e., s. 676).

3. Bu konudaki rivayetler muhtelifdir. Manadaki benzerlikleri nedeniyle geriye kalanların zikredilmesinden kaçınılmıştır. Dolayısıyla, ortada bir hata yoksa cenazenin definde acele edilmesi lazım gelir. Hataya düşmede tartışmaya yol açan durumlardan biri de beyin ölümüdür. Rivayetlere göre ölümün kesin olarak bilinmesi gereklidir. Her ne kadar kesin olarak bilmenin kriterinden emin olunamıyorsa da. Cevahir sahibi, ölümün kesinliğini teşhis metodlarından bazısını açıklarken Calinus'un² bu alandaki yöntemini de zikretmiştir:

² Galen (Çev.)

”و عن جالينوس الإستبراء بنبض
عروق بين الأثنين أو عروق يلى
الحالب والذكر بعد الغمر الشديد
أو عروق فى باطن الالية أو تحت
اللسان أو فى بطن المنخر“

Bununla birlikte o da belirtilen bu alametleri, araştırmaksızın ilim ve yeterli itminan kabul etmemiştir. Rivayetlerde bedenin değişmesinin ölümün gerçekleştiğinin kriteri sayılmasının nedeni, birçok durumda bedenin değişmesiyle ölümün bilgisinin hâsıl olmasıdır. Öyleyse kriter, ölümün kesinliğinin tahakkuk etmesidir (A.g.e., s. 26). Diğer fakihler de bu şekilde fetva vermişlerdir (Muhammed b. Hasan Tûsî, *el-Nihaye fi Mücerredî'l-Fıkh ve'l-Fetva*, s. 40). Fakihlerin görüşlerine dikkat edilirse ölümün vuku bulduğuna hükmedilmesi için onun bilinmesinin gerektiği ve bunu teşhis kriterinin de örf olduğu anlaşılmaktadır. Buraya kadar özetle ölümü anlamanın hükmüne işaret ettik. Buradan itibaren özel olarak beyin ölümünün hükmünü inceleyeceğiz.

Fıkıhın muhtelif babları, özellikle de kısas babı ve onunla ilgili hükümler araştırıldığında anlaşılmaktadır ki bir insan üç halde bulunabilir:

1. Sabit hayat.
2. Sabit olmayan hayat.
3. Kesin ölüm.

Birinci ve üçüncü varsayım gayet açık olduğundan tartışılacak bir durum yoktur. Beyin ölümü, sabit olmayan hayatın örneklerinden sayılabilir. Sabit olmayan hayat, kişinin maruz kaldığı zarar nedeniyle sabit hayata dönme imkanının bulunmadığı ve bir süre

sonra ölümünün kesinleşeceği noktada söz konusudur. (Bkz: Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 36, s. 141). Fakihler, sabit olmayan hayatın misali olarak, başı kesilen ama henüz başı gövdesinden tamamen ayrılmamış ve karnı yarılmamış kişiyi zikretmişlerdir. Böyle bir durumda bir kişi eğer ona cinayet zararı vermişse yaptığı işin hükmü cinayet işleyerek öldürmedir. İmam Humeyni (r.a) bu konuda şöyle yazar:

”لو جنبى عليه فصيره فى حكم
المذبوح بحيث لا يبقى له حياة مستقرة
فدبحه آخر فالقود على الأول و على
الثانى دية الحناية على الميت“

(*Tahriru'l-Vesile*, c. 2, s. 515)

Cevahir sahibi, diyet ödemenin sebebini açıklarken şöyle yazar: “لأنه قطع رأس من” (Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 42, s. 58).

Burada gündeme gelen soru, sabit olmayan hayatın kriterinin ne olduğudur. Cevap olarak bir kesim, idrak, şuur, nutuk, iradî konuşma ve hareketlerin zeval bulmasını belirti kabul etmiştir (Seyyid Ebulkasım Hoî, tarihsiz, c. 2, s. 19; Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 36, s. 143 ve c. 42, s. 59). Bazıları da ölümün net olması ve geri dönüşün imkansızlığını kriter yapmıştır (A.g.e., s. 141). Başka bir kesim ise canın çıkmasını ölçüt saymıştır (A.g.e., s. 143).

Zikredilenler göre ve beyin ölümünde bireyin hiçbir şekilde iradî hareket, şuur ve hissetmesi kalmadığı, yapay solunum cihazı olmaksızın nefes alamadığı, geriye dönüş imkanı kalmadığı ve doktorların onu başı olmayan insana benzettikleri dikkate alındığında cezai ahkâmın kriteri olan sabit



Ölümün gerçekleşmesinin ölçütü örf olduğuna göre ve bazılarının görüşü itibariyle de örf, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi bitkisel hayatta ve canlı kabul ettiğinden bu durum ölümün göstergesi değildir. Şahsın katledilmesi suçtur ve cezayı gerektirir.

hayatı kesin olarak yitirdiği söylenebilir. Bu durumda beyin ölümünü, sabit olmayan hayatın kriteri kabul etmek mümkündür. Zira yapay cihazların çıkartılmasıyla şahıs canlı kalamamaktadır. Şimdi çağdaş fakihlerin beyin ölümü hakkındaki görüşlerini ayrı ayrı ele alacağız.

1. Beyin Ölümü Gerçekleşen Kişiyi Diri Kabul Etmek

Ölümün gerçekleşmesinin ölçütü örf olduğuna göre ve bazılarının görüşü itibariyle de örf, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi bitkisel hayatta ve canlı kabul ettiğinden bu durum ölümün göstergesi değildir. Şahsın katledilmesi suçtur ve cezayı gerektirir (Bkz: Ayetullah Mekarim Şirazî ve Ayetullah Hameneî'nin fetvaları). Bunların inancına göre, beyin ölümü durumunda ruhun bedenden çıktığının doğrulanması kuşkuludur. Rivayetlerde, ölümün kesin olarak bilinmemesi halinde beklenmesi gerektiği belirtilmiştir. Böyle bir durumda hayatın devam ediyor olması bu görüşleri teyit etmektedir. Öyleyse beyin ölümü gerçekleşen bedene bağlı cihazları çıkarmak taammüden katil anlamına gelecektir. Cevahiru'l-Kelam'da bu konuda şöyle geçmektedir:

”فِي الْقَوَاعِدِ (لَوْ قَتَلَ مَرِيضاً مُشْرِفاً وَجِبَ الْقَوْدُ وَهُوَ كَذَلِكَ لَصَدَقَ الْقَتْلُ عَرَفاً لَكِنْ فِي كَشْفِ اللَّثَامِ) وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَقِيَتْ لَهُ حَيَاةٌ مُسْتَقَرَّةٌ... فَمَعَ فَرَضُ كَوْنِ الْمَرِيضِ كَذَلِكَ لَا وَجْهَ لِلْقَوْدِ فِيهِ“

Bu söze göre Allame Kavaid kitabında şöyle buyurmuştur: “Eğer bir kimse, ölümün

eşiğindeki hastayı öldürürse kısas gerekir. Çünkü bu durumda katl tasdik edilmiş olmaktadır.” Fâzıl İsfehânî *Keşfu'l-Lisâm*'da şöyle yazmıştır: “Eğer hasta sabit hayata sahip değilse...” Sonunda Cevahir sahibi şöyle der: “Hastanın sabit hayata sahip olduğu farz edilse bile kısas görüşünün izahı yoktur.” (Muhammed Hasan Necefî, tarih-siz, c. 42, s. 58).

Bu görüşün eleştirisi olarak, hükmün, mevzuyu teşhis etrafında döndüğü söylenmelidir. Burada her ne kadar teşhisin ölçütü örf ise de mevzuyu teşhiste örf-i âmm kriter değildir. Hatta örf-i âmm burada örf-i hâssa güvenmiş ve teşhisi doktorların uhdesine bırakmıştır. Dolayısıyla bu konuda örf-i hâssın teşhisi sahihtir. Örf-i hâs da, söylendiği gibi, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi ölü kabul etmektedir.

Burada bir noktayı hatırlatmak gerekir ki, örf-i âmm, kendi değerlendirmesinde fitrî ve irtikazî olarak geçmiş hali kriter almakta ve kuşku duyduğu yerde de geçmişteki duruma rücu edip beyin ölümü gerçekleşen hayat hakkında buna göre hüküm vermektedir. Diğer bir ifadeyle, örf-i âmm, eskiden bilgiye ulaşmanın aracı değildi ama günümüzde gelişmiş teknik imkanlar sayesinde beyin ölümü gerçekleşen kişinin hayatta olmadığı bizim için artık kesindir. Öyleyse bugün örf-i âmm örf-i hâssı izleyerek, beyin ölümü gerçekleşen kişinin organlarının kullanılması istendiğinde bunu bir nefsi katletme ve cezanın sebebi görmemelidir. Dolayısıyla bilgi oluştuğunda ister örf, ister fakih olsun hayatın devam ettiğine hükmedemez. Bunun nedeni de, fakihlerin ve örfün, beyin ölümü gerçekleşen kişinin organlarının kullanılmasını takbih etmiyor olmasıdır.

2. Beyin Ölümü Gerçekleşen Kişiyi Ölü Kabul Etmek

Fakihler bu başlığa değinmemişlerdir. Fakat organların kesilmesine cevaz veren görüşten bu konuda sonuç çıkartılabilir. Örnek vermek gerekirse, Hazret-i Ayetullah Hameneî, kendi görüşünde, bu şahsı henüz ruhun girmedığı cenin gibi kabul etmektedir (Cevad Tevekkulî Bezzaz, Kongre-i İntibak-i Umur-i Pezeşkî ba Şer', c. 1, s. 8). Ruhun girmesinden önce kalbin çarpıyor olmasının ruha delil oluşturmadığı söylenebilir. Beyin ölümünde de mesele böyledir. Ayetullah Hoî, “Hastanın hayatta kalması acı çekmesine yol açıyorsa ve tedavi de fayda sağlamıyorsa doktor tedaviye son verebilir mi?” sorusuna cevap verirken şöyle buyurmuştur: “Hastayı tedavi etmek, tedavisi daha önemli ve öncelikli olan başka bir hastanın tedavisine engel çıkarmadıkça böyle bir hastanın tedavi edilmesi lazımdır.” (Tebrizî, *Sıratu'n-Necât*, c. 1, s. 348). Buna mukabil Ayetullah Tebrizî, üstadının görüşüne karşı çıkarak şöyle yazar:

ادامة الحياة لمثل هذا الفرض غير واجبة
بالادوية أو آلات المعدة للتنفس نعم لايجوز
التسريع بإماتته (A.g.e., s. 348).

Bize göre her iki büyük fakih de beyin ölümü gerçekleşen kişiyi diri kabul etmemektedir. Çünkü öyle olmasaydı kişinin canını korumak için tedavinin devamına ve şeriatın gereğine kesinlikle hükmederlerdi.

Buraya kadar söylenenler dikkate alındığında denebilir ki beyin ölümünde iki önemli durum söz konusudur: Biri, beyin ölümü gerçekleşen kişinin geri döndürülemez biçimde öldüğü meselesidir. Öyleyse başka bir canı kurtarmak için organlarının alınması caizdir. Diğer, günümüzde uzmanların geliş-

miş cihazlarla bu durumu tespit edebildiği keşif etkenleridir.

Fıkıhî açıdan ölüm, ruhla beden ilişkisinin kopmasıdır. O halde fakih için önemli olan, bu irtibatın kesildiğine ilişkin bilgidir. Beyin ölümü de, ruh-beden bağının koptuğunun kesin bilgisinin oluşmasında bir yol olarak belirti ve kriterlerden biridir. Örf-i âmm, mevzuu örf-i hâssa havale ederek örf-i hâssın detaylı ve bilimsel görüşünü takip eder. Bu durumda, beyin ölümü gerçekleşen kişinin tedaviye cevap vermemesi ve bedenine bağlı cihazların çıkartılması katl ve öldürme değildir, cezayı da gerektirmez.

Sonuç

1. Kişinin beyin ölümünün gerçekleştiği, doktor veya herhangi bir şahsın fiili terk ederek bitkisel hayatın devam sebeplerini hazırlamadığı yerde aslında kanunen ve şer’en suç veya haram işlenmiş olmaktadır. Çünkü burada fiilin terk edilmesinin, İslam ceza yasasının hiçbir maddesinde karşılığı yoktur. Genel olarak beyin ölümü

gerçekleşen kişi, örfe göre canlı yaralı insan değildir. Dolayısıyla yaralıya yardım etmekten kaçınmayı yasaklayan kanunun kapsamına girmemektedir. Şer’i açıdan da katl veya bir kimsenin katline yardım doğrulanmış olmamaktadır.

2. Kesin olan şu ki, beyin ölümü gerçekleşmiş bedene bağlı cihazların çıkarılması katl fiilinin, bu cümleden olarak da taammüden katl veya taammüde benzer katl değildir. Çünkü örf açısından beyin ölümü gerçekleşen kişi hayatta değildir ve hayatı ortadan kaldırmaktan katl mevzusuna sokulamaz. Burada konu edilebilecek tek şey, bu eylemin, cinayet cezasının kapsamına girmeyi gerektirecek sabit olmayan hayatı ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Fakat bununla birlikte yapay cihazların bedenden çıkarılması suç başlığı altında ele alınamaz. Çünkü sabit olmayan hayatın sonlandırılması, şahsın bedenine maddi ve fiziksel zarar verdiği takdirde cinayet cezalandırmasını gerektirmektedir. Burada bu cihazların bedenden sökülmesinin ölü bedene hiçbir zararı dokunmamaktadır ve cinayet anlamına gelemmez.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim.

Âmûlî, Şeyh Hürr, (tarihsiz), *Vesailü's-Şia*, İntişârât-i Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Caferî, Muhammedtâkî, (1375), *Felsefe ve Hedef-i Zindegî*, Tehran, İntişârât-i Müessesese-i İntişârât-i Kadiyânî.

Davis BD, *Caring for People in Pain*, London: Routledge Publisher, 2000.

Durant, Will, (1370), *Tarih-i Temeddun, Meş-rik Zemin-i Gehvâre-i Temeddun* (birinci cilt), Tehran, İntişârât-i Âmuzeş-i İnkılab-i İslâmî.

Edlin, G. Golanty E. ve Brown KM, *Health and Wellness*, altıncı edisyon, Sadbury: Jones and Barlett Publishers, 1999.

Eminî, İbrahim, (1373), "Merg ez Rûy-i Terahhum", *Mecmua-i Makâlât / Ahlak-i Pezeşkî* (cilt 5), İntişârât-i Merkez-i Mütâlâât ve Tahkikât-i Ahlak-i Pezeşkî.

Gamamî, Seyyid Muhammedmehdi, (Fer-verdin 1385), "Ötenazya, ba Mütâlaa-i Tatbikî der Fıkıh ve Hukuk-i Ceza-yi İran", *Mâhnâme (İctima, Ferhengî, Âmuzeşî) İslah ve Terbiyyet*, dördüncü yıl, sayı 49 (Peyapey 134).

Gamamî, Seyyid Muhammedmehdi, "Berresi-yi Vaz'iyet-i Hukukî-yi Ötenazya der Kişverhâ-yi Muhtelif", *Mâhnâme-i Hukukî-yi Dadgosteri*, sayı 51.

Garrett, Tm, Baillie HW and Garrett RM, *Health Care Ethics*, New Jersey: Prentice-Hall, INC, 1993.

Giles, J. E., *Medical Ethic*, Rochester: Steinman Books, INC, 1983.

Gozareşî ez Ötenazi, Merg-i Hodhâste der Çend Kişver-i Cihan", *Rûznâme-i İran*, yedinci yıl, sayı 1955, Yekşenbe 13 Âbân, 1380.

Gurcî, Ebulkasım, (1365), *Makâlât-i Hukukî*, birinci cilt, Tehran, İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî.

Hoî, Seyyid Ebulkasım, (tarihsiz), *Mebânî-yi Tekmiletu'l-Menâhic*, basım yeri belli değil.

Hüccetî, Seyyidmehdi, (1379), "Tahlil-i Hukukî-yi Ötenazya (merg-i şirîn)", *Mecelle-i Hukuk-i Dadgosteri*.

Keremî, Hodabahş, (1381), *Ötenazi*, Neşr-i Mearif.

Mecmua-i Makâlât-i Dovvomin Seminar-i İslam der Pezeşkî, Meşhed-i Mukaddes.

Merg-i Hub, Derâmedî ber Nakd-i Asl-i Hodmuhtarî ve Ötenazi", *Hirednâme (Vijenname-i Rûznâme-i Hemşehrî)*, sayı 23, Çeharşenbe 10 Tir 1383.

Miyandârî, Hasan, (1377), "Aya Merg-i Meğazî Kat'an Merg est?", *Mecelle-i Hakîm-i Rüşd*, sayı 3.

Murtakî Kâsumî, Ma'sume (Uzv-i Hey'et-i İlmi-yi Dânişgah-i Ulûm-i Pezeşkî-yi Zincan), "Berresi-yi Didgahhâ-yi Perestârân der İrtibat ba Merg ve Yutenazi ve Ahkam-i Merbut be ân der Şehr-i Zincan der sâl-i 1379-1380", <http://www.bmsu.ac.ir/web/par/b82/3.htm>

Musevî, Humeynî, Seyyid Ruhullah, *Tahriru'l-Vesile*.

Necefi, Muhammed Hasan, (tarihsiz), *Cevahiru'l-Kelam* (cilt 42), Beyrut, İntişârât-i Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Pojman, Louis P., *Life and Death*, B. Elmont: Wadsworth Publishing Company, 2000.

Râstin, Sima (Mayıs 2006), "Katli-âm der Pûşeş-i Merg-i Mülâyim ve bî Derd", http://www.nilgoon.org/articles/Sima_Rastin_Euthanasia.html

Refî'meneş, İhsan, "Ötenazi ya Merg ez Rûy-i Terahhum", *Neşriye-yi Novid*, üçüncü yıl, sayı 9.

Right to Die? Legal Ethical and Public Policy Implications, <http://pewforum.org/events/index.php>

Ronald, Manos, (1374), *Müdahale ve Teemmül der Ahlak-i Pezeşkî*, tercüme: Ferâmurz Çemenî ve Asgar Ebuturâbî, Tehran, İntişârât-i Merkez-i Mütâlâât ve Tahkikât-i Ahlak-i Pezeşkî.

Ruhanî, Muhammed ve Novgânî Fatıma, (1376), *Ahkam-i Pezeşkî*, İntişârât-i Müessesese-i Ferhengî-yi Timurzâde.

Sârihânî, Âdil, (1385), *Hukuk, Siyaset, İctima*, (Mecmua-i Makâlât-i Kongre-i Tahassusî-yi Fâzileyn Nerâkî).

Sugerman J., *Ethics in Primary Care*, New York: Mc Graw-Hill T 2000 T

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, (1370), *el-Mizan*, tercüme: Muhammedcevâd Hüccetî Kirmanî, İntişârât-i Bunyad-i İlmi ve Fikrî-yi Allame Tabâtabâî.

