

## Biyoetik: Felsefi ve Teolojik Arka Plan(\*)

Fatih TOPALOĞLU (\*\*)

**Öz:** Ahlâkın bir alt dalı ya da pratik ahlâkın bir bölümü olarak nitelendirilebilecek olan biyoetik, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış olan oldukça genç bir araştırma dalıdır. Biyoetiğin, genel anlamda bilimin teknoloji ve tıba uygulanması sonucunda meydana gelen ahlâki problemlerle ilgilendiği söylenebilir. Dolayısıyla ahlâk sahasında ortaya çıkan birtakım problemler kaçınılmaz olarak biyoetiğe de yansımaktadır. Teknik boyutu oldukça ön planda olan sağlık bilimlerinde, ahlâk merkezli bir değerlendirmenin yapılabilme imkânı, bu değerlendirmenin hangi kriterlere göre yapılacağı, ahlâki karar alıcının niteliği gibi birçok problem bu kapsamda değerlendirilebilir. Şüphesiz biyoetik içerisinde de ahlâkta olduğu gibi birçok perspektife bağlı olarak farklı yaklaşımlar mevcuttur. Özellikle ahlâki ödev, davranış, yargı ve karar alma konusunda belirginleşen bu farklı değerlendirmelerin mahiyetini belirleyen şey, aslında bu bakış açılarının varlığıdır. İşte bu çalışma, bu farklı perspektiflerin felsefi ve teolojik arka planını kısmen de olsa ortaya koyarak biyoetik çalışmaların mahiyeti hakkında bir fikir vermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Biyoetik, din, bilim, ahlâki karar, anlam

## Bioethics: Philisophical And Theological Background

**Abstract:** Bioethics, which may be regarded as a branch of ethics or part of moral values, is a very young area of study emerging in the twentieth century. In general, bioethics generally addresses moral problems brought about by the application of the science on the technology and medicine. Therefore, some problems arising in area of ethics inevitably reflected on bioethics as well. In medical sciences where technical aspects are in the foreground, many problems such as availability of an ethics oriented assessment, criteria to be used in such assessment, quality of the moral decision maker may be considered within this context. Undoubtedly, there are different approaches arising from various aspects in bioethics as well as in morals. In fact, nature of different assessments arising in moral injunctions, behaviors, judgment and decision making is determined by the presence of different point of views. By asserting philosophical and theological background of such different perspectives to some extent, this study aims to give an idea about the nature of bioethics studies.

**Keywords:** Bioethics, religion, science, moral decision, meaning.

\*) Bu makale, 19-22 Mayıs 2016 tarihlerinde İspanya-Madrid'de gerçekleştirilen "1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi"nde aynı adla sunulan bildirinin yeni bulgularla geliştirilmiş halidir.

\*\*) Yrd.Doç.Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ABD. Öğretim Üyesi. (e-posta: topaloglu37@hotmail.com)

**Makale Geliş Tarihi: 16.10.2015**

**Makale Kabul Tarihi: 30.09.2016**

## **I. Giriş**

Din, bilim ve ahlâk gibi disiplinler, insanın çevresiyle ilişki kurmasını sağlayan ya da kurduğu bu ilişkinin mahiyetini belirleyen bir takım düzenleyici ilkeler ortaya koyma işlevi görmektedirler. İnsanlar bu disiplinlerin sunmuş olduğu veriler doğrultusunda yaşamlarını belli bir düzen içerisinde sürdürmektedirler. Varlığın anlamlandırılmasında etkin olan zihinsel temayüllerimiz, bu disiplinlerin icra edeceği fonksiyonları belirlemekte ya da bu konuda büyük oranda etkili olmaktadır. Düşünce tarihinde, bu anlamlandırma ameliyesinin bu araçlardan hangisinin öncelikli olarak kullanılarak yapılacağı ya da bunlar arasındaki ilişki düzeyinin nasıl olması gerektiği problemi oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

Bu çalışmada söz konusu edeceğimiz ahlâk meselesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Ahlâkın insan davranışları üzerindeki tasvirici, değerlendirmeci ve buyurucu olma şeklinde ifade edebileceğimiz işlevleri, aslında ona yüklenen anlam ve referanslarla ilgilidir. Ahlâki değerlendirmede, bu işlevler, özellikle dinin ve bilimin sunmuş olduğu veri ya da bakış açılarına göre yapılmaktadır. Bu durum, ahlâki değerlendirmenin mahiyetine dair bir takım tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Özellikle sabit yönü ağır basan ve ancak yorumlarla nispeten dinamizm kazanan din ile temel vasfı değişkenlik olan bilimin söz konusu etkisi, ahlâka teori-pratik, evrensellik-görecelik ikilemleri olarak yansımıştır.

Bu çalışmada felsefi ve teolojik boyutlarıyla incelemeye çalışacağımız biyoetikde de, bahsetmiş olduğumuz bu ikilemlerin getirmiş olduğu zorlukların yoğun bir şekilde bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda özellikle bilim ve teknolojinin neden olduğu, düşünce ve yaşama dair yeni durumlara karşı çağdaş bir disiplin olarak nasıl bir tutum geliştirileceği, hangi referanslarla neyin savunulacağı etik ve biyoetiğin çözmek zorunda olduğu problemler arasındadır.

## **II. Teori ile Pratik Arasında Ahlâk Tartışması**

Ahlâk, genel olarak insanda yerleşik bulunan bir hareket yapısına işaret etmekte ve fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen bir alan (Kılıç, 1992: 2), diye tarif edilmektedir. Bu yönüyle ahlâk, ahlâki hayat hakkında sistemli bir biçimde düşünme, soruşturma, araştırma ve tartışmayı öngörmektedir. Tariflerden de anlaşılacağı üzere ahlâkta iki unsur dikkat çekicidir. Bunlar; insanın ruhunda yerleşik bir meleke ve seçim kararının iradi olmasıdır (Erdem, 1994: 26).

Tarihsel süreç içerisinde gerek felsefi düşünce gerekse din, insanın bu türden faaliyetleriyle yakından ilgilenmiş, bu faaliyetleri sistematik ve kuramsal bir zemine oturtmak istemiştir. “Eski çağın en derinlikli ahlâk kitabı olarak adlandırılan Eski Ahit’te Tanrısal iradeye dayandırılan bir ahlâk sistemi karşımıza çıkmaktadır.”(Wilkinson, 1988: 20) Bu açıdan aksiyolojik yönü ağır basan bir ahlâk teorisi, Eski Ahit’in, ahlâki

kurallar ya da emirlerin değil Tanrı-insan ilişkisini ön plana çıkararak bir yapı kurduğu anlamına gelmektedir. Bu durum, ahlâkın ele alınışında, Antik Yunan'da gördüğümüz şekliyle, değerlerin tabiatıyla ilgili tartışmaların ağırlıklı olduğu bir yaklaşımdan, özellikle teistik dinlerde görülen, Tanrı'yla kurulan ahlâk temelli ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkan davranışlar yekûnunu ifade eden bir yaklaşıma dönüşümü göstermektedir. Hıristiyan ve İslam etik teorilerinin ise, ahlâk meselesini mümkün olduğunca teorik ve pratik boyutlarını bir arada ele alma çabası içerisine girdiklerini görmekteyiz. Her ne kadar Katoliklikle Protestanlık arasında birtakım yaklaşım farklılıkları bulunsun da, Hıristiyan etiği öncelikle Yeni Ahit'ten elde edilen ahlâki ve ameli davranışa yönelik bir tutum takınmış (Wilkinson, 1988: 22), Hz. İsa'nın hayatını ve davranışlarını bu etik sistemin merkezi belirleyicisi olarak tespit etmiştir. Bu anlamda bütün Hıristiyan ahlâk teorileri, Hz. İsa'nın vaazlarını ilahi iradenin ifadesi olarak kabul etmiştir (Stroll, 2013: 71). Diğer yandan İslam'ın etik görüşünü etkileyen ya da belirleyen birçok spekülâtif, kelami, felsefi ve tasavvufi yaklaşım olmakla birlikte, onun teorisinin temelde Kuran tarafından inşa edildiğini, pratiğinin ise Hz. Muhammed'in yaşamından elde edilen veriler üzerinden kurulmuş olduğu söylenebilir (Rahman, 1987: 12; Sachedina, 2009: 26).

Bilindiği gibi ahlâk, insanların toplum içerisinde uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallar bütünüdür. Bu anlamda ahlâk da din gibi evrensel ve değişmez kaidelerin varlığına gereksinim duyar (Topçu, 2012: 31). Kuramsal etik tartışmalarında iyi-kötü, doğru-yanlış kavramları, yaşanan toplumsal gerçeklikten bağımsız bir düzlemde ele alınıp tartışılır. Ancak bu durum ahlâkın insan hayatına dokunan boyutunun ihmali sonucunu getirmemelidir. Zira insanlık tarihine etik sorunlar açısından bakıldığında, etik davranışta bulunmanın, etik ilkeleri bilme sorunundan daha öncelikli olduğu görülebilir (Evkuran, 2013: 238). Daha açık bir ifadeyle, "ahlâk kelimesi, salt zihinsel, bedensel veya muhayyile güçlerimizce kavranabilecek bir gerçekliğe işaret etmez. Bu yönüyle ahlâka dair bir soruşturma, matematik, mantık veya tabiat bilimine benzer bir şekilde salt analitik veya deneysel bir çaba içinde gerçekleştirilemez" (Tatar, 2015: 12). Yani ahlâki olan, eylemi gerektirdiği için her zaman düşünceden fazla bir şeydir (Adorno, 2012: 18) İnsanın reel yaşamıyla ilişkisini koparmış bir etik kendinden bekleneni veremez ve dogmatizme düşmeye her zaman adaydır.\* Böylece ahlâk, toplumsal alanın genişlemesi ve çeşitlenmesine bağlı olarak ortaya çıkan yeni problemlere din ve hukukla ilişkili fakat onlardan farklı olarak kendi bakış açısına göre yeni cevaplar üretme iddiasındadır.

### III. Kavramsal Arka Plan

Biyoetik, en genel anlamda ahlâk, tıp ve yaşam biliminin kesişim noktasında bulunan, pratik etik konularla ilgili, disiplinler arası bir çalışma alanıdır (Walker, 598). Biyoetiği,

\* Bu bağlamda Kant, insanın iyi ya da adil bir insan olabilmesi için, ahlâk felsefesi okumasının gerekmediğini ifade etmiştir. Kant I. (1995). *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. İoanna Kuçuradi (Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., s. 19.

felsefenin içerisinde uygulamalı etiğin bir alt dalı olarak tanımlamak mümkündür (McCormick, 1989: 6). Biyoetiğin konusu, ilk dönemlerde insan hayatıyla birlikte bütün organizmaların hayatıdır. (Pieper, 1999: 88). Ancak ilerleyen süreçte çevre ve ekoloji, meslek etikleri ve basın etiğine kadar geniş bir yelpazedeki etik sorunlarla ilgilenen bir alan haline gelmiştir (Örs, 2009: 70).

Deneysel araştırmaların insan sağlığı ve yaşamıyla ilgili somut bazı sonuçlar ortaya çıkarması, bir süre sonra bu uygulamaların yalnızca teknik boyutlarıyla değerlendirilemeyeceği, meselenin insanın ahlâki boyutlarıyla ilgili olabileceği gibi bir takım düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle 1950'lerden sonra fizikçilerin iyileşme ihtimali bulunmayan hastaları canlı tutmak için makinelerden faydalanması, bir süre sonra organ naklinin mümkün hale gelmesi, bugün biyoetik diye tanımlanan alanın ilk tartışma konularının temelini atmıştır (Düwell, 2013: 1). Aslında meselenin kökeninde doğa bilimcilerin araştırma yaparken karşılaştıkları etik diye tanımlayabileceğimiz soruların, insanın diğer alanlarda ya da genel olarak yaşamında karşılaştıklarından farklı türde olup olmadığı sorgulanmaktadır (Kuçuradi, 2009: 35). Nitekim insan yaşamına doğrudan müdahale anlamına gelebilecek olan klonlama, embriyo transferi, genetik, organ nakli, insan beynine müdahale gibi konulardaki gelişmeler, bu tartışmalardan bağımsız değerlendirilemez. Bu sonuçlarla yüz yüze gelen ve buradan yola çıkarak gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel durumlar üzerine odaklanan bazı bilim adamları, bilimsel açıdan yapılması mümkün olana sınır koymanın zorunluluğunu düşünmeye başlamış ve biyoetiğin bu sınırlar için gerekli olan normları sağlamasını beklemişlerdir (Kuçuradi, 2009: 34).

Biyoetiğin böyle geniş bir alanda söz söyleme iddiası, her ne kadar farklı disiplinlerle ilişki kurarak etkinliğini artırmasını sağlamış olsa da, bu çeşitlilik içerisinde ortak bir tanım, konu ve metod birliğiyle ilgili standartların belirlenmesi hususunda bir muğlaklığın doğması kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda biyoetikte deneysel yönün ağırlığının ne olduğu, etiğin belirleyici vasıflarından birisi olan normatifliğin nasıl uygulanacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır (Sulmasy, Sugarman, 2001: 3).

Etik ve biyoetik üzerine çalışmalarıyla bilinen Marcus Düwell bu konuda, biyoetik içerisinde metodolojik standartlarla ilgili olarak ortak standartlardan bahsedilemeyeceği, biyoetiğin deneysel bir araştırma olarak değerlendirilmesinin birtakım yanlış anlaşılmalara neden olabileceğini belirtmektedir. Düwell'in önerisi, "deneyle desteklenmiş" şeklinde bir anlayışın belirlenmesidir. Düwell bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Özellikle biyoetiğin ortaya çıktığı dönemlerde bu alandaki standartları belirleyenler, teknik konulara olan hâkimiyetleri sonucu biyolog ve fizikçilerdi. Daha sonraları teknolojik ilerlemelerin insan yaşamı üzerindeki etkisinin incelenmesi ve bunların insanın anlam dünyasından bağımsız bir şekilde değerlendirildiği fikrinin öne çıkmasıyla birlikte, sosyal ve kültürel alanların önemi fark edilmiştir" (Düwell, 2013: 60). Burada belirtmek gerekir ki, disiplinler arası çalışma alanlarının doğasında genel olarak var olan bu durum, biyoetikte de ortaya çıkmakta ve özellikle etik değerlerin belirlenmesinin kim tarafından yapılacağı bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir.

#### **IV. Teolojik Arka Plan**

Teistik dinler başta olmak üzere birçok din, insanlara belli bir ahlâk sistemi sunarak, onların yaşamlarını bu genel ahlâk çerçevesi içerisinde sürdürmelerini talep etmiştir. Bu durum dinlerin kurmuş olduğu ahlâki yapıların doğüstü kaynaklı olduğu, dolayısıyla bunların değişim ve yenilenmeye kapalı bir sistem oluşturduğu gibi bir algıya neden olabilir. Bu konuda Tillich, tarihsel değişim sürecinin etik problemlerle ilişkisiyle ilgili yaklaşımlardan birisinin Roma-Katolik kilisesi tarafından temsil edilen statik doğüstü yaklaşım olduğundan bahsetmektedir (Tillich, 2006: 72). Felsefe ve teolojinin bir işbirliği içerisinde olmasını öngören bu anlayışa göre, dünyada insanın kişisel ve sosyal pratiği için norm ve yasalar koyan Tanrı kaynaklı bir sistem bulunmaktadır. Vahyin görevi bu yapının kurulmasını sağlamak, felsefenin görevi ise onu keşfetmektir. Bu, aslında ahlâki yapının bir yönüyle doğal, diğer yönüyle ise doğüstü bir yapı arz ettiği, anlamına gelmektedir. Tillich'e göre, her ne kadar kilisenin görevi bu sistemi öğretmek, onun reel hayatta gerçekleşmesi için mücadele etmek ve onu savunmak ise de, kilise tarihsel değişimleri göz ardı etmemiş, etik sistemini yeni sorun ve isteklere adapte etmeye çalışmıştır (Tillich, 2006: 73, Yazoğlu, 2006: 101).

Doğrusu din kaynaklı etik yapıların ortaya koymuş oldukları cana kıymama, hırsızlık yapmama gibi genel ahlâki prensipler konusunda ilk bakışta ciddi ihtilaflar görünmese de, teknolojik imkân ve gelişmelerin artması ile bu genel ahlâki kabullerin yeni durumlara intibakı konusunda önemli sayılabilecek ihtilaf hatta çatışmalar ortaya çıkmıştır. Hatta denilebilir ki, teistik dinlere yönelik tehdit ve yıpratma çabaları, eskiden onların inanç ve ibadet öğretilerine yönelik birtakım kuramsal itirazlarla temellendirilmeye çalışılırken, günümüzde doğrudan pratik yaşamı konu alan ahlâki prensiplere yönelmektedir. Âlemdeki kötülük düşüncesini vurgulayan bu itirazlar, “acı” ve “ölüm”ün ontolojik anlamını yok ederek, onları ne olursa olsun bir şekilde engellenmesi gereken durumlar olarak görmekte, “günah” kavramını ise suç ya da kabahate indirgeyerek insanın Kutsal Varlık'la kurduğu varoluşsal ilişkiyi neredeyse koparmaya çalışmaktadır (Aydeniz, 2010: 313). Bununla birlikte dinlerin ortak bir değerler hiyerarşisine sahip olmaması, “iyi” ya da “kötü” olanın nasıl tanımlandığı, bunların özgürlük, adalet, doğruluk, güvenilirlik vb. kriterlere göre nasıl değerlendirileceği gibi birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir.

Bu durum, Batı'da modern yaşam tarzının neden olduğu ahlâki tartışmalar konusunda yeni bir düşünme ve tartışma zemini ortaya çıkarmıştır. Ahlâk meselesinin metafiziksel ve teolojik temelini ihmal etmeyen ve genel çerçevenin içeriğine yönelik epistemolojik bir yöntem sunma kaygısıyla hareket eden bu yaklaşım, biyoetiktir. (Her ne kadar ahlâk konusunda teolojik arka planı görmezden gelen seküler biyoetik çalışmalarının varlığı inkâr edilemese de, bu bakış açısının biyoetiğin alanını oldukça daralttığı söylenebilir.) Biyoetik, özellikle Hıristiyanlıktaki “ilk günah” teorisi ya da inancı çerçevesinde Hıristiyan ahlâk anlayışıyla ilgili modern tartışmalara bir zenginlik getirmiştir. İşte biyoetik bu konuyla ilgili olarak anlamın ve değerinin mi yoksa özgürlüğün mü öne çıkarılması gerektiği problemine odaklanmaktadır.

Modern teknoloji, sadece insan-tabiat ilişkisini dönüştürmekle kalmamış aynı zamanda “insanın özüne ilişkin yeni ve tehlikeli bazı durumlar ortaya çıkarmıştır. Varlığı ve insan hayatını tehdit eden bu durum, teknoloji aracılığıyla insanın mahiyetini değiştirmeyi hedeflemektedir.” (Kalın, 2013: 131) Bu gelişmeler karşısında biyoetik, etik tartışmalara katkı sunma ya da her geçen gün insanlığın karşı karşıya kaldığı tehditlere bir çözüm üretme iddiasındadır. Bu bağlamda biyoetik gerek insan hayatının gerekse insanın özgürlük ve onurunun bilimsel araştırmalarda, sonuçları tahmin edilemeyen modern teknolojiler nedeniyle tehlike altına girdiği her yerde gereklidir (Pieper, 1999: 89). Ancak biyoetiğin hangi imkân ve yöntemlerle bu işlevi yerine getireceği, bu noktada önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Belirtmek gerekir ki, içinde yaşadığımız modern dünya, insanı anlamlı bir yaşamla özgür bir yaşam arasında tercih yapmak zorunda bırakmıştır. Ya da diğer bir anlatımla insanın hayatı anlamlandırma ameliyesinde temel aldığı referansları değiştirerek kendine has yeni bir anlam dünyası inşa etme çabası içerisine girmiştir. Modern dünyanın oluşturduğu bu yeni imkânlar, yeni birtakım tercihler sunma ya da tercihleri çoğaltma anlamına gelmekte ve insanlara sunulan bu yeni anlam dünyası, işte bu çoklu tercihler karşısında insanın özgürlüğünü, seçme hürriyetine bağlayarak, seçme eylemini değerden bağımsız bir noktaya indirgeme anlamına gelmektedir. Bu bağlamda “muhtevadan yoksun bir özgürlük, bir anlam krizine yol açmaktadır.” (Kalın, 2013: 86-87)

Burada öncelikli olarak belirtmek gerekir ki, biyoetik salt teolojik bağlamda bir etik tartışması anlamına gelmemektedir. Şüphesiz seküler biyoetik diye nitelendirebileceğimiz bir takım yaklaşımlar da mevcuttur. Bu yaklaşımlara göre ahlâk, birtakım mitik gerekçelere, emirlere, zorunluluklara, kurgusal makamlara, geçersiz delillere değil; insan özgürlüğünü ve yaşamını geliştiren, bir tür kural-hak-vazife-mizaç egoizmine dayanmalıdır (Mackie, 1990: 199). Ancak teolojik olsun seküler olsun biyoetik tartışmasının içeriği ve şekli üzerinde dinin etkisinden şüphe etmenin oldukça zor olduğunu vurgulamamız gerekmektedir (Düwell, 2013: 177). Bu konuda yürütülen tartışmaların netice itibarıyla sosyal, kültürel vb. bağlamlardan bağımsız olamayacağından hareketle bunların arka planında teolojik kabul ya da retlerin bulunduğu bir gerçeklik olarak bulunduğu söylenebilir. Her ne kadar modern dönemde gerek Batı gerekse de İslam dünyasında “anlam”ın oluşumunda dinin etkisinin azaldığı söylenebilirse de, sekülerleşme sürecinin dinin ahlâki tartışmalardaki etkisini ortadan kaldırdığını söylemek yanlış olacaktır. Aslında denilebilir ki, teoloji, biyoetiğin gelişiminde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu yargımızı desteklemek üzere Batı’daki birçok biyoetik enstitüsünün teoloji bölümlerinde kurulduğu\* ya da buralardan destek aldığı, bu alanla ilgilenen birçok kimsenin mesleki kariyerine teolog olarak başladığını söyleyebiliriz. Dahası dini gelenek, dini otorite ve akademik teoloji, biyoetikle ilgili konuların belirlenmesinde önemli bir faktör olagelmıştır.

---

\* Buna örnek olarak George Town Üniversitesindeki Biyoetik Enstitüsü ve Kütüphanesi’nin, Roma Katolik geleneğine uygun olarak ve kilise binası içerisinde bir bölüme kurulmuş olduğunu ifade edebiliriz.

Bu noktada meselenin daha iyi bir şekilde açıklanabilmesi açısından “günah”, “suç” ve “kabahat” kavramlarını, anlam ve özgürlük ikilemi bağlamında biyoetik tartışmalar açısından gündeme getirmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. “Günah” kavramı, bireyin Tanrı’yla kurduğu ilişkiyi olumsuz yönde etkileyen bir unsur, olarak değerlendirilmektedir (Capaldi, 2007: 56). Yeni Ahit’te günah bir tür hastalık hali diye nitelendirilmektedir. Teolojik anlamda, bir davranışın günah diye nitelendirilebilmesi için özgürlük, temel şarttır. Bireyin Tanrı’yla ilişkisini bozan böyle bir olumsuz eylem, özgürlüğün kötüye kullanımının neden olduğu anlam kaybını ifade etmekte ve birey bu durumu telafi adına pişmanlık ve yeniden dindarlığa başvurmaya teşvik edilmektedir.\* Buna karşın bilimin ve teknolojinin gelişmesinin öncelikli sonuçlarından birisi, bunların ölüm ve hayat üzerindeki kontrolün artmasını sağlamalarıdır (Nuttall, 2011: 18). Böylece modern teknoloji ve onun medikal teknolojiye uyarlanması sonucu ortaya çıkan yeni birtakım gelişmeler (ortalama yaşam süresinin uzaması, tıbbi müdahalelerin daha acısız ve süratle yapılması vb.) bir yandan acı ve ölümün nesnel gerçekliğini her geçen gün daha da belirsizleştirerek insana daha geniş bir özgürlük alanı ve yaşamını sürdüreceği farklı alternatifler sunarken diğer yandan onun anlam alanını gittikçe daraltmakta ya da tek boyutlu bir hale getirmektedir (Capaldi, 2007: 56). İşte bu durum tam da Kant’ın dinî ahlâkı şahsi bir tercih meselesine indirgeyen yaklaşımı sonucunda günah kavramını bir tür suç ya da kabahat olarak anlamlandırmasına denk gelmektedir. Böylece “günah”ın kavramsal içeriğinin boşaltılarak bireyin kutsalla olan varoluşsal ilişkisinin koparılması, insanın kendini adeta “üst insan” kategorisine yerleştirerek değer üretme, insan soyu üzerinde kararlar verme konusunda yegâne merci olarak görmesi sonucunu doğurmuştur (Niebuhr, 1935; 65). Nitekim biyoetiğin temel konularından olan kürtaj, ötenazi, klonlama vb. aslında neredeyse Tanrılık iddiasında bulunan böyle bir insan modelinin kendinde bulunduğunu varsaydığı haklardandır.\*\*

Bu bağlamda teoloji, biyoetiğe bireyin insani taleplerine yüce ve kutsal bir amaç kazandırma konusunda bir katkı sağlayabilir.(Jackelen, 2015: 143) Nitekim acı ve ölüm, her ne kadar ötelenmiş olsa da netice itibarıyla kaçınılmaz birer realite olarak kendi gerçekliği içerisinde anlaşılabilir; gınahtan dolayı pişmanlık, bağışlanma ve kurtulma duygularıyla birlikte insanın anlam dünyasını genişletebilir ve onun, çevresinde olup bitenleri daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirmesini sağlayabilir. Şüphesiz bu görüş kimi çevrelerce bir tür acı talebi anlamına geldiği, böylece ahlâki açıdan birçok problemin ortaya çıkabileceği ya da böyle bir yaklaşımın en azından kendisine seküler bir anlam alanı belirlemiş olanlar için bir şey ifade etmeyeceği gerekçesiyle

\* Hâlbuki örneğin Sartre ya da Camus gibi ateist varoluşçu filozoflara göre, Tanrı fikrinin bizatihi kendisi bile özgürlüğün yok olması için yeterlidir. Bunlar açısından özgürlük-anlam ilişkisinin doğru bir şekilde kurulabilmesi için, varlığıyla özgürlüğü kısıtlayan Tanrı fikrinden uzaklaşmak gerekir. Tokat, L. (2015). Ankara: *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yay., s. 18.

\*\* Seyyid Hüseyin Nasr, bu durumu Batı düşüncesinde Prometheus benzeri bir insan figürünün ortaya konulması ve insanın neredeyse Tanrı’ya denk bir konuma yükseltilmesi şeklinde açıklamaktadır. Bkz. Nasr, S. Hüseyin. (1997). London: *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, s. 11.

yadırganabilir. Protestan ahlâkı üzerine çalışmalarıyla bilinen James Gustafson, teolojinin biyoetikte ne tür bir işlevinin olabileceğiyle ilgili olarak, ötenazi örneği üzerinden şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “İsa yaşamıyla da, ölümü ve tekrar dirilmesiyle de varlığa yeni bir anlam vermiştir.” (Mc Cormic, 1989: 7) Gustafson’a göre bu anlam, “Tanrı’nın, hayatın sahibi ve koruyucusu olduğu, bizim yaşantımızın onun bir lütfu ve armağanı olması yönüyle hayatın değerli olduğu dolayısıyla da bu değer doğrudan doğruya Tanrı’yla kurulan duygusal ilişkinin bir sonucu olduğudur.” \* Tanrı’nın hayata atfettiği değer, onun gerçek sahibi olmasının ötesinde, hayatın bir amacı olmasıyla da ilgilidir. Nihayet bu dünyadaki yaşam bir son durak olarak kabul edilemez ve bu noktada özellikle Katolik teolojisinde etkin bir inanç unsuru olarak bulunan İsa Mesih figürünün insanın varoluş serüvenine bir anlam kattığı fikrine ulaşılar. Dolayısıyla hayatı anlamlı kılan şey, bir insanın asıl kurtuluş ve selametini Tanrısal lütfu bağlamış olmasıdır. Bu bakımdan günahın getirdiği pişmanlık ve acı duygusu, Tanrı’yla yeni bir iletişim kurma imkânı oluşturabilir. Bu ise başta tıp olmak üzere her gün yeni gelişmelerin yaşandığı bilimsel alanda elde edilen verilerin teknolojiye daha sonrasında ise insan yaşamına transferi sürecinde özgürlüğü değil anlamı merkeze alan bir bakış açısının oluşmasını sağlayabilir.

Hâlbuki seküler biyoetiğin bakış açısından bu durum; dünyanın düzenli ve iyi olduğu, yine dünyanın fiziki bilimler yoluyla tamamen anlaşılabilir kılınabileceği ve kontrol edilebileceği, insanın ise mutlu olmak için çabalayan ve acıdan olabildiğince kaçınan bir varlık olduğu şeklinde tezahür etmektedir. Böylece hayatta kalmaya katkıda bulunacak, fiziki ve psikolojik acıyı azaltan bütün teknolojileri makul sayan bir anlayışın meşruiyeti kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır (Capaldi, 2007: 551). Konuyu biraz daha tahsis etmek adına geleneksel etiğe yönelttiği eleştirilerle bilinen Alain Badio’nun bu bağlamda ötenaziyle ilgili şu ifadelerine dikkat çekmek istiyoruz:

Etik, insanı kötü-olmayanla ve dolayısıyla "mutluluk" ve yaşamla tanımladığı için, ölüm karşısında hem büyülenir hem de onu düşünmeye kaydetmeyi beceremez. Bu ödün sonucunda, ölümün kendisi, mümkün olduğunca gizli bir seyirlik gösteri haline, salt bir yok oluş haline dönüştürülür; böylece yaşayanlar, kendinden memnun, cehalete dayalı kuruntulu alışkanlıklarının ölüm tarafından bozulmayacağını umma hakkını korurlar. Nitekim etik söylem hem kadercidir hem de kararlı bir biçimde gayri trajiktir: Ölümü "kendi haline bırakır", onun karşısına bir direnişin ölümsüzünü çıkarmaz. (Badiou, 2013: 47)

Hayatın ve ölümün anlamını seküler bir yaklaşımla ortaya koyan bu görüşler, geleneksel ahlâk anlayışlarını savunanlar açısından birçok itiraza açıktır: Öncelikle ötenaziye meşru bir hak olarak kabul etmeyen ahlâk anlayışlarının ölüm karşısındaki

\* Schopenhauer, Tanrı inancının oluşturacağı ölümsüzlük inancının, bireyin ölüm karşısındaki tutumunu nasıl belirleyeceğiyle ilgili olarak: “Varoluşunu tesadüften ibaret olarak tasavvur eden kimse, kesinlikle onu ölümlerle kaybetmekten korkacaktır. Buna karşılık ancak genel tarzda olsa bile varoluşunun asli bir zorunluluğa dayandığını anlayan kimse böylesine harikulade bir şeyi meydana getirmiş olan bu zorunluluğun böyle bir kısa zaman dilimiyle sınırlı olduğuna inanmayacak, onun bütün zamanlarda faal olduğunu bilecektir.” demektedir. Schopenhauer, A. (2012). *Ölümün Anlamı*, Ahmet Aydoğan (Çev.), İstanbul: Say Yay., s. 92.



tutumunun pasif bir seyirci ya da çaresiz bir izleyici konumuna indirgenmesi o kadar kolay değildir. Bu, daha önce ele aldığımız gibi ölüme ya da hayata ne açıdan baktığınız ile ilgili bir durumdur. Kaldı ki ötenazi, Baidou'nun ifadesinde geçtiği gibi “ölüm karşısında bir direniş” olma bir yana, ölüme teslimiyet olarak da değerlendirilebilir. Her halükarda, bu bakış açısının ortaya çıkarabileceği muhtemel sonuçlar, acı ve ölümün ontolojik anlamını yok sayan ve bunları kesinlikle önlenmesi gereken birer arzi durum olarak gören bir anlayışın doğmasını yol açacaktır.

### **V. Felsefi Arka Plan**

Etikle ilgili tartışmaların temelinde netice itibarıyla ahlâkın teorik mi yoksa pratik mi bir alan olduğu konusundaki farklı görüşlerin bulunduğu söylenebilir. Etik ve biyoetiğin teolojik arka planını açıklamaya gayret ettiğimiz önceki bölümde, bu disiplinlerin her ne kadar kognitif içerikten ve kuramsal tartışmalardan tamamen soyutlanmış olmasalar da, pratik ve uygulama açısından öncelikli olduğundan bahsetmiştik. Bu bölümdeyse özellikle ahlâki yargıların göreceliği ve normatifiği gibi nispeten daha kuramsal bazı problemlerin biyoetiğe yansımalarından bahsetmeye çalışacağız.

Ahlâki yargıların toplumdan topluma, kültürden kültüre ya da zaman içerisinde değişip değişmediği, (eğer varsa) böyle bir değişimin ahlâkın yapısıyla ilgili asli bir duruma mı yoksa davranış ve uygulamalarla sınırlı arzi bir duruma mı tekabül ettiği oldukça tartışmalı bir konudur. Bu konuda ortaya atılan evrenselci görüş, toplumların sahip olduğu değer sistemleri arasında büyük oranda benzerlikler bulunduğunu iddia etmektedir. Bu anlayışta olanlara göre, ahlâk konusundaki farklılıklar, çoğunlukla ahlâki yargılarımızla ilgilidir. Ahlâki yargıların hipotetik değil kategorik olduğunu (Delius, 1992: 342) savunan bu yaklaşıma göre, ahlâkın kaideleri evrensel olduğu bilinen bir tek iddiadan çıkmaktadır. Kendisine uygunluğu ahlâkılık kriteri olarak belirleyen bu görüşe tam karşıt bir şekilde ortaya atılan ahlâki göreceliliğe göre ise her toplum, içinde yaşadığı şartların hazırladığı kendine özgü bir ahlâk anlayışına sahiptir (Topçu, 2012: 18). Bu durumda karşımıza ahlâki evrensellik ve ahlâki görecelilik diye ifade edebileceğimiz iki farklı yaklaşımın bir araya getirilip getirilemeyeceği ya da bunun nasıl mümkün olabileceği gibi bir sorun çıkmaktadır. Her ne kadar “iyilik yapmalısın”, “dürüst olmalısın” gibi kayıtsız ve şartsız evrensel ahlâk ilkeleri bulunsa da, doğrudan ahlâk kelimesinin anlamını teşkil eden bireysel karakter, seciye ve fitrat ile elde edilen, her zaman değişen şartlara ve hayata bağlı ahlâk tecrübesinin varlığı yadsınamaz bir gerçektir (Tatar, 2015: 13). Bu bağlamda ahlâk tecrübesi, büyük ölçüde bireysel ve zamansal bir şey olduğu için ahlâk kurallarının evrensellik iddiası, kabul edilebilir durmaktadır.

Aslında görecelilik ile evrenselcilik arasındaki çatışmanın temeli, epistemolojik yaklaşım farkına dayanmakta ve bu konuda yapılan tercih, nihayetinde ahlâki yaklaşımın niteliğini belirleyebilmektedir. Nitekim ahlâki bilginin peşine düşme, ahlâki bilgi denilen bir şeyin olup olmadığı tartışmasıyla birlikte bir anlam ifade etmektedir (Nuttall, 2011: 23). Belirtmek gerekir ki, özellikle güncel akademik etik tartışmaların başladığı

1960'lardan itibaren ahlâki terimlerin anlamı, ahlâki bilginin tabiatı gibi teknik konular tartışılmış, bu durum etikte semantik ve epistemolojiye yönelik bir odaklanmaya neden olmuş, bu ise pratik ahlâkın ihlali sonucunu doğurmuştur (Solomon, 2005: 351). Bunun iki önemli sonucunun olduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan bir tanesi meta-etik ve normatif etiğin arasının kesin sınırlarla ayrılarak ahlâkın objektifliğinin korunması düşüncesidir. Bilindiği gibi meta-etik, insana rehberlik etmek amacıyla, davranışa yönelik genel ilkeler ortaya koyan normatif bir kuram inşa etmemekte, ahlâk ve ahlâkiliğe ilişkin vardığımız yargıların mahiyetini incelemektedir (Poyraz, 1995: 12). Bu bağlamda meta-etik, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlâki kavramların kaynağı, kapsamı ve özellikle anlamı sorunuyla ilgilenirken bütün bir ahlâk nosyonuna biraz üstten ve dışardan bakan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir (Yaran, 1012: 206). Bunun ortaya çıkaracağı diğer bir sonuç ise, olgu-değer ayrımının yapılarak ahlâkın olgusal açıdan incelenmesi ile onun ortaya koyduğu değer yargıları arasına bir bariyer çekilmesi suretiyle tabii ve sosyal bilimlerin ortaya koyduğu verilerin ahlâki alanda normatif sonuçlara yol açamayacağı düşüncesidir.

Meselenin biyoetik açısından nasıl bir durum arz ettiği konusuna geçildiğinde, öncelikle belirtmek gerekir ki, biyoetik çoğunlukla bizim hayatta karşılaştığımız güncel olaylarla ilgili olarak bir ahlâki doğruluk değerlendirmesi yapmaktadır. Nitekim etiğin bir alt dalı olması ona bu türden bir inceleme hakkı tanımaktadır. Biyoetiğin ayrırcı özelliği ise bu işlevini, ele aldığı teknik alanın sunduğu veriyi tasvirici bir bakış açısıyla incelendikten sonra normatif değerlendirmesini bu inceleme sonucu ortaya çıkan sonuçlar üzerine inşa etme gayretidir. Bu yönüyle biyoetik, bir yandan o alanla ilgili belli bir düzeyde teknik bilgi ve bu bilgiyi yorumlama gücü gerektirirken diğer yandan her ne kadar pratik bir ahlâk alanı olarak görülse de kuramsal ahlâkla kurduğu bir tür ilişki sonucu ahlâki bir değerlendirme yapma imkânını elde etmeye çalışmaktadır.

Biyoetiğin normatif karakterini açıklamak üzere belirtilmesi gereken bir diğer husus, biyoetiğin ahlâk sahasındaki çeşitlenme ya da farklılaşmalardan azade kalamayacağı hususudur. Özellikle Kant sonrası dönemde gündeme gelen “ödevci” ve ona karşıt bir şekilde öne sürülen “faydacı” ahlâk teorilerinin birçok farklı versiyonlarının biyoetikteki tartışmalara yansımaları ya da onları doğrudan etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda örneğin çağdaş yararçı ahlâk teorilerince genel olarak kabul edilen, “ahlâken en iyi olan, eylemden önce farklı alternatifler içerisinde en çok fayda sağlama ihtimali olanı seçme özgürlüğüdür”<sup>\*</sup> anlayışı, özellikle seküler ve teolojik biyoetik anlayışların yaklaşım farkını belirleyen bir unsur olmuştur. Hatta denilebilir ki, aslında genel anlamda etik, özelde ise biyoetik alanda normatif değerlendirmede bulunurken karşı karşıya kaldığımız temel problem, farklı anlayışlar arasında ortak bir değerler hiyerarşisine sahip olmayışımız ya da kısaca “ahlâken iyi” olanın belirlenmesinde hangi düşünce ya da unsurun öne çıkarılması gerektiği konusunda bir uzlaşımın olmamasıdır (Holloway, 1999: 114). Kaldı ki problem neyin iyi olduğu konusundaki ihtilaf sınırlı kalmamakta, iyi olanın nasıl tanımlandığı ve bu tanım içerisinde aslında ahlâki iyiliği

<sup>\*</sup> Biyoetikteki yararçı uygulamalar hakkında geniş bilgi için bkz. Metin S. (2010). *Biyo-üç Etiği ve Hukuk*, İstanbul: On İki Levha Yay., s. 56.

tanımlarken önemi üzerinde çok da tartışma bulunmayan hayat, özgürlük, eşitlik, adalet, refah, doğruluk güvenilirlik vb. kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine de sirayet etmektedir.

Bu konuyu somutlaştırmak adına kürtaj örneği verilebilir. Kürtaj teknik olarak, “rahim içindeki embriyo ya da fetüsün yaşamının sonlandırılması amacıyla zamanından önce rahim dışına çıkarılması” (*Biyoetik Terimleri Sözlüğü*, 2005: 106) şeklinde tanımlanmaktadır. Kürtajda etik açıdan tartışma konusu edilen şey, annenin karar verme özgürlüğü ile bebeğin yaşam hakkı arasında tercih önceliğidir. Ahlâki değer yargısında bulunurken öncelenen şey, özgür karar alma hakkından hiçbir şekilde taviz verilemeyeceği ve bunun, başkalarının yaşamı dâhil her türlü meseleden önce geldiği ise, bu durumda kürtajın meşru gerekçelerinin oluştuğu söylenebilir.\* Ancak biyoetik bununla birlikte etik tartışmalara bir boyut daha ekleyerek belirtmiş olduğumuz bu değerlendirmeyi meselenin teknik boyutunu da içine alacak şekilde genişletir. Bu anlamda anne karnındaki ceninin ahlâki statüsüyle ilgili, onun ne zaman ve hangi şartlarda canlı bir varlık olarak kabul edileceği, gebeliğin her türlü sona erdirilişinin yaşam hakkını ihlal anlamına gelip gelmeyeceği gibi problemler gündeme gelmektedir. İşte biyoetikçi, ahlâki değerlendirmesini bu veriler ışığında yapmaya çalışır ve onun bu bağlamda getireceği yorumlar hem genel anlamda ahlâk alanına hem de dinî yorumlara yol gösterir. Ancak belirtmek gerekir ki, bu da biyoetik alanda çeşitlenme ve farklılaşma problemini tam olarak çözemez. Zira mesele diğer birçok alanda olduğu gibi kaçınılmaz olarak bir yorum ve bu yorumun dayandırıldığı ahlâki belirleyicilik vasfını haiz bir otoriteye dayanacaktır. Tanrı ya da başka bir güç tarafından belirlenmiş ortak bir ahlâki yargı imkânının reddi de sorunu tam olarak çözmeyecektir. Bu noktada ahlâki yargıların varsayılan otorite merkezi değişmekte, bireysel özgürlük ve karar alma hakkı vazgeçilmez görülmekte ve bireyin yalnızca kendisi, geçerli tek ahlâki otorite sayılmaktadır. Yarararı bir etik teorisinin temellendirdiği bu yaklaşıma göre rızası dışında bir bireyin davranışlarını engelleyebilecek bir otorite söz konusu değildir.\*\* Ahlâki yargıyı bir ilke ya da prensibe dayandırma ihtiyacı hissetmeyen, değerlendirmenin davranış sonrasında ortaya çıkacak içerik doğrultusunda belirleneceği bu yaklaşım, ahlâkın normatifliğinin bir tür “ruhsat prensibi”ne (permission principle) göre şekilleneceğini ifade etmektedir. Buna göre seküler çoğulcu bir toplumda başkasıyla ilgili davranışlarda karar alabilme, yalnızca insanların kendi ruhsatları ile mümkün

\* Kürtajın ahlâkiliği konusunda geniş bir gerekçelendirme listesi için bkz. Thomson, J. J. “A Defense of Abortion”, Gordon Marino (Ed.), *Ethics –The Essential Writings-*, New York: Modern Library Press, 2010, s. 569.

\*\* Örneğin Mackie’ye göre, kürtajın üç gerekçesinden bahsedilebilir: Annenin yaşamı ya da sağlığıyla ilgili bir riskin olması, çocuğun doğumdan sonra kalıcı bir sağlık sorunu yaşama ihtimalinin yüksek olması ve annenin çocuk sahibi olmak istememesi. Doğmamış bebeğin bir birey olarak kabul edilmesini bir kurgu olarak kabul eden Mackie’ye göre, bu gerekçeler haklı ve kabul edilebilir gerekçelerdir. Mackie, J. L. (1990). *Ethics –Inventing Right and Wrong-*, London: Penguin Books. s. 199.

olabilir. Diğer bir deyişle seküler ahlâkçılığın\* uygulanabilir kıldığı şey, içeriği bağlama göre ortaya çıkan özgürlükçü bir ahlâki tutum değerlendirmesinden başka değildir (Veach, 1999: 212; Buta, 2012: 111; Nielsen, 1973: 50).

Diğer yandan biyoetik tartışmalarda “ahlâki iyi”nin belirlenmesinde karşılaşılan otorite problemi sadece Tanrı ya da bireyin bizzat kendisiyle ilgili bir problem değildir. Bu anlamda teknik veri sağlayan alan uzmanının etik değerlendirme yapma konusundaki belirleyiciliği meselesi, biyoetiğin önemli bir tartışma konusudur. Bu noktada belirtmek gerekir ki kürtaj, ötenazi† vb. konularda son kararı uzmana bırakmak şüphesiz birçok başka problemin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Öncelikle, problemin tabiatı, salt teknik bir karara indirgenerek çözülmesini imkânsız kılmaktadır. Diğer yandan bu konuda ahlâki açıdan normatif bir değerlendirme imkânı, ancak karşı karşıya kalınan farklı “ahlâken iyi”ler arasında bir kıyaslama yapabilme formasyonunu gerektirmektedir. Sözelimi sağlık konusunda, uzun ya da kaliteli yaşam, acı ya da ağrının giderilmesi gibi uzunca bir “iyi”ler listesi çıkarılabilir. Ancak bu listede ifade edilen “iyi”ler arasında ahlâki açıdan ciddi çatışmaların olabileceği (örneğin ötenaziyle ilgili verilecek bir ahlâki kararda temel belirleyici acının giderilmesi mi yoksa yaşam süresinin uzatılması mıdır?) yadsınamaz bir gerçektir (Veach, 1999: 213).

Belirtmek gerekir ki, biyoetiğin normatif değerlendirme yaparken karşı karşıya kaldığı problemlerin büyüklüğü ve mevcut yapının oldukça parçalı bir görünüm arz ettiğini ifade etmek üzere, üzerinde durduğumuz bu faktörlere rağmen gerek etik gerekse biyoetiğin normatif karakterinden taviz verilmemesi, ahlâk sahası açısından son derece önemlidir. Nitekim bazı çağdaş biyoetik ekollere göre, yaklaşımlar arasındaki farklılıklar meselenin özünü etkilemeyecek düzeyde bazı detaylara dayanmaktadır. Minimalist olarak adlandırılan bu yaklaşımlara göre, bu teoriler arasında ortak birtakım prensipler üzerinde anlaşılabilir. Netice itibarıyla denilebilir ki, ahlâk, normatizm ilkesine dayanır ve ahlâki yaşantı, yargılama ile ayakta durur (Evkuran, 2013: 253). Zira modern çoğulculuğun temeli diye takdim edilen radikal rölativizm, hakikat ve ahlâk tasavvurunda büyük kopuşlara neden olmuştur. Ahlâki rölativizm ise epistemik anti rasyonalizme, o da bilinemezçiliğe yol açar (Kalın, 2013: 247) ki, bunun sonucu gerek toplumsal gerekse bireysel yaşantı üzerinde onarılamaz problemlere neden olabilir.

\* Ahlâkın seküler açıdan nasıl gerekçelendirildiğiyle ilgili olarak bkz. Sinnott-Armstrong, W. (2014). *Tanrısız Ahlâk*, (Çev. Atitila Tuygan), İstanbul: Ayrıntı Yay.; Büyük, C. (2014). *Tanrısız Ahlâk – Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Berikan Yay.

† Burada ötenazi ile ölüme yardım kavramlarını birbirinden ayırmamız gerekiyor. Zira ötenazi, ağrının dindirilmesi için, kullanılan ilaçlarla ölümün kolaylaştırılması; iyileşmesi mümkün olmayan hastalıklarda ilaçlar yardımıyla bilinçli olarak ölüme yol açmak, anlamına geliyor. Burada ölmekte olan kişinin ölüme neden olacak uygulamaya ilişkin olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtmesi söz konusu değildir. Yani ötenazide bu inisiyatif, ölmekte olan bireyin kendisinin dışında bir şahsın elindedir. Özbek, S. (2011). *Pratik Felsefe Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yay., s. 69.

## VI. Sonuç ve Değerlendirme

Modern dünya, inananlarına ahlâkî prensipleri normatif kurallar manzumesi olarak sunan dinlerin temel yaklaşımlarına yönelik yeni bir bakış imkânının oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Yeni problemler yeni bakış açıları ve çözüm yolları gerektirmekte ve özellikle ahlâkî kaidelerin evrensellik iddiasının nasıl temellendirileceği problemine bir türlü tatmin edici yanıtlar verilememektedir. Bu durum, ahlâkî perspektifi ihmal etmeyen bir uygulamalı ya da deneysel bilim çalışmasına imkân sağlayan, bizatihi insanın yaşamsal durumlarından kaynaklanan ve zaman içerisinde farklılaşan problemlerin çözümü için farklı alternatifler öneren bir disiplinin varlığını gerektirmektedir.

Biyoetiğin teolojik ve felsefi temellerini ele almaya çalıştığımız bu makalede, meseleyi daha çok Batı geleneği ve ahlâk düşüncesi içerisinde incelemeye çalıştık. Bunun nedeni, biyoetiğin bir disiplin olarak Batı düşüncesi ve Batı toplumunun sosyal ve düşünsel şartları içerisinde ortaya çıkmış bir araştırma alanı olmasındandır. Nitekim bu durum biyoetik araştırmaların Batı'da görece olarak daha gelişmiş bir disiplin olması sonucunu doğurmuştur, denilebilir. Hâlbuki teolojik yönü ağır basan bir ahlâk anlayışına sahip olan İslâm düşüncesinde, ahlâkî meseleler son tahlilde ahlâkın temel belirleyeni olan dinin ortaya koyduğu perspektife göre belirlenmekte, bu ise meselenin çoğunlukla “haram-helal” kavramları etrafında tartışılmasına neden olmaktadır. Bu ise güncel ahlâkî problemlere salt İslam hukuku tarafından sunulan verilerle bir çözüm üretme çabası anlamına gelmektedir. Buna karşın Batı düşünce geleneğinde yaşanan dinden kopuş süreci, güncel ahlaki problemlere salt ahlaki bir bakış açısı sunma imkânı doğurmuştur. Bu imkân doğrultusunda ahlâk, bir yandan oldukça dünyevileşirken kutsal kodlardan uzaklaşmış diğer yandan daha kapsayıcı ve geniş kitlelere yayılarak etkinlik sahasını genişleten bir alan haline gelmiştir. Kanaatimizce Batı tecrübesinden elde ettiğimiz bu veri, İslam ahlâk çalışmalarında kendi perspektifini ihmal etmeyen bir biyoetik geleneğin oluşturulmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Böylece insanın ahlâkî statüsünün artması suretiyle ahlâkî değerlendirme süreci yargı-sorumluluk gibi kavramların belirginleşmesiyle dinamizm kazanabilir ve insanın ahlâkî bir varlık olduğu düşüncesi tahkim edilebilir.

İslami biyoetik konusunda Abdulaziz Sachedina, Jonathan Brockopp gibi araştırmacıların bazı çalışmaları bulunsa da, bunların yeterli olgunluk seviyesine ulaştıklarını söylemek oldukça zor görünmektedir. Ülkemizde ise durum daha kötüdür. Biyoetik konusundaki çalışmalar ya meseleyi yalnızca deneysel verilerin sınırlayıcı bakış açılarına mahkûm eden bazı tıp ve diğer sağlık bilimcilerin ya da bilimsel yönden malul ve değerlendirmeleri oldukça sınırlı bir alanda kalan bazı ilahiyatçı ve sosyal bilimcilerin insafına ve sathi değerlendirmelerine bırakılmıştır. Bir makalenin sınırları çerçevesinde ele aldığımız bu konuda ülkemizde yeterince çalışmanın olmadığını belirterek, çalışmamızın bu konuda yapılacak başka çalışmalar için olumlu katkılar sunmasını temenni ediyorum.

### Kaynaklar

- Adorno, T. (2012). *Ahlâk Felsefesinin Sorunları*, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydeniz, H. (2010). “Yabancılaşma ve Günah Kavramlarına Genel Bir Bakış ve Bu Kavramların Paul Tillich Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 43, 299-316.
- Badiou, A. (2013). *Etik – Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme-*, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Biyoetik Terimleri Sözlüğü*. (2005), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Buta M. G., Buta, L. (2012). “Theological Perspectives on Bioethics”, *Romanian Journal of Bioethics*, 10, 110-116.
- Büyük, C. (2014). *Tanrısız Ahlâk –Eleştirel Bir Bakış-*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Capaldi, N. (2007). “How Philosophy and Theology Have Undermined Bioethics”, *Christian Bioethics*, 13, 53-66.
- Delius, H. (1992). “Etik”, Doğan Özlem (Der. Çev.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (333-360), İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Düwell, M. (2013). *Bioethics – Methods, Theories and Domains*, New York: Routledge.
- Erdem, H. (1994). *Ahlâka Giriş*, Konya: Günay Ofset.
- Evkuran, M. (2013). *Ahlâk Hakikat ve Kimlik –İslam Kelamında Ahlâk Problemi-*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Holloway, R. (1999). *Godless Morality -Keeping Religion out of Ethics-*, Edinburgh: Canongate Books.
- Jackelen, A. (2015). “Teoloji Bilim İçin Ne Yapabilir?”, Hüsnü Aydeniz, Fatih Topaloğlu (Der. ve Çev.), *Din-Bilim Okumaları*, Ankara: Elis Yayınları, 139-166.
- Kalın, İ. (2013). *Akıl ve Erdem –Türkiye’nin Toplumsal Muhayyilesi-*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kılıç, R. (1992). *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009). “Felsefî Etik ve Meslek Etikleri”, *Etik ve Meslek Etikleri*, Harun Tepe (Haz.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mc Cormick, R. A. (1989). “Theology and Bioethics”, *Hastings Center Report*, 19(2), 5-10.
- Mackie, J. L. (1990). *Ethics –Inventing Right and Wrong-*, London: Penguin Books.
- Metin, S. (2010). *Biyo-tıp Etiği ve Hukuk*, İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Nasr, S. H. (1997). *Islamic Art and Spirituality*, London: Golgonooza Press.
- Niebuhr, R. (1935). *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper-Brothers Publishers.

- Nielsen, K. (1973). *Ethics Without God*, New York: Pemberto Books.
- Nuttall J. (2011). *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Örs, Y. (2009). “Biyotip Etiği ve Felsefenin Sınırları”, *Etik ve Meslek Etikleri*, Harun Tepe (Haz.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Özbek, S. (2011). *Pratik Felsefe Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınları.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*, (Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Poyraz, H. (1995). *Dil ve Ahlâk*, Konya: Vadi Yayınları.
- Rahman, F. (1987). *Health and Medicine in the Islamic Tradition –Change and Identity-*, New York: Crossroad Pub.
- Rasmussen, L. (2000). “Morality, Religion and Metaphysics: Diverse Vision in Bioethics”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 25 (4), 367-377.
- Sachedina, A. (2009). *Islamic Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (2012). *Ölümün Anlamı*, Ahmet Aydoğan (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Solomon, D. (2005). “Christian Bioethics, Secular Bioethics, and the Claim to Cultural Authority”, *Christian Bioethics*, 11, 349-359.
- Sinnott-Armstrong, W. (2014). *Tanrısız Ahlâk*, Atilla Tuygan (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Stroll, A. (2013). “Hıristiyan Etiği”, Mehmet Türkeri (Der. ve Çev.), *Etik Kuramları* (68-75), Ankara: Lotus Yayınları.
- Sulmasy D. P., Sugarman J. (2001). “The Many Methods of Medical Ethics (Or, Thirteen Ways of Looking at a Blackbird)”, *Methods in Medical Ethics* (3-18), Washington DC: Georgetown University Press.
- Tatar, B. (2015). “Ahlâkın Kaynağı Sorunu”, Lokman Çilingir (Ed.), *Ahlâk Felsefesi Yazıları* (11-33), (Ed.), Ankara: Elis Yayınları.
- Thomson, J. J. (2010). “A Defense of Abortion”, Gordon Marino (Ed.) *Ethics –The Essential Writings* (569-588), New York: Modern Library Press.
- Tillich, P. (2006). *Ahlâk ve Ötesi*, Aliye Çınar (Çev.), İstanbul: İz Yayınları.
- Topçu, N. (2012). *Ahlâk*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Veatch, R. (1999). “The Foundations of Bioethics”, *Bioethics*, 13(3-4), 206-217.
- Yazoğlu, R. (2006). “Paul Tillich Teolojisinde Değişen Dünya, Etik ve Etik Çözümler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 10/28, 99-106.
- Walker, R. L. (2006). “Bioethics”, Donald M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 1, 598-605.

Wilkinson, J. (1988). *Christian Ethics in Health Care*, , Edinburgh: The Handsel Press.  
Yaran C. S. (2012). *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.