

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BATI VE İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINDA AHLAK-HUKUK-SİYASET  
İLİŞKİSİ: BİYOETİK BİR TARTIŞMA**

**DOKTORA TEZİ**

**Soner TAUSCHER**

**Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ**

**ŞUBAT – 2020**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

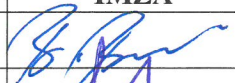
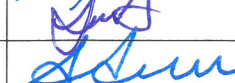
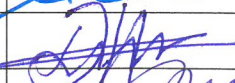


**BATI VE İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINDA AHLAK-HUKUK-SİYASET  
İLİŞKİSİ: BİYOETİK BİR TARTIŞMA**

**DOKTORA TEZİ**

**Soner TAUSCHER**

Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Enstitü Bilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

“Bu tez 04/02/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Bünyamin Bezci	Başarılı	
Prof. Dr. Fuat Aydın	Başarılı	
Prof. Dr. Adem Çaylak	Başarılı	
Prof. Dr. Derda Küçükalp	Başarılı	
Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılınç	Başarılı	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Soner Tauscher
Öğrenci Numarası	:	1360D03102
Enstitü Anabilim Dalı	:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk-Siyaset İlişkisi: Biyoetik Bir Tartışma
Benzerlik Oranı	:	% 3

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

  
04/02/2020  
İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../01/2020  
İmza

Uygundur

Danışman  
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Bünyamin Bezci

Tarih: 04.02.2020

İmza: 

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

## ÖNSÖZ

Biyoteknolojinin tarihte daha önce hiç görülmemiş boyutta insan varoluşu, toplumsal yapı ve yönetim teknikleri üzerinde gerçekleştirmeye başladığı değişim bir yandan hayranlık uyandırmakta bir yandan da ahlaki, etik, hukuki ve politik kaygılar doğurmaktadır. İnsanlığın yaşadığı her değişimde olduğu gibi biyoteknolojinin de doğurduğu varoluşsal kaygının azaltılması adına Kıta Avrupası ve Anglosakson dünyadan ahlaki ve etik yaklaşımlar, kavramsallaştırmalar geliştirilmiştir. Artık giderek biyoetik çerçevesinde ele alınan bu konular sadece etik bir kaygı olmanın ötesine geçerek biyohukuka ve biyopolitikaya zaman zaman doğrudan zaman zaman dolaylı olarak etki etmektedir. Batı dünyasında geliştirilen biyoteknolojiye yine Batı tarihselliği içerisinden geliştirilen biyoetik yaklaşımlar, biyohukuk ve biyopolitikalar aracılığıyla evrensel hakikatler olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışma biyoteknolojinin evrensel kullanımını sırasında ortaya çıkan etik sorunların da evrensel olup olmadığına dair bir merakın sonucunda meydana gelmiştir. Bu motivasyonla öncelikle Batı dünyası ile İslam dünyasının ahlak, hukuk ve siyaset ilişkisi bağlamında benzer tarihselliklere sahip olup olmadıkları incelenmiştir. Ardından evrensel olduğu kabul edilen etik yaklaşımlar, çalışmanın odak noktasında olan biyoteknolojilerin ortaya çıkardığı etik sorunlar çerçevesinde ele alınmıştır. Aynı zamanda mevcut biyoetik kaygıların çözümüne yönelik uğraşlara İslam ahlak ve hukuk düşüncesinin olası katkıları irdelenmiştir. Bu irdelenmenin bir sonucu olarak “evrensel” biyoetik, biyohukuk ve biyopolitik yaklaşımlara İslam ahlak ve hukuk düşüncesinden hareketle alternatif yaklaşımların imkânı sorgulanmıştır.

Bu sorgulamanın gerçekleşebilmesini sağlayan ve tez yazım sürecim boyunca desteklerini her daim hissettiğim insanlara müteşekkirim. Öncelikle tezin başından sonuna kadar bir tez öğrencisinin en çok ihtiyaç duyduğu şekilde düşünsel bariyerlerimi ve zihni tıkanmalarımı uzman yol göstericiliğiyle bir çırpıda aşmamı sağlayan, çalışmamın her ayrıntısını titizlikle değerlendiren danışmanım Prof. Dr. Bünyamin Bezci'ye çok teşekkür ederim. Tez süreci boyunca çalışmam hakkında kısa zamanda yaptığı geri dönüşlerden ve verdiği desteklerden ötürü Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılınc'a çok teşekkür ederim. Prof. Dr. Fuat Aydın'a, çalışmanın önemine dair yaptığı destek konuşmaları ve her zaman samimi, içten, olumlu ve yapıcı yaklaşımı sayesinde zorlu bir

sürecin hafif atlatılmasına vesile olmasından dolayı müteşekkirim. Ders döneminden itibaren hem tez konusunun şekillenmesi hem de çok yönlü akademik sohbetlerde gösterdiği katkılardan ve öğrencilerine verdiği değerden ötürü Doç. Dr. Alev Erkilet'e çok teşekkür ederim. Tez süreci boyunca verdiği manevi desteğin yanında akademinin diğer alanlarındaki çalışmalarımın çeşitlenmesine önemli katkılar sunan Prof. Dr. Serdar Gülenler'e çok teşekkür ederim. Tez jürimde bulunmayı kabul eden Prof. Dr. Derda Küçükalp'e ve Prof. Dr. Âdem Çaylak'a gerek tezim hakkında gerekse gelecekteki çalışmalarına yönelik yapmış oldukları önemli katkılarından ötürü teşekkür ederim. Tez konusu ile ilgili kaynak taramalarında yaptığı yardımlardan, hem tez konusunda hem de akademinin her alanına dair eleştirel sohbetleri ve tez sürecindeki manevi desteğinden dolayı Dr. Öğr. Hüseyin Aydoğan'a teşekkür ederim.

Tez süreci boyunca yaptığımız sohbetlerle düşüncelerimi tartışma, sorgulama ve değerlendirme imkânı sunan Arş. Gör. Fikret Topal'a, destek ve güvenlerini esirgemeyen başta Zehra Hopyar ve Şebnem Korkmaz olmak üzere Diaspora Araştırmaları Merkezi'ndeki arkadaşlara sabırlarından ötürü teşekkür ederim.

Tüm eğitim hayatım boyunca, bu yaşta dahi, hem maddi hem manevi desteğini hiçbir zaman üstümden eksik etmeyen, derdimle benden çok dertlenen Anneme çok teşekkür ederim.

Son 13 yıldır her türlü zorlukta yanımdan bir saniye bile ayrılmayan, maddi manevi her zorlukta yanımda duran sevgili eşim Esra Burcu Yarar Tauscher'in sonsuz desteği, sabrı ve bana olan inancı sayesinde bu çalışma mümkün hale gelmiştir. En büyük kriz ve buhran anlarında dahi bana olan inancını ve desteğini bırakmayan, yan yana durmanın ötesinde bir olmamızı sağlayan değerli eşime çok çok müteşekkirim.

Tez sürecimin sonuna, ancak en önemli kısmına, yetişen kızım Ece Talia'nın yorgun babasını akşamları kapıdaki sarılmalarıyla canlandırmaları, verdiği sonsuz sevgi ve duyduğu güven hissi ile saf masumiyeti olmasaydı çalışmanın zamanında, verimli bir şekilde sonlanması muhtemelen mümkün olmayacaktı. Çok teşekkür ederim kızım.

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASINDAN DEVLETE: İKTİDARIN SERÜVENİ</b> .....	<b>24</b>
1.1. Batı Dünyası Tasavvurunda İnsan ve Devlet .....	29
1.2. Antik Dönem: İnsan, Hukuk ve Devletin Bölünmezliği .....	30
1.3. Ortaçağ: Siyasal Bir Rehber Olarak Kilise Hukuku.....	46
1.4. Modern Dönem: Siyasal Olanın Mutlaklaşması .....	57
1.5. Mutlak Devletin Sınırlandırılması: Hukuk Devleti ve İnsan Hakları.....	81
1.6. Hukuk ve Siyaset İkilemi: Anayasanın Bekçisi Kim Olmalı? .....	95
<b>BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASI TASAVVURUNDA İNSAN VE DEVLET</b> .....	<b>102</b>
2.1. Hz. Muhammed Dönemi: Manevi Topluluk Olarak Devlet.....	106
2.2. Hulafe-i Raşidin Dönemi: Saflık ve Yenilik Arasında.....	113
2.3. Hilafetten Saltanata: Saray ile Ulema Ayrışması .....	132
<b>BÖLÜM 3: DEVLETTEN BİYOİKTİDARA DÖNÜŞÜM</b> .....	<b>168</b>
3.1. Siyasetin Art Alanı Olarak Etik.....	170
3.1.1. Normatif Etik .....	173
3.1.1.1. Teleolojik Etik .....	175
3.1.1.2. Deontolojik Etik.....	192
3.1.2. Meta-Etik .....	199
3.1.3. Teori ve Pratiğin Birleşimi Olarak Makasid ve Mesalih-i Mürsele.....	202
3.2. Etiğin “Uygulamalı Hali”: Pratik Etik.....	215
3.3. Biyoteknolojinin Sorgulanma Alanı: Biyoetik.....	225
3.4. Biyoiktidar Tekniği Olarak Biyopolitika.....	230
<b>BÖLÜM 4: ALTERNATİF BİR BİYOPOLİTİKANIN İMKÂNI</b> .....	<b>241</b>
4.1. Varoluşsal Kaygı Bağlamında İnsan .....	241

4.2. İnsan Varoluşuna Biyoteknolojik Müdahale .....	266
4.2.1. İnsan Varoluşu ve Kişiliği Bağlamında Kök Hücre Araştırmaları .....	269
4.2.2. İnsani Varoluşa ve Kişiliğe İslami Bir Bakış.....	289
4.2.3. İnsan Varoluşu Açısından Yeni Bir İmkân: Tüp Bebek Uygulamaları .	304
4.3. İnsani Varoluşu Sonlandırma Yöntemi Olarak Ötenazi.....	321
<b>SONUÇ .....</b>	<b>334</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>344</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>382</b>



## KISALTMALAR

- AB** : Avrupa Birliği
- ABD** : Amerika Birleşik Devletleri
- AFAD** : Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı
- BGB** : Bürgerliches Gesetzbuch
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- DİYK** : Diyanet İşleri Yüksek Kurulu
- HGK** : Hava Güvenliği Kanunu
- HLA** : İnsan Lökosit Antijeni
- İKBM** : İnsan Kökenli Biyolojik Madde
- İPK** : İndüklenmiş Pluripotent Kök Hücre
- MNBS** : Micro-Nano-Bio-Convergence Systems
- NBIC** : Nano-, Biyo-, Enformasyon ve Nörobilim Teknolojileri
- ODKN** : Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılanması ve Nakli Hakkında Kanun
- PGT** : Preimplantasyon Genetik Tanı
- PNT** : Prenatal Tanı
- SKIP** : Spezies, Kontinuum, Identität, Potentialität
- TMK** : Türk Medeni Kanunu
- ÜYTE** : Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik



**Sakarya Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti**

<b>Yüksek Lisans</b>	<input type="checkbox"/>	<b>Doktora</b>	<input checked="" type="checkbox"/>
<b>Tezin Başlığı:</b> Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk-Siyaset İlişkisi: Biyoetik Bir Tartışma			
<b>Tezin Yazarı:</b> Soner TAUSCHER		<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	
<b>Kabul Tarihi:</b> 04.02.2020		<b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 387 (tez)	
<b>Anabilim Dalı:</b> Siy. Bil. ve Kamu Y.			
<p>Geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisi anlayışında radikal bir değişime tekabül eden biyopolitika günümüz ulus-devletlerin politika yapma biçimi haline gelmiştir. Bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmeler de insanın kadim var oluşunu ve toplumsal düzeni tehdit etmekte, aynı zamanda devletin beden üzerindeki tahakkümünü tarihte hiç olmadığı kadar perçinlemektedir.</p> <p>Bilimsel gelişmelerin insan varoluşu ve yöneten-yönetilen ilişkilerinde ortaya çıkardığı etik ikilemler, teleolojik ve deontolojik etik gibi klasik kuramlarla çözülemeyecek kadar karmaşık olabilmektedir. Ayrıca Aydınlanmanın, aklın öncülüğündeki bilimsel ve teknolojik gelişmelerle vaat ettiği insanoğlunun nihai kurtuluşu gerçekleşmediği gibi iki dünya savaşı, nükleer bombanın kullanılması, etnik soykırımlar ve çevre tahribatı akla ve bilime olan güveni travmatik bir şekilde sarsmıştır. Akıl karşısındaki bu travma, etik kuramların her türlü bilimsel ve teknolojik gelişmeye eleştirel bakmasını doğurmakta, hatta daha önce vuku bulan tarihsel felaketlerin bir daha yaşanmaması adına bilimin, biyopolitikalar aracılığıyla sınırlandırılması, gerekirse engellemesi düşüncesi kuramlara hakim olmaktadır.</p> <p>Bu çalışma, Batı tarihinden kaynaklı olarak bilim ile etik ve yöneten-yönetilen arasında yaşanan bu gerilimin giderilmesine yönelik alternatif biyoetik ve biyopolitik yaklaşımların imkânını sorgulamaktadır. Alternatif biyopolitikaların art alanını oluşturabilecek yeni bir biyoetik yaklaşımın meydana çıkarılabilmesi amacıyla öncelikle Batı ve İslam düşünce tarihi içerisinde yöneten-yönetilen ilişkileri, birey-toplum-devlet bağlamında hukuk yapım süreçlerinin dönüşümü ve bu dönüşüme ahlakın/etiğin etkisi sorun odaklı bir tarih okuması üzerinden analiz edilmiştir.</p> <p>Batı tarihinde yaşanmış travmalar sebebiyle bilim ve etik, dolayısıyla yöneten-yönetilen arasında statik hale gelen gerilimin çözümlenmesini sağlayacak yeni bir etik/biyoetik anlayışın nüvesini İslam düşünce dünyasının barındırdığından yola çıkan bu çalışma, yerel tefekkür yardımıyla evrensel etiğe katkı sunacak “<i>embriyonun aşamalı potansiyelliği</i>”, “<i>vesile</i>” ve “<i>nasip</i>” kavramlaştırmaları ve yeni bir “<i>sorumluluk etiği</i>” anlayışından oluşan alternatif biyoetik ve biyopolitik yaklaşımlar önermektedir.</p> <p>Çalışmada ayrıca, klasik etik ve pratik etiğin de inceleme konusu olan insan doğası, insan onuru ve hakları, insan olma ile kişi olma ayrımı, yaşamın başlangıcı ve sonlanması gibi temel etik meselelere yerel tefekkür üzerinden alternatif yaklaşımlar sunulmaktadır.</p>			
<b>Anahtar Kelimeler:</b> İnsan Onuru, İnsan Doğası, Biyoetik, Makasıd ve Maslahat			

**Sakarya University**  
**Institute of Social Sciences Abstract of Thesis**

<b>Master Degree</b>	<input type="checkbox"/>	<b>Ph.D.</b>	<input checked="" type="checkbox"/>
<b>Title of Thesis:</b> Relations between moral-right-politics in the Western and Islamic world of thought: A bioethical discussion			
<b>Author of Thesis:</b> Soner TAUSCHER		<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	
<b>Accepted Date:</b> 04.02.2020	<b>Nu. of Pages:</b> v (pretext) + 387 (main body)		
<b>Department:</b> Pol. S. and Pub. A.			
<p>Biopolitics, which corresponds to a radical change in the understanding of the relationship between the traditional ruler and the ruled, has become the form of policy making in today's nation-states. The developments in science and technology threaten the classical existence of man and the social order, and at the same time these developments strengthen the state's dominion over the body as never before.</p> <p>The ethical dilemmas arising from scientific developments about human existence and the relationship between rulers and ruled may be too complex to be solved by classical theories such as teleological and deontological ethics. In addition, scientific and technological advances promised by the Enlightenment and guided by reason did not lead to the ultimate salvation of humanity, and the two world wars, the use of atomic bombs, the ethnic genocides and the destruction of the environment traumatized confidence in reason and science to an unimaginable degree. This trauma about the Enlightenment reason leads ethical theories to adopt a suspicious and critical approach to all kinds of scientific and technological developments, and even the idea of limiting and, if necessary, inhibiting science through biopolitics dominates ethical theories in order to avoid the historical catastrophes to reoccur.</p> <p>This study questions the possibility of alternative bioethical and biopolitical solutions for overcoming this tension between science and ethics and between rulers and ruled stemming from the basic assumptions of the Western reason and science. In order to construct a new bioethical approach that can form the background of alternative biopolitics, the relations between the rulers and the ruled, the transformation of legislative processes in the context of the person-society-state, and the impact of morality/ethics on this transformation in the history of Western and Islamic thought were analyzed through problem-oriented reading of history.</p> <p>This study assumes that the Islamic world of thought contains the core of a new ethical-bioethical understanding that, can solve stagnant tensions between science and ethics, ruler and ruled created by the traumas experienced in the Western civilization/society. The study proposes alternative bioethical and biopolitical approaches based on the concepts of the "gradual potentiality of the embryo", "<i>wasilah/means</i>" and "<i>fortune/foreordination</i>", as well as a new understanding of the concept of "<i>ethics of responsibility</i>", which will contribute to a universal ethic through local contemplation.</p> <p>In addition, this study presents alternative approaches to fundamental ethical questions such as human nature, human dignity and human rights, the distinction between man and person, the beginning and end of life, which are also fundamental themes of classical and practical ethics, through local contemplation.</p>			
<b>Keywords:</b> Human Dignity, Human Nature, Bioethics, Makasid (Teleology) and Maslahat (Utility)			

# GİRİŞ

## Çalışmanın Konusu

İnsanoğlunun son üç yüzyılda geçirdiği bilimsel ve teknolojik devrimlere kadar insanlar arası ilişkiler, bu ilişkiler sonucu meydana gelen toplum ve devlet “geleneksel” bir yapıda organize olmuştur. Geleneksel yapı, birey-toplum-devlet etkileşiminin daha yatay düzlemde gerçekleşmesini olanaklı kılmakta, yöneten ile yönetilen arasında her daim statü farkı bulunmakla beraber yönetici erkin, gerek teknolojik eksiklik gerekse politik bilincin tebaaya yönelik bakışının modern dönemden farklı olması sebebiyle toplumsal alanın belli bir serbesti içinde hareket etmesine imkân tanıyabiliyordu. Bilimsel ve teknolojik alanda yaşanan gelişmelerin modern devletin ortaya çıkışı, merkezileşme ve kapitalist üretim ilişkileriyle paralel bir şekilde ilerlemesi, bireylerarası ilişkilerin yaşandığı toplumsal alanı dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda biyopolitikanın nüvesini oluşturan yöneten-yönetilen arasındaki etkileşimin niteliğini de değiştirmiştir.

Devlet kurumu 17. yüzyılda insan yeteneklerinin arttırılıp verimli hale getirilerek kapitalist üretim sistemine ve devletin müdafaasına hazırlanması sağlayan ordu ve eğitim sisteminin genelleştirilmesini mümkün kılan bilimsel ve teknolojik gelişmeler sayesinde artık odağına tebaasının bedenini ve bedeninin terbiye edilmesini alacaktır. Yöneten erkin geçirmiş olduğu bu zihinsel dönüşüm, artık devletin tebaa, toplumsal yapı, kurumlar, su havzaları, geçitler, deniz yolları, ekilebilir alan, madenler gibi coğrafi imkânların toplamından oluşan bir politik varlık/aparat olarak görülmesine yol açmıştır. Bu devasa aparatın en verimli şekilde işletilmesi ve toplumsal gücün ortaya çıkarılması bir devletin diğer devletler karşısında var olabilmesinin yegâne yolu haline gelmiştir. Bu bakımdan ordu ve eğitim yoluyla bedeninin terbiye edilmesinin yanında devletin tüm potansiyeli ile uluslararası alanda varlığını koruyabilmesi için doğum ve ölüm oranlarının kontrol altına alınarak nüfusun denetiminin sağlanması, insanın sağlıklı ve olabildiğince uzun süre verimli bir şekilde üretime ve devletin savunmasına katılabilesine imkân verecek beden politikalarını gerekli kılmıştır. Bedenin disipline edilmesi olarak anatomo-politika ile nüfusun kontrol altına alınması ve bedeninin verimli olarak kullanılmasına yönelik sağlık politikalarının oluşturulması anlamında biyopolitikanın işletilmesi, yönetici erkin biyoiktidarına imkân vermiştir (Foucault, 2007: 102-103).

Foucault, 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel, teknolojik ve kapitalist üretim sistemindeki gelişmelerin yöneten-yönetilen ilişkisinde meydana getirdiği dönüşümü devletin beden üzerindeki iktidarını biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde insanın biyolojik varlığının toplumun güvenliği ve mutluluğu için disipline edilmesi, insanlık tarihi boyunca önemli rol oynamıştır. Ancak bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin modern dönemde biyopolitikalar aracılığıyla biyoiktidara verdiği imkânlar daha önce hiçbir dönemde olmadığı kadar büyüktür.

Biyopolitika kavramının felsefi arka planı Antik Yunan düşüncesine kadar uzanmakla beraber çağdaş dönemin ilk temsilcileri arasında, hayat kavramını sağlık, doğru ve iyi yaşama çerçevesinde ele alan Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Dilthey gibi Yaşam Felsefecileri (*Lebensphilosophen*) bulunmaktadır (Lemke, 2014: 25). Bu düşünce dünyası içinden ilk defa biyopolitika kavramını gruplar ile sınıflar arasında hayatta kalma mücadelesi olarak Rudolf Kjellen (1920: 94) tanımlamıştır. Almanya'daki Nazi dönemi boyunca biyopolitika, kültür ve biyolojinin organik devlet modeliyle birleştirdiği marjinal bir anlam kazanmıştır. Kültür ve biyolojinin birleşmesi sonucu ırk teorisinin ve ırklar arası genetik hiyerarşinin meşrulaştırılması temelinde Nazilerin yaptıkları soykırımlar, günümüzde biyoteknolojilerin kullanımı çerçevesinde ortaya çıkan etik problemlerin öjenik kavramı üzerinden şekillenmesine yol açmaktadır.

Biyolojik belirlenim çerçevesinde politika yapma düşüncesinin karşısında yaşamın, politikanın nesnesi olduğunu savunan bir yaklaşım da vardır. 1970'li yıllarda gelişen çevrecilik hareketiyle birlikte siyaseti, insanın varoluşu için gerekli olan doğal yaşamın politik önlemlerle korunmasını da içeren yeni bir politik anlayışla biyopolitika kavramının içi doldurulmuştur. Çevre kirliliğinin önlenmesi, türlerin korunması, kıtlık, doğal su kaynaklarının sürdürülebilir kullanımı gibi biyopolitik konulara, türler arası DNA transferinin gerçekleştirilmesi, ilk tüp bebeğin doğması (1978), klonlama ve taşıyıcı anneliği mümkün hale getiren biyoteknolojik gelişmelerinde eklenmesiyle biyopolitika kavramının içeriği sadece çevre sorunlarını değil aynı zamanda insanın geleneksel varoluşuna yönelik daha önce ortada olmayan tehlikeleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir (Lemke, 2014: 45).

Son 70 yıldır biyoteknoloji alanında yaşanan gelişmelerin insanın maddi ve manevi varoluşuna yönelik “tehdidi”, biyopolitikanın dikkatini üremeye yardımcı teknolojiler, insani üremenin rasyonelleştirilmesi, bireysel sağlığın yönetimi, nöroloji, insan genetiği araştırmaları, estetik müdahaleleri de içeren beden politikalarına yönlendirmiştir (Waldschmidt, 2003: 147). Bu yeni içeriği ile biyopolitika, teknolojik açıdan imkânlı hale gelenin ya da gelmesi muhtemel olan teknolojinin nasıl sınırlandırılması gerektiğini tartışıp karar veren (van den Daele, 2005: 7), bilimsel özgürlük ile etik arasındaki gerilimi azaltmaya çalışan bir alan haline gelmiştir. Böylece biyopolitika, alışlagelmiş olan insan varoluşunun ve toplumsal yaşamın sınırlarının nasıl belirleneceği konusunda bilimi denetleyici ve düzenleyici bir rol oynamaktadır. Üstlendiği bu denetleyici ve sınır koyucu rolü oynarken, bir yandan devletin biyoiktidarını arttıracak bilimsel özgürlükleri, uluslararası pazar rekabetini, sağlık ekonomisini, nüfus politikasını ve kapitalist üretim ilişkilerini göz önünde bulundurmakta, bir yandan da devletin varoluşu sebebini oluşturan toplumun, dolayısıyla bireyin, alışageldik rolünün teknoloji aracılığıyla değişimini, biyoteknolojinin insan ilişkilerinde, aile kurumunda hatta insani varoluşta gerçekleştirebileceği olası yıkıcı dönüşümü dini ve etik ilkeler üzerinden dikkatlice incelemektedir. Biyoteknolojik gelişmelerle imkânlı hale gelen embriyonik kök hücre araştırmaları, klonlama, tüp bebek uygulamaları, embriyolar üzerinde yapılması mümkün olan genetik seleksiyon, taşıyıcı annelik uygulamaları birey ve toplum açısından devletin dikkatle değerlendirmesi gereken bilimin uygulama alanıdır.

Biyoihtidar haline gelen devletin, iletişim teknolojisi ve biyoteknolojiler aracılığıyla tarihte daha önce hiç olmadığı kadar beden üzerinde tahakküm kurabilmesi, politikanın etikle birleştirilememesi (Sarıbay, 2014: 55-60) ve modernliğe içsel kültürel fenomenlerin teknolojiyle işbirliği kurması sonucu İkinci Dünya Savaşı’nda yaşanan Yahudi Soykırımı ve Nazi doktorlarının yürüttükleri insan deneyleri ve nihayetinde nükleer, kimyasal ve biyolojik silahların kullanılması rasyonel akılcılığın yanında teknolojinin de etik açıdan sorgulanmasını beraberinde getirmiştir (Baumann, 2003: 31-34). Teknoloji sadece savaşlar ve soykırım aracılığıyla bir yıkım getirme tehlikesini barındırmamakta, aynı zamanda emek, iş ve eylemden oluşan insanlık durumunu topyekun değiştirebilme kapasitesiyle de bireyi ve toplumu tehdit etmektedir (Arendt, 1997: 10). Teknolojinin insan türü ve gelecek nesiller üzerindeki olası etkisinin, insanın insanla etkileşimini (*anthropozentrisch*) merkezine alan geleneksel etik anlayışlar ele

almanın yetersiz kalacağını ifade eden Jonas (1979: 22-23), modern teknolojilerin etki gücünü ve öngörülemeyen sonuçlarının araştırılması ve sınırlandırılabilmesi için bir “Gelecek Etiği” (*Zukunftsethik*) önerir.

1960’lı ve 1970’li yıllarda ortaya çıkan Vietnam Savaşı, ırk ayrımcılığı, kürtaj yasağı, sivil itaatsizlik, cinsel hayatın serbestleşmesi, kitle imha silahlarının kullanımı, çevre tahribatı ile biyoteknoloji alanında yaşanan hayvan deneyleri, organ nakli, tüp bebek uygulamaları ve genetik araştırmaları ile ortaya çıkan yeni etik sorunların, geleneksel etiğin doğru ve mutlu yaşama yönelik normatif spekülasyonlarıyla çözülemeyeceğini yeni nesil etik kuramcılarına göstermiştir. Teknolojinin imkânlarıyla gündelik hayatta meydana gelen hızlı değişim ve politik hareketlilik, yerelde ve uluslararası alanda yaşanan ahlaki sorunlara dair mesafeli, akademik ve soyut önermelerden ziyade insanın, toplumların ve devletlerin günlük olarak karşı karşıya kaldıkları tekil fenomenler karşısında “pratik” bir etik reçetenin hazırlanmasını zorunlu kılmıştır. Böylece ahlak felsefesinin özerk bir dalı olarak *Pratik Etik* sosyal bilimlerde ortaya çıkmıştır (Stoecker vd., 2011: 4-5).

Pratik etik, medya, siyaset, tıp, eğitim vb. insanla günlük etkileşim halinde bulunan mesleklerin uygulamalarında yaşanan etik sorunlara normatif kurallar koymanın yanında hayvan hakları ve toprak etiğini içeren çevre etiği, eşcinsellik ve cinsel özgürlüğün yer aldığı cinsellik etiği ve kürtaj, ötenazi, embriyonik kök hücre araştırmalarını inceleyen biyoetik gibi alanları da içine alarak etik sorunlara “pratik” çözümler aramaktadır. Bunu yaparken, teleolojik ve deontolojik etik, erdem etiği ve dini ahlak gibi “geleneksel” normatif kuramlara, ama aynı zamanda meta-etik kaynaklara da başvurmakta, bu kuramlardan epistemolojik anlamda faydalanıp, bu kuramlarda yer alan normların gündelik hayattaki etik sorunlara uygulanmasını yöntem olarak belirlemektedir. Geleneksel etikten farklı olarak pratik etik, gündelik tekel olaylara ve bu olayların gerçekleştiği bağlamlara daha fazla önem atfetmekte, etik sorunlara sadece felsefe alanından değil, psikoloji, sosyoloji, tarih ve biyoloji gibi diğer disiplinlerden de yardım olarak (Cevizci, 2013: 28-29) daha “somut” çözümler bulmaya çalışmaktadır (Piper, 1999: 86).

Burada soyut ve muğlak olan etik önermeleri somutlaştırmak adına, uçak teknolojisi ve terör tekniğinin birleşiminden meydana gelen toplumsal bir tehdit unsuru hakkında, etik

kuramların iki ana akımı olan teleolojik faydacılık ile deontolojik ödev etiği yaklaşımlarının nasıl hukuk ve biyopolitika oluşturduğunu incelemek faydalıdır. 11 Eylül terör saldırılarından sonra hükümetler, benzer bir uçak kaçırma ve kaçırılan uçağın insanların yoğun olduğu bir şehir ya da nükleer tesise düşürülme yöntemiyle gerçekleştirilebilecek bir terör saldırısı senaryosuna karşın güvenlik önlemleri almaya başladılar. Almanya, bu tür bir senaryoya yönelik 2005 yılında “Hava Güvenliği Kanunu (HGK)” (*Luftsicherheitsgesetz*) çıkarmıştır. Kanununun 14. maddesi 3. fıkrası bahsedilen terör eylemine benzer bir durumda içişleri bakanına, uçağın yolcularıyla birlikte şehre ulaşmadan kırsal bir alanda vurulması emrini verme hakkı tanımaktaydı. Terör eylemi başarılı olduğu takdirde on binlerce insanın hayatını kaybedeceği bir duruma yapılan bir fayda/zarar analizine binayen yasa koyucu, uçakta bulunan masum birkaç yüz yolcunun teröristlerle birlikte öldürülmesini daha anlamlı bulmuştur. Yasa koyucunun bu duruşu, sonuç odaklı bir faydacı etik anlayışı çerçevesinde meşrudur. Ancak Alman Federal Anayasa Mahkemesi, 2006 yılında almış olduğu 1 BvR 357/05 numaralı karar ile içişleri bakanının yetkisini iptal etmiştir. Mahkemenin iptal gerekçeleri arasında, HGK’nın ilgili maddelerinin Alman Anayasası’nın 1. ve 2. maddelerinde yer alan insanlık onuru ve yaşamına dair temel haklara aykırı olduğu yer almaktadır. Gerekçenin devamında, ilgili maddeyle insanın, devlet eyleminin aracı haline geldiği, insan değerinin ve yaşamının bir devlet yetkilisinin kararına bağlanmasının anayasal temel haklarla çeliştiği yer almıştır. Ayrıca insan hayatının değerinin, bir eylemin sonucunda ne kadar hayatın kurtulabileceği hesabına indirgenemeyeceği, çoğunluğun yararı için devletin, bir azınlığı kasten imha edemeyeceği de gerekçede yer almıştır (Leitsätze, 2006). Böylece, Alman devletinin güvenlik önlemi amacıyla faydacı etik temelinde gerçekleştirdiği bir biyopolitik tutum, Anayasa mahkemesi tarafından, Kant’ın insanın her zaman amaç, hiçbir zaman araç olarak görülemeyeceği maximinden yola çıkılarak deontolojik etik çerçevesinde iptal edilmiştir.

Gündelik hayatta karşılaşılan ahlaki ikilemler, sadece yeni nesil terör eylemlerinde ya da savaş durumlarında ortaya çıkmamaktadır. Bu çalışmanın da inceleme konusu olan ve son 30 yılın biyopolitikalarının merkezinde bulunan biyoteknolojiler de bireylerin toplumsal hayattaki günlük yaşantılarında önemli etik ikilemlerle karşılaşmalarına yol açmaktadır. Biyoteknolojilerin yarattıkları bu etik ikilemler, pratik etiğin alt dalı olan biyoetik tarafından incelenmektedir. Biyoetik, biyoteknolojik gelişmeler sonucunda

mümkün olan embriyonik kök hücre araştırmaları, klonlama, tüp bebek uygulamaları, embriyoların genetik seleksiyona tabi tutulması (*olumlu öjenik*), taşıyıcı annelik vb. uygulamaların ahlaksal boyutunu incelemektedir. Bu çalışmada, biyoetik konular öncelikle, hayatın laboratuvar ortamında başlangıcını simgeleyen embriyonun olası onuru ve hakları bağlamında ele alınmıştır. Akabinde, tüp bebek uygulamaları, taşıyıcı annelik, klonlama, “sağlıklı” ve “kaliteli” embriyoların ayıklanarak anne adayına transferi, gebeliğin istemli sonlandırılması gibi son dönem etik açıdan tartışmalı hale gelen konular incelenmiştir. Nihayetinde embriyonun laboratuvar ortamında oluşturulması sonucu insan eliyle başlayan ve hamilelikle devam eden yaşam döngüsünün yine insan eliyle sonlandırılması olan ötenazi etik açıdan tartışılmıştır.

Bahse konu olan biyoetik konular, diğerk pratik etik ikilemler de olduğu gibi öncelikle teleolojik ve deontolojik etik bağlamında ele alınmaktadır. Bilimsel ve teknik gelişmelerin bireylere, topluma ve devlete sağlayabileceği faydalar sebebiyle bilimsel araştırmaların özgürce devam etmesini isteyen faydacıların, araştırma merkezlerinin, ilaç ve patent firmalarının, hastane zincirlerinin, üniversitelerin ve hekimlerin karşısında embriyonun insan olduğunu kabul eden, dolayısıyla embriyoya insan onuru ve haklarını aktaran deontolojik yaklaşım vardır. Deontolojik yaklaşım, biyoteknolojilerin sağlayabileceği faydalara da şüpheli yaklaşım, olası faydalar uğruna insan sayılan embriyoların araçsallaştırılmasına karşı çıkarak insan embriyoları üzerinde yapılacak deneylerin yasaklanmasını talep vermektedir. Kıta Avrupası'nın hukuk yapım süreçlerinde ve biyopolitik uygulamalarında güçlü bir şekilde hissedilen deontolojik yaklaşımın teknolojik gelişmelere şüpheli bakışının temelinde İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi doktorlarının yaptıkları insanlık dışı araştırmalar ve Alman ırkının arındırılması kapsamında gerçekleştirilen olumsuz öjenik yarattığı travma yatmaktadır. Aynı zamanda savaşların teknolojik gelişmelere ivme kazandırdığı gerçeği bir yana, teknolojik gelişmelerin insanlığın yıkımı pahasına rağmen her daim savaşlarda kullanılması da biyoteknolojilere şüpheli bakışın sebepleri arasındadır. Katolik Kilisesi de var olan toplumsal düzenin alt üst olması tehlikesini barındırmasından ve kutsal sayılan insanın maddi ve manevi varlığında açabileceği olası tahribattan ötürü, kadim geleneğine uygun olarak, biyoteknolojiye eleştirel yaklaşmaktadır.

Bilime eleştirel yaklaşan cephenin diğerk temsilcileri arasında bilimin, toplumu kontrol eden siyasi ve ekonomik güçler tarafından, özellikle askeri silahlanma, muhaliflerin



gözetlenmesi, çevrenin endüstri tarafından tahrip edilmesi ve popüler kültür aracılığıyla kitlelerin kontrol edilmesinde kullanıldığını iddia eden “*akademik sol*” gruplar yer almaktadır (Gross ve Levitt, 1998). Biyoteknolojilere yönelik Batı’da yaşanmış ve Batı’ya özgü tarihsel, sosyolojik, kültürel, dini ve ekonomik travma ve kaygılardan kaynaklı olarak geliştirilen lehte ve aleyhte etik kuramlar ve biyopolitikalar bilim ve teknolojiyi giderek daha çok etik gerilimlere maruz bırakmaktadır.

Batı’nın tarihselliğinden<sup>1</sup> kaynaklı çatışma halinde bulunan etik ve bilimin, bu çatışmalı halini bir nebze düzelterip, biyoiktidarın birey ve toplum için olumlu biyopolitikalar oluşturabilme imkânının araştırılması bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Bu minvalde bu çalışma, Batı’nın tarihselliğinden kaynaklanan travmalardan arınık bir şekilde biyoteknolojinin ortaya çıkardığı etik ikilemlere yönelik çözüm odaklı yeni bir etik yaklaşımın araştırılmasını hedef edinmektedir. Alternatif biyopolitikaların art alanını oluşturabilecek yeni bir biyoetik yaklaşımın meydana çıkarılabilmesi amacıyla öncelikle Batı tarihselliği ve düşünce dünyası içerisinde yöneten-yönetilen ilişkileri, birey-toplum-devlet bağlamında hukuk yapım süreçlerinin dönüşümü ve bu dönüşüme ahlakın/etiğin etkisi analiz edilmiştir. Araştırmada ayrıca yeni bir etik/biyoetik anlayışın nüvesini barındırdığı düşünülen İslam düşünce dünyası ve tarihselliği incelenmiştir. Batı ve İslam tarihselliği birbirlerine alternatifler olarak karşılaştırılmamış, her iki medeniyetin tarihi süreç içerisinde dinin, felsefi düşüncenin, kültürün, ekonominin ve etiğin etkisinde yaşadığı yöneten-yönetilen ilişkilerindeki dönüşümler bağlam (kontekst) odaklı çalışılmıştır. Böylece yöneten-yönetilen ilişkisinin birey/toplum-hukuk-devlet düzleminde gerçekleşen değişimine yoğunlaşmış bir şekilde sorun odaklı (Burke, 2014: 54) bir tarih incelemesi gerçekleştirilmiştir. Böylece kronolojik bir düzenlemenin tematik okunması yapılmıştır.

Antik Yunan’da, insan, yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında Polise sıkışmışlığı, Büyük İskender ardından Roma İmparatorluğu ile kozmopolit hale gelmesine rağmen, bu dönem yöneten-yönetilen bağlamında insan, hukuk ve devletin bölünmezliği ön plandadır. Ahlak, hukuk ve siyaset üçlüsünün olabildiğince iç içe geçmiş bütünlüklü bir tabloda işlemesi, yöneten ile yönetilenin olabildiğince yakın olmasını beraberinde getirmiştir. Bu

---

<sup>1</sup> Burada verilen tarihsellik kavramsallaştırması, bir medeniyetin/devletin/ulusun tarih içerisinde yaşadığı tüm dini, toplumsal, kültürel, bilimsel, ekonomik ve uluslararası olgular ve bu olguların bir bütün olarak o medeniyeti etkileyerek şekillendirmesi anlamında kullanılmaktadır.

durum tüm insanlara ait bir fenomenden ziyade Yunan ya da Roma vatandaşı olan özgür bireyler için geçerlidir. Köleliğin serf sistemine dönüşerek insanların, en azından acılarda, eşit hale gelebilmesi, Hristiyanlığın ahlak ve hukuk, dolayısıyla siyaset sahnesinde önemli bir aktör olmasıyla mümkün olacaktır. Batı dünyasında Hristiyanlığın egemen olması sadece Tanrıların sayısını teke indirmemiş aynı zamanda topluma ve yöneticilere yön veren onur, zenginlik, akıl, statü, mutluluk vb. erdemler yerlerini çilecilik, yoksulluk, iman, eşitlik, hizmet, Tanrısal sevgi ve Tanrıya ulaşmaya bırakmıştır. Antik dönemin dairesel tarih anlayışı Augustinus'la birlikte doğrusal/ilerlemeci bir zaman algısına yol açmış, var oluşu geçici Dünya Devleti (*civitas terrena*) ile ebedi Tanrı Devleti (*civitas divina*) arasında bölünen insan için dünyevi yaşantı ikinci plana atılmıştır. Dinin toplumsal hayatta oynadığı role paralel olarak ortaçağ boyunca Kilise hukuku birey/toplum ve devlet ilişkilerinde de siyasal ve ahlaki yaşamın bir rehberi olmuştur (Ottman, 2004: 1-35; Cevizci, 2015: 131).

Machiavelli ile siyaset ve ahlakın ayrılması, güçsüzleşmiş olan Kilisenin rehberlik rolünün yitmesini ve dünyevi erk olan krala ait siyasalın mutlaklaşmasını beraberinde getirmiştir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile başlayan Batının düşüncesinin Kilise zihniyetinden kopmasıyla kültürel ve dini kavramların içerikleri de sekülerleşmiş (Schmitt, 2005: 41-42) modern dönemin egemenlik ve hukuk teorilerinin araçları haline gelmiştir. Hukuk devleti ve demokrasiyle günümüze kadar gelecek olan Batı, en azından Kıta Avrupası tarihselliğinin, çalışmanın merkezi sorunsalına dair iki önemli çıktısı bulunmaktadır. Bunlardan *birincisi*, öncelikle Hristiyanlık inancı içerisinde tüm insanların dinen eşitlenmesi ve kutsallaştırılmasıdır. *İkincisi* ise bu inancın Kant ile birlikte sekülerleşip insanın her zaman amaç, hiçbir zaman araç olarak görülemeyeceği etik maximidir. Bu iki doktrin, deontolojik insan onuru ve hakları temellendirmelerinin kaynağını oluşturacaktır.

İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında temel insan hakları alanında yaşanan felaketler sonucu oluşan travmaya, kutsal hale gelen insan hakları ve insanın araçsallaştırılmayacağı doktrini de katılmıştır. Bu birliktelik akıl, bilim ve teknolojik gelişmeye şüpheyle bakma, etik ve hukuk aracılığıyla siyasete yön verilerek bilimsel gelişmeyi sınırlandırma refleksini doğurmuştur. Batı dünyasının Anglosakson geleneği, gerek Katolik Kilisesi'nden kopuşuyla gerekse her iki Dünya Savaşında kazanan taraf olmanın güveniyle ve toplum tarihselliğinin farklı seyretmesiyle fayda odaklı bir şekilde bilimsel

ve teknolojik gelişmeye daha açık olmuştur. Kıta Avrupası ile Anglosakson siyasal ve etik anlayışları farklı olmakla beraber her ikisi de, temelleri Hristiyan-Yahudi dinine, Batı toplumlarının sosyokültürel ve ekonomik temellerine dayanan Batı düşünce dünyası etik yaklaşımlarının, sanki yerel değerlerden arınıkmışçasına tüm insanlık tarafından kabul edilmesi gereken evrensel ilkeler olduğu inancını paylaşmaktadır.

İnsanın kutsallığı ve insanın araçsallaştırılmaması doktrini ve tarihsel travma içeren Avrupa Merkezci etik anlayışın, bilim-etik-siyaset bağıntısını gerilimli bir çıkmaza sürüklemesi, biyoetiğin, bu çıkmazları disiplinler arası bir yaklaşımla çözmeye çalışması, ancak çözümlerindeki temellendirmelerini, aynı Batılı kaynaklardan alması Batıyla aynı tarihselliği paylaşmayan diğer medeniyetler/ülkeler açısından ahlaki ve etik ikilemlerin çoğalmasına ve üst üste binmiş paralel ahlakların toplumda var olmasına yol açmaktadır. Bu bakımdan evrensel etiğe olası katkısı bulunabilecek bir yerel/ulusal ahlak tefekkürünün İslam tarihselliği bağlamında araştırılması anlamlıdır.

Hz. Muhammed ve Raşid Halifeler döneminde İslam'ın gelişyle ilişkili olarak ortaya çıkan devlet, siyasal bir yapıdan çok yatay olarak organize olmuş manevi bir topluluktan müteşekkildir. Saray ile ümmetin ayrılmadığı bu dönemde dinin ve dolayısıyla ulemanın hukuk oluşturma alanında tahakkümü kesindir. Yöneten-yönetilen ilişkisinin olabildiğince yatay işlediği bu dönemde, ümmet doğrudan halifeyle görüşebilmekte, ahlak ve hukuk alanında ona danışabilmektedir. Yönetici erkin, dinin ve dinin emrettiği kuralların uygulanmasından öte bir amaç gütmeyeceği “*Asr-ı Saadet*” döneminde var olan asgari düzeydeki siyaset alanı da dinin altında konumlanmıştır. Halife Ali ve Muaviye arasında yaşanan ve İslam dünyasında önemli bir kırılmaya işaret eden Kerbela Hadisesi dahi, halifenin siyasal alanını genişletmesini sağlamasına rağmen hukuk alanına karışmasına imkân sunmamıştır. Halife Muaviye'nin siyasala alan hâkim olmasının ardından, halifenin takvada üstün kişiler arasından seçildiği dönem sona ermiş, önce Emevi ardından Abbasi Hanedanlıkları hüküm sürmüştür. Böylece manevi topluluk olan İslam devleti, yönetici sınıfın saraya çekilmesi ve zaman içinde ümmetin karşısında toplumsal hiyerarşinin oluşturulmasıyla birlikte saltanata dönüşmüştür.

Saltanatın ortaya çıkması ahlak ve hukukun işleme sisteminde bir değişikliğe yol açmamıştır. Merkezi bir imparatorluk olarak yönetilen İslam devletlerinde dini ahlak ve hukuk, Osmanlı modernleşmesine kadar, toplumsal hayatta başat rol oynamıştır. Güçlü

sultanlar döneminde saray nüfuzunda bulunan bir *iktidarın alanı* ile ulemanın etkinlik sahasında bulunan *şeriat alanı* kurulmuştur (Arslan, 1999). Uzun yıllar sultanların hükümdarlıkları, iyiliği emretme kötülüğü yasaklama düsturunun yerine getirilmesi, cihata çıkılması ve ümmeti dış düşmana karşı korumayı içeriyordu. Toplumsal yapı daha çok şeriat alanı tarafından yönetilmekte ve yönlendirilmekteydi. Örneğin; Emeviler iktidarlarına dil uzatılmadıkça halkın serbestçe tartışmasına izin vermiş (Cabiri, 2001: 304) toplumsal yapıyı kökten değiştirecek siyasalara girişmemişlerdir. Ulemanın toplumsal gücü o denli büyüktür ki Halife III. Yezid (744) ile ulema arasında, Kur'an ve sünnete uyacağına eğer uymazsa halifelikten indirileceğini içeren bir senet dahi imzalanmıştır (Black, 2010: 45).

Hukukun denetim altına alınması girişimleri, Abbasiler döneminde Halife Memun'un taşralı ulemanın gücünü azaltmak için saray uleması oluşturmaya girişmesiyle başlar (Gutas, 2011: 82-85). Ibn Mukaffa da imparatorluk sınırları içerisinde yerel adetlerin göz önünde bulundurulması sonucu oluşan çok hukukluğu gidermek ve hukuku sarayın tahakkümü altına almak adına girişimde bulunsa da (2016: 110) başarılı olamaz. İslam dünyası içerisinde hukukun merkezileşmesi ancak 1868-1876 yılları arasında yayınlanan *Mecelle-i Ahkâm Adliyye* ile mümkün olmuştur.

Hukukun merkezileşmesini sağlayamayan saray, önce Selçuklular'ın Nizamiye medresesi ile daha sonra Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu ilmiye sınıfıyla bir âlim bürokratlar (Atçıl, 2019: 20-21) sınıfını oluşturarak hem iktidar hem de şeriat alanına hâkim olmaya çalışmışlardır. İslam dünyasında saltanatın ortaya çıkmasıyla başlayan yöneten-yönetilen ayrımı, sarayın hukuk alanına hâkim olmasıyla daha da derinleşmiştir. Ancak saraya bağlı ulemanın yanında her daim özerk ulemanın da toplumsal öneminin devam etmesi, Batı'da modern devletin uyrukları üzerinde kurduğu siyasal, hukuki ve etik tahakküm seviyesinin İslam coğrafyasında sert bir şekilde yaşanmasını engellemiştir. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar şeriat alanının toplumsal hayatta devam etmesi, ulemanın gündelik hayatta ortaya çıkan ahlaki ve hukuki sorunlara din kaynaklı çözümler bulmasını zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk, ulemanın dini kurallar ve zamanın değişimiyle meydana gelen toplumsal değişim arasında uzlaştırıcı fetvalar bulmalarını gerekli kılmıştır. Burada bir âlim bürokrat olan kadının rolü önemlidir. Kadılar, bir yandan siyasi erkin halk nezdindeki temsilcisi gibi hareket etmiş diğer yandan ise halkın istek ve şikâyetlerini saraya ileten, yönetici sınıfla halk arasındaki davalara bakarak yönetici sınıfı şeriatla

sınırlandırmaya çalışan hibrit bir rol oynamıştır. Kadının hibrit rolü, onun bir “dağıtıcı adalet” mekanizması (Mardin, 2013: 49) olarak işlemesine izin verirken, yöneten-yönetilen arasındaki akışkanlığın devamına da izin vermektedir. Osmanlı modernleşmesi ile yetkileri asgari düzeye inen, Cumhuriyetle birlikte tamamen ortadan kalkan kadılık sistemi, halkın sarayla olan son ince bağı koparmıştır. Batılı modernleşmenin bir sonucu olarak alınan hükümet sistemi, ictibas edilen kanunlar ve düşünce dünyasının taklit edilmesi, Cumhuriyet yönetim, hukuk ve etik anlayışını taklit yoluyla da olsa Batı düşünce dünyasıyla hemzemin hale getirmiştir.

Batı ahlaki değerlerinin ve hukukunun özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra artan ve doksanlardan itibaren küreselleşme ile hız kazanan bir şekilde evrensel ilkeler olarak tüm dünya devletlerine yayılması/dayatılması, Batı kültürüne sahip olmayan toplumlarda kimlik krizlerine yol açmakta, birbiriyle çelişen ya da uyum içinde olamayan ahlaki değerlerin üstlenilmesi ise toplumda ve bireylerde çelişkili yaşam biçimlerinin doğmasını beraberinde getirmektedir. Benzer çelişkiler, teknolojinin tıp alanında kullanıldığı kök hücre araştırmaları, tüp bebek uygulamaları, taşıyıcı annelik, ötenazi gibi toplumsal ahlak ve dini inanışla irtibatlı meselelerde de ortaya çıkmaktadır. Yerel kültürel değerlerin, bu sorunlu alanlara yönelik geliştirilecek ahlak kuramlarına ve hukuk yapım süreçlerine dâhil edilmesi, toplumsal ve bireysel çelişkilerin en aza indirilmesinde önemli katkılar sunabilecektir. Bu bakımdan çalışmanın ilk iki bölümünde ortaya konduğu üzere Batı dünyası ile İslam dünyası arasındaki sosyolojik, kültürel, iktisadi ve fikri farklılıklar göz önünde bulundurularak biyoteknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni sorun alanlarına yönelik kaynağını yerelden alan alternatif yaklaşımların önerilmesi elzemdir.

Olası yararları ve zararları bünyesinde barındıran biyoteknolojilerin, insan ve çevreye getireceği yararlar engellenmeden, ancak insan onurunun korunmasını ve insanın araçsallaştırılmasının önlenmesini de sağlayacak şekilde (biyo)politik olarak düzenlenmesi gerektiği aşikârdır. Burada ortaya çıkan asıl sorun, yapılacak biyopolitikaların, “evrensel” ilkeler adı altında Batı merkezli bir etik anlayışla, ağırlıklı olarak Batı’da cereyan eden dünya savaşları gibi tarihsel yaşanmışlık, Nazi dönemi travmaları ve Yahudi-Hristiyan sosyokültürel arka plan göz önünde bulundurularak mı düzenleneceği, yoksa her ulusun kendi kaderini tayin hakkının muhafazası kapsamında evrensel etiğe katkı sunmakla birlikte yerel ahlak anlayışı temelinde alternatif biyopolitikaların mı yapılacağıdır. Bu çalışma, böyle bir katkının, İslam hukuk ve

düşünce geleneği içerisinde yer alan ilahi gaye (*Makasid*) dikkate alınarak maslahatın (*Mesalih-i Mürsele*) gözetilmesi yaklaşımdan çıkarılabileceğini savunmaktadır<sup>2</sup>.

Maslahat, insanın gündelik olarak karşılaşılabileceği olaylar karşısında zarardan kaçınarak yararlı olana ulaşma (cel-i menfaat ve def-i mazarrat) anlamını taşır. Maslahatın, bir eylemin ilahi emirlerin amacına (*gai yorum*) uygun olmasından hareketle uhrevi olan ve ikilemde kalınan eylemlerden insanların faydasına olanın tercih edilmesi anlamındaki dünyevi iki boyutu bulunmaktadır. Burada önce çıkan iki kavram, ilahi gaye istikametinde ve insan ile topluma fayda sağlayacak işler bağlamında maslahat üzere eylemde bulunmaktadır. Kabaca yapılacak bir karşılaştırmada makasid ve maslahat kavramları sonuç odaklı teleolojik etik ve faydacı etikle irtibatlandırılabilir. Ancak İslam düşüncesinde eylem, niyet ile amelın bir bütün olarak var olduğu durumdur. Draz (2009: 287-291), niyet kavramını, insanın bir eyleme geçmeye karar verdiği andaki şuuru manasında kullanmaktadır. Niyet, eylemle, fikri ve psikolojik bir bütün olmak durumundadır. Niyet ön planda olmakla beraber girişilen eylemin sonucunun hesaplanması da niyete dâhil bir durumdur. Bu bakımdan iyi niyetle girişilen bir işte eylemin sonucu önemsizleşmezken, iyi niyetle gerçekleştirilen bir eylemin beklenmedik kötü sonuçlar doğurmasında da failin suçu olmamaktadır. Fail eyleme geçerken iyi niyetli olacağı gibi daha niyet aşamasında eyleminin tahmin edilebilir sonuçlarının da iyi olacağından emin olmalıdır. Niyet-amel bütünlüğünde, girişilen eylemin gerçekleşmesi sırasında öngörülemeyen sebeplerden kaynaklanan kötü sonuçların meydana gelmesinden faili sorumlu tutulmamaktadır. Böylece İslam düşüncesinin doğru eylem üzerine mülâhazası ne faydacı etikte olduğu gibi sonuç ne de deontolojik etikte olduğu gibi sonuçlardan bağımsız niyetlere bağlıdır. İnsan, günlük yaşamdaki eylemesini, iyilik/fayda merkezili bir şekilde niyet ve sonucun uyumlu bütünlüğünü gözeterek yapmak durumundadır.

---

<sup>2</sup> İslam hukukunun ilk genel düzenlemesi olan Mecelle'nin birçok maddesinde makasid ve mesalih-i mürseleden çıkarılan önermeler görmek mümkündür. Bunlardan bazıları; Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir. (Madde 2), Akitlerde i'tibar makaasit ve maaniyyedir, elfaz (lafızlar) ve mebaniye (açıklamalar) değildir. (Madde 3), Zaruretler, memnu (yasak) olan şeyleri mübah kılar. (Madde 21), Meşakkat (zorluk) teysiri (kolaylığı) celb eder. (Madde 17), Zarar-ı âmmı (genel zararı) def için zarar-ı has (özel zarar) ihtiyar (tercih) olunur. (Madde 26), Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur. (Madde 29), Âdet muhakkemdir. (Madde 36), Ezmanın (zamanın) tagayyürü (değişmesi) ile âhkâmın tagayyürü inkâr olunamaz. (Madde 39), Raiyye yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menuttur. (Madde 58).

İslam hukuk düşüncesindeki sonuç odaklılık ise sadece gerçekleşen eylemin getirdiği sonuçlarda ortaya çıkan basit bir fayda-zarar hesabından ibaret değildir. Bu bakımdan İslam hukuku sonuç kavramından ziyade gaye kavramına odaklanmaktadır<sup>3</sup>. Gaye, öncelikle dini hükümleri illetleri bağlamında tek tek ele alarak hükümlerde yatan teleolojik yaklaşımı içermekte, ama aynı zamanda hükümlerin dil yapısının incelenerek ilahi maksadın ortaya çıkarılmasını da kapsamaktadır (Aşur, 1999: 34-38). Böylece gayede, ilahi emrin geliş sebebi, amaçladığı hedef, emrin muhatapları, zaman ve mekânın özellikleri önemli rol oynamaktadır.

İslam âlimlerinin ilahi emirlerin gayesine yönelik üzerinde genel bir icmaya vardıkları canın, malın, neslin, dinin ve aklın korunmasından oluşan beş unsur bulunmaktadır. Bu beş unsurun korunması, insanın yeryüzünde “iyi” ve “mutlu” bir yaşam sürmesinin de garantisidir (Aslan, 2018: 79). Cüveyni ve Gazzali, gayelerin temel unsurlarını Zaruri (*Zaruriyat*), İhtiyaç (*Haciyyat*) ve Güzellik (*Tahsiniyyat*) olmak üzere üç başlık altında toplamıştır (Pekcan, 2003: 94). Din, can ve nesil, mal ve akıl gibi temel zaruri hususların korunması İslam dininin başta gelen gayesidir. Zaruri gayeler teminat altına alındığı takdirde, dinin yaşanmasını kolaylaştıran temel ihtiyaçlar dışında kalan yiyecek, içecek, barınma ve binek hayvanın iyilerinin kullanılması Haciyyat kısmına girmektedir. Tahsiniyyat kısmı ise zaruri ve haci unsurların yerine gelmesinden sonra güzel ve temiz elbise ile yemeklerin tercih edilebilmesi, sadaka verilmesi, nafile namazlarının kılınması gibi unsurları içerir. Hiyerarşik düzende işleyen bu üç temel meselesinin tamamlayıcı unsurunu mükemmilat oluşturmaktadır. Örneğin; yaşamın korunması gibi zaruri bir unsuru sağlamak maksadıyla konulmuş olan *kısas* mükemmilat çerçevesinde işletilmezse faydadan çok zarar getirecek, dolayısıyla Allah’ın gayesinin dışına çıkılarak maslahat gerçekleştirilmemiş olacaktır. Üst sınıfa mensup bir kişinin öldürülmesine karşılık daha alt sınıftan birine karşı kısas uygulanması, adaletin sağlanmamasından dolayı kan davasını durdurmak yerine intikam ateşinin körüklenmesine yol açacaktır. Hükümlerin doğru uygulanması ancak Allah’ın gözettiği gayeyi bilerek ve gayenin altında yatan maslahata uygun karar vermekle mümkündür (Şatibi, 1990/2: 7-11).

---

<sup>3</sup> İmamü’l-Harameyn Cüveyni (1028-1085), maksadı, Allah’ın emirlerinin gayeleri olarak anlamayanın müçtehit olamayacağını belirtmektedir (Boynukalın, 1998: 17).

Fayda anlamındaki maslahat, biri toplumsal (*el-Maslahatul-Amme*) diğeri özel fayda (*el-Maslahat'ul-Hassa*) olarak ikiye ayrılmaktadır. İslam dininin emirlerinde geçen toplumsal fayda konularında bireyler fert olarak değil daha çok toplumun üyeleri olarak ele alınmaktadır (Aşur, 1999: 122-123). Böylece bireyin eylemesi değerlendirilirken özel faydanın yanında toplumsal faydanın da gözetilmesi gerekmektedir. Örneğin; biyoetik tartışmaların merkez konularından biri olan tüp bebek uygulaması, İslam'ın gayeleri arasında yer alan neslin korunmasıyla doğrudan ilgilidir. Doğal yollardan çocuk sahibi olamayan çiftlerin biyoteknolojinin yardımıyla çocuk sahibi olabildiği uygulama, insan soyunun devamı (toplumsal fayda) için önemli olduğu kadar aile bağlarını güçlendirmesi ve çiftlere ebeveyn olma hazzını (özel fayda) vermesi bakımından da mühimdir. Ayrıca çocuk sahibi olamamaktan ötürü boşanacak çiftlerin önünü alması (hem toplumsal hem özel) gibi tali faydaları düşünüldüğünde makasıda dolayısıyla maslahata uygundur.

İslam hukuk düşüncesinde temelini bulan makasid ve maslahat fikrinin günümüz biyoetik sorunların çözümünün de nasıl uygulanabileceğine dair başka bir örnek, tüp bebek uygulamaları öncesinde ebeveynlerin isteği üzerine uygulama sırasında çocuğun cinsiyet seçiminin yapılıp yapılamayacağına ahlaki sorgulanmasıdır. Bir aile ilk çocuklarının ya da kız çocuğuna sahip ebeveynler bir çocuklarının da erkek olmasını isteyebilirler. Ancak bir ailenin kız çocuğa sahip olması dinin gözettiği neslin korunması gibi külli bir gayeyi engelleyici mahiyette değildir. Bir ailenin sadece kız çocuğuna sahip olmasının da bir milletin demografik özellikleri açısından önem atfetmediği gözönünde bulundurulduğunda erkek çocuğa sahip olma isteği ebeveynin ya da bir kişinin kişisel arzusu olan cüz'i bir duruma işaret etmektedir. Gayelerin külli (toplumsal) oldukları ve cüz'i (bireysel) hedeflerin külli olana bağlandıkları ölçüde anlamı hale geldiği düşünüldüğünde, bu tür tekil arzular, gaye odaklı maslahatın gözetildiği bir ahlaki önerme konusu olamamaktadır. Bunun yanında erkek çocuk istemenin toplumsal bir adet olma tehlikesi, demografik dengenin bozulma riskinin yanında erkek çocuk sahibi olmanın bir statü meselesi haline gelme riskini de barındırmaktadır. Her iki durumda da biyoteknoloji, maslahatın ortaya çıkarılmasına hizmet etmemekte, toplumsal zarara yol açıp mefsedete götürebilmektedir. Bu durumda biyoteknolojinin tüp bebek uygulamalarında cinsiyet seçimi için kullanılmasının siyasi erk tarafından sınırlandırılmasına yönelik bir biyopolitik talep etik açıdan temellendirilebilmektedir.



## **Çalışmanın Amacı**

Yukarı da İslam hukuk anlayışı ve yönteminden yola çıkarak biyoteknolojik uygulamaların doğurduğu biyoetik sorunlara yönelik biri olumlu biri olumsuz iki etik önerme getirilmiştir. Böylece tarihsel süreçte Batı düşünce tarihinde vuku bulan, dinsel kavramların sekülerleşerek etiğe dönüşmesine benzer şekilde İslam düşüncesinden yola çıkılarak etik temellendirmeler oluşturulmaya çalışılmıştır. Yerel tefekkürden hareketle evrensel etiğe katkı sunabilecek etik temellendirmeler aracılığıyla, günümüzde mevcut olan biyoetik konulara farklı yaklaşımlar sunarak alternatif biyopolitikaların imkânın araştırılması ve oluşturulması bu tezin ana amacını meydana getirmektedir.

Batı orijinli ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin son 70 yıldır insanın ve çevrenin varoluşuna, toplumsal düzene ve yöneten-yönetilen ilişkileri bağlamında biyoiktidar kaynaklı biyopolitikalara yönelik içerdiği imkânlar ve tehlikeler giderek artmaktadır. İnsanların gündelik hayatına doğrudan giren, özellikle tıp alanında gerçekleştirilen kök hücre araştırmaları, klonlama, tüp bebek uygulamaları, taşıyıcı annelik, olumlu öjenik ve ötenazi gibi teknolojiler beraberinde birçok etik ikilemi getirmektedir. Ortaya çıkan etik ikilemlerin giderilmesi adına yine Batı orijinli teleolojik ve deontolojik etiğe, erdem etiğine, meta-etige ve pratik etiğe dayalı birçok çözüm önerileri getirilmektedir. Akademik ve toplumsal zeminde vuku bulan etik tartışmaların siyasetin art alanını oluşturduğu ve 18. yüzyıldan itibaren hızla gelişen teknoloji ve biyopolitikalar aracılığıyla beden ve toplum üzerinde tahakkümü oldukça artan biyoiktidarın varlığı düşünüldüğünde, etik yaklaşımların birey hakları ve toplumsal düzen açısından önemi daha anlaşılır olmaktadır.

Yaşanan kapitalist üretim sistemi sayesinde teknolojinin küreselleşmesi, Batı orijinli bu teknolojilerin yarattığı etik sorunların da dünyanın geri kalanına kolayca taşınmasına yol açmaktadır. Ancak teknoloji ve etik sorunların Batı orijinli olmasının doğal bir sonucu olarak bu sorunlara dair çözüm önerileri de Batı tarihselliği içerisinde yoğrulmuş dini, kültürel ve geleneksel kaynaklardan müteşekkildir. Evrensel atfedilen Batı etik anlayışı, Batı ile benzer teknolojileri kullanan, ancak Batı toplumlarıyla birebir örtüşmeyen etik ikilemlere sahip diğer toplumlara, alternatifi olmayan biricik bir değer olarak sunulmaktadır. Ancak benzer teknolojileri yerel dini, kültürel ve sosyolojik farklılıklarından dolayı farklı amaçlarla, farklı gerekçelerle kullanan ve bu kullanım

sırasında farklı etik kaygıları taşıyan toplumlara, Batı etik değerlerinin evrensel hakikat olarak dayatılması, Batı dışı toplumdaki yöneten-yönetilen gerilimini artırabilmektedir. Etik söylem üstünlüğünün, hukuk yapım süreçlerini ve geliştirilecek siyasaları yönlendirme gücü düşünüldüğünde, yerel ile uyumlu olmayan biyopolitikaların iktibas yoluyla alındığı, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin Batı'nın yönlendirmesiyle sınırlandırılabilirdiği bir durum oluşmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, İslam düşünce ve hukuk tarihi göz önünde bulundurularak dini, kültürel, sosyolojik ve geleneksel kaynaklardan beslenen, Batı biyoetik anlayışında mevcut olan önermelere, yerelden evrensele doğru katkı sunabilecek alternatif etik oluşturma imkânının araştırılması ve biyoetik sorunlara alternatif çözüm önerileri getirmektir. Böylece evrensel olarak sunulan Batı yerel etiğinin yanında yeni yaklaşımlar önerilerek çoğulcu bir evrensel etiğin temin edilmesine katkı sunmak hedeflenmektedir. Etiğin, iletişim teknolojisinin yoğun olarak kullanıldığı demokratik toplumdaki hukuk yapım süreçlerine ve biyopolitikalara etkisi göz önünde bulundurulduğunda, sunulacak alternatif biyoetik yaklaşımların aynı zamanda alternatif biyopolitikaları da içerecek şekilde ele alınması çalışmanın gayeleri arasındadır.

### **Çalışmanın Özgün Değeri ve Önemi**

Bilimsel ve teknolojik gelişmenin Batı'da ortaya çıkması, bu gelişmelerin getirdiği etik ve politik sorunlara dair tartışmanın da doğal olarak Batı'da başlamasına yol açmıştır. Tartışmalarda özellikle biyoteknolojinin insan ve çevrenin varoluşuna, nöroloji, genetik, biyoloji bilimi ve tıp ile müdahale etme hatta alışageldik insan fizyolojisini değiştirebilme imkânına sahip olması, bu teknolojilerin siyasi erk tarafından denetlenmesinin, kontrol altına alınmasının ve sınırlandırılmasının zorunluluğu etrafında sürmektedir.

Foucault ile birlikte yaygınlaşan biyopolitika kavramının kapsamı, salt bedeni disipline etme ve nüfus politikalarının düzenlenmesinden öte bir şekilde biyoteknolojilerin iktidar aygıtı olarak kullanılmasını da içerecek şekilde genişlemiştir. Biyopolitika kavramının biyoteknoloji merkezli okuması Batı dünyasında yaygınlaşmış bir durum olmakla birlikte Türkiye'deki düşünce hayatı açısından durum farklıdır.

Türkiye'de yapılan akademik tez çalışmalarında biyopolitikanın ele alınışı genellikle ülkenin kültürel temelinde de önemli bir yeri olan söylem "gerçekliğinden" hareketlidir. Toplumsal cinsiyet, kadın, aile ve üreme, dolayısıyla nüfus üzerine yazılan tezler

biyopolitika araştırmalarında önemli bir yer işgal etmektedir (Ecevitoglu, 2009; Özden, 2010; Aslantürk, 2012; Arpacı, 2015; Kaynak, 2016; Aydın, 2016; Eren, 2016; Ermiş, 2017; Çağlı; 2017; Öztokat, 2018; Bayal, 2018; Bahar, 2018; Kadıoğlu, 2018).

Çoğu zaman feminist teorilerden yola çıkan çalışmalarda beden politikaları genellikle doğrudan kadın bedeniyle özleşmekte, bir tür olarak insani varoluş geri planda kalabilmektedir. Bu tezlerin yanında az sayıda olmakla beraber Türkiye’de git gide araştırma konusu haline gelen kentsel yaşamın ve kamusal mekânın oluşumunu biyopolitika bağlamında inceleyen tezler de mevcuttur (Öner, 2017; Üngür, 2017; Uslu, 2018) Son yıllarda yaşanan mülteci sayısındaki artış, göçün biyopolitik çerçevede ele alınışını da beraberinde getirmiştir (Çingir, 2016). Organ nakli ile sınırlı olmak üzere biyoteknolojik gelişmeleri biyopolitika bağlamında ele alan sadece bir araştırma mevcuttur (Bozok, 2015). Ayrıca Çankaya’nın (2009) çalışması, biyoteknolojik gelişmeleri teknoloji, demokrasi, piyasa ve insan hakları bağlamında incelemektedir. Akademik makale yazımı alanında da durumun çok farklı olmadığı, biyopolitik konuların genellikle beden, nüfus ve güvenlik ekseninde ele alındığı görülmektedir (Özpolat, 2015). Biyopolitika, biyo-iktidar ve biyoteknoloji üzerine yapılan tezlerin tamamının teorik temelleri ve felsefi arka planları Batı literatürüne dayanmakta, kimi Batı literatürünün ülkeye aktarılmasını kimisi de literatürün reçetelerinin Türkiye’de mevcut bir sorunsala uygulanmasını gerçekleştirmektedir. Kavramların ve teorilerin Batı kaynaklı olmasından dolayı bu durum son derece doğaldır.

Bunun yanında inceleme konusu biyoetik alanı olduğu zaman çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Biyoetiğin inceleme alanı olan organ nakli ve tüp bebek konularını, biyoetik ve biyopolitika bağlamından ayrı olarak İşlam hukuku perspektifinden ele alan tezler (Beki, 1991; şahin, 2013; Özdemir, 2017), organ nakli konusuna ampirik yaklaşan araştırmalar (Vatanoğlu, 2007; Yürür, 2008), organ naklinde rızanın hukuksal boyutunu inceleyen (Erpek, 2015) çalışmalar da mevcuttur. Doğrudan klonlamaya dair beşeri bilimler konusunda yapılmış akademik çalışma bulunmamakla birlikte, tüp bebek konusunu sosyolojik açıdan (Bal, 2014; Alıcı, 2014) ele alan eserler mevcuttur. Ayrıca öjeniğin Türkiye’de uygulanışıyla ilgili az sayıda tez de bulunmaktadır (Aybers, 2003; Eryücel, 2017). Ötenazi hakkında ise hasta-sağlık çalışanı perspektifinin verildiği nitel çalışmaların (Karahisar, 2006; Ay, 2013; Erden, 2015) yanında ötenazinin, ahlaki boyutlarının incelendiği (Canca, 2007; İlhan, 2011) ve İşlam hukuku (Çelik, 2016)

açısından ele alındığı çalışmalar da vardır. Görüldüğü üzere biyopolitikayla ilgili konuların pratik etik boyutları, Türkiye sosyolojisi ve İslam hukuku açısından ilgi uyandırırken biyopolitikaya dair siyasal ve felsefi yaklaşımlarda Batı literatürünün incelenmesi daha fazla önem arz etmektedir.

Biyopolitikayı tarihsel bağlam içerisinde yöneten-yönetilen, birey-toplum-devlet ve ahlak-hukuk bağıntıları içerisinde ele alan bu çalışma, ilk iki bölümde, farklı iki düşünce dünyasının biyopolitik içeriğe yaklaşımını göstermiştir. Gerçekleştirilen akademik çalışmaların aksine bu çalışma, hem Batı hem de İslam dünyasında, özelde Türkiye’de, 18. yüzyıldan itibaren giderek biyopolitikaya dönüşecek olan yöneten-yönetilen ilişkisini, bireyin toplumsal alanda hukuk yapım süreçlerine katılma imkânı bağlamında ele almaktadır. Bu imkân, Batı dünyası özelinde yoğun olarak düşünürler, düşünürlerin sosyolojik, dinsel ve kültürel çevreleri üzerinden incelenmiştir. İslam dünyasının kendine özgü yapısı gereği, yöneten-yönetilen ilişkisi, kurumsal yapıların daha ağırlıklı bir yer edindiği, halkın düşünürler ile devlet adamları aracılığıyla bu yapılara dolaylı etki edebildiği bir düzlem üzerinden tarihsel olarak analiz edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümde, yöneten-yönetilen ilişkisinin Foucault’nun da göstermiş olduğu üzere değişmesine rağmen ahlaki kökeninin Batı düşüncesinde bulunduğu, bunun yanında İslam düşüncesi temelli alternatif bir etik yaklaşımın olası nüveleri sergilenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde, biyopolitikaların art alanını oluşturan biyoetik tartışmalar Batılı eksende ele alınırken, aynı zamanda biyoetiğin inceleme alanına dair konulara İslam düşünce dünyası çerçevesinde yer verilerek alternatif bir biyoetik ve biyopolitikanın imkânı sorgulanmaktadır.

İlk iki bölümde incelenen Batı ve İslam dünyası tarihselliği kapsamında yöneten-yönetilen probleminin ahlak-hukuk ilişkisi ve hukuk yapım sürecine toplumun katkısı bağlamında sorun odaklı bir tarihsel okumanın yapılması bu çalışmanın özgün değerini oluşturmaktadır. Ayrıca üçüncü bölümde, Batı kaynaklı ana akım etik teorilerin yanında, biyoetik konulara yaklaşımda alternatif bir etik temellendirme yöntemi önerilmesi ve geliştirilmesi de çalışmanın bir diğer özgünlüğüdür. Geliştirilen etik temellendirme yönteminin, biyoetik ve biyopolitik sorunlara uygulanması, İslami kaynaklardan esinlenerek “*embriyonun aşamalı potansiyelliği*”, insanlar arası ilişkilerde ve eylemlerde

“*vesile*” ve “*nasip*” kavramlarının etik bağlamında ele alınması ve son olarak ötenazi konusunda “*sorumluluk etiği*” adı altında yeni bir etik yaklaşımın ortaya konması çalışmanın başka bir özgünlüğüdür.

Batı ve İslam dünyası tarihselliğinden yola çıkarak yöneten-yönetilen ilişkilerini modern dönemde mevcut olan biyopolitikaya getirmesi, onun art alanı olan etiği, hem Batı etiği hem de İslam ahlakı üzerinden bütüncül bir şekilde değerlendirip evrensel olarak kabul edilen biyoetiğe/biyopolitikaya yerel tefekkürden hareketle alternatif biyoetik/biyopolitik yaklaşımlar sunması, bu çalışmanın akademik açıdan önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmada, Batı etik düşüncesinin yerelde cereyan eden olaylara iktibas edilmesi yerine küresel hale gelmiş biyoetik sorunlara yerelden hareketle öneriler sunulması, evrensel atfedilen Batı etiğinin, Batı dışı toplumlar üzerinde mevcut olan tahakkümünün azaltılmasına katkı sunabilecek olması, çalışmayı ayrıca önemli kılmaktadır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelere, kaynağını Batı tarihselliğinde bulan etik gerekçelerle politik sınırlandırmalar getirilebilmektedir. Özellikle AB ülkelerinden Almanya ve Fransa'nın başı çektiği bu tür sınırlandırma girişimleri, aday ülke konumunda bulunan Türkiye'nin de önüne getirilmektedir. Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere, AB tarafından bilimsel ve teknolojik araştırmalara getirilen bu sınırlandırmaların kaynağında Batı toplumların yaşadıkları tarihsel travmalar, dini, kültürel ve örfi gerekçeler yatmaktadır.

Yurttaşlarının sağlık durumu, sağlık harcamaları, uluslararası rekabet ve ülke güvenliği açısından önem arz eden bilimsel ve teknolojik gelişmelere Batı kaynaklı kaygılardan dolayı getirilen sınırlandırmaların her zaman yerel tefekkürle uyumlu olmadığının bu çalışmayla gösterilmesi, bu konuda yeni bir bakış açısıyla yeni tartışmaların başlamasına ve yerel tefekkürle bağlantılı alternatif biyopolitikaların yapılmasına yol açabilme imkânı sunmasından dolayı bu çalışma önemlidir.

Bahsedildiği üzere çalışmada biyopolitika konusuna Batı ve İslami kaynakların dâhil edilerek bütüncül yaklaşılmasının sebebi, diğer akademik konularda olduğu gibi biyoteknolojiler bağlamında da biyoetik ve biyopolitik konuların, ya İlahiyatçılar tarafından salt İslam hukuku perspektifinden müminlere yönelik ele alınması ya da felsefeciler ve tıp etikçileri tarafından yerel tefekkürün tamamen görmezden gelinerek Batı literatürünün ülkeye aktarılması şeklinde cereyan etmesinden dolayıdır. Teknolojik

gelişmelerin hızı ve birey ile toplumu etkileme gücü göz önünde bulundurulduğunda, acil bir şekilde, modern dönemin özelliklerini göz önünde tutarak felsefecilere ve siyaset bilimcilere temel teşkil edebilecek insanın var oluşuna, insanlar arası ilişkilerin mahiyetine, insan ve çevre birlikteliğine, birey-toplum ve birey-devlet etkileşimine, yaşam ve ölüme, ailenin mahiyetine ve unsurlarına dair konuları biyoetik ve biyopolitika perspektifle kuramsal çalışmalar yürütecek ilahiyatçılara, tarihçilere, sosyologlara, psikologlara, antropologlara ihtiyaç duyulmaktadır.

### **Çalışmanın Yöntemi, Soruları ve Kısıtlılıkları**

Aydınlanma sonrası aklın evrenselliğine atıfla Batı düşünce dünyası içerisinde ortaya çıkan, siyaset felsefesi, siyaset bilimi, demokrasi ve hukuk devleti gibi alanların, insanlığın ortak aklı olduğuna dair önerme artık sorgulanan bir yaklaşımdır. Buradan hareketle, Batı orijinli bilimsel ve teknolojik gelişmelerin getirmiş olduğu ahlaki sorunlara yönelen, yine Batı kaynaklı bir biyoetik ve biyopolitiğin evrensele hitap edip etmediği bu çalışmayla eleştirel olarak sorgulanmaktadır.

Bu eleştirel sorgulamanın gerçekleştirilebilmesi için öncelikle etiğe temel teşkil eden toplumsal ve dini ahlakın Batı düşünce dünyası içerisinde sorun odaklı takibi yapılmaya çalışılmıştır. Benzer bir sorun odaklı okuma, İslam dünyasında devletin oluşumu, hukuku temsil eden ulema ile iktidarı temsil eden saray arasındaki gerilimi, zaman içerisinde âlim bürokratlardan müteşekkil yeni bir sınıfın ortaya çıkışı ve Türkiye özelinde, dini konular dışında, düşünce dünyasının Batı düşünce dünyasına eklemlenmesinin analizinde kullanılmıştır.

İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan ahlaki ikilemlere eşzamanlı olarak oluşturulmaya çalışılan etik çözümler, 19. yüzyıldan itibaren teleolojik, deontolojik, erdem etiği ve meta-etik üst kategorileri üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu kategorilere son 30-40 yıldır pratik etik alanı da eklenmiştir. Bu etik kategorilerin, çalışmanın merkezinde yer alan biyoteknolojinin ortaya çıkardığı biyoetik sorunların çözümlenmesine kaynaklık teşkil etmesinden dolayı, teleolojik ve deontolojik etik yaklaşımlar biyoetik sorunlara yapabilecekleri olası katkılarının analiz edilebilmesi adına yorumsamacı bir şekilde değerlendirilmiştir. Bahse konu olan kategorilerin Batı kaynaklı olması, yerel etik kaygıların ve bu kaygıları çözmek üzere geliştirilen biyopolitikaların yetersiz olmalarına sebep olmaktadır. Bu yetersizliğin, hatta etik yaklaşımların uyumsuzluğundan

kaynaklanabilecek hataların giderilmesi adına, yerel ahlaki kaynaklardan hareketle biyoetik sorunların çözümlerine kaynaklık edebilecek yeni bir etik yaklaşım sunulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın sonunda, biyoetik sorunlara yönelik oluşturulan yeni etik yaklaşım perspektifinden alternatif çözüm önerileri getirilmiştir. Bu alternatif çözüm önerileri ile artık klasikleşmeye başlayan Batı orijinli biyoetik çözüm önerilerinin karşılaştırılması yapılarak yeni yaklaşımın diğer kuramlara sunabileceği katkılar gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, özellikle embriyonik kök hücre araştırmaları, tüp bebek uygulamaları, genetik seleksiyon, taşıyıcı annelik ve ötenazi konularında yeni etik yaklaşımlar ve kavramsallaştırmalar geliştirilmiştir.

Çalışmada yer alan konuların tarihsel çözümlemesi *Annales Okulu* örnek alınarak genel hatlarıyla;

- Yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında birey/toplum-hukuk-devlet yapısının değişimine yönelik *kronolojik bir düzenlenmenin sorun odaklı tarih okuması*,
- Tarihsel olayların kendi dönemleri üzerinden değerlendirilmesi,
- Tarihi fenomenlerin ve zihniyet dönüşümünün çözümlemesinde doğrudan krallar, sultanlar vb. yapılar yerine dönemin fikir dünyasına etki eden toplumsal, ekonomik ve dini dönüşümlere dikkat edilmesi,
- Yaşanan her bir fenomenin ve tarihsel dönüşümün izole olaylar şeklinde gerçekleşmediğinden hareketle, tarihi dönemlere etki eden faktörlerin *bağlamsal olarak* analizi,
- Siyasi düşünce, politika yapım ve biyoiktidarın oluşma süreçlerine etik ve hukuk disiplinlerinin katkısı göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın cevap aradığı sorular arasında;

- Batı ve İslam düşünce dünyasını meydana getiren ahlak ve hukuk düşüncesinin kaynaklarının neler olduğu,
- Her iki dünyaya ait ahlak ve hukuk düşüncesinin politik alana nasıl yansıdığı,
- Batı Dünyası'ndaki felsefi bir akım ile İslam Dünyası'ndaki ilmi bir akımın karşılaştırılabilir ya da bağdaştırılabilir olup olmadığı,
- Modern dönemde ortaya çıkan etik sorunların neler olduğu ve bu sorunlara dair ne tür etik kuramlar oluşturulduğu,

- Oluşturulan etik kuramların yerel Batı ahlakının bir yansıması mı yoksa evrensel ilkeler olup olmadığı,
- Düşünce tarihi boyunca insanın ve insan doğasının nasıl tanımlandığı,
- İnsan doğası tanımlamaları ile devletin teşekkülü arasında bir bağıntının var olup olmadığı,
- Haklar bağlamında insan türüne ait olmakla kişi olma arasında bir ayrımının olup olmadığı,
- İnsan onuru ve haklarının her zaman için dokunulmazlığının bulunup bulunmadığı,
- İnsan yaşamının belli ölçütler üzerinden değerliliği ya da değersizliğinin sorgulanıp sorgulanamayacağı,
- İnsanın kendisinden başkasına karşı ödev ve sorumluluğa sahip olup olmadığı,
- Yaşamın başlangıcına ve sonlanmasına dair karar vericilerin kimler olacağı,
- Bilimsel deneylerin sonuçlarının ön görülemiyor olmasının, onların siyasi/hukuki/etik kaygılarla kısıtlanmaları için yeter sebep teşkil edip etmediği bulunmaktadır.

Tezin kısıtlılıkları aşağıda belirtilen maddelerden oluşmaktadır:

- Batı düşünce dünyasına ve İslam düşünce dünyasına kaynaklık eden birçok kişi, ekol, akım, kavram, kuram ve bilimsel yaklaşım bulunmaktadır. Bunların tümünün tek bir çalışmada ele alınması hem güç hem de yöntem bakımından anlamsızdır. Bu sebeple çalışmada, çalışmanın odak noktasında bulunan biyoetik ve biyopolitik konulara kaynaklık edebilecek düşünce akımları ve tarihsel olgular analiz edilmiştir.
- Pratik etiğin çalışma alanı ve biyopolitikaların kapsamı tıp etiğinden çevre etiğine, siyaset etiğinden medya etiğine uzanmakta, neredeyse canlılar ilgili olan her konuyu içine almaktadır. Çalışmanın odağının kaçırılmaması adına, burada *yaşam döngüsü* olarak isimlendirilebilecek yaşamın nüvesi olan embriyo ve embriyo üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar, tüp bebek uygulamaları, taşıyıcı annelik, gebeliğin istemli sonlandırılması gibi insanın dünyaya gelmesine kadar geçen sürede yaşanabilecek etik sorunlar ve yaşamın son anına tekabül eden ölümle bağlantılı etik sorunlardan oluşan biyoetik ikilemler analiz edilecektir.



- Gerçekleştirilen analiz sonucunda yerel tefekküre dayalı evrensel etik önermeler çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak bu önermeler ne yeni bir etik kuramına tekabül etmekte, ne de İslam fihhına yeni içtihatlar kazandırma iddiasındadır. Yapılan etik önermeler, yerelle uyumlu yeni etik yaklaşımlar üzerinde çalışılmasına yönelik iyi niyetli göndermeler içermekte, Batılı ve İslami kaynaklar temelinde etik yaklaşımlar oluşturmayı hedeflemektedir.
- Oluşturulmaya çalışılan yeni biyoetik önermelerin, yeni oluşturulacak hukuk kurallarını tek başına belirleme iddiası bulunmamaktadır. Ancak yapılacak benzer çalışmalarla yeni hukuki normların oluşturulmasına temel teşkil etmesi beklenmektedir.
- Çalışma boyunca Batı ve İslam dünyasının tarihselliği incelenmekle beraber çalışmanın merkezinde Türkiye bulunmaktadır. Çalışmada, Batı dünyasındaki birçok hukuki ve politik duruma, etik yaklaşıma yer verilmekle birlikte Batı dünyası ise, biyoetik konularda en teferruatlı tartışmaların ve en sıkı kanunlaştırmaların yaşandığı Almanya özelinde ele alınmaktadır.

## BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASINDAN DEVLETE: İKTİDARIN SERÜVENİ

Evrenin varoluşundan bugüne kadar geçen sürede insanlık tarihi çok ufak bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu kısa dönemde insanoğlu hayatta kalabilmek ve daha mutlu<sup>4</sup> bir yaşam sürdürebilmek adına devamlı “organize” olmaya çalışmaktadır<sup>5</sup>. Bu organize olma hali, ister Aristoteles’in ifade ettiği gibi daha yüce bir amaca ulaşılması için siyasal örgütlenme yatkınlığı olarak (zoon politikon), ister İbn Haldun’un yaşamak ve korunmak için gerekli olan işbölümünün oluşturduğu toplumsallık (Haldun, 2014/1: 214-215) haliyle isterse de Thomas Hobbes’un (1588-1679) toplum sözleşmesinde ortaya koyduğu doğa hukukunun yarattığı kaos ortamında hayatta kalma adına bireysel özgürlüğün aşkın bir “güce” devredilmesi şeklinde ortaya çıkmış olsun, tüm bu sebepler, toplumu insanoğlunun oluşturduğu en üst organizasyon olan “devlet” yapılanmasına götürmektedir. Devletlerin varoluş nedenselliğinin sayısı onu araştıran düşünürlerin sayısı kadar çoktur. Ancak tüm devlet teorileri kabaca normatif ve betimleyici teoriler olarak ikiye ayrılabilir. Normatif teoriler devlet kurumunun ne olduğu, yurttaşlarıyla ilişkilerinin nasıl olması gerektiği gibi kural koyucu yaklaşımlardır. Betimleyici teoriler ise devlet kurumuna daha analitik yaklaşmakta ve devlet organizasyonun şemasını çıkarmaya çalışmaktadır (Pierson, 2000: 21-22). Tarih felsefesi ve devlet felsefesi adı altında devletin ontolojisini araştıranlar olgusal olmaktan ziyade düşünsel bir faaliyette bulunmaktadır. Olanı aktarmaya çalışan betimleyiciler dahi devlet olgusuna dışarıdan bakarak onun ne olduğunu tarif etmeye çalışmaktadır. Ancak devleti salt hukuki normların bir bileşeni olarak görmek insanoğlunun yaratabileceği “mana” dünyasını görmezden gelmeye yol açarken, devlete aşkın bir güç, organik bir canlı, tanımlanamaz ve açıklanamaz bir olgu olarak yaklaşmak da ona sahip olmadığı bir kutsiyet atfedilmesine hizmet etmektedir. Bu yaklaşımlarda genellikle eksik olan bir yan devletin

---

<sup>4</sup> Mutluluk kavramı Antik dönemden günümüze kadar geçen zaman içerisinde kavramı kullanan düşünürün siyasi, dini, ahlaki duruşuna bağlı olarak farklı içerikler kazanmıştır. Kimi düşünürler kişinin mutluluğunu toplumun mutluluğuyla bir tutarken, kimileri mutluluğu materyal mallara sahip olma ile açıklama yoluna gitmiştir. Burada mutluluk kavramı her bir bireyin içeriğini kendisinin belirlediği manada kullanılmıştır.

<sup>5</sup> Devletin organizasyon olarak tanımlanması, Habermas’ın, hukukun uygulanması adına yaptırım, organizasyon ve yürütme gücüne sahip olan bir devletin gerekliliğine işaret etmesiyle uyumluluk göstermektedir. Bunun yanında, Machiavelli’den itibaren artan bir şekilde politik iradenin hukuku zapt ederek kanun yaratma ve siyasi amaçlar uğruna hukuku araçsallaştırdığı (Habermas, 1994: 168, 171), kabaca hukuk mu siyaseti doğurur, yoksa hukuk siyasi erkin iradesinden ibarettir şeklinde bir tartışma da mevcuttur.

nüvesini oluşturan insana ve onun toplumsallığına dair antropolojik bir yaklaşımdır.<sup>6</sup> Diğer bir eksik yan ise devletin tanımlanması sorunudur. Devlet son üç yüzyılda ortaya çıkmış modern bir olgu mu, yoksa insanın toplum halinde yaşamaya başladığı günden beri var olan bir yapı mıdır? Bu tür sorulara verilecek yanıt tanımın merkezine koyulacak olan kuramla doğrudan alakalıdır. Devlet, eğer insanın vahşi doğa içinde hayatta kalması için gerçekleştirdiği avlanma, barınma, savunma ilişkileri düzeyine indirgenirse insanın ortaya çıkışıyla, eğer kabile toplulukları üzerinde göreceli olarak bir güç birliğine ulaşan, vergi toplayabilen, belirli anayasal kurallara göre yönetilen esnek bir örgütlenme olarak tanımlanırsa yaklaşık beş bin yıldır var olan, eğer yasal olarak belirlenmiş sınırları olan, hukuk normlarına bağlı, yurttaşları üzerinde tam denetime ve kontrole sahip, şiddet tekeli mutlak olarak elinde bulunduran, bürokratik olarak örgütlenmiş bir kurum şeklinde ifade edilirse yaklaşık 300 yıldır varlığını sürdürmektedir.

Ancak tüm bu tanımlamalar, tanımlamayı yapan kişinin dışarıdan koyduğu kategoriler ve anlamlandırmalarla sınırlıdır ve bu yüzden görelidir. Her ne kadar tanımlayıcı, var olan devlet olgusunu sadece betimlediğini düşünse de ister istemez betimlediği olgunun dışında kalan yapıları devlet ol(a)mamakla itham etmiş bulunmaktadır. Devlet kurumunun ve toplumsallığın zaman içinde yaşadığı dönüşümler göz önüne alınarak Batı devletleri için geçerli olan devlet tipolojileri oluşturulmuştur. Bunlar genellikle geleneksel devlet ve modern devlet tipleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel devletler ise imparatorluklar, feodal devletler ve mutlakiyetçi devletler gibi kategorilere bölünmüştür. Modern devletleri diğer tipolojilerden ayıran en önemli özellik, Weber'in de tanımladığı üzere (Weber, 2003: 134), iktidarın/meşruluğun yasaya ve rasyonaliteye dayanmasıdır. Ayrıca sınırları belli bir coğrafi alanda yaşayan yurttaşlardan oluşması ve egemenliğin (şiddet tekelinin) meşru bir yönetimin elinde bulunması modern devletlerin ayırt edici özelliklerindedir. Modern devletle beraber gelen bürokrasinin ve vergilendirmenin reformize edilerek rasyonelleşmesi, iktidar gücü kullanımının hukuk kurallarına ve anayasaya bağlı hale gelmesi, meşru iktidarın seçimle işbaşına geliyor olması, reayanın yurttaşa dönüşmesi, modern devletleri geleneksel devletlerden ayıran

---

<sup>6</sup> Antropoloji biliminin, sömürgeci Batı dünyasının sömürgelerinde yaşayan halkları anlamak ve bu sayede onları daha iyi yönetmek ve sömürmek adına kurulması, Batı dışı toplumlarda bu bilime karşı bir önyargı oluşturmuştur. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge imparatorluklarının yıkılmasıyla beraber antropoloji yön değiştirmiş ve araştırmacının kendi toplumunda bulunan kültür-toplum ilişkisini inceleyen yerel bir disipline dönüşmüştür (Özbudun vd., 2014: 12).

unsurlar arasındadır. Ancak bu sayılan niteliklerin her biri farklı şekillerde de olsa geleneksel devletlerde de mevcuttu. Bürokrasi ve vergilendirme imparatorluklar, feodal ve mutlakiyetçi devletlerde de var olmuşlardır. Bu tür devletlerde vergilendirmenin düzensiz olması, haraç ve gasp şeklinde uygulamalarının görülmesi sadece devlet tipolojisiyle alakalı olmayıp teknolojik yetersizlikle doğrudan ilişkilidir. Haberleşme ve ulaşım teknolojilerinin ortaya çıkmasıyla beraber modern devletlerin rasyonelleşmesi sağlanabilmiştir. Bunun yanında İngiltere ve Hollanda gibi anayasaya bağlı bulunan monarşiler modern dönem devletlerinin özelliklerinden olan anayasacılık niteliklerine geleneksel dönemlerde de sahipti. Hukuka bağlılık ve hukuk kurallarına dayanan devlet sistemi sadece modernizmin bir niteliği değildir. Batı hukuk sisteminin temel dayanaklarından biri olan Roma Hukuku bir geleneksel devlet tipolojisi olan İmparatorluklar çağında da işlevi olan bir kurumdur.

Görüldüğü üzere devlet felsefesi teorilerinin oluşturdukları devlet tipolojileri, Batı tarihselliklerini referans almaktadır ve devlet kurumlarının niceliksel ve niteliksel evrimler geçirdiklerini iddia etmektedir. Ancak bu sınıflandırmalar doğal olarak Osmanlı Devleti, Rusya, Çin, Hindistan, Latin Amerika ve Afrika gibi Batı dışı toplumları ve toplumsal organizasyonları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ayrıca devletlerin sadece kurumsal işleyişlerini betimlemek ve onları buna göre sınıflandırmak siyasal ve sosyolojik uğraşı salt bir yönetim bilimiyle sınırlandırıp insan-kültür, insan-toplum ve kültür-toplum ilişkilerini dışlamak anlamına gelmektedir. Bu dışlama yapıldığı takdirde toplumların ve onların kurdukları yönetimlerin yerelliği gözden kaçmış olur. Yerelliğin gözden kaçırılması da modernizmin çözmekte zorlandığı kronik bir hastalığıdır. Ancak modernizmin, devletlerin işleyişinde ortaya çıkardığı niceliksel ve niteliksel değişimlerden çok daha önemli bir kırılma mevcuttur ve bu kırılma sadece Batılı devletleri değil ona öykünen tüm devletleri ve toplumları da etkilemiştir. Bu kırılma ise toplumun kendi ahlaki kuralları içerisinde ürettiği ve bir norm olarak kabul ettiği hukuk alanında yaşanmıştır.

Her toplumda dini inanış, töre, atalardan günümüze kalmış olan gelenek ve görenek kurallarından oluşan ahlak değerleri mevcuttur. En “ilkelinden” en “modernine” kadar her toplumu yönlendirici ve düzenleyici yazısız ahlak kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar genellikle toplumun belli ihtiyaçları yüzünden ortaya çıkmıştır. Bu yazısız olan ama toplumun geneli tarafından kabul gören değerler/kurallar zaman içerisinde toplumsal

yapının değişmesinden ötürü belli değişimlere uğrar. Bu değişmeler ekonomik, kültürel ya da teknolojik kaynaklı olabilir. Toplum içerisinde yaşanan bu dönüşümleri, ahlaki değerlerin nedensellikleri bağlamında araştıran ahlak felsefecileri, sıklıkla muhafazakârlaşarak bu değerlerin korunması için kurallar geliştirirler veya reformist bir yaklaşımla eski değerlerin amaçlarını yitirdiklerini düşünerek yeni normlar oluşturulmasını talep ederler. Geleneksel toplumlarda yüz yüze çözülebilen problemler modern toplumlarda resmi normlara dönüştürülmüştür. Bu normların toplum hayatına sirayet etmelerinin en önemli yolu ise yazısız kuralları hukuka dönüştürmekten geçmektedir (Habermas, 1994: 809). Böylece bir toplumda önce ahlak kuralları gelişir, zaman içerisinde ortaya çıkan bir sebep (toplumsal dönüşüm/değişim/yozlaşma) ise bu kuralların herkes için bağlayıcı olmasını zaruret haline getirir (Feldman, 2013: 16). Siyasi otorite sahipleri ise olağanüstü durumlar dışında genel olarak bağlayıcı hale gelen bu normları adaletli bir şekilde yerine gelmesini sağlayan idarecilerdir. Betimlendiği şekliyle geleneksel dönemde hukuk oluşturma sürecinin alttan üstte doğru işlemesi toplumda kural koyma yetkisinin olabildiğince geniş bir gruba yayılmasını sağlamaktaydı.

Ahlak Kuralları → Hukuk Normları → Devlet Politikaları

Hukukun bu şekilde evrimsel dönüşümler geçirerek toplumun ahlak değerleriyle uyum içerisinde olması o toplumda huzurun ve istikrarın daha sağlam olmasını sağlamaktadır. İlkel toplumlarda ahlakın hukuk olma süreci toplumsal liderin/liderlerin karizması aracılığıyla meydana gelirken, modern toplumlarda bu süreç siyasi erk/devlet tarafından gerçekleşmektedir.

Son yüzyıla kadar dinin, gelenek, görenek ve törenin ahlaki değerleri oluşturması, bu değerlerin de hukuka kaynaklık teşkil etmesi zaman içinde oluşan evrimsel bir prosedürdü. Hukukun oluşmasında din adamları, yargıçlar ve siyasi erk genelde eş zamanlı-koordineli hareket etmekte, siyaset ise genellikle yasaların uygulanmasında daha önemli bir rol oynamaktaydı<sup>7</sup>. Ancak son yüzyılda -özellikle son 50 yıldır- teknolojide

<sup>7</sup> Hukukun “pozitif” yönde ilerlemesini toplumsal devinimlere bağlayan Maine (1997: 8-10), toplumları durağan (statik) ve gelişmeci (progressiv)olarak ikiye ayırtmaktadır. Maine, durağan toplumların dinle bağlantılı yasalara sıkı sıkıya bağlı, eskiden gelen yasaları muhafaza etme eğiliminde olduklarını ve yeni yasal süreçlere kuşkuyla baktığını belirtmektedir. Tarihsel süreç içerisinde istisna olarak ortaya çıkan gelişmeci toplumların itici gücünü ise ilerlemeci hukukçular oluşturmaktadır. Aydınlanmacı ve Avrupa merkezci bir bakış açısıyla hukuk tarihine yaklaşan Maine, gelişmeci toplumlarda sosyal gereksinimlerle hukuki durum arasındaki makasın zaman içerisinde açıldığını, ancak bu açıklığın Alman romantiklerinin

yaşanan hızlı gelişmeler hukukun oluşturulma sürecini derinden sarsmıştır. Ortaya çıkan teknolojik bir gelişme daha toplum tarafından ahlaki olarak sindirilemeden, hukuk felsefesi açısından düşünülmeden toplumu etkilemekte onu dönüştürmektedir.

Bunun sonucunda siyasi erk çoğu zaman çareyi, hukukun kendi doğal oluşum sürecine müdahale edip, tepeden inmece normlar koyarak teknolojik gelişmelerin yarattığı çıktıları hafifletmek/yavaşlatmakta bulmaktadır. Ayrıca toplum elitleri, aydınlanma düşüncesiyle birlikte gelen ve evrensel olduğuna inanılan rasyonel aklın ortaya koyduğu toplum mühendisliği idealizminin gerçekleşebilmesi için topluma (hatta toplumlara) yön verecek “aydınlanmış” kişilerin “yüksek öngörülerini” nedeniyle seçtikleri meclislerde kararlar alarak toplumu üstten inşa etmeğe girişmektedir. Bu durumda ahlak-hukuk-siyaset süreci giderek siyaset-hukuk-ahlak ters bağıntısına dönüşmektedir<sup>8</sup>.

Ahlak Kuralları ← Hukuk Normları ← Devlet Politikaları

Devlet bir özne olmadığı için toplum üzerinde cismani anlamda tek bir merkezden rasyonel olarak hareket edip, vatandaşları hakkında doğrudan karar/hüküm vermez. Ancak modernleşmeyle birlikte “Devlet Akli”<sup>9</sup> kavramı belirginleşmeye başlamıştır.

düşündükleri gibi milli ruhla (*Volksgeist*) doğal olarak kapanmadığı, hukukçuların müdahalesiyle hukuk ve sosyal yaşamın uyumlu hale getirildiğini ifade etmektedir. Topluların durağan ve gelişmeci biçimlerde dikotomik bir şekilde ayrılması günümüz bilimsel verileriyle uyuşmamakla birlikte toplumsal gereksinimlerle mevcut hukuk arasındaki makasın tarih boyunca sürekli açılıp kapandığı tespiti yerinde gözükmektedir. İletişim ve bilişim teknolojisinin gelişmesiyle beraber bu açıklık artık kaçınılmaz biçimde küresel bir boyuta ulaşmıştır.

<sup>8</sup> Kısa zaman önce bazı devletler, bilimsel araştırmaları denetlemek ve teknolojinin yol açabileceği tehlikeleri önleyebilmek adına ulusal düzeyde Etik Kurulları oluşturmuşlardır. Türkiye’de de üniversitede ve hastanelerde etik kurullar olmakla birlikte bu kurullar daha çok insan ve hayvanlar üzerinde yapılacak araştırmaları, araştırma etiği ve ulusal yasal normlar bağlamında değerlendirerek karar vermektedir. Sözü edilen ulusal çaptaki etik kurulları, örneğin Alman Etik Kurulu (*Deutscher Ethikrat*), ise insanlar üzerinde uygulanacak araştırma ve gelişmelerin ahlaki, sosyal ve fen bilimlerinde, tıp ve hukuk alanında ortaya çıkarabileceği sorunları araştırmak üzere yasa ile kurulmuştur. Alman Etik Kurulu, belli bir araştırmacının etik olup olmadığından ziyade bilimsel araştırmalara ve yaratabilecekleri potansiyel yararlar ve zararlar dair toplumu bilgilendirerek kamusal bir tartışma yaratmaya çalışmaktadır. Bunun için fen bilimleri, tıp, teoloji, felsefe, etik, sosyoloji, ekonomi ve hukuk alanlarını kapsayan bağımsız 26 üyeden meydana gelmektedir (Der Ethikrat). Benzer şekilde 1990 yılında Avrupa Parlamentosu tarafından Avrupa Parlamentosu Teknoloji Değerlendirme Ağı (*European Parliamentary Technology Assessment*) kurulmuştur. Almanya, Katalanya, Hollanda, Avusturya, Fransa, İngiltere gibi 12 tam üye ve Şili, ABD, Japonya, Meksika gibi 10 ülkenin ortaklığından oluşan ağ, adı geçen ülke parlamentolarına teknolojik gelişmelerin dünya genelindeki iş piyasası, enerji sektörü, çevre, tıp, veri güvenliği vb. alanlara olası etkileri hakkında raporlar hazırlamaktadır (Was ist Technikbewertung?). Türkiye ise bu ağa üye değildir.

<sup>9</sup> Foucault, Devlet Akli tanımının son yüzyılda negatif manada bir dönüşüm geçirdiğini söyler. Daha önceki yüzyıllarda tanımın kullanımına yönelik daha olumlu örnekler vermektedir. Kavramı derli toplu tanımlayanların başında gelen Giovanni Botero’dan yaptığı aktarımla: “Devletlerin oluşmalarını, güçlerini sağlamalarını, ayakta kalmalarını ve gelişmelerini sağlayan araçların eksiksiz bilgisi.” olarak tanımlarken, Chemnitz’den verdiği örnekte Devlet Akli’nden (De Ratione Status, 1647): “Biricik amacı

Devleti yönetenlerin hüküm sürdükleri devletin nicelik ve nitelik olarak ne kadar güçlü olduğunu bilme gerekliliği Devlet Aklı'nın getirdiği bir zarurettir. Bu bilme hali devletin uzun ömürlü olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Devletin gücünü ve kapasitesini doğru bilen yöneticiler, bu güç ve kapasitenin nasıl sürekli devam ettirilebileceğini, hangi yöntemlerle devlete içkin olan bu potansiyelin arttırılabileceğini azami ölçüde bilecek ve toplumu bu doğrultuda yönlendirebilecektir. Böyle bir bilgelik durumu günümüz devletlerinin toplumsal hayatın her alanında söz sahibi olmasını gerekli kılmaktadır. Ancak çağdaş teknolojilerle dahi mümkün olamayan bu kapsayıcılık iddiasına devletlerin ısrar etmeleri durumunda toplumsal tepkilere yol açmaktadır. Yöneticiler, tepkileri en aza indirmek adına Devlet Aklı'nın kullanılmasını cinsellik, suç, ölüm, biyoteknolojinin iktidar ve güç kurmada kullanılması gibi belirledikleri bazı spesifik alanlara yöneltmektedir. (Foucault, 1994: 27-47) Devletler bu alanlarda toplumsal tepkileri en aza indirebildiği ölçüde mutlak kanuniliği kurma uğraşına girmektedir.

Böylece ortaya çıkan tabloda her ne kadar modern devlet halen hukuk yapım süreçlerinde tek belirleyici olmamasına rağmen –modern toplumlar da, teknolojinin getirdiği imkânlardan yararlanarak gerek medyada gerekse sosyal medyada etkin olarak hukuk yapım süreçlerine müdahil olabilmektedir- en önemli belirleyici aktör haline gelmiştir. Yaşanan bu gelişimi daha yakından anlamak için öncelikle Batı düşünce dünyasında insana, hukuka ve iktidara/devlete dair faraziyelerin dönüşümü ele alınmalıdır.

### **1.1. Batı Dünyası Tasavvurunda İnsan ve Devlet**

Batı Dünyası<sup>10</sup> içerisinde devlet olgusunun ontolojisini açıklamaya çalışan çoğu kuramcının yolu öncelikle insanın doğasından, yapısından ve karakterinden geçmektedir.

---

*devletin korunması, genişletilmesi ve refahı olan ve bu amaca ulaşmak için en kolay ve en hızlı araçların kullanılmasını sağlayan her türlü kamusal konu, şûra ve proje açısından gerekli görülen bir siyasi değerlendirme.*” olarak bahsetmektedir. (Foucault, 1994: 44-45) “Masum” görünen bu kavramın içi zaman içerisinde demokrasi, hukukun üstünlüğü ve şeffaflık gibi kavramların toplumsal hayatta ön plana çıkmasıyla beraber belli bir yönetici zümre tarafından kısıtlı mekânlarda, devletin varlığının devam ettirilmesi ya da mevcut olan devletin güçlendirilmesi adına legal veya illegal alınan kararların uygulaması, devletin varoluşunun topluma öncelenmesi gibi yeni içeriklerle doldurulmuştur. Devlet Aklı tanımı Türkiye söz konusunu olduğunda daha çok Hikmet-i Hükümet kavramı üzerinden düşünülebilir.

<sup>10</sup> Sınırı, boyutu ve etki alanı fulü olmakla beraber Batı Dünyası tanımlaması içerisinde; Antik Yunan Felsefesi ve Roma Hukukundan etkilenen, kültürel alt yapısını Yahudi-Hristiyan din geleneğinden alan, düşünce sistemi Fransız Aydınlanması ve Alman Romantizmine dayanan, rasyonel bürokrasiyi ve kapitalizmi iyi kötü içselleştirmiş toplumlar girmektedir. Yapılan tanımlama coğrafi olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'yla (Avusturalya ve Yeni Zelanda da bu kapsamda sayılabilir) sınırlandırılrsa da, ekonomik durumu, yaşam tarzları ve devlet yapılanmaları incelendiğinde Güney Kore ve Japonya gibi Asya ülkeleri

İnsan doğasının “iyi” olduğunu varsayan düşünce sistemleri devlet olgusunu kurgularken daha liberal ve esnek bir organizasyon şemasını benimserken, insan doğasını “kötü” olarak tasvir eden düşünürlerin kurguladıkları devletler daha mutlakiyetçi, güç ve güvenlik odaklı tasarlanmaktadır. İnsan doğası ile tasarlanan/betimlenen devlet yapılarının bu derece iç içe geçmiş olmasından dolayı devlet olgusunu felsefi bir uğraş olarak incelerken insan doğası ile devlet felsefesini bir arada ele almakta yarar vardır.

Burada tasavvur kelimesinin kullanılması anlamlıdır. Göz önüne getirme, hayal etme, tasarım anlamlarına gelen tasavvur kelimesi burada ele alınacak olan düşünce akımları ve öbekleri için idealdir. Çünkü devleti ve insanı ele alan Batılı düşünürler kendi dönemlerindeki insana ve devlete yönelik sosyolojik olguları ele almak bir yana, düşünceleri dahi çoğu kez çağdaşları tarafından uygulanmamıştır. Burada ele alınan filozofların düşüncelerini, içinde yaşadıkları toplumları ve devletleri zihin dünyalarında anlamlandırma, dönüştürme ve daha “iyi” toplumlara ve devletlere dönüştürme adına oluşturdukları teorik reçeteler olarak görmek daha uygun olacaktır. Bu demek değildir ki bu düşünceler tamamıyla sosyolojik temellerden yoksundur. Sonuçta filozof da çağının bir çocuğudur ve içinde yaşadığı toplumdan gelmektedir. Ele aldığı konular kendi zamanın sorunları olmakla beraber önerdikleri reçetelerin kısmen bile uygulandığını çoğu görememiştir. Bu bakımdan bu alt başlık altında incelenen konular devlet felsefesi ve felsefi antropolojiyle alakalıdır.

## **1.2. Antik Dönem: İnsan, Hukuk ve Devletin Bölünmezliği**

Batı dünyasının kültürel kaynaklarından sayılan Yunan ve Roma antik dönemi her ne kadar Hint, Anadolu, Mısır ve Mezopotamya’da ortaya çıkan uygarlıklardan düşünce ve ekonomik bakımdan etkilenmiş olsa da etnosentrik bir yaklaşımla “Avrupa” kendisini Antik Yunan’a ve Roma’ya dayandırmaktadır. Bu sebeple Batı dünyasının insan ve devlet algısını doğrudan ve derinden etkileyen Avrupa antik döneminin incelenmesi Batı’nın kendi savları açısından anlamlıdır.

Hint, Anadolu, Mezopotamya ve Mısır gibi kadim kültürlerin etkisinden soyutlandığı zaman Antik Yunan Felsefesinin öncüsü olarak Homeros (M.Ö. 8 yy.) ve Hesiodos (M.Ö.

---

de Batı Dünyası içinde sayılabilmektedir (Metin, 2013: 123). Ancak bu çalışmada Batı Dünyası genel olarak Batı Avrupa özelde ise Almanya ile sınırlı tutulacaktır.



700) ön plana çıkmaktadır. Her ikisine, evrenin var oluşuna yönelik, doğada bulunan birçok karmaşık yaşam formunun ve doğa olaylarının belli bir düzen içerisinde nasıl birlikte bulunabildiğine dair sorgulamalarından ötürü Anti Yunan'ın ilk filozofları denebilir. Öte yandan eserlerinde ağırlıklı olarak mitolojik olayları barındırmaları ve dünya düzenini bu tür dış kaynakların etkisi bağlamında açıklamaları sebebiyle, Sokrates öncesi bu dönem düşünürleri, Aristoteles tarafından teologlar olarak da nitelendirilmiştir. Bu dönem içerisinde evren üzerine yöneltilen soruların mitolojiden ayrı düşünülmemesi ve kendisinden bağımsız gerçekleşen olayları anlamının yarattığı şaşkınlığı tam manasıyla aşamayan düşünürlerin insan olgusuna yönelmedikleri görülmektedir. İnsana dair kapsamlı soruların sorulması, evren ve doğa üzerine bilgi kaynaklı (üçüncü bir dış kaynak olan –din, mit, efsane ya da masallar dışında-) açıklamaların getirilme çabası için Sokrates (M.Ö. 470-399) ve sofistler döneminin beklenmesi gerekmektedir (Cevizci & Küçükcalp, 2009: 31-34).

Sokrates, insanın günlük yaşamına ve yaşamdaki amacına dair kayıtsız kalmasından ötürü doğa felsefesini terk ederek toplumsal olana yönelmeye başlamıştır. Bunun için doğadan yüz çevirmemiş, aksine bütünü anlamak için tüm parçaları bütünden ayrı olarak tek tek incelemeye ve sorgulamaya koyulmuştur. İlahi köklerden ve tanrılaştırılan atalardan geldiği düşünülen polisin yasalarını, o yasaların oluşturduğu düşünülen toplumsal ilişkileri ve kuralları sorgulayan Sokrates (Strauss, 2011: 107-111, 149), nihayetinde tanrılara inanmamak, gençlerin iyiye ve kötüye dair olan ahlak anlayışlarını bozmak gibi sebeplerden ötürü suçlu bulunarak idam edilmiştir (Höffe, 2008: 38).

Sokrates'in insana ve doğaya dair sorunların cevabını ilahi ve kadim olandan ayırıp her bir kişinin kendisinde bulabileceği bilgiye dayandırıp (Çüçen, 2005: 94), verili dış kaynaklardan bağımsız bilgiyi bir erdeme dönüştürmesi, düşünce tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır. İnsanın kendisinde bulunan bilginin merkezini ve hayatın kaynağını insana içsel olan ruhta (*Pshuke*) tanımlayan Sokrates, buradan hareketle insanın maddi bedeni ile manevi varlığı ve ölümsüz olan ruhu arasında keskin bir ayrıma gitmiştir. Bedenin ruhtan bu denli ayrılması insanın yaşam amacında da (ölümsüz ruha sahip insanın bundan böyle iyi yaşam (*eudaimonia*) gibi ereksel bir amacı vardır) bir ayrılmaya neden olmuştur. Artık insanı nihai mutluluğa götüren kendini maddi dünyadaki salt bedensel ihtiyaçlarıyla tatmin etmesi değildir. İnsanın ruhuna gerekli özeni göstermesi, kendi kendisini sorgulayarak kendisi için en iyi olanı bulması, ölçülü, adil ve

erdemli bir yaşam sürmesi mutluluğa erişebilmesinin yegâne yoludur. Sokrates'in insanı merkeze alan ahlaklı yaşam misyonu, daha sonra Platon'da (M. Ö. 427-347) vücut bulacak olan yukarıdan aşağı top yekûn yapısal bir değişimden ziyade, bireylerin ruhlarında bulunan bilgiyi keşfederek kendilerini tam manasıyla tanımaları yoluyla tek tek insanların değişmesini içermesi bakımından aşağıdan yukarıya bir değişimi hedeflemektedir (Boyacı, 2013: 26). Ancak Sokrates'in bilgeliğe ve ahlaka dair sorgulamaları onu ölüme mahkûm etmiştir. Öğrencilerinin onu hapisneden kaçırma teklifini ret etmiş, Atina yasalarına, adil olsun ya da olmasın, mutlak itaat etmeyi önererek bu yasalara "ihamet" etmeyip, hapisneden kaçmamıştır (Heller, 2006: 129).

Sokrates'in diyaloglarından anlaşıldığı üzere, o, hukuku yazılı olan ve toplumsal olan (sözlü) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Yazılı olan yasalar Sokrates'in yaşadığı dönemde Atina siyasetine hâkim olan demokrasi sayesinde özgür vatandaşların mecliste tartışarak kanunlar çıkarmaları suretiyle oluşmaktaydı. Uzlaşarak çıkardıkları yasaların yapım sürecine katılmış olan insan, kural koyucu yegâne unsurdu. Sokrates'e göre kural koyucunun kendisi olduğu bir düzende insanın kendi koyduğu kurallara uyması zaten aklın bir gereğiydi. Ayrıca yasaların yenilenmesi ya da düzeltilmesi gerekiyorsa bu pek ala yeniden tartışılarak yapılabilirdi. Bunun yanında toplumsal kurallar ilahi yasalar olduğu için onlara itaat doğaldı, tartışılmazdı<sup>11</sup> (Işıқтаç, 2015:53). Böylece Sokrates'te yasa yapım süreçlerine veya Atina'nın mevcut yasal sistemine dair bir eleştiriden ziyade var olan ahlak normlarına ve onu yargılayan yargıçların bilgeliğine yönelik bir eleştiri ön plana çıkmaktadır (Arendt vd., 1997: 83). Yoksa adaletli olmasalar bile yasalara keyfi olarak uyulmamasının yaratacağı kaos yüzünden tüm toplumun zarar görmesindenense adil bir insanın adaletsizliğe uğraması daha adaletli olacaktır.

Sokrates'in ortaya koyduğu bu hukuksallık, dönemin yasa yapım süreçlerine ve iktidarın kaynağına da açıklık getirmektedir. Atina'da, Otuzlar Tiranlığın'dan sonra ortaya çıkan dönemin demokrasi anlayışı içerisinde hukuk düzeninin bir tür vatandaş-hukuk-devlet bütünleşmesi ile meydana geldiği görülmektedir. Her Atina vatandaşının –dönemin vatandaşlık anlayışı oldukça kısıtlı olmakla beraber- yasa yapım süreçlerine katılma,

---

<sup>11</sup> Sokrates'in ilahi yasalara bağlılığını en iyi şu cümleleri özetlemektedir:

“Gökten inen ve kaynağında geçici ve insanî hiç bir şey bulunmayan yüce kanunlar, ne bugünün, ne de önceki günün eseri olmayan ve ne vakit ortaya çıktıkları hiç bir kimse tarafından bilinemeyecek, fakat hiç bir zaman da unutulmayacak olan kanunlar! Ebedî ve ezeli bir yaratıcının eseri olan değişmez kanunlar” (Bertrand, 2001: 27)

yapılan yasaları beğenmediği zaman itiraz etme, mecliste dilediği gibi fikirlerini beyan etme özgürlüğü ve nihayetinde yasaları/varılan anlaşmayı beğenmediği takdirde şehri terk etme hakkı<sup>12</sup> bulunmaktadır (Adomeit, 2004: 33-37). Şehir devletlerinden oluşan Antik Yunan'ın demokrasiyle yönetilen şehirlerinde kural koyucunun halk olduğu, koyulan bu kuralların uygulandığı mekanizmalarda da (devlet aparatlarında) polis vatandaşlarının yer aldığı ve dönemin öne çıkan önemli ismi Sokrates'in de hukuk yapma bağlamında bu durumu aklın bir yöntemi bulup savunduğu anlaşılmaktadır. M. Ö. 4. yüzyılda halk mahkemelerinde en alt sınıftan bile vatandaşların jüri olarak yer alması, hukuk koyucu olan halkın aynı zamanda hukukun yorumcusu haline gelmesini de sağlamış ve Makedon İmparatorluğu'nun M. Ö. 322 yılında Atina'da bir oligarşi yönetimi kurmasına kadar bu düzen devam etmiştir (Özenç, 2014: 36-37). Bu dönemde günümüzde radikal demokrasi olarak adlandırılabilir bir yönetim benimsenmiştir. Vatandaşın, hem örfi hukuku yaratması hem de uygulanmasında ve yorumlanmasında doğrudan yer alması vatandaş-hukuk-devlet bütünlüğünü sağlamaktaydı. Zaten devlet kavramı da, Platonun inşacı devlet anlayışı bir kenara bırakılırsa, kamu işlerinin kura usulüyle vatandaşlar tarafından yerine getirilmesinden ibarettir. Modern anlamda kamusal-özel alan ayrımının olmadığı, bireyden ziyade Polisin ön planda olduğu, vatandaşların kimliğinin tamamen Polisle ve Polisin tanrısıyla bütünleştiği bir toplumsallıkta vatandaş-devlet bütünleşmesi kaçınılmaz gözükmekle beraber Atina bunun mükemmel en yakın örneğini gerçekleştirmiştir. Ancak bu bütüncülük sadece demokrasinin bir kazanımı değildir. Demokrasiye karşı filozof kralı öneren Platon da üreticiler, koruyucular ve yöneticilerden oluşan toplumsal kesimlerin uyum içinde çalışan bütünlüğünden bahsetmekte, siyaseti yeteneklerin ve arzuların uzlaştırılması olarak görmektedir. Kadim dönemlerden modern döneme kadar toplum-devlet bütünlüğü yönetim rejimlerinden bağımsız olarak istikrarlı ve mutlu bir sosyoloji için peşinden koşulan yegâne hedeftir.

Sokrates'in düşünceleri uğruna ölmesi öncelikle öğrencisi Platon'u daha sonra tüm felsefe tarihini etkilemiştir. Sokrates'in sonraki filozofları etkileme gücü sadece "doğru

---

<sup>12</sup> Dönemin Yunanistan'ında bir kimsenin tüm soy ağacının bulunduğu bir şehri terk etmesi ve başka bir şehir tarafından kabul edilmesi çok güçtü. Öncelikle bir şehre ait vatandaşlık genelde atadan o şehirli olmakla alakalıydı. Ayrıca her şehrin bir tanrısı vardı ve dolayısıyla her vatandaşın da o tanrıya itaati yaşamının ayrılmaz bir parçasıydı. Bu durumda bir kişinin salt bazı yasaları beğenmediği için şehri terk ederek başka bir şehre yerleşmesi imkânsıza yakındı. Ayrıca her şehir yeni gelen yabancıya vatandaşlık statüsü vermemekte, yabancılara özel mülk edineme, meclislerde oy kullanamama gibi bazı hukuki kısıtlamalar getirmekteydi. Görüldüğü üzere Antik dönemde yapılacak başka bir şehre yerleşme girişimi birçok statü ve inanç kaybıyla eş anlamlıydı.

yaşamdan” vazgeçmeyerek baldıran zehrini içmesinden kaynaklanmamaktadır. Onun, bilginin ve adaletin kaynağını insanın ruhunda görmesi ve insanın doğası gereği iyi ve vicdanlı olduğu görüşü<sup>13</sup> yüzyıllar boyu düşünörlere ilham vermiştir.

Antik Yunan költürüne hâkim olan, doğayla uyum içinde yaşamak zorunda bulunan ve toplumsallaşmasını/organize olmasını doğanın fiziki yasalarına ve anlam veremediği “doğüstü” olaylara göre şekillendirmek zorunda kalan insan, Sokrates’le birlikte çevresi ve doğası hakkında her şeyin bilgeliğine sahip olabileceği, dolayısıyla anlayabileceği bir konuma gelmiştir. Ancak Sokrates’te sistematik ve bilinçli olarak çevreyi şekillendirme öğretisi yoktur. İnsanların, doğal koşulların zorunlu kıldığı organize olma halini bilinçli bir sistematik içinde devlet örgütlenmesi kuramı olarak ortaya atan Sokrates’in öğrencisi Platondur. Böylece insan artık sadece kendinde olan bilgiye ulaşarak çevrenin ona hâkim olmasının önüne geçmekle kalmıyor, aynı zamanda bu bilgiyle çevreyi değiştirmesi gerektirdiğine kani oluyordu.

Kadim olanın doğru, adaletli ve iyi olduğu, insanın da kadim yasaların öngördüğü düzen içerisinde yaşaması gerektiği inancını sarsan Yunan filozofları, artık kadim yasaları ve insanı da aşan, her şeyin temeli olan ve ona aşkın olan bir doğa durumundan hareketle evrensel ve ereksel bir “iyi” inancını ortaya koymaya başladılar (Küçükalp, 2011: 62).

İyi ve erdemli yaşama ulaşılmasını adaletli bir şehir ve yönetimle mümkün kılınacağına inanarak bu düzeni insana aşkın bir sistem içinde ilk olarak Platon ortaya koydu. Yunan düşünce dünyasının gelenekten gelen zihni, insanın iç dünyasına yönelmesine rağmen modern çağda ortaya çıkacağı biçimiyle bireyselleşen yalnız insana yönelmedi. Platon için, Sokrates’in insanların kendi kendilerine değişmelerine ilişkin düşüncesi, değiştirmeye çalıştığı insanlar tarafından idam edilmesinden sonra farklı boyutlar kazandı. Madem dünyanın en doğru ve adaletli insanı adaletsiz yasalar ve insanlar tarafından katledilebiliyordu, o halde insanları tek tek değiştirmekten ziyade kenti topyekûn değiştirerek en adaletli, en iyi kentin yaratılması gerekiyordu.

---

<sup>13</sup> Sokrates’e göre, hiçbir “bilge” insan bile isteye kötü olanı, kendisine kötölük gelecek bir davranışı seçmez. İyinin bilgisine sahip olan birisi artık kötölük yapamaz, iyiliği ve iyilik yapmayı arzular. İnsan kötü bir davranışı karakterinin zayıflığından değil, doğru ve iyiye olan bilgisinin eksikliğinden gerçekleştirmektedir. Sokrates’in insan doğasına yönelik bu yaklaşımları (insanın özgür iradesiyle kötölüğü seçebileceğini, kötü davranışın ne olduğu bilgisine sahip bir insanın da kötölük yapabildiğini ve kötölüğün ne olduğu bilgisine sahip bir kişinin nasıl bile isteye kötölük yapabildiğini açıklamaması bakımından) Sokratik Paradokslar olarak adlandırılmaktadır (Cevizci, 1999: 784).

Sokrates'in aşkın bir anlam yüklediği insan ruhu ve onda ikamet eden bilgelik düşüncesi Platon'da idealar dünyası<sup>14</sup> olarak ortaya çıkar<sup>15</sup>. Platon eşyaya aşkın olan bilgiyi en üst konuma koyar. Platon'un idealar dünyasıyla ortaya koyduğu düşünceler salt felsefi açıdan önem arz etmemektedir. Sokrates'le açılan yolda insan rasyonel (aklını kullanarak) yoldan doğru bilgiye ulaşmasının yanında, artık Platon'la birlikte insanları mutluluğa götürecektir doğru yönetim düzenine ve toplumu adaletle götürecektir doğru hukuk sistemine de aklın yolunu izleyerek ulaşabilecektir. Böylece Sokrates'in, Atina'da uygulandığından bahsettiği ortak akıl ile kabul edilen yasalar ve yönetim, Platon'da, yerini tek bir filozofun ya da filozoflar grubunun aşkın aklına bırakmaktadır. Onların bilge yönetimi sayesinde yasalara duyulan ihtiyaç en aza inmektedir. Yaşadığı dönem Atina'sının içinde bulunduğu kargaşa ve bunalım ortamı<sup>16</sup> ile hocası Sokrates'in ortak akıl ile idama mahkûm edilmesi Platonu demokratik yönetimlere karşı olma konusunda motive etmiş gözükmektedir.

Ancak Platon'un öne sürmüş olduğu yönetici kadronun (filozof kralın) eşyanın tüm aşkın bilgisine nasıl sahip olacağı ve bunun nasıl kanıtlanacağı konusu sorunludur. Yönetilenlere düşen erdemli sınıfın sözlerine güvenmektir. Çünkü onlar erdemli kişiler oldukları için yalan söylemezler ve yanılmaz mahiyettedirler. Bu düşünce, ileride dönüşüm geçirerek papanın ya da kralın yanılmazlığı<sup>17</sup> gibi aşırı örnekler olarak tarih sahnesine çıkacaktır. Zaten sıradan halkın yeterince bilgeliğe sahip olmamasından ötürü yönetenlere karşı verecek bir cevabı da bulunmamakta, bilge yöneticilerin kararlarını "hikmeti hükümet" olarak değerlendirip kabul etmeleri beklenmektedir. Böylece erdemli

---

<sup>14</sup> İdea kavramı Platon için materyalin değişmeyen özüne işaret eder. Bir matematikçi için bir kâğıt üzerindeki üçgen sadece bir çizim değildir. Matematikçinin üçgene dair basit bir çizimden öte bir algısı vardır. Platon aynı şekilde erdeme, güzel ve iyiye dair eşyaya aşkın değişmeyen sabit bir kavrayışımız olduğunu varsayar. Bu kavrayışa ulaşabilen nadir insanlar ise filozoflardır. Onlar ki salt görünenin arkasında yatan düşünceye vakıf olmuşlardır, o halde toplumu yönetme hakkının onlarda olması aklın bir gereğidir.

<sup>15</sup> Sofistlerle Sokrates'in ayrıştığı bu idealar fikrinde, sofistler her toplumda ve coğrafyada bilginin, hukukun ve devlet düzenlerinin farklı olmasından ötürü onlara göreceli düzenler olarak yaklaşırken, Sokrates, Platon ve daha sonrasında tüm evrenselci düşünürler gerçeğin bilgisinin tek olduğunu, dolayısıyla doğru hukukun ve devlet düzeninin de teklifini savunmuşlardır (Aster, 2005: 158).

<sup>16</sup> Kaos ortamlarında hemen otoriter bir aşkın devlet kurma fikrini sadece Platonda değil aynı zamanda Hobbes'un ve diğer birçok düşünce ve siyaset adamının düşüncelerinde de görmekteyiz.

<sup>17</sup> Papanın, Katolik inanç sistemi içerisinde ve örfe dair verdiği kararlarında Kutsal Ruh'un himayesinde olduğunu ve hatadan muaf olduğunu ifade etmektedir. I. Vatikan Konsili'nde (1870) resmi olarak kabul edilen (çok daha önceleri papanın yanılmazlığı fiili olarak mevcuttur ve eleştirilmektedir) Papanın Yanılmazlığı Doktrini (*infallibility*) kilise içerisinde çok boyutlu tartışmalara ve bölünmelere yol açmıştır. Papanın Yanılmazlığı Doktrini hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özalp Mürsel, *Papanın Yanılmazlığı Doktrini*, (2015). Kralın yanılmazlığına dair bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 133-134.

yaşamın bilgisine malik olmayan sıradan vatandaşlar da erdem ve adaletli devletin altında ve filozof kralın rehberliğinde mutlu yaşama ulaşabileceklerdir.

Platon yaklaşık 78 yaşındayken, Devlet (M.Ö. 387) adlı eserinde kurduğu bu ütopyayı son eseri olan *Yasalar'da* (M.Ö. 350) revize etmiştir. Filozof Kralın tüm erdemine ve bilgeliğine rağmen tek başına yasa yapma yetkisini elinden almış ve yasalar üstü kabul ettiği kralı Polisin yasalarına tabi kılmıştır. Devlet'teki görüşlerinin aksine gücün belli otoriteler arasında paylaşılması gerektiğine karar veren Platon (2012: 691e-692d, 715b-715e), Perslerin tiranlığı ile Atina'nın demokrasisi arasında ikinci en iyi yönetim biçimi dediği yasaya dayalı karma bir yönetimi okuyucularına sunmaktadır (2012: 693e-693d, 713e-714b). Yaşadığı deneyimler ve insanlara ilişkin tecrübeleri onu Devlet'te ortaya koymuş olduğu idealizmi bırakarak vasatı kabul etmeye yönlendirmiş olabilir. Bu vasat düşüncesi öğrencisi Aristoteles'in felsefesinin de temelini oluşturacaktır. Başta Platon ve Aristoteles'ten etkilenen İslam düşünürleri için de vasat anlayışı, fikirlerinin ana düsturu olacaktır.

Platonun düşünceleri sadece devlet yönetimi alanında değişmemiş, ayrıca insan doğasına ve devletin oluşumuna dair fikirleri de farklılaşmıştır. Kendi başına ihtiyaçlarını karşılayamayan ve bunun için de iş bölümüne giderek Polisi kuran insan anlayışı yerini, bir tufan sonrası dağlara yerleşen ve çobanlık yapan küçük kabilelere bırakmıştır. İnsan sayısının az ve dağınık olmasından ötürü bu doğa durumunda birbirleriyle paylaşım içinde yaşayan insanlar, savaş halinde değildir. İnsanların az, otlakların ve hayvanların bol ve mülkiyet kavramının gelişmemiş olmasından ötürü hiç kimse ne fakir ne de zengindir. Ayrıca maden işleme zanaatının geriliğinden kaynaklı silah yapımının bulunmadığı, altın ve gümüşün olmadığı bu huzurlu ortamda insanlar barış içindedirler. Ekonomik aşırılıkların –fakirlik ya da zenginlik- olmadığı bu toplumlarda insanlar iyiydiler ve iyi insanların yazılı yasalara ihtiyacı yoktur. Toplumsal ilişkiler de ihtiyar meclislerin rehberliğinde töre ile düzenlenebiliyordu. Platon'un doğa durumunda mutlu ve huzurlu yaşayan iyi insan düşüncesi gelecekte Rousseau'nun ortaya koyacağı düşüncelere adeta kapı aralıyordu. Mülksüz ve küçük gruplar halinde yaşayan kabilelerin tarım toplumuna geçmeleri ve birbirleriyle kaynaşarak daha geniş topluluklar oluşturmalarıyla birlikte doğa durumu son bulup Polis kurulmaktadır. Farklı törelere mensup kabilelerin bir arada yaşamaya başlaması artık yasadışı topluluklar döneminin de sonlanmasına yol açıyordu. Her kabile Poliste kendi töresinin hâkim olmasını istiyor,

dolayısıyla çatışmalar çıkıyordu. Çatışmaların önüne geçebilmek adına, her kabilenin kabul edebileceği, törelerin birlikteliğini sağlayacak ortak bir yasa hazırlanmakta ve bu şekilde yasa koyucular ortaya çıkmaktadır (Platon, 2012: 676a-681e).

Platon'un, *Devlette* ortaya koymaya çalıştığı yönetim sisteminin yapısını oluşturan üreticiler-koruyucular-yöneticiler örgütlenmesinin meşruluğu adına iş bölümüne dayanan, ihtiyaçları için başkasına mecbur olan insan doğası, Platon'un kurguladığı ütopyanın tasarımı açısından gerekliydi. Ama madem tek hâkim olan filozof kral fikrinden vazgeçilmişti, öyleyse organik, kast sistemine dayanan toplum modeline de ihtiyaç kalmamıştır. Bir nevi toplum sözleşmesine dayanan yeni Polis tasarımı, Platon'un yeni bir düzlemde ortaya koyduğu vasata ve uzlaşmaya dayalı "karma yönetim modeli" için gayet uygundur. Nasıl ki toplum farklı törelere sahip olan kabilelerin bir araya gelmesinden oluşuyorsa, iktidar gücü de farklı gruplar arasında göreceli olarak pay edilebilirdi. Belediye, yasama, denetleme gibi yönetimle alakalı işleri farklı gelir seviyelerine sahip vatandaşlar arasında dağıtan Platon, anayasanın yapılmasını ve toplumun eğitimini "Şafak Kurulu" ismini verdiği, felsefe eğitimi almış 10 kişilik bir ihtiyarlar heyetine bırakmıştır. Böylece Platon, Polis'in geleceğinin inşasında yine de toplumun çoğunluğuna güvenmez ve filozoflardan oluşacak olan aristokratik bir gruba iktidarda ayrıcalık tanır (Şenel, 1999: 156-162).

Yasalar adlı eseri Platon'un son eseridir ve diğer tüm eserlerinden idealizm dozu bakımından ayrıcalık göstermektedir. Platon, *Devlette* uç bir toplum ve devlet sistematığı gösterirken Yasalar'da bir yandan Sparta'nın, Girit'in, Atina'nın ve Perslerin hukuk ve devlet sistemini karşılaştırmalı olarak tartışırken bir yandan da ayakları daha yere basan hukuka bağlı bir toplum-iktidar uzlaştırmasının yolunu aramaktadır<sup>18</sup>.

Aslında Antik dünyada yeni olan Atina demokrasisi ve onun takipçileridir. Daha önceki kadim dönemlerde de –kabile demokrasislerini bir kenara bırakırsak- daha sonraki yüzyıllarda da bir kralın, tiranın ya da aristokrasinin halk üzerindeki sınırsız yönetimi yeni bir durum değildir. Platon'da yeni olan önemli hususlardan biri yöneticilerine atfettiği bilgelik kısmıdır. Daha sonraki dönemlerde yönetenler çok defa aldıkları

---

<sup>18</sup> Diğer eserlerine nazaran Yasalarda yaşanan bu dönüşüm eserin ona ait olup olmadığı, ya da bazı kısımlarının başkasına ait olduğu konusunda şüpheleri de beraberinde getirmiştir (Müller, 1968: 7-10). Günümüzde çoğu Platon uzmanı eserin tamamıyla ona ait olduğunu kabul etmiş durumdadır (Ottman, 2001: 82).

kararlarda bu bilgeliğe atıf yaparak hükümlerinin sorgulanmamasını halklarından beklemiş, halka rağmen almış oldukları kararlarda bu bilgelik vasfı sayesinde kendi konumlarını meşrulaştırmışlardır. Ayrıca Platon'un devleti, toplumsal gruplar arasında dikey geçişkenliklerin en aza indirilerek toplumsal dengenin sağlandığı sürece adil olarak kabul etmesi ütopyası açısından önemlidir (Işıқтаç, 2015: 65). En nihayetinde geleneksel siyaset felsefesi ne kadar devlet ve toplum bütünlüğünden bir erdem olarak söz etse de bir yönetim modeli olarak iktidar ve toplum, devlet mekanizmasının zorunlu ama birbirinden farklılaşan bileşenlerini oluşturmaktadır. İktidar ve toplum kümelerinin kesişim alanı büyüdükçe demokrasi olarak nitelendirilen halkın yönetime katılımı gerçekleşmektedir. Ancak geleneksel yönetim modellerinde amaç her ne kadar devletle toplumun bütünlüğü gibi gözükse de kesişim kümelerinin daralması iktidar araçlarından toplumu uzaklaştırmaktadır.

Platon'un siyaset felsefesinin uç noktası sayılabilecek *Devlet'teki* idealizminin yanında vasata ve olgusala daha çok dayanan Yasaları da kaleme almış olması 80 yıllık yaşamında felsefenin tüm önemli noktalarında gezindiğini ve çağının hemen hemen her önemli konusuna dair sistematik fikirler ortaya attığını göstermektedir. Platon'dan sonra gelenler –özellikle felsefede Aristoteles'in öne çıkmaya başladığı 13. yy. kadar- onun önermiş olduğu fikirleri ya ilerletme ya da aşma uğraşına girişmişler, ancak merkezde olan genellikle Platon olmuştur (Şenel, 1999: 162).

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles hocasını birçok açıdan revize etmeye uğraşmıştır. Bu revizyonlardan önemli bir tanesini idealer fikrinde gerçekleştirmektedir. Platonun maddi olandan öte ona aşkın olarak ortaya koyduğu idealer fikrine karşılık Aristoteles, maddeden bağımsız bir idealer dünyasından ziyade, maddeye içkin form dünyasının duyular yoluyla algılanabildiği idealardan bahsetmektedir. Böylece maddeden bağımsız sonsuz bir idea fikri yerine madde ve formun bütünlüğünden oluşan, duyularla algılanabilen ve bu dünyaya ait olan bilgi<sup>19</sup> Aristoteles'i meşgul etmektedir (Tilly, 2010:

---

<sup>19</sup> Form, maddeye biçim veren ve onun cinsini/türünü gösteren içkin niteliktir. Madde form olmadan anlamsız/biçimsiz kalmaktadır. Mermer formsuz halde biçimsiz madde iken heykeltıraş sayesinde form olarak heykele dönüşmektedir. Canlı varlıklarda ise bu form varoluşa içseldir ve ereksel bir amacı bulunmaktadır. Tüm bitkilerin bir tohumu vardır. Ancak hangi tohumun meşe ağacına, hangisinin çama dönüşeceği tohuma içkin olan ereksel sebepten kaynaklanmaktadır ve bu sebep evrensel ve daimidir. Tohumu meşe ağacı olmasını sağlayan ereksel sebep ona özgüdür ve daima ona içkin kalacaktır. Canlılara içkin olan formun ereksel sebebini Aristoteles insana ve politik olana taşıyacaktır. Böylece filozofa göre, toplum ve devlet oluşturup daha yüce bir iyiye ulaşma isteği de insana içkin olan ereksel bir sebeptir ve bu kalıtsaldır. (Ağaoğulları, 2015: 132-133)



86-87). İdealar maddeye aşkın değil de içkin oldukları için filozoflar öte dünyanın ideallerinden ziyade dünyaya ait olan olgulara yönelmelidir. Böylece Platon'da ortaya çıkan aşkın ideal devlet anlayışı Aristoteles'te yasalara bağlı, vatandaşlarını "iyiye" yönlendiren orta yolcu bir devlet anlayışına bürünmektedir.

Aristoteles'e göre her eylem en iyiye ulaşmayı amaçlamaktadır. Bir marangoz en iyi mobilyayı yapmayı arzuladığı gibi insanın yaşama amacı da kendisi için en iyi olan *Eudaimonia*<sup>20</sup>ya ulaşmaktır. Mutluluğa ulaşma isteği insan doğasına içkindir. Ancak bu içkinlik iyi (erdemli) olmanın zorunlu sebebi değildir. Eylemleriyle iyilik halini seçebilen insan aynı zamanda kendi iradesiyle ve aklıyla kötülüğü de seçme kabiliyetine sahiptir. Burada Aristoteles, Sokrates'in ve Platon'un bilge kişinin kötülüğü seçemeyeceği yönündeki iddialarına karşı gelmekte, iyiliği ve ona götüren erdemi insanın özgür iradesine bırakmaktadır. Seçme eyleminin gerçekleşmesi için insanın aşırılıkların bilgisine haiz olmasının yanında en önemli erdem olan ölçülülüğün bilgisine de sahip olması ve yaşamını ona göre devam ettirmesi gerekir<sup>21</sup>. Bu bilgi sayesinde ve onu eyleme dökerek insan, ereksel amacı olan mutluluğa ulaşabilecektir (Ağaoğulları, 2015: 134-136).

İnsanın erdemli yaşamasını salt içsel değil aynı zamanda eyleme bağlı dışsal bir olgu olarak gören Aristoteles, doğal olarak insanı izole bir varlık olarak düşünmemektedir.<sup>22</sup> Onu hayvanlardan dili ve akli kullanma becerisi sayesinde ayırt eden, çevresiyle iletişime girip toplumu ve devleti oluşturan politik bir canlı olarak tasavvur etmektedir. İnsan, dili kullanma becerisi sayesinde iyi ve kötü, doğru ile yanlış, haklı ve haksız (kısacası toplumsal ahlaki) ayırt edebilecek yeteneğe sahiptir. Ortak ahlaki değerlere sahip insanların bir araya gelmesiyle de toplumun/devletin oluştuğunu savunarak olgusal tarih

---

<sup>20</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik'te* mutluluğu; "*Mutluluk ruhun erdeme uygun bir eylemidir.*" olarak tanımlamaktadır (2015: 1099b). Erdemli davranış da ereksel olana ulaşma yolunda gerçekleştirilen iyi eylemlerdir. Sanatçının en iyi esere ulaşması mesleki erdem, insanın mutluluğa ulaşmasını sağlayan iyi eylemler ise insani erdemlerdir.

<sup>21</sup> Ölçülülük ise itidal olarak anlaşılmalıdır. Bir asker ne çılgın olup düşmana düşüncesizce saldırmalı ne de korkak olmalıdır. Erdemli bir savaşçının cesur olması gerekir. Aynı şekilde cimrilik kötü bir huy olduğu gibi savurganlıktan da kaçınılmalıdır. Cömert olmak en erdemli davranıştır.

<sup>22</sup> Agamben, Platon'un Philebos'unu ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'ini dil bakımından incelerken, Antik Yunan'da *zoē* teriminin hayvanlar ve insanlar gibi canlı varlıkların biyolojik yaşamı için kullanıldığını, birey ya da grupların kültürel yaşamlarını ifade etmek için ise *bios* teriminin tercih edildiğini belirtmektedir. Düşünür, Aristoteles'in düşünce hayatından (*bios theoretikos*), haz hayatından (*bios apolaustikos*) ya da siyasal hayattan (*bios politikos*) bahsederken *zoē* yerine *bios* kelimesini kullanmasını, dönemin düşünce dünyasında insanın siyasal/kültürel hayattan ayrı düşünülmediğine bir örnek olarak sunmaktadır (Agamben, 2013: 9-10).

anlayışından ziyade, hocası Platon gibi akıl yürütme ile gerçekleştirilen toplum sözleşmesine doğru yönelmektedir. Ancak Aristoteles'in ailenin, köyün ve Polisin oluşumuna dair anlatısına bakıldığında, neden bu tür bir sistematik izlediği anlaşılır olmaktadır. Ona göre, yalnız insan, etkileşimde bulunamayacağı için anlamsızdır, ayrıca üreme için karşı cinse muhtaçtır. Öyleyse erkekle kadının birlikteliği rasyonel bir tercihten ziyade üreme içgüdüsünden ileri gelen doğal zorunluluktur. Aynı şekilde güvenlik kaygısı insanları bir araya getirerek yöneten-yönetilen birlikteliğini doğal olarak ortaya çıkaracaktır. Bu bağlamda tehlikeleri sezebilen vizyon sahibi kişilerin yönetici, sadece kol gücüne sahip kişilerin de yönetilen olması Aristoteles için gayet doğaldır. Erkeğin, bir kadın ve yöneteceği bir köleyle aile kurması ilk evleri meydana getirir ve kurulan bu mikro yapı günlük işlerin görülmesi için yeterlidir. Daha ileri tüketim malzemeleri için evlerin akraba ailelerle birleşerek köyü oluşturmaları gerekir. Kabileye dayalı bu yönetimlerin işleyiş bakımından krallıkla yönetiliyor olması kaçınılmazdır ve kral aynı zamanda yasa koyucudur. Ancak insanı hayatta tutmak ve çıkar birliğinden dolayı kurulan ev-köy yapısı doğası gereği “iyi” yaşamı sağlayacak olan Polise evrilmek zorundadır, doğa yasası bunu gerektirir (Aristoteles, 2002: 7-10). Görüldüğü üzere Aristoteles, Polisi bir yandan toplumsal mutabakat üzerine kurmakta, bir yandan da ona ereksel bir zorunluluk yükleyerek kutsamaktadır. Böylece Polisin haklar bağlamında insandan önce gelmesinin kapısını aralamakta ve ona insanı en iyi eyleme yönlendirme sorumluluğunu yükleyerek birey üzerinde “doğal” hak sahibi yapmaktadır<sup>23</sup>. Aristoteles'in de insan-toplum/devlet ilişkisine bakışı, hocası Platon ve dönemin ruhuna uygun olarak insan-hukuk ve devletin bütünlüğü bağlamında şekillenmiştir.

Aristoteles, devleti sadece güvenli bir toprak parçası üzerinde, ihtiyaçların ve hazların yerine getirilmesi için insanların bir araya gelerek organize olması olarak görmez. İnsanın

---

<sup>23</sup> Devleti yönetme hakkını belli kişi ya da gruba verme eğilimi taşıyan tüm düşünürler bu hakkın meşrulaştırılması konusunda teleolojik belli bir “üst iyiyi” kendilerine amaç edinmektedirler. Bu “üst iyi”, zaman zaman erdemli hayatı yaşanır kılmak, Tanrı Krallığını yeryüzünde kurmak, Asr-ı Saadet ve Nizam-ı Âlemi sürekli kılmak, sınıfsal sömürünün kaldırıldığı paylaşma dayanan toplumu yaratmak gibi ideallerle ortaya çıkmaktadır. Bu “üst iyi” düşüncesini kavrayamayan halkın da devlet tarafından verilecek eğitimle “üst iyinin” ne olduğuna dair bilinçlendirilmesi, kötü yaşamı besleyen adet, inanç, düşünce ve hayat tarzından korunmaları, onlara “üst iyiye” ulaşma yolu açan devlet için çalışmaları gerekmektedir. Bu sebepten ötürü kişiden önce devletin, bireyden önce cemaatin gelmesi zorunludur. Bu zorunluluk devletin bireye eğitim, sağlık, düşünce, kültür, inanç ve diğer tüm konularda müdahale etmesini anlamlı ve meşru kılmaktadır. Bu çerçeve içerisinde devletlerin beden üzerindeki iktidarı (biyoiktidarı) modern dönemlerin bir unsuru olmaktan ziyade, bir devletin yönettiği topluluğu “üst iyiye” ulaştırma düşüncesine kapıldığı her dönem mevcut olmuştur ve olacaktır. Modern dönemlerde teknolojinin gelişmesiyle biyoiktidar hem görünür ve anlaşılır olmuş hem de iktidarlar tarafından tam verimlilikle kullanılabilir hale gelmiştir.

erdemli yaşamını sürdürmesini sağlayarak mutluluğa ulaştıran doğal bir zorunluluk olarak görür. İnsanları mutluluğa ulaştırmak da, insanların özgür iradeleriyle iyi yaşamı bulmalarına olanak sağlayan bir anayasa ile mümkündür. Çünkü filozofa göre tek bir kişinin ya da grubun sınırsız yönetiminin önüne geçebilecek tek olgu yasalardır. Aklın yasalarının uygulanmadığı bir yerde hayvansal itkilerin hâkimiyeti vardır, çünkü en iyi insanlar bile güç karşısında zafiyet gösterebilmektedir. Yasalar, tutkuların karşısında Polisin yurttaşlarını güvende tutan çıpa niteliğindedir. Yasalar tek bir kişinin yönetimi ile çoğunluğun sınırsız yönetimi arasındaki ölçülülüktür. Böylece Aristoteles yasaları demokrasiye ve tiranlığa karşı bir emniyet sibobu olarak görmektedir. Yasaları görenekler (ahlak yasaları) ve pozitif yasalar olarak ikiye ayırır düşünür, ahlak yasalarına daha fazla önem atfetmektedir. Ancak yasaların yanılmazlığını savunmadığı gibi yetersiz kalmaları durumunu da yadsımamaktadır. Doğal olarak yazılı yasalar her toplumsal soruna mükemmel reçeteler sunmayacaktır. Yasaların da olaya göre hâkimler tarafından yorumlanmaya ihtiyaçları vardır. Aristoteles'in itirazı yasanın yorumcusu ve koruyucusunun tek bir kişi olmasınadır. Zaten tek bir kişinin hâkimiyetinden söz edilse dahi, bu durum ona göre yine de tam gerçeği yansıtmamaktadır. Bir tek kişi tüm topluma, olaylara ve düzene hâkim olamayacağı için kendisine dost olan yardımcıları edinecektir. Böyle bir durumda monarşinin ortadan kalkacağını, çünkü dostların da zamanla eşitlik isteyeceğini dile getirmektedir (Aristoteles, 2002: 85, 103-105, 198). Böylece geliştirmiş olduğu politik sistem aracılığıyla iktidar ilişkilerine gönderme yaparken yasaya bağlı olunmayan her durumda insanın ve Polisin üstün iyi hedefinin şaşacağını anlatmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, hocası Platonun yaşamının son döneminde ele aldığı yasalar kitabındaki "hukukun üstünlüğü" fikrini geliştirir. Platonda hala yasa yapma konusunda en ayrıcalıklı konumda bulunan "Şafak Konseyi" gibi kurumlar Aristoteles'te görece daha demokratikleşmiştir. Ancak her ikisi de dünyanın ve şehrin ereksel amaçları olduğu varsayımından yola çıkmışlar, sistemlerini, insanları mutluluğa götüren en iyi şehri tasavvur etmek üzere geliştirmişlerdir. Platon'un, Aristoteles'in aksine, Atina vatandaşı olması ve soylu bir aileden gelmesi, onun Aristoteles'e nazaran daha elit bir yönetimi savunma konusundaki ısrarını anlamlandırma konusunda bir fikir vermektedir. Ancak her ne kadar bu iki büyük filozof dönemin siyasal ortamına hâkim olan insan-hukuk-devlet bütünlüğünü de savunsalar, tek bir kişinin/grubun keyfi yönetimi ile çoğunluğun baskı

yönetimi arasında bir denge unsuru olarak yasaları önererek bugün dahi çözülememiş olan hukuk devleti-demokrasi gerilimine çözüm aramışlardır.

Platon ve Aristoteles, felsefelerini, site devletleri olan Polis düzenine göre geliştirmişlerdi. Hem Yunan filozoflarının hem de Yunan halkının kendi şehirlerinden daha büyük siyasi (krallık ya da imparatorluk gibi) örgütlenmelere dair politik zihinleri bilinçli olarak gelişmemişti. Önceleri Perslere karşı savunma amacıyla Atina çevresi ve Ege kıyılarındaki Yunan şehirlerinin birleşmesiyle kurulan, daha sonra Atina'nın domine ettiği bir ticaret ağına dönüşen Attik Delos Birliği (M.Ö. 478-431) Antik Yunan döneminin yegâne büyük siyasi örgütünü oluşturur. Gevşek bağlarla örgütlenen birlik, Atina'nın, Sparta ve Pelepones Birliği'ne karşı yenilmesinden sonra (M.Ö. 404) dağılmıştır. Yunanlılar için o dönemde başka türlü bir örgütlenme de çok mümkün değildi. Bunun sebebi bir yandan varoluşlarını Polise bağlamaları, bir yandan da Yunan kent soylularının sadece yabancıları değil, onları zaten barbar olarak nitelendirmektedirler, diğer Polislerde yaşayanları da küçümsemeleri, sıkı bir devletin gerektirdiği homojenliği/kültürel karışmayı reddetmeleridir. Bu bağlamda Makedon Kralı II. Philip'in M.Ö. 338 yılında Chaeronea Savaşı ile Atina ve birçok şehir devletinin hâkimiyetine son vermesi anlamlıdır. Philip'in oğlu İskender'in sadece Yunanlıları değil, aynı zamanda Persleri de yenerek imparatorluğunu doğuda Afganistan ve Hindistan'a, güneyde Mısır'a kadar genişletmesi Polis kültürünü sonsuza dek ortadan kaldırmıştır. Polisin ortadan kalkmasının sebebi sadece Makedonların siyasi ve askeri zaferleri değildi. Kurulan büyük imparatorluğu idare edebilmek adına İskender, Yunan kültürünü diğer halklara açmış ve kültürler arası evlenmeleri teşvik etmiştir. Bunun yanı sıra ordusunda ve idarecileri arasında Perslileri kullanarak imparatorluğun gerekli kıldığı kozmopolitliği yakalamaya çalışarak Hellenistik dönemi başlatmıştır (Roberts, 2015: 69-75).

Savaşlarla yıpranan ve yıkılan Polislerde siyasi, ekonomik ve kültürel yozlaşma ortaya çıkmış, bilinen erdemli hayat değişmeye başlamıştır. Polislerin siyasal egemenliğin merkezi olma konumlarını kaybetmeleri, hayatlarını politik olandan ayırt etmeyen Yunan yurttaşı için radikal değişimlerin başlangıcını oluşturmaktaydı. Böylece biri bireyin haz dünyasına yönelen ve politik hayattan uzak içe kapanık Epikürcülük (Epiküros M.Ö. 341-271), diğeri Polisi aşan bir evrenselciliği içeren, acılara katlanmanın erdemleştirildiği daha kozmopolit olan Stoacılık (Kıbrıslı Zenon M.Ö. 336-264) düşünceleri ortaya çıkmıştır. Yunan devletlerinin Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmesinden

sonra Polybios'un aracılığıyla Yunan Felsefesi, özellikle içeriğinin kozmopolit bir imparatorluğa uygun olmasından ötürü Stoacılık, Roma'ya taşınmıştır.

Politik konumunu kaybeden, tüm yasa yapma ve yorumlama süreçlerine katılan ve varoluşunu bu şekilde anlamlandıran Yunanlılar için ise Epikürçülük düşünsel bir alternatif oluşturmuştur. Epikür, maddenin ve dolayısıyla evrenin de, madde ile boşluğun birleşiminden oluştuğunu iddia etmiştir. Hatta insan ruhu ve Tanrılar da daha ince ve nitelikli atomlardan meydana gelmektedir. İnsanın tüm varoluşunu bu şekilde materyale indirgeyen Epikür, mutluluğun da bu dünyada erişilebilecek bir durum olduğunu savunmuştur. Ancak insanın mutluluğa ulaşmasının yolu artık ereksel bir devlete bağlı öte dünya kaderciliğinden ziyade rastlantılara dayalı, tanrı ve ölüm korkusundan arındırılmış ölçülü bir hayat sürmesinden geçmektedir. İnsanlardan daha uzak bir yere konumlandığı Tanrıların dünya işlerine karışmadıklarını, dolayısıyla onlardan korkulmaması gerektiğini iddia eden Epikür, aynı zamanda ölümün de korkulacak bir hal olmadığını, çünkü ölüm geldiğinde insanın var olmayacağını, insanın var olduğu zaman da ölümün olmayacağı, mantığıyla açıklamaya çalışmıştır. Evrenin var oluşunu da bir düzenlilikten ziyade atomların rastlantısal bir araya gelmesiyle açıklamasından ötürü, belirlenmiş bir kaderden de korkulmasına gerek yoktur. Böylece insan, kendisine içkin Tanrı, ölüm ve kaderden oluşan üç korkuyu yenebilecek ve tek gerçeklik olan bu dünyada acılarının sayılarını azaltıp ölçülü bir yaşam sürerek mutlu olabilecektir. İnsana içsel olan korkulardan sıyrılmıştır, ancak dışsal tehlikelerin yarattığı korkulardan nasıl korunulacaktır? Bu korumanın sağlanabilmesi için devlet düzeni oluşturulmuştur. Devlet, insanların, doğal tehlikelerden korunmak için süreç içinde bir araya gelmeleriyle oluşmuş, ancak insanların zanaatları keşfetmeleriyle zenginleşme meydana gelmiş ve insanın özel mülkünü diğer insanlardan koruyacak ortak bir sözleşmeye/hukuka ihtiyaç duyulmuştur. Bu sözleşme çerçevesinde devlet, insanları doğal tehlikelere, dış düşmanlara ve içteki diğer kıskanç insanlara karşı korumakla yükümlüdür. İnsanların belirtilen mutlu yaşamlarına katkısı olmadığı sürece devlet sadece bir sözleşmeden ibarettir (Cevizci, 2015: 90-97). Böylece Makedon Krallığı karşısında politik etkinliği kalmayan ve Polisin ereksel ideasıyla bağları kopan insan, mutluluğu ölçülü hazlar yaşayarak geçireceği bir hayat arayışındadır. Çünkü politik kariyerle elde edilebilecek kariyer, şan, şeref gibi doğal ve zorunlu olmayan hazlara ulaşmanın imkânı da pek kalmamıştır. Yunan Polisleri çökerken Tanrılar yardıma koşmadığına göre dünya işlerine

de karışıyor olamazlardı. Öyleyse onlardan korkmaya da gerek yoktu. Savaşların ve Makedon yöneticilerin her gün Yunan halkına getirdiği ölümden de korkmaya gerek kalmamıştı, çünkü ölüm geldiğinde onu anlayabilecek bir bilinç olmayacaktır. Görüldüğü üzere Epikür, Polisin yıkıldığı ve tüm erdemlerin alt üst olduğu bir devirde “güçsüz” Polis bireyine uğruna yaşamaya değer, ileri de hümanist ve faydacı yaklaşıma ilham kaynağı olacak, yeni bir düşünce sunuyordu.

Hellenistik dönemde Polisin yıkılmasıyla ortaya çıkan tek düşünce akımı Epikürcülük olmamıştır. Roma İmparatorluğu’nu ve ileride hümanist yaklaşımı derinden etkileyecek olan Stoacılık düşüncesi de etkinlik kazanmıştır.<sup>24</sup> Bu düşüncenin mihenk taşı oluşturulan önermelerinden birisi tanrısal aklı temsil eden *logos* öğretisidir. Logos, tüm evreni, doğal olarak doğayı da bir düzen içerisinde ve deterministik bir sistemle idare etmektedir. Logosun koyduğu düzen, evrensel yasaların, doğa kanunlarının, insanların koyduğu kuralların ve aklın yasalarının uyumluluğunu zorunlu kılmaktadır. Bu uyumluluk tamamlandığında ve bu yasalara riayet ederek yaşadıklarında insanlar gerçek mutluluğu bulacaklardır. Tüm insanlar evrensel akıldan pay aldıkları için toplumsal konumlarına bakılmaksızın herkesin mutluluğa erişme potansiyeli bulunmaktadır. Böylece tüm insanlar daha önceki öğretilerin aksine akıl bakımından eşitlenmiş gözükmektedir. Eğer akıl bakımından ırk, kültür, asalet farkı gözetilmeksizin eşitse farklı devletler ve yasalar altında yönetilmenin de bir anlamı yoktur. Herkesin evrensel akla uygun yasaların ve yönetimin olduğu tek bir dünya devleti altında yönetilmesi aklın gereğidir. Ancak her akıldan pay almış kişi doğru yasa bilgisine ve bilgeliğine ulaşamamıştır. Bu sebeple bilgeliğe ulaşip bunu içselleştirenler, ulaşamamış olanları yönetebilirler. Önemli olan evrensel aklı anlamak ve buna göre itkilerin tutkunu olmadan akla uygun yaşamaktır. Böyle bir yaşam gerçek özgürlüğü bahsetmektedir. Örneğin; akla uygun yaşayan bir köle tutkularının esiri olan bir kraldan daha özgür bir yaşam sürmektedir (Şenel, 1999: 180-183). Hem tek egemenin olduğu bir dünya devleti öğretisi, hem de tüm insanları ırk, kültür, asalet vb. ayrımlara tabi kılmadan kucaklaması, Stoacılığın, yayılcı ve içinde birçok ırka mensup insanları barındıran Roma İmparatorluğu tarafından rahatça kabul

---

<sup>24</sup> Stoa düşüncesi Eski, Orta ve İmparatorluk Stoası olarak üç döneme ayrılır. İmparatorluk Stoacılığı Roma’yı, Cicero (M.Ö. 106-43), Seneca (M.S. 4-65) ve imparator Marcus Aurelius (M.S. 121-180) gibi önemli stoacılar aracılığıyla doğrudan etkilediği için burada kısaca son dönem stoacılığına değinilecektir.

görmesini sağlamıştır<sup>25</sup>. Böylece Roma'nın fetihleri evrensel aklın tek devlet fikriyle meşrulaştırılmaktaydı. Özgürlük de bedensel hürriyetten ziyade içsel bir algıya dayandırıldığı için Roma yönetimi altında bulunanların “doğal” olarak mutlu bir yaşam sürdürebilmeleri için bir engel yoktur. İmparatorluk Stoacılığı, Antik Yunan'ın yerel felsefelerinin aksine güçlü bir dünya imparatorluğu için kozmopolit bir felsefedir.

Antik Yunan ve Roma dünyası ele alındığında düşünce ve toplumsal yaşam alanında sıklıkla insanı mutluluğa götürecek erdemli yaşamın ne olduğuna dair idealleştirmelerle karşılaşılır. Günümüz düşünce dünyasında ise bu idealleştirmeler örnek alınarak, özellikle Stoacılık fikrinin ortaya koymuş olduğu evrensel akıl, özgür irade ve insanların eşitliği gibi doğal hukuk anlayışının temellerini oluşturan kavramlaştırmalarla, aşkın idealler ve değişmez evrensel gerçeklikler oluşturulmaktadır. Ancak nasıl ki ileri de anlatılan filozoflar ve onların düşünce dünyası da yaşadıkları dönemlerin şartlarına yönelik geliştirilmiş sistemler ise, Batının kutsalı haline gelmiş olan Antik dönem Yunan Felsefesi de olgulardan bağımsız ve dış dünyaya kayıtsız bir saf aklın meyveleri değildir. Atina'nın ahlaksal çöküşüne dair kaygıları Sokrates'i harekete geçirmişti. Sokrates'in idam edilmesi ve Atina demokrasisinin geleneksel aristokrasiyi ve onun erdem sistemini sarsması ise Platon ve Aristoteles'i sistematik devlet felsefelerini geliştirmeye yönlendirmiştir. Platon dahi yaşamının son döneminde Yasalar adlı eserini kaleme alarak toplumsal gerçekliği daha açıktan kabul etmek zorunda kalmıştır. Önce Makedonya'nın sonra Roma'nın Atina üzerindeki egemenliği Epikürcülüğün ve Stoacılığın itici olgusu olmuş, birkaç yüzyıl önce oluşturulmuş olan aşkın idealler, yaşanan savaş ve yıkım sonucunda materyalizme kurban edilmek zorunda kalmıştır. Stoacılığın tüm ideal kavramlarına rağmen önemli düşünürlerinden Cicero, eski ve orta stoa düşüncesinin etik kaygılarını<sup>26</sup> pratik olana yani siyasete uyarlamıştır (Işıқтаç, 2015: 100). Buna rağmen stoacılığın eşit insan, eşit haklar, özgür irade gibi kavramlarının Roma siyasetine ve toplumsal gerçekliğine nüfuzu çok kısıtlı kalmıştır. Bu kavramların, Platon ve Aristoteles'ten etkilendiği kadar stoacılıktan da etkilenen ortaçağın zihin dünyasına ne

---

<sup>25</sup> Roma'nın hâkim olduğu topraklara görece huzur gelmesi, siyasi istikrarın, ekonomik büyümenin ve ticaret yollarının güvenceye alınması bakımından bu döneme Pax Romana/Roma Barışı adı verilmektedir. Dönem, ilk Roma İmparatoru Augustus'un M.Ö. 27 yılında iç savaşı bitirmesinden Stoacı İmparator Marcus Aurelius'un ölümüne (M.S. 180) kadar sürmüştür.

<sup>26</sup> Stoacılığın etik anlayışını, erdemli eylem anlamında eudaimoniacı, doğa ve kosmosla uyumlu bir yaşam süren insan bakımından doğalcı ve ahlaki değerleri iyi yaşama giden en yüksek erdem sayması bakımından ahlakçı bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Stoacılık, ahlaka dair bu üç bakışın sistemli birliğinden meydana gelmektedir (Foschner, 2004: 55).

kadar yansıdığı da tartışmalıdır. Ayrıca burada ön plana çıkan düşünürlerden Sokrates'in idam edilmesi, Aristoteles'in idama mahkûm edilmekten korkarak Helke (*Khalkis*) kentine kaçıp bir yıl sonra ölmesi, Cicero'nun katledilmesi, Seneca'nın intihara zorlanması gibi hadiseler, filozofların pratik hayattan izole kalmadıklarını, politik olana dokunduklarını göstermektedir. Bu düşünürler, aşkın idealler taşımalarına rağmen dönemlerinin gerektirdiği değişimi felsefelerine yansıtışlar ve pratik olan yaşama uyarlamaya çalışmışlardır. Ancak çoğunun kovuşturma geçirdiği hatta idam edildikleri düşünüldüğünde dönemlerine ne kadar etkide buldukları ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Görüldüğü üzere etik, Antik dönemlerde dahi durağan salt teorik bir uğraş değil iken, günümüzde yaşanan hızlı değişimlere, eskiye atfedilen statik etik anlayış çerçevesinde muhafazakârlığı aşan bir tutuculukla çözüm bulunabileceği beklenmemelidir. Üçüncü bölümde sunulan tekil bireyin ahlaki problemlerine hukuk ve politik çerçevede çözüm bulmaya çalışan uygulamalı/pratik etik, günümüzde yaşanan baş döndürücü değişimlerin ve bu değişimlerin doğurduğu etik sorunların aşılmasında alternatif bir yaklaşım olabilme potansiyeline sahiptir.

### **1.3. Ortaçağ: Siyasal Bir Rehber Olarak Kilise Hukuku**

Diğer tüm imparatorluklar gibi Roma'nın da çöküşü bir anda olmamıştır. Pax Romana ile başlayan huzur dönemi öteden beri Roma sınırını tehdit eden "barbar" istilalarının üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda artmasıyla tamamen sona ermiştir. Sınırlarını ve ticaret yollarını koruyamayan Roma, ekonomik bakımdan zora girmiş, savaşlar zenginlik getiren zaferler olmaktan çok para kaybettiren savunma savaşlarına dönmüştür. İmparator Caracalla'nın kendi siyasal tabanını güçlendirmek ve yeni vergi mükellefleri yaratarak askerlere söz verdiği maaş artırımının kaynağını finanse etmenin yanında, staocılığın da etkisi ve eyaletlerde güçlenen orta sınıfın iç baskısı sonucu M.S. 212 yılında Roma sınırları içinde oturan özgür kişilere vatandaşlık hakkı tanınması eyaletlere güven vermiş ve politik bilinç kazandırmıştır<sup>27</sup>. Bu eyaletler ileride Batı Roma'nın dağılmasıyla (M.S. 476) birlikte karmaşık yapıdaki toprağa/kabileye dayalı egemenlik sistemlerine bölünecektir.

---

<sup>27</sup> Yeni doğan Hristiyanlık ve onun evrensel eşitliğe dayanan inancı Roma vatandaşlık hukukunun eşitsizlikçi yönetimi altında ezilen alt sınıflar ve köleler için cazipti. İmparatorluk sınırlarının kontrol edilemeyecek kadar genişlemesi ve Hristiyanlığın toplumda giderek yaygınlaşması sonucunda önceleri



Roma'nın çökmesi sadece hukuki ve siyasal sistemi etkilememiştir. Barbar istilalarının özellikle kentlerdeki zenginliği, nüfusu ve zanaatı yok etmesi ile teknik ve kültür yok olma aşamasına gelmiştir. Birinci Roma imparatoru Augustus'un, Roma'yı tuğlalar şehrinde mermerler şehrine dönüştürdüm sözünü aratırcasına ortaçağ Avrupa'sında taş işleme zanaatı ölmüş, yerini ahşap almıştır. Ancak Roma'nın mermerden tekrar inşası imparatorluk fikrinin yüceltilmesiyle ilgiliyken –mekânların ve kentlerin yeniden görkemli bir mimari ile inşa edilmesi özellikle modern dönemin ideolojik dünyası içinde de görülecektir- taş ve cam işçiliği gibi teknolojilerin yitip gitmesi gerilemeyle ilintilidir (Le Goff, 2015: 25-27;46). Ancak kaybolan sadece teknik ve kültür değildir. Yüzyıllardır yaşanan savaşlar ve istilalar şehirlerin nüfusunu da yok etmiştir. Kendini besleyemeyen kentlerde yaşam durma noktasına gelmiştir. Roma'nın özellikle son dönemlerinde oluşturulan ve dağıtılan *latifundiya* adı verilen geniş topraklar ve bu topraklarda egemenlik süren senatörler ya da emekli askerler devletin yıkılmasıyla beraber zaman içinde feodal beylere dönüşmüşlerdir. Bu geniş arazilerde hâlihazırda çalışan köleler ile ekmek ve koruma bulmak adına kırsala gelen kent yoksulları da bir derebeyin himayesi altına girerek serfler sınıfını oluşturmuştur. Ancak toprak sahipleri de Roma'nın güvenlik aparatının çökmesiyle birlikte başıboşlara ve çetelere karşı hem kendi toprak güvenliklerini hem de çalıştırdıkları serflerin güvenliklerini sağlamaktan yoksundular. Derebeyleri çareyi, Roma hukukunda mevcut olan bir Roma vatandaşının bir yabancıyı hukuk karşısında himaye (*klient*) etmesi sistemine benzer bir feodal anlaşma (*fief*) yapmada buldular. Bu sisteme göre kendini korumaktan aciz bir derebeyi askeri gücü yüksek olan daha güçlü bir senyöre anlaşma ile bağlanıyor ve onun vasalı konumuna geliyordu. Vasal senyörüne yiyecek ve asker sağlarken, senyör de vasalına güvenlik içinde yaşayıp çalışabileceği araziye sunuyordu. Böylece vasalla senyör arasındaki ilişki eşitler arasında bir sözleşmeye dayanmasa da karşılıklı maddi beklentilerin karşılandığı ve sorumlukların olduğu bir anlaşmaydı. Ancak bir senyörde kendisinden daha güçlü bir feodal beyin vasalı olabiliyordu ki en büyük senyör kraldı. Böylelikle birbirlerinin vasalı ve senyörü olan çok katmanlı, Roma'nın soylu vatandaşına dayanan sistemden daha farklı, yeni bir hiyerarşik toplumsal düzen meydana geliyordu. Toprağa ve onu işleyen serfleri korumaya dayanan bu sistem, doğal olarak mikro egemenlik alanları yaratmıştır.

---

yeni dine karşı hoşgörü politikası uygulanmıştır. Daha sonra eyaletlerin ve alt kesimlerin devletten kopmasını engellemek ve imparatorluğun bütünlüğünün korunması amacıyla da 378 yılında Hristiyanlık resmi devlet dini haline getirilmiştir (Şenel, 1999: 218-219).

Sonuçta bir derebeyinin ve tebaasının güvenliğini kral sağlayamadığı sürece o topraklar üstündeki egemenliği ve yetkisi sınırlanmaktaydı. Derebeyi kendi tebaasının hem yöneticisi hem yasama unsuru hem de yargıcıydı (Bloch, 1983: 205-239; 447-461). Modern devletin de üzerinde bulunduğu topraklarda egemen olduğunu iddia edebilmesi için en azından güvenlik ve adalet kurumlarına tam manasıyla hâkim olması gerekmektedir. Güvenliği ve adaleti sağlayan egemenlik iddiasında bulunur.

Böylece feodalitenin serflik kurumu ile Roma'nın kölelik kurumu arasında şekil farkları olmakla beraber ekonomik anlamda farklılıklar minimaldi. En önemli değişiklik ise ahlak alanında yaşanmaktaydı. Antik çağın yurttaşlık erdemleri olan doğruluk ve özgür irade ortaçağda yerini derebeyine sadakat, kiliseye iman erdemlerine terk etmektedir. Bunun yanında yönetici sınıfın durumunda da önemli değişiklikler yaşandı. Öncelikle soya bağlı olan aristokrasi, yeni soylular oluşana kadar, ortadan kalkarak dönüşümden nasibini aldı. Kökeni on iki levha hukukuna<sup>28</sup> dayanan genel Roma hukuku ortaçağa sirayet etmekle birlikte genelliği ortadan kalktı. Artık yerel beyler hukuk yapabilmeye ve uygulamaya başladı.<sup>29</sup> Roma'nın vatandaşlığından derebeyinin serfliğine düşen sıradan insan hem derebeyine hem de Kiliseye bağlanmak zorundaydı. Öyleki derebey, artık ikili çatışmalarda hakem/hâkim rolünü oynamaktan ziyade hukukun kendisi olarak sahneye çıkıyordu. Örneğin; kimseye zararı dokunmamış ama yasal olmayan bir eylemin takipçisi (günümüzün kamu davası niteliğinde) doğrudan kral oluyordu. Yasaya karşı gelinmesi, derebeyinin kendisine ait olan mutlak hukukiliğine, başka bir deyişle egemenliğine karşı gelinmesini ifade ediyordu. Suçlunun cezalandırılması bu bakımdan zarar gören

---

<sup>28</sup> On iki tahta levha üzerine işlenip yazılı hale getirilen ve Roma forumunda (pazarında/mezrasında) sergilenen kanunlardan önce Roma devletinin yasaları sözlü hukuka dayanıyordu. Her ne kadar kısıtlı kutsal yasalar içerse de hukuk bilgisinin sahibi ve yorumcuları rahiplerden oluşmaktaydı. Sözlü hukukun rahipler ve üst sınıflar (*patrici*) tarafından keyfice kullanılmasına ve çıkar odaklı yorumlanmasına karşı alt sınıfların (*pleb*) baskısı üzerine M.Ö. 450 yılında Roma hukuku yazılı hale getirilmiştir. Temelini ilahi olduğuna inanılan örfi hukuktan almasına rağmen içerik bakımından rasyonel ve günlük hayatın düzenlenmesine dair yasalardan müteşekkildir. İnsanların çoğunu kapsayabilecek evrensel yasalar içermesi bu kanunları ortaçağa, oradan modern döneme ve nihayetinde tüm dünyaya yayılmasını sağlamıştır. On iki levha kanunlarının önemli taraflarından bir diğeri ise yazılı olmasıdır. Halk, haklarının korunmasını şeffaf, erişilebilir yazılı yasaların yapımında görmüştür. Roma'nın yıkılmasıyla yazılı kanunlar tekrar örfi ve ilahi içerikli olan sözlü yasalara dönüşmüştür (ayrıntılı bir Roma Hukuku Tarihi için bkz. Manthe, 2007).

<sup>29</sup> Max Weber ortaçağda hukuk mekanizmasının genelden yerele doğru ayrışmasını kuvvetler ayrılığı (*Gewaltenteilung*) olarak yorumlamaktadır. Ancak bu durum Montesquieu'nun ortaya koyduğu modern anlamda bir kuvvetler ayrılığı değildir. Weber'in bahsettiği daha çok Kralın belli senyörlere, onların da belli vasallara verdikleri kuvvetlerin dağıtımı (*Gewaltenverteilung*) sonucu birbirlerinin otorite alanlarını bürokratik yetkilerle sınırlandırmalarıdır (Weber, 1922: 732-733). Marc Bloch bunu adaletin parçalanması olarak yorumlamaktadır (1983: 450). Özenç de, Weber'den aktarırken bu durumu adaletin parçalanması olarak nitelemektedir (2014: 96).

egemenliğin onarılması anlamına geliyordu (Foucault, 1994: 63-64). Kişi, sadece diğer insanlarla girdiği ilişkilerin düzenlenmesinde yöneticiye ve Kilise'ye karşı sorumlu değildi. Aynı zamanda kendi bedeni üzerindeki tasarrufu bakımından egemene ve Kilise'ye karşı da yükümlülükleri vardı. Bu bakımdan, Tanrının armağanı olan yaşamı, kişinin, özgür iradesiyle sonlandırmaya hakkı yoktu. İntihar, Tanrının arzusunun hiçe sayılarak suç işlenmesi anlamına gelmekteydi. İnsan, bedeninin hayatta tutulmasına karşı sadece Tanrısal buyruk önünde sorumlu değil, aynı zamanda cemaatin güvenliğinin sağlayıcısı olan egemene karşı da aynı yükümlülüğe sahipti. İnsanın, Tanrı'ya ve egemene karşı yükümlülüklerini hiçe sayarak intihar etmesi böylece suç sayılmaktaydı. Ölümler, geride kalanları aracılığıyla cezalandırılıyorlardı. İngiltere ve Fransa'da intihar edenlerin cansız bedenleri parçalanıyor, mal varlıklarına egemen tarafından el konuluyordu (Critchley, 2016: 35-37). Bölgelerinde mutlak egemene dönüşen derebeyleri ve güçlü krallar insanların salt emeğinin değil aynı zamanda bedenlerinin de hâkimi haline geliyorlardı. İmparator ya da kral unvanına sahip ama güçsüz yöneticiler ise tebaalarına genel yasalardan ziyade fermanlar aracılığıyla yeni kuralları dayatmaktaydılar (Le Goff, 2015: 55;61). Genel olan ve işlevi tüm bir Batı Avrupa tarafından kabul gören yegâne yasa ise Kilise hukukuydu.<sup>30</sup> Devletin egemenlik araçları güçlenene kadar Kilise, dinsel ve dünyevi hayatın her alanında hukuken de söz sahibi olmak amacıyla nüfuz alanını genişletmeye çalışmıştır. Yerel derebeyleri ve İngiliz kralı arasında imzalanan 1215 tarihli *Magna Carta* ise kralın yetkilerine karşı hukukun üstünlüğünün toplumsal sözleşme bağlamında tanınması bakımından önemli bir dönüm noktasını oluşturmakla beraber etkisi uzun süreler sonunda belirginleşecektir.

Haçlı seferlerinin Bizans'a oradan da Ortadoğu'ya ulaşması ve buralardaki antik döneme ait metinlerin ve Müslümanlara ait ilim ve teknolojinin alınmasıyla birlikte Avrupa'da yavaş yavaş yeni bir dönem başlar. Barbar istilalarının son bularak yerleşik düzene geçilmesi, ağır sabanın bulunmasıyla tarımın gelişmesi, üzeninin icadıyla ağır zırhlı atlı birliklerin ortaya çıkması, kuzey-güney ve doğu-batı ticaret yollarının kullanılması, Batıya kaybettiği zenginliği ve uygarlığı yeniden getirmeye başlayacak, Rönesans ve Reform hareketleriyle bu değişim zirve yapacaktır.

---

<sup>30</sup> Ortaçağın kaybettiği yazılı hukuk anlayışını Kilise gidermeye çalışmış, kendi anlam dünyaları içinde hukukun hem Kilise hem de dünya devleti için bir siyasal rehber olmasına uğraşmıştır.

Roma İmparatorluğu'nun dağılması sadece siyasi, ekonomik ve kültürel hayatta değişimler doğurmamıştır. Aynı zamanda felsefi düşün ve inanç alanında da önemli değişimler yaşanmıştır. Romanın çok dinli kültürel yapısı altında yönetici elit, Hristiyanlığın Roma topraklarında hızla yayılışına başlarda hoşgörülü yaklaşmıştır. Ancak kısa zamanda Hristiyanlığın temel prensipleri ile Romanın üstüne kurulduğu manevi değerler birbirleriyle çatışmaya girmiştir. Hristiyanlar, Roma imparatorunu bir Tanrı olarak kabul etmedikleri gibi gerçek krallığın da bu dünyada olmadığına, Tanrı katında bulunduğuna inanmaktaydı. Böylece Yunan felsefesinin vaaz etmiş olduğu maddi dünyadaki siyasal hayata etkin katılım, vatandaşlık, rasyonel aklın rehberliği önemini yitirmekteydi. Roma'nın savaşlarda ve yönetimde ihtiyaç duyduğu siyasi insan yitip gitmekte, devleti ayakta tutan unsurlar tehlikeye girmekteydi. Ayrıca erken dönem Hristiyanlığına içsel olan her türlü şiddetin gayrimeşru görülmesi, savaş karşıtlığı ve insanların yoksullukta eşitlenmesi düşünceleri Roma'nın fikir dünyası için kabul edilebilir düşünceler değildi. Her ne kadar Hz. İsa "*Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrının hakkı Tanrıya.*" cümlesiyle erken laik bir anlayışla Roma hukukunu tanımasına, Hristiyan şeriatının kurucusu Aziz Paul'un zulme ve idarecilere itaat etmeyi öğütlemesine<sup>31</sup> rağmen Roma devlet düzeninin devamı için Hristiyanlar şiddetli kovuşturmalara uğramışlardır (Ülken, 1941: 32-34). Roma'nın uygulamış olduğu kovuşturmalar Hristiyanları gizli yeraltı örgütlenleri kurmaya itmiştir. Her kovuşturulan ve gizli örgütlenen birlikte olduğu gibi Hristiyanlık da ayakta kalabilmekte adına disipline ve hiyerarşiye dayanan bir organizasyona gitmiştir. Böylece ortaya asttan üstte doğru diyakon (hizmetli/gönüllü), papazlık (vaiz) ve piskoposluk (müfettiş/denetçi) –Roma Başpiskoposu aynı zamanda Papalık makamının sahibidir- hiyerarşisi ve Kilise örgütlenmesi ortaya çıkmıştır. Tahmin edileceği üzere her piskoposun Roma topraklarında sorumlu olduğu bölgeler, kiliseler ve Hristiyanlar bulunmaktaydı. Bu bölgelerin, zamanında Hz. İsa'nın vekilleri olarak kabul edilen havariler tarafından kurulduğuna inanılması, bölgelerin denetçisi olan piskoposlara havari vekilliğini, dolayısıyla Hz. İsa'nın da vekilliğini bahşetmiş oluyor, onlara özel bir kutsiyet atfedilmesini sağlıyordu. Roma'nın Hristiyanlığı, devlet dini olarak tanımasıyla birlikte hali hazırda kurulu olan Kilise örgütlenmesi ve hiyerarşisi kendisine rahatça genişleme ve yapılanma alanları bulmuştur (Şenel, 1999: 220-221) .

---

<sup>31</sup> Bu tür öğütler, derebeylerin ve Vatikan'ın güçlenmesiyle birlikte ortaçağ Hristiyan dünyasında beyatın ve itaatın toplumsal ahlak halini almasına yol açacaktır.

Feodal krallıkların ve toplumların ortaya çıktığı bu kargaşa döneminde en örgütlü ve disiplinli organizasyon Kilise'ye aitti. Eski Roma'nın en ücra köşelerine hatta ötesine yayılmış olan Kilise, örgütlenme ağı ile hem topluma ulaşabiliyor hem de feodal beylere ve krallara örgütlenmede yardım edebiliyordu. Zamanla krallardan ve derebeylerden bu yardımların karşılığında aldıkları toprak bağışları, dindar halkın ya da üst sınıfların cennet uğruna bağışladıkları araziler ve Kilise'ye aktarılan ya da kendi arazilerinde yaptıkları fief sözleşmeleri sayesinde piskoposlar, bölgelerinde önemli güçler haline gelmiş, politik aktörlere dönüşmüşlerdir. Papa III. Leo'nun Frank Kralı Şarlman'a (*Charlemagne*) taç giydirerek Kutsal Roma İmparatoru ilan etmesi Kilise'nin ruhani ve politik gücünü de göstermektedir. Böylece Kilise ve devlet arasındaki yardımlaşmanın/zıtlaşmanın en önemli temeli atılmış oluyordu. Kilise'nin orta çağdaki rolü sadece siyasal ve ekonomik değildi. Aynı zamanda merkezi otoritenin çökmesinden kaynaklı ortaya çıkan toplumsal ahlak sorunlarıyla, "barbar" ve sapkın yöneticilerin ve halkların uygarlaştırılarak Hristiyanlaştırılmaları, dine uygun yaşamın sürdürülmesi gibi yaşamın her alanını kapsayan uğraşları vardı. Bu bağlamda Papa Gregorius (590-604) ya da Aziz Martin (515-580) gibi Hristiyan inancının önde gelenleri, krallara öğütler veren, toplumun ahlaklı yaşamını düzenleyen eserler kaleme almışlardır (Le Goff, 2015: 48-50).

Hegel'in (1770-1831) de belirttiği gibi filozof çoğu zaman yaşamış olgulara dair kafa yormakta, tarihleşenin arkasından koşmaktadır (2015: 38). Modern dönemde de teknolojinin peşinde koşmakta ona yetişmeye çalışmaktadır. Ancak ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin –antik ve modern döneme göre- içinde buldukları zamanı doğrudan yönlendirme konusunda daha muktedir oldukları anlaşılmaktadır. Bunun önemli sebeplerinden birini okuryazarlığın ve literatürün neredeyse Kilise çevresinde yaşıyor oluşudur. Diğer önemli bir sebebi ise evrensel, mutlak ve tek tanrılı bir inanç sistemi olarak ortaya çıkan Hristiyanlığın en tepeden en tabana kadar toplumu etkileme ve yönlendirme gücünden kaynaklanmaktadır. Krallıklarla Kilise'nin egemenlik alanları konusunda çatıştıkları zamanda dahi krallıklar Kilise'nin uhrevi ve toplumsal yasalarına bağlı olup olmadıklarını sorgulamamışlar, çatışma genellikle egemenlik alanlarıyla sınırlı kalmıştır. Dönemini ve özellikle sonraki yaklaşık bin yılı etkileyen patristik<sup>32</sup> düşüncenin

---

<sup>32</sup> Ortaçağ Hristiyan felsefesi iki döneme ayrılmaktadır. İlk dönem Hristiyanlığın ortaya çıktığı Roma dönemidir. Bu dönemde Hristiyan inancının neden kabul görmesi gerektiğine dair "Kilise Babaları" denilen Augustinus, Boethius gibi Apolojetik –diğer dinlerden, filozoflardan, krallardan vb. Hristiyanlığa karşı yöneltilen eleştirilere karşı kaleme alınan yazılar- patristik düşünürler ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın tüm

zirvesi sayılabilecek olan Augustinus (354-430), antik düşünce dünyasının kavramlarının içini farklı şekilde doldurarak Hristiyan dünyasına taşımış, ama bunu yaparken de antik dönemin zihin dünyasına son vererek ortaçağ düşüncesini kurup onu tek Tanrı inancına bağlamıştır.

Erken Hristiyanlık dönemi sadece Tanrıların sayılarının teke indirildiği bir dönemden çok, zihinsel dolayısıyla kültürel değişikliklerin yaşandığı bir çağdır. Daha önceleri topluma ve yöneticilere yön veren onur, zenginlik, akıl, sosyal sınıf, mutluluk vb. erdemler yerlerini, çilecilik, yoksulluk, iman, eşitlik, hizmet, Tanrısal sevgi ve ona ulaşma gibi erdemlere bırakmıştır. Augustinus, antik kavramların içlerini boşaltıp Hristiyan öğretilerle yeniden doldurulmasının yanında, en önemli düşünme değişikliklerinden birini; insanın zamana dair algısında gerçekleştirmiştir. Antik dönem insanı, evrenin bir ilk hareket ettirici (Tanrı) tarafından düzenlendiğini, bu hareket ettiricinin daha sonra evrendeki olaylara müdahil olmadığını, evrenin ebedi ve ezeli olarak doğa kanunları sınırları içerisinde dairesel/döngüsel bir zaman içerisinde hareket ettiğine inanmaktadır. Kozmosun bir parçası olarak insan, beşeriyette bu döngüde kendine düşen rolü yerine getirmektedir. Platon ve Aristoteles'te yönetim biçimlerinin döngüsel ve kaçınılmaz olarak birbirlerini takip eden sistemler olması da bu dairesel zaman anlayışından kaynaklanmaktadır. Başı ve sonu belli olmayan bu anlayış Augustinus'ta yerini doğrusal/ilerlemeci zaman anlayışına bırakmaktadır. Tanrı, yaratıcı sıfatıyla maddi evreni yaratmış ve kıyamet günü yarattığı varlıklar son bulacaktır. Başı ve sonu belli olan bu evrene ilk günahı işleyen Hz. Âdem gönderilmiştir. Hz. Âdem'in dışarıdan dünyaya ceza yoluyla gönderilmesi kozmosun dengeli bir unsuru olan insan anlayışını da sarsmış, onu doğal olmayan özgün bir yere konumlandırmıştır (Arslan, 2010: 417-420). Mademki evren başı ve sonu olan bir imgedir, o zaman bu geçici ve günahkâr olarak gelinen dünyaya (*civitas terrena*) ve onun hazlarına önem vermek anlamsızdır. Öncesiz ve sonsuz olan Tanrı Devleti (*civitas divina*) ulaşılması gerekli olan mutlak amaçtır. İnsanın yeryüzünde yaptığı bu geçici seyahat sadece Tanrı Devleti'ne ulaşmak için kullanılan bir araç olarak anlamlıdır. Böylece Augustinus antik dönemden

---

Avrupa'da egemen din haline geldiği 10. ve 11. yüzyıllardan itibaren savunma ve yaymaya yönelik yazılar yerini dini doktrin üzerine düşünüldüğü ve onun derinleştirildiği manastırlar, üniversiteler dönemi olan skolastik uğraşlara bırakmıştır. Patristik dönemde Platoncu aşkınlığın takip edildiği, skolastik dönemde ise Aristotelesçi aklın ve vahyin bağdaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu bağdaştırmayı en iyi başarılanlardan birisi de Aquinalı Thomas'tır (1225-1274)(Cevizci, 2015: 120-146).

beri birlikte yol alan siyaset ve dini ikiye ayırmış, ileride Kilise ile kralın egemenliklerinin ayrılmasında önemli bir rol oynayacak laikliğin de tohumlarını ekmiştir. Bu ayırım sadece politik olanı etkilememiş, aynı zamanda insanın ereksel arayışını da kökten değiştirmiştir. Artık insan değersizleşen dünyevi mutluluğunun peşinden koşan bir varlık değildir. Gerçek mutluluk ebedi ve ezeli olan Tanrının bilgisine ulaşmaktadır. İnsanın Tanrıyı bilebilmesi içinse kendisini bilmesi gerekmektedir. Ancak kendisini bilen ve Tanrı sevgisiyle hareket eden insan, Tanrı Devleti'nin vatandaşı olabilir. Dünyevi hazların peşinden koşanlar ise günahkâr olan dünya şehrinin vatandaşı olurlar ki onlar Tanrı'nın inayetine mahzar olamayacaklardır. Bu bağlamda Habil'in şehir kurmasıyla dünya kentinin kötülüğü açıklanırken, Kabil'in şehir kurmayarak azizlerin şehrinin öte dünyada olduğu anlatılmaktadır. Augustinus'un, insanın ilk günahı işleyerek maddi dünyaya gelişini kardeş katili Kabil'in şehir kurmasıyla devam ettirerek dünya şehirlerine ve siyasasına karşı olumsuz bir bakış sergiler. Ancak bu onu yine de her türlü iktidara karşıt bir düşünür yapmaz. Kilise'yi, dünya üzerinde Tanrı Devleti'ne ulaştırabilecek bir araç, Tanrı Devleti'nin bir temsilcisi olarak görür. Kilise, hiyerarşik olarak dünya devletinin üstünde yer almakla birlikte krallıkların egemenliklerini devretmek zorunda oldukları bir üst organizasyon değildir. Düşünürün gözünde adaletsiz bir devletin haydut çetesinden farkı olmadığı için adaleti, rasyonaliteyi ve birlikte uyum içinde yaşamayı sağlayacak bir devlet, insanın kısa hayatı için yeterlidir (Ottmann, 2004: 1-35, Cevizci, 2015: 131). Devletin insanları ahlaki olarak iyileştirme ya da onları kurtuluşa götürme gibi bir görevi bulunmamaktadır. Çünkü Tanrı'dan başka kimse kurtuluşa erecek olan kişileri bilmemektedir ve Tanrı kurtuluşa erdireceklerini zaten önceden seçmiştir (Tilly, 2010: 157-158).

Augustinus, sadece dine dair geliştirdiği düşünce sistemiyle Luther, Calvin, Pascal gibi düşünürleri değil aynı zamanda, sevgi etiğine, zamana ve varoluşa dair önermeleri ile Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Arendt, Camus, Japsen gibi son dönem düşünürlerini de etkilemiştir. Başlı başına bir siyaset felsefesi geliştirmemekle beraber Tanrı Devleti ile Dünya Devleti'ni ayırması, birincinin vatandaşı olan mümin ile ikincinin hazzı peşinde koşan günahkârını kategorileştirmesi Antik Yunan'ın uygar-barbar dikotomisini devam ettirmekte, modern dönemin dost-düşman ayırımına da ilham vermektedir (Ottmann, 2004: 35-38). İnsanın doğadan koparılıp özel bir konuma yerleştirilmesi, Tanrı'nın salt kendi olmasından dolayı karşılıksız sevilmesi ve Tanrı'nın yarattıkları olarak da insana

sevgi duyulması modern dönemde ortaya çıkacak olan Hristiyan kaynaklı hümanizmin nüveleridir. Her ne kadar Augustinus, Kilise'nin krallıklar üzerinde mutlak egemenliğini savunmamışsa da zaman içerisinde Kilise'nin güçlenmesi Vatikan'da mutlak egemenlik istencini doğurmuştur. Yazılı rasyonel hukukun etkisini yitirerek sözlü hukukun ortaçağa hâkim olması, kamusal düzenin, bir süre sonra özel alanın da, Kilise tarafından domine edilmesini getirmiştir. Çok tanrılı dinlerin göreceli de olsa yaratmış olduğu, Polisin inanç ve yaşam biçimi özgürlüğü, mutlak tek Tanrı inancının ve onun tek temsilcisi Kilise'nin egemenlik alanının genişlemesi ile yerini insanın sadece tüm yaşam alanını kuşatmakla kalmayan aynı zamanda zihin, beden ve kalplerde de hâkimiyet kuran yekpare bir Kilise dogmasına bırakmıştır. Böylece dönemin devlet teknolojilerinin el verdiği ölçüde egemen unsurların beden üzerindeki hâkimiyeti Antik döneme nazaran sistematik olarak artmaya başlamıştır.

Augustinus, her ne kadar kurtuluşu Tanrı tarafından seçilmiş bireyde görme eğilimdeyse de ortaçağın ilerleyen zamanı içinde Kilise güç kazandıkça devlete, günahkâr olarak yaratılmış olan yurttaşları Kilise hukukunun rehberliğinde kurtuluşa iletme sorumluluğu yükleyecektir. Augustinus'un devlete yüklediği kurtuluşa erdirme sorumluluğunu, Thomas Aquinas devlete verecektir. Kilise'nin daha kurulma aşamasında olduğu Augustinus dönemine nazaran Aquinas'ın zamanında Hristiyanlık çoğu Avrupa ülkesine yayılmış, Kilise'nin dini otoritesi üst safhalara ulaşmıştır. Konjonktürün Kilise lehine olduğu bir zamanda insanın kurtuluşa erdirilme görevinin de Kilise rehberliğinde devlete verilmesi anlamlı gözükmektedir. Böylece Aquinas, hem akıl ile vahyin birleştirilmesinden, hem diğer inançlara karşı Hristiyan inancını olabildiğince akıl yoluyla savunmaya çalışmasından<sup>33</sup>, hem de Aristoteles sistematüğünü Hristiyanlaştırarak (Rehfus, 2003: 225) Hristiyan felsefesinin en kapsamlı öğretilerinden birini ortaya koymuş olmasından dolayı ölümünden 42 yıl sonra 1316'da Kilise tarafından aziz ilan edilmiştir. Düşünceleri zaman içinde Kilise tarafından dogmaya dönüştürülmüş ve 1873 yılında Kilise'nin resmi filozofu ilan edilmiştir (Ottmann, 2004: 205).

---

<sup>33</sup> T. Aquinas, felsefenin temel kuralı gereği ilahi konuları olabildiğince vahye sığınmadan rasyonel yoldan açıklamaya çalışmıştır (Russell, 2014: 57). Ancak aklın da sınırlarının olduğunu, ilahi konuları açıklama konusunda aklın yetersiz kalması durumunda imanın kabul edilmesi gerektiğini söyleyen çifte hakikat önermesini kabul etmiştir. İbn Rüşd'den ilham alanın çifte hakikat, aklın sınırları içerisindeki çözümlerin felsefeye, imanın getirdiği çözümlerin ise dini meselelere hizmet ettiğini savunmaktadır (Russell, 1972: 230).



Aquinalı'nın, Kilise hukukunu devletin rehberi haline getirmesini salt siyasi konjonktürün Kilise lehine olmasına bağlamak düşünürün manevi dünyasını hiçe saymak olduğu gibi geliştirmiş olduğu doğal hukuk kuramını politik bir araca indirgemiş olur. Oysa İbn Sina gibi kendinden önceki Müslüman düşünürlerin Tanrı'nın kanunları, peygamberin kanunları, insan aklının kanunları<sup>34</sup> üzerine düşüncelerinden etkilenen Thomas, dört aşamalı –ebedi yasa (*Lex Aeternal*), doğal yasa (*Lex Naturalis*), kutsal yasa (*Lex Divina*), insan yasası (*Lex Humana*)- bir hukuk sistemi meydana getirmiştir (Tarakçı, 2006: 250). Ebedi Yasa, Tanrı tarafından tüm evrenin irade üzerine değil “akıl” üzerine kurduğu yasadır. Aquinalı da Tanrı'nın evreni rasyonel olmayan bir irade üzerine kurabilecek gücü olduğunu kabul etmektedir. Ancak bir evren kurulmuştur ve bu kurulan evren akıl ve sistem üzerine yaratılmıştır<sup>35</sup>. Böylece Aquinalı'nın hukuk anlayışında ikinci sırayı, insanın akli sayesinde Tanrısal ebedi hukuktan pay almasından oluşan Doğal Hukuk almaktadır. Bu hukuk canlıların tümü için evrensel kurallar içermekte, insanların yapacakları yasaların buna uygun olması gerekmektedir. Ama insanın akıl sayesinde pay aldığı bu evrensel yasaları insanlar dinden bağımsız otonom bir akılla mı yoksa dini önceleyen teonom bir akıl-vahiy işbirliğiyle mi bulacaklardır (Ottmann, 2004: 212-213). Gerek Augustinus'un gerekse Aquinalı'nın öte dünya yaşantısını öncelemesi göz önünde bulundurulduğunda doğal hukukun teonom bir bağlamda insan yasalarıyla bağdaştırılacağı düşünülebilir. Teonom akıl Kant (1724-1804) ile birlikte nihayete erecek, evrensel akıldan pay alan insan otonom hale gelerek kendine içkin yasaları keşfedebilecektir. Aquinalı'nın yasa yapımına dini sınırlamalar içerisinde de olsa insan aklını dâhil etmiş ve bunu Tanrısal akıldan pay almayla bağdaştırarak insanın aklına antik dönemden sonra bir nebze olsun meşruluk kazandırmıştır.

Aquinalı'nın hukuk öğretisi, yaşamın merkezinde olan Tanrı ve Kilise'nin yanına insanı tekrar yaklaştırmakla kalmamıştır. Doğal hukukun evrensel olduğu yerde insan

---

<sup>34</sup> İbn Sina düşüncesindeki bu kategorileştirme Erdem'e (2014) aittir.

<sup>35</sup> Evrenin akıl üzerine yaratılması onu tamamen fenni yasalara tabi kılmaktadır. Ebedi Yasa, evrenin ve insanların yaratılış sistemi, insanın doğal olarak Tanrı'ya ulaşma isteği gibi unsurları bakımından İslam'da da mevcut olan Sünnetullah kavramını çağrıştırmaktadır. Ancak İslami bir kavram olarak Sünnetullah; salt fenni kanunlara indirgenmemektedir. Böyle bir indirgeme evrene Tanrı'nın müdahalesini kısıtlamakta, bilimsel olarak açıklanamayacak olan mucizeleri anlamsızlaştırmaktadır. Tanrı dünya nizamını kurup devamlılığını sağladığı gibi, toplumsal kuralları ve düzeni de kanunlara tabi kılmıştır. Ama Tanrı dilediği takdirde bu nizama müdahalede bulunarak fenni yasaların üzerine de çıkabilen yegâne güçtür (Adetullah). Böylece kısıtlı Sünnetullah kavramı yerini zaman zaman daha kapsamlı olan Adetullah'a bırakabilmektedir (Çelebi, 2010: 159-160).

yasalarının yerel olabileceğini kabul ederek hem feodal ortaçağ toplumuna hizmet etmiş, hem de kültürel göreceliliğe kapı aralamıştır. Örneğin; hırsızlık evrensel bir suçtur ve evrensel olarak da bu suçun cezalandırılması gerekmektedir. Ancak suçun cezalandırılmasının nasıl olacağına yerel adetler göz önünde bulundurularak karar verilebilecektir. Aquinalı'nın sahip olduğu bu göreceliliği abartmamak gerekmektedir. Hırsızlığın suç olmadığı bir durum ona göre sadece bir istisna halidir (Ottmann, 2004: 215-216).

Aquinalı'nın geliştirdiği hukuk sistemi onun doğrudan insan doğasına ve devletin kökeni ile ilgilenmeye sevk eder. Ona göre insan, doğası gereği yönetmeye ve yönetilmeye eğilimlidir. Doğada dahi hayvanlar bir arada yaşadığı ve bir Alfa erkeği/dişi yönetiminde toplandığına göre insanların da toplumsallığı ve bir lider altında yaşamaları doğaları gereğidir. Bunun yanında Tanrının tek olması da tek yönetici altında toplanılması gerektiğini göstermektedir. Her ne kadar Aquinalı, Roma Cumhuriyet sistemindeki denge denetleme mekanizmalarını en iyi yönetim biçimi olarak görse de çok başlılığın doğurduğu iç karışıklık ve fitnenin yıkıcı etkilerine karşı toplumun uyumunu ve yararını gözeten bir monarşiyi tercih etmektedir. Ancak yönetimin tek kişide toplanmasının doğuracağı zararı bilen Aquinalı, yöneticinin doğal hukuka aykırı yönetmemesi ve vatandaşlarının esenlik içinde kurtuluşa ermelerini sağlaması gerektiğini salık vermektedir. Böyle bir yönetici Hristiyan olmasa da gücünü Tanrı'dan aldığı için – hükmetme yetkisi Tanrı tarafından kazanılan bir haktır- kendisine itaat edilmesi gerekir. Doğa kanunuyla çelişen yöneticilerin akıbetinin ne olacağı sorusuna Aquinalı radikal bir cevap verir. Düşünürce göre doğa kanunuyla çelişen, vatandaşlarına zulüm eden bir yönetici doğa yasalarını en iyi anlayan ve uygulayabilen kurum olan Kilise tarafından görevinden azledilebilir (Ottmann, 2004: 207-208). Böylelikle Kilise'yi dünya devletinden daha üstün bir konuma yerleştirirken (Brink vd., 2003: 46) doğa yasaları sayesinde toplumun da yöneticiye itaat etmemesinin önünü açarak sivil itaatsizliğin ilk nüvelerini sergilemektedir. Ayrıca burada okuyucunun dikkatini yasal yollardan iktidarı elde etmiş yönetici ile yasadışı yolla yani zorbalıkla konumunu elde etmiş yönetici (*Usurpator*) arasında bir ayrıma çekmektedir. Meşru yollarla gelmiş olan yönetici tiranlaştığı zaman görevden alınmalı, Usurpator ise görevden alınmakla kalınmayıp aynı zamanda idam edilmelidir (Ottmann, 2004: 209). Böylelikle yöneticilerin dizginlenmesinde yeni bir döneme girilmiş bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde

incelenen İslam düşünce dünyasında ise toplumsal barışın bozulmaması adına gayri meşru yollarla saltanatı ele geçiren zorba halifeye dahi beyat edilmesi gerektiğini tavsiye eden ana akım bir düşünce sistemi mevcut (Rosenthal, 1996: 65-66). Halifenin hem dini hem dünyevi otoriteyi kendinde topladığı düşünüldüğünde Müslüman toplumu zorba yöneticiden kaçıp sığınabileceği Kilise benzeri uhrevi bir yapıdan yoksundur. Bu ayrım, iki farklı düşünce dünyası arasında birçok zihni bağlantının yanında derin farklılıklarında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ortaçağda vahyin ve Kilise kanonunun en üst hukuk olmasıyla ve krallığın monarşiler aracılığıyla, Kilise'nin de hieroktasi aracılığıyla toplumdan koparak saraylara, katedrallere kapanması, antik dönemde mevcut olan birey-toplum-devlet bütünlüğünü ortadan kaldırmıştır. Kilise'nin cemaat öğretisi aracılığıyla birey, toplumun içinde sönümlenmiş, devlet, onun üstünde de Kilise, toplumdan bağımsız, ona nasıl düşünmesi, nasıl yaşaması ve ne yapması gerektiğini söyleyen bir aparata dönüşmüştür. Nasıl ki hukuk, ilahi metinlerle doğallıktan kopuk hale gelmişse, iktidarın, Tanrı'nın lütfu sayılmasıyla birlikte devlet de toplumla olan bağlantısından uzaklaşarak iktidar ilişkileri suni ve ilahi bir ideaya evrilmiştir. Bu kopukluk günümüze kadar artarak gelmiştir. Teknolojinin imkânlarından yoksun ortaçağ ve erken modern dönem insanı görece bu sunilikten, monarşinin gücünün yerele ulaşmamasından, yerel törenin hukuk olarak işletilebilmesinden kısacası yerel güçlerin merkeze karşı toplumun etrafında koruma halesi oluşturması, ayrıca alt sınıfa mensup insanların manastır ve kilise öğretilerine katılarak kilise hieroktasisi içerisinde yükselerek yönetici sınıfa dâhil olabilmeleri sayesinde etkilenmemiştir. İletişim ve ulaşım teknolojisinin 19. ve 20. yüzyılda gelişmesiyle birlikte merkezi yaptırımların yerele ulaşmasının ve yereldeki insanın üzerinde iktidar kurabilmesinin imkânı doğmuştur. Ancak son dönem iktidar ilişkilerine geçmeden önce günümüze öncülük eden Batı dünyasının yaşadığı modern çağı incelemekte fayda vardır.

#### **1.4. Modern Dönem: Siyasal Olanın Mutlaklaşması**

Aquinalı Thomas'ın etkisi Katolik Batı dünyası için büyük olsa da yekpare şekilde tüm Hristiyanlar tarafından kabul görmedi. Özellikle onun akıl ve vahyi birleştirme çabasıyla felsefe ve teolojii sentezlemesi, karşıt bir kamp yarattı. Bu kampın öncüsü İskoç asıllı John Duns Scotus (1266-1308), Tanrı'nın ya da onun yasalarının akli kanıtlara ihtiyaç

duymadığı, ilahi yasaların ve dogmaların irrasyonel olmaları durumunda bile onlara inanılması gerektiği, çünkü tek gerçekliğin Tanrı olduğu, Tanrının istemi dışındaki her türlü nedenselliği araştırmanın anlamsızlığı inancından hareket ediyordu. Ahlak yasaları da akli oldukları için değil Tanrı'nın emirleri olduğu için uyulması gereken ilahi yasalardır ve Tanrı isterse bu yasaları da değiştirebilir<sup>36</sup>. Sorgusuz bir imanın, Skolastizmin reddine işaret eden bu düşünüş teolojiyle felsefeyi ayırmış, iradeyi aklın yerine koymuştur. Böylelikle yeryüzü devleti ve Tanrı Devleti ayırımından sonra felsefeyle teoloji ayırımının da ilk adımları atılmaktadır (Tilly, 2000: 206-211). Skolastiğe, dolayısıyla ortaçağ düşüncesine eleştiriler İngiltere'den Ockhamlı William (1288-1348) ve Roger Bacon (1214-1294) tarafından da getirilmeye devam ediyordu. Ockhamlı, teolojiyi ve tümel bilgiyi duyuyla deneyimleyemediğimiz, sadece iman edebildiğimiz için tamamen metafizik alana iterken, bireysel deneyimlerle elde edilen bilgiyi gerçek bilgi ilan ederek dünyevi bilgeliği ön plana çıkarıyordu. Bacon ise dünyevi problemlerin çözümünde deneyin önemini ortaya koyarak erken dönem ampirizmin öncülüğü yapıyordu. Çok daha önceleri de insanoğlu problemlerin çözümünde deneye başvuruyordu. Ancak Bacon'ın katkısı deneyi problemden soyutlayarak bir metot haline getirmesinden dolayı yenidir. (Helferich, 2012: 100-101).

Tinsel dünyanın karşıt iki kampa ayrılmasının yanında Papalık ve krallıklar arasında da ciddi siyasi mücadeleler yaşanmış, Papalığın hem manevi otoritesi hem de siyasi konumu sarsılmıştır. Fransa Kralı IV. Philip ve Papa VIII. Boniface arasında 1296 yılında Fransa toprakları üzerinde bir iktidar mücadelesi ortaya çıkmıştı. Fransa Kralı, İngiltere ile içinde bulunduğu savaşı finanse etmek için diğer sınıfların yanında ruhban sınıfına da %10'luk vergi getirmiştir. Papa vergi verecekleri aforoz etmekle tehdit edince, Philip hem İtalya'ya ticari ambargo koymuş hem de Fransa'da bulunan Kiliseyi devletin bir alt unsuru olarak ilan etmiştir. 1303 yılında VIII. Boniface'in ölmesiyle mücadeleden Philip galip gelmiştir. Öncelikle kendisine yakın bir Papa seçtirmiş –V. Celemens-, Papalık kurumunu Avignon'a taşımış (1309-1378), Papalık seçimlerinde rolleri olan kardinallerin seçiminde Fransa kralına söz hakkı tanınmıştır. Fransa'nın Papalık Kurumu üzerinde bu kadar etkisinin olması ruhani liderleri rahatsız etmiş, Kilise'nin üst düzey ruhani liderleri, konsilin, Papa'nın üstünde olduğu ve kararların konsil tarafından

---

<sup>36</sup> Gazali'nin (1058-1111) etkisi yadsınamaz.

alınması gerektiğini ifade ederek bir dizi konsil toplamışlardır. Papa'nın bu konsilleri bertaraf etmesine rağmen ortaya çıkan fiili durum artık Vatikan'ın eskisi gibi manevi ve siyasi birliği sağlamasını güçleştirmiştir. 1450'lerden sonra ise Papa birçok monarşiyle, yerel kiliseler üzerindeki iktidarını sınırlayan (Concordato) sözleşmeler imzalamak zorunda kalmıştır (İnalçık, 2013: 14-16).

İngiltere Kralı VIII. Heinrich, eşinden boşanmasına onay vermeyen VII. Clemens'e kızıp, İngiltere'yi Roma'dan ayırmış, kendisini İngiliz Kilisesi'nin başı ilan etmiştir. Kilise'nin uhrevi ve dünyevi üstünlüğünün kurulmasından itibaren yaşanan Papa-krallıklar çekişmesi monarşilerin egemenliklerini güçlendirmeleriyle daha çok gün yüzüne çıkmıştır. Her ne kadar Vatikan, yerel ve dünyevi devletten ayrı bir kurumu ifade etse de –sonuçta Kilisenin dinsel egemenlik alanına girmeyen konuları oldukça kısıtlıdır- iktidar kurumu çift başlılığa, özellikle müdahale dışarıdan geliyorsa, imkân vermemiş, karşı gelmiştir.

Manevi dünyada böyle bir çöküş yaşanırken yükselen iki unsur vardı. Biri ortaçağın ilahi sayılan üç tabakalı, dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar (Bloch, 1983: 364), toplumunu kökten değiştirecek olan tüccarlar ki ileride burjuvaziye (kentsoylu) dönüşeceklerdir, diğeri ise yeni ortaya çıkan ve güçlenen tüccar sınıfının ikamet ettiği kenttir.

Bizans'ın Malazgirt Savaşı'nda yenilmesinin ardından Papa II. Urban'ın 1095 yılında yaptığı Haçlı Seferi çağrısı üzerine Avrupa Krallıklarından toplanan güçler Balkanlar ve Anadolu üzerinden Kudüs'e vararak, Kudüs'ü ele geçirmiştir. Böyle uzun bir rotayı takip eden içe kapalı feodal Avrupa insanı –serfi, şövalyesi, din adamı, aristokrasisi ve kralları- uzun zamandır ilk defa farklı kültür, din, sanat ve bilimle karşılaşmış, yeni ufukları görmüş, baharat ve ipek gibi ticari ürünlerle tanışmıştır. Daha sonra düzenlenen haçlı seferlerinin, Selçukluların elinde bulunan Anadolu üzerinden yapılması tehlike arz ettiği için özellikle Napoli, Cenova, Venedik gibi İtalyan şehirleri üzerinden deniz seferleriyle yapılması tercih edilmiştir. Böylece önce Haçlı ordularını daha sonra hacıları taşıyan bir deniz ağı oluşmuştur. İlerleyen zaman içerisinde bu deniz ağı İtalyan devletlerinin ticaret filolarına dönüşmüş ve İtalyan kent devletlerinin önemini arttırırken, kentte yaşayan tüccarları da zenginleştirmiştir. Doğu-Batı arasındaki ticarete dayanan bu gelişme kentlerde sermayenin birikmesiyle sanayileşmeyi de teşvik etmiştir. Artan ticarete mal yetiştirmek için kırsaldan ya da küçük işletmelerden gelecek ürünleri beklemeye razı

olmayan yeni sınıf, üretimi kentte büyük atölyelere taşıyarak sanayileşmenin öncülü olmuştur. Kentlerin zenginleşerek kırsaldan bağımsız hale gelmeleri insanları da etkilemiş ve Roma'dan beri ilk defa insanları tekrar kente çekmeye başlamıştır. Kırsalın hem ekonomik hem de insan gücü bakımından zayıflaması kentin kırsala nazaran güçlenmesine, kendi güvenliğini ve yönetimini senyörlerden bağımsız kent meclislerine (cumhuriyetlere) taşıyabilmelerine olanak sağlamıştır (Şenel, 1999: 278-279). Böylece şehrin ve ticaretin önem kazandığı yerde tekrar Antik dönem düşünceleri ve yönetim biçimleri dirilmeye (Rönesans'ın anlamı zaten yeniden doğuş demektir) başlamıştır. Böylece Sombart'ın belirttiği üzere zamanı bir kazanç aracı olarak kullanmayan, yaşamda bir acelesi olmayan, insani ve doğal ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yetinen ortaçağ insanının “ekonomik yaşamındaki tinsel unsurları” değişime uğramıştır. Ortaçağ boyunca herkesin toplumsal sınıfına göre ihtiyaçlarını ve tüketimini belirlediği, ona göre ürettiği bir “zümre ekonomisi” hâkimdi. Bir kimse kendi zümresi içerisinde üretip tükettiği zaman sınıflar arası geçişkenlikler ve buna yönelik bir istek oluşmamakta, Platon'dan beri süre gelen sınıfa dayalı toplumsal adalet sağlanabilmekteydi (Sombart, 2008: 17, 22). Ancak ticaret ve sanayileşmeyle ortaya çıkan yeni sınıf –burjuvazi<sup>37</sup>- sistemdeki üçlü düzeni altüst edecek, yönetime katılmak adına alttan üst sınıflara doğru tazyikte bulunacaktır. Tüm bu gelişmelere rağmen kentler kırsala olan mecburiyetlerinden kurtulamadı. Beslemesi gereken –kentli nüfus tarımsal üretimden ziyade ticaret ve zanaatla uğraşıyordu- kent insanı ve ürettikleri malzemelerin hammaddeleri için hala toprağa ve feodal senyöre ihtiyaç duyuyordu. Böylece kentlerin çevrelerinde büyük araziler oluşmuş, büyüyen ekonomiyi kaldıramayan kentler Hansa Birliği gibi örgütlenmelere başvurmuştu. Buna rağmen şehirlerin gücü askeri, ekonomik vb. gelişmeleri kaldırmaya yetmeyecek, toprak bütünlüğü ve gelişmiş nüfus gücü olan devletler altında örgütlenme ön plana çıkmaya başlayacaktır (Le Goff, 2015: 80-85, 110-111; Moore, 1989: 10). Ancak dönüşümün tek itici gücü ekonomi değildir. Ticaretin hatasız ve eksiksiz yapılmasını sağlayacak muhasebe işlemlerinin bilgisi, doğal olarak

---

<sup>37</sup> Terimin ilk kullanışlarının İngiltere ve Fransa'da 1000'li yıllardan sonra olmasına rağmen toplumsal olarak öne çıkması 15. yüzyılı bulmuştur. Feodalitenin toplumsal ve iktisadi bağlarından özgür, köylüler ve aristokrasi arasında bulunan, ortaçağ üçlü sınıfı dışında yer alan burjuvazi, bu konumundan ötürü orta sınıf olarak nitelenmiştir. Burjuvazi genellikle üretim (köylüler/zanaatkârlar) ile tüketim (soylular) arasında aracı konumda yer alarak zenginleşmiş, bu sebeple toplumsal olarak köylüden daha konforlu, temiz ve görgülü bir hayat tarzı sürebilmekte, ancak zenginliğine rağmen soyluların yanında lüks yoksunu ve sonradan görmedir (Wallerstein, 2013: 165-166). Burjuvazi, soylularla olan aradaki asalet farkını aristokrasiden evlenerek kapatmaya çalışmıştır.

okuma-yazma öğrenmeyi beraberinde getirmiştir. Böylece eğitilmiş olma ayrıcalığı ruhban sınıfının tekelinden çıkarak daha alt sınıflara doğru yayılmıştır<sup>38</sup>. Eğitilmiş kitlenin genişlemesi ve kutsal metinlere doğrudan ulaşabilme kapasitesi Kilise öğretilerinin sorgulanmasına da yol açmıştır. Ayrıca ticari anlaşmalar yapmak ve yapılan anlaşmaları korumak için seküler yasaların yapılması ve uygulanmadığı takdirde yaptırım gücünün bulunması kamu hukukunun yanında özel hukuk gibi devlet ve Kilise'den görece ayrılan farklı hukukları doğurmuştur. Bu değişimler arasında başlayan Rönesans ve Reform hareketleri günümüze kadar sürecek olan devinimleri tetiklemiştir.

Bunun ilk meyvaları ekonomik değişimin başladığı İtalya'da ortaya çıkar. Machiavelli'nin düşünceleri toplumda ve zihinlerde yaşanan değişimler açısından önemli bir örnektir. İtalyan bir devlet adamı olan Machiavelli'nin önemi, o zamana kadar birliktelikleri kuramsal anlamda sorgulanmayan ahlak ve siyaset ilişkisini birbirinden ayırmasındadır. Ancak Machiavelli'nin amacının salt ahlakı siyasetten ayırmak olduğunu söylemek indirgemeci ve yaklaşık 500 yıldır süregelen bir klişenin tekrar edilmesi anlamına gelir. Machiavelli'yi kendinden önceki düşünürlerden ayıran tarafı siyasal ahlaktan yoksun olmasından ziyade siyasetin iç dünyasını dışa açmasıdır. O güne kadar devlete, devletin amacına ve hükümdara yönelik yazılan eserlerde veya siyasetnamelerde –Batıdaki adlandırılmalarıyla Hükümdar Aynalarında (*Fürstenspiegel*)- gözetilen ereksel/teleolojik “iyi” hedefi Machiavelli'de amaç değiştirmiş, devlet erkinin tek elde toplanması ve tutulması yegâne unsur olmuştur<sup>39</sup>. Bunun yanı sıra insan doğasının iyi ya da iyiye meyilli olma bağlamında yüzyıllardır yapılan tartışma, Machiavelli'de insanın nankör, çıkarıcı, değişken ve korkak olarak betimlenmesiyle yitirilmektedir. Böylesine

---

<sup>38</sup> Antik Dönem metinlerinin tekrar gün yüzüne çıkması ve okunmasıyla birlikte Cicero'nun düşüncelerine dayanan dil -mükemmel bir Latince zorunluluktur-, retorik, edebiyat, tarih, ahlak kısacası “insani bilimler eğitimi” (studia humanitatis) içeren bir hümanist eğitim anlayışı ortaya çıkmıştır. Düşünce dünyasında insanın tekrar merkeze konduğu Hümanizm, insanın kendini en iyi şekilde eğiterek zorbalığa, kötü yönetime karşı mücadele etmeyi, devlete ve topluma en iyi hizmetleri verebilecek yöneticileri yetiştirmeyi amaçlıyordu. Bunun için İtalyan Coluccio Salutati tarafından 1375'de bu tarz eğitimler uygulanmaya başlanmıştır. Niccolo Machiavelli (1469-1527) böyle bir hümanist eğitimden geçen siyaset düşünürlerindendir ki bu eğitim sayesinde yüksek düzeyli kamu görevlerinde yer alabilmiştir (Skinner, 2004: 13-16).

<sup>39</sup> Bu durumu Machiavelli (1994: 100), şu cümlelerle açıklar; [...insanın hayalinde canlandırabileceğinden çok, şeylerin fiili gerçeğine bağlanmak bana gerekli gözükmemektedir. Hakikaten, çokları hiç kimsenin fiilen görmediği ya da tanımadığı cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmişlerdir. Ama yaşanan biçim ile yaşanılması gereken biçim arasındaki mesafe öylesine büyüktür ki her kim ki olana gözlerini kapar da yalnızca olması gerekeni görür aslında nasıl yaşamasını değil nasıl canından olmasını öğrenir; zira senin tam karşıtın olan onca insan arasında her zaman ve her şeyde iyi insan örneği olmak istersen kesinlikle yitip gidersin. Demek ki bir prens tahtını elinde tutmak istiyorsa karı yürekli olmasını bilmeyi öğrenmeli ve gerektiğinde bu sanata başvurmalıdır.].

kötü huylara sahip olan “kötü” insana karşı da sevgi ve iyilikle hareket etmenin anlamı kalmamaktadır. Düşünöre göre halkının malına, mülküne ve kadınına –ileride ortaya çıkacak liberal teoriler açısından mülke yapılan atıf önemlidir- el uzatmayan bir Prens, iktidarı elinde tutmak için istediği kadar korku salabilir, salmalıdır (Prens XVII. Bölüm s. 106-108). Machiavelli’nin geleneksel siyasi düşünceye dair tabuları yıkan tek düşüncesi bu değildir. Daha önce de bahsedilen sözleşmelere -ki bunlar geleneksel toplumdaki hukuku ve toplumsal bağları oluşturmaktadır- karşı Machiavelli, Prens’e çıkarına göre hareket etmesini ve çıkarıyla çeliştiği yerde sözünden dönmesini, sözleşmeleri çiğnemesini salık vermektedir. Prens yeri geldiğinde kurtlara karşı aslan gibi korku salmalı, yeri geldiğinde ise tilki gibi tuzakları anlayıp kaçabilmelidir. Kendini gerçek olmasa da merhametli, insancıl, namuslu ve dindar göstermelidir (Prens XVIII. Bölüm s. 109-111). Tüm bu tavsiyeler Sokrates’ten başlayıp, Platon, Aristoteles, Augustinus, A. Thomas çizgisinde seyreden, doğruluğun, dürüstlüğün, insanın olduğu gibi görünmesinin en büyük erdem olduğu anlayışından radikal bir kopmayı göstermektedir. Aklın ürünlerinin tek ve değişmez doğrularını savunan geleneksel düşünüşün aksine Machiavelli siyasetin değişken doğasını kabul etmekte ve devleti ele geçirme ve elinde tutma adına Prense, sözünden dönen, değişen, bir söylediğini sonradan yalanlayabilen biri olmayı önermektedir.

14. yüzyılda ticaretin durağanlaşması, ardı ardına çıkan kıtlık ve veba gibi salgın hastalıkların nüfusu kırması (Pirenne, 2009: 213-216), İtalyan şehir devletlerinin iç mücadelesi, Fransa ve İspanya gibi merkezi yönetimlerini tamamlamış (Machiavelli, 1994: 13-17) büyük güçlerin varlığı, Machiavelli’yi, ahlakın “zincirlerinden” kurtarılmış bir siyasal düşünce oluşturmaya zorlamış gözükmektedir. Tanrısal yönetimin en yüce amaç olduğu, dünyevi iktidarın günahla bağdaştırıldığı bir çağda Machiavelli’nin Prensi sert eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak modern siyasetin başlangıcı sayılabilecek bu dönem, Batı düşünce dünyasında, insanın değer olarak ölçüt alınmasının, bireyselleşmenin, seküler dünyevi yönetimlerin önemine ve meşruluğuna –ileri de oluşacak milli devletlerin temeli atılmaktadır- dair önlenemez bir fikir değişiminin de başlangıcı olacaktır<sup>40</sup>. İtalyan şehir devletlerinde çoğul yönetimlerin ortaya çıkmasına rağmen bu dönem, özellikle Fransa’da, monarşilerin önem kazandığı ve devlet-toplum

---

<sup>40</sup> Machiavelli ve Makavelizm adına önemli bir tartışma için bkz. Akal, 2014.



birlikteliğinin giderek daha çok ayrıştığı bir zaman olacaktır. Tüm devlet işleri ve hukuk artık saraya kapanan bir kral ve danışmanları etrafında dönmeye başlayacak, bu kapalılık da Hikmeti Hükümet/Devlet Akli adı altında meşrulaştırılacaktır.

İç karışıklıklarla uğraşan sadece İtalya değildi. 1562-1598 yılları arasında Katolikler ve Protestanlar (*Kalvenistler*) arasında gerçekleşen toplam dokuz din savaşı Fransa'yı sarsmaktaydı. Fransa iktidarını ele geçirme adına verilen bu mücadele Fransız hukukçusu Jean Bodin'in (1530-1596) siyaset felsefesini derinden etkileyecektir (Roberts, 2015: 320). Protestan olmakla suçlanan Bodin, Aziz Bartalmay Yortusu Kıyımından<sup>41</sup> pencereden atlayarak kurtulmuştur. 1576 yılında yayınladığı *Devletin Altı Kitabı* (*Les Six livres de la République*) adlı eserinde yaşanan iktidar mücadeleleri, din savaşları gibi iç karışıklıklar çıkmasının önlenmesi ve insanların can ve mal güvencelerini yok eden savaş ortamının engellenerek barış ve huzurun gelmesi adına kralın mutlak egemenliğini savunmaktadır (Voigt, 2015: 7). Bodin'in egemenlik anlayışı krala, toprakları üzerinde Kilise'den, halktan, aristokratlardan, örfi ve dünyevi hukuktan bağımsız sonsuz bir egemenlik alanı vermektedir. Machiavelli, Prese İtalya'yı birleştirmesi amacıyla ahlaki ya da gayriahlaki yetkiler ve sorumluluklar yüklemekte, amacın araçları meşrulaştırdığını belirtmekteydi. Bodin ise devletin, barışı, güvenliği ve huzuru sağlamak adına mutlak egemenlik yetkileriyle donatılmasını isterken, ahlaki anlamda Machiavelli'ye karşı gelmekte, kralın Tanrısal yasalara ve doğal hukuka bağlı kalması gerektiğini savunmaktadır. Hukuk alanında ortaya konan bu bağlayıcılık, Bodin'in krala verdiği örfi ve geleneksel hukuku dilediği gibi değiştirme ya da kaldırma, kimseye karşı sorumlu olmadan tek otorite olarak yeni yasaların üreticisi ve yorumcusu olma, hatta kendi koyduğu yasaları isterse yeniden değiştirme yetkisiyle birlikte oldukça geçirgen bir hal almaktadır. Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak meşrulaştırdığı monarka sadece yasa koyucu olarak bu denli yetkiler vermekle kalmıyor, aynı zamanda onu kamu görevlilerin atanması, yetkilendirilmesi, idarenin işleyişi, vergi ve gümrük koyma, savaş ve barış ilan etme, para basımı, siyasi, ekonomik veya kültürel ayrıcalıkların dağıtılması gibi devletle alakalı olan –ki artık her şey devletle alakalı hale gelmektedir- her konuda tek sorumluluk sahibi yapmaktadır. Tanrı nasıl ki gücünü ikinci bir Tanrı yaratarak onunla paylaşmıyorsa/paylaşamazsa kral da gücünü ikinci bir kuvvetle paylaşmamalıdır.

---

<sup>41</sup> 23 Ağustos 1572 gecesi Paris'te Katoliklerin Protestan halkını ve önderlerini evlerinde basarak katlettikleri kıyımdır. Paris'te başlayan kıyım tüm Fransa'ya yayılmıştır.

Monarkın meşruluğu yasa koyma yetkisini elinde bulunduran tek güç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yetkisini miras yoluyla ya da soyluların seçimiyle hatta zor kullanma ile de almış olabilir. Artık halk krala, Tanrısal ya da doğal hukuku çiğnemediği sürece itaat etmek, onu tek egemen olarak tanımak zorundadır (Gerster, 1995: 151-154). Görüldüğü üzere Bodin, kralı yetkilendirme konusunda Machivalli'den çok daha ileri gitmektedir. Machiavelli, Prense gayriahlaki davranmasını öğütlerken bile kendisini ahlaklı, dindar, sözünün eri olarak tanıtmayı gerektiğini söylemektedir. Bodin ise hiç dolambaçlı yola girmeden krala mutlak yasa koyma, değiştirme ve ilga yetkisi vererek bir nevi doğru ahlakın ne olduğunu belirleme gücünü de vererek Machiavelli'nin açtığı yolda hızlı adımlarla ilerlemektedir. Geleneksel yasa yapım süreci, yönetim işleyişi ve toplum-devlet ilişkileri Bodin'le birlikte neredeyse tamamen değişime uğramaktadır. Artık kralın buyruğu, yasa olarak adlandırılmaktadır (Kunkel vd., 1955: 36). Yasa yapımı ve yorumu ile idari inisiyatifin tek elde toplanması, İmparatorluk Roma'sı döneminde başlayan, Ortaçağ Avrupası'nda hız kazanan insan-hukuk-devlet bütünlüğünün yaşadığı ayrışmanın git gide zirveye ulaştığını göstermektedir. Toplumun dini liderler ya da senyörler aracılığıyla da olsa yönetime ve yasa yapım süreçlerine yapabildikleri kısıtlı müdahaleler dahi mutlakiyetçi yönetim anlayışıyla tamamen ortadan kalkacaktır. Böylece devletin güvenliği ve özerkliği adına bireysel ve toplumsal özerklik feda edilecek, kralın aldığı keyfi ya da rasyonel kararlar Hikmeti Hükümet adı altında meşrulaştırılarak sorgulanmayacak/sorgulanması istenmeyecektir.

Sıradan bir Antik dönem düşünürü bu kadar yetkilerle donatılmış bir önderi “tiran” olarak nitelendirebilecekken, Antik Yunan ve Roma'ya dönüşü simgeleyen, modernitenin başı sayılabilecek bir dönemde Bodin'in getirmiş olduğu yeni siyaset felsefesi, düşünürün yaşadığı çağın ve Fransa'nın içinde bulunduğu iç karışıklıklar ve din savaşlarının yıkıcı etkisine karşı alınmış önlemler olarak görülebilir. Ayrıca erken kapitalizmle birlikte burjuvazinin ticareti geliştirmek adına yerel kent pazarlarını birleştirerek ulusal pazarlara dönüştürme isteği, feodal gümrük duvarlarını kaldırmak için merkezi yönetimlerin yanında yer alarak feodal senyörlerin egemenliklerini sönmümlendirme arzusu da göz ardı edilmemesi gereken ekonomik gerçekliklerdir. Egemene yasayı yeniden kurgulama ve üretme hakkı veren Bodin dahi özel mülkiyeti bir doğal hukuk ögesi olarak değerlendirerek egemenin müdahalesine kapatır (Kunkel vd., 1955: 37).

Machiavelli ve Bodin, Papalık'ın krallıklar üzerindeki etkisini ve krallıklarda çıkardığı karışıklıkları engellemenin aracını kralı mutlak yetkilerle donatmakta görmüştür. Ancak Bodin'in siyaset felsefesi, kralı hala Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak görmesi ve mutlak egemenliğini Tanrının biricikliğiyle özdeşleştirmesi bakımından geleneksel düşünüşten tam bir kopuşu temsil etmemektedir. Meşruluğunu toplumdan/toplum sözleşmesinden alan ve kralın gücünü tanrısalıktan kopararak dünyevileştirmeyi Thomas Hobbes gerçekleştirecektir (Gerster, 1995: 152).

İtalya'da şehir devletleri ve Papalık arasında mücadeleler yaşanması Machiavelli'nin ortaya çıkmasına yol açmış, Fransa'da meydana gelen din savaşları sonucundaki katliamlar ve karışıklıklar Bodin'in fikirlerini doğurmuştur. İngiltere'de ise krallık ile parlamento arasında yaşanan çekişmeler<sup>42</sup> sonucu ortaya çıkan ve İngiltere Kralı I. Charles'ın (1600-1649) dahi idam edilmesine yol açan bir iç savaş ortamı Hobbes'un fikirlerini şekillendirmiştir. Önceki iki siyaset düşünüründen gördüğümüz üzere kaos ortamı insanları güvenlikleri ve huzurlarının sağlanması adına birçok haklarından vazgeçmelerine ve amaç odaklı düşüncelere sevk edebilmektedir. Hobbes ile birlikte güvenlik ve hayatta kalma arzusu Antik dönemin mutluluk ereği yerine en yüce amaç olarak geçmektedir (Ottmann, 2006: 265-267). İnsan doğasını, insanların birbirlerine ve mallarına egemen olma isteği olarak *rekabet*, ölümden korkmanın getirdiği *güvensizlik* ve kişiliklerine karşı yönelmiş aşağılamalara karşı kibirli bir *şan ve şeref* tutkunluğu olarak üç itici güce (Hobbes, 2004: 94) ayıran düşünür için bu durum normaldir. İnsana içkin olan bu duygular, gücü elinde bulunduran bir egemen tarafından kontrol edilmediği doğa durumunda herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu bir ortamı –doğa durumunu- yaratmaktadır. Hobbes için doğa durumunda herkes aşağı yukarı güç ve akıl olarak birbirlerine eşit olduklarından dolayı insanlar genel manada eşittirler. Herkesin canına kastedilebildiği bu eşitlik durumunda çalışmanın ve ticaretin getireceği servetin, bilim ve sanatın takdir edileceği bir ortam olmadığı için yaşamın anlamı kalmamaktadır. Ayrıca doğa durumunda ahlaki değeri yorumlayabilecek üst bir gücün yokluğunda her bireyin ahlaki kavramları öznel yorumlamaya gidebileceğinden ötürü, doğru ve yanlışın, adalet ile adaletsizliğin tanımları önemini yitirmektedir. Yasayı egemen gücün varlığına bağlayan Hobbes, böylelikle vicdana dayanan ahlaki yasaları tamamen görmezden

---

<sup>42</sup> Dönemin İngilteresi'ndeki durum sadece politik motivasyonu olan bir gerilim ortamı değil, aynı zamanda Katolik bir kral istemeyen Protestanların da müdahil olduğu bir iç savaşa durumudur.

gelmektedir. Çünkü bu yasalar zor kullanma yetisinden mahrumdurlar (Hobbes, 2004: 95-96). Bu güvensizlik ortamından kurtulmak, insanları dış düşmanlardan korumak ve rahat bir hayat sürmek için insanlar, doğal hakları olan hayatta kalma uğruna her türlü yöntemi kullanma özgürlüğünü bir sözleşme ile üst bir egemene devretmelidir. Hobbes sözleşmeyi karşılıklı olarak hakların devredilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Yapılan bu sözleşme, her bir bireyin doğal hakkını devretmesiyle oluştuğu için öznelere arası bir anlaşmadır. Sözleşme sonucu kurulan devlet ve onu temsil eden egemen sözleşmenin bir tarafı değildir (Hobbes, 2004: 132). Böylece Hobbes, toplumu bir bütün olarak görmekten ziyade onu bireylere ayırmakta, devleti ise tüm bunlardan bağımsız bir erk olarak tahayyül etmektedir. Bu tahayyül, devleti temsil eden egemene, barışı sağlama adına, yargılama, yasa koyma, eleştirilemez ve iktidardan düşürülemez olma, savaşa ve barışa karar verme haklarını da vermektedir. Egemenin bireyler üzerindeki iktidarı bu yetkilerle sınırlı değildir. Hangi görüşlerin ve düşüncelerin barışa aykırı olacağı bilgisine yalnızca egemen sahip olduğu için bireylerin “barışa aykırı” düşünceler hakkında yayın, konuşma, eğitim yapma haklarının denetimi de egemene ait olmalı, devlet gerekli gördüğü takdirde bu faaliyetleri yasaklayabilmelidir (Hobbes, 2004: 131-138). Hobbes’un sözleşme görüşü ilk başlarda ortaçağ Avrupası’nda vasallar ve senyörler arasında uygulana gelen fief sözleşmelerini hatırlatsa da, devletin barışı sağlamak adına vergilendirme, askere alma yanında eğitim, toplumsal sözleşmenin amacı olan güvenlik ve huzur ortamının oluşması için bireylerin özgürlüğü ve yaşamları üzerinde sonsuz tasarruf yetkisinin varlığı (Hobbes 2004: 154-157), adalet ve mülkiyet paylaşımı hakkının (Hobbes, 2004: 179) egemen üzerinde olması gibi sahip olduğu sonsuz güçten ötürü fief sözleşmeleri ile ilgisi yoktur. Hobbes her ne kadar sözleşme kavramını kullansa da kendisi de uyrukların doğa durumunda bir araya gelip sözel olarak yaptıkları bir anlaşma sonucu haklarının bir egemene devredildiği sözleşme fikrini anlamlı bulmamaktadır. Doğa durumu için; “[Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç var olmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum:...]” (Hobbes, 2004: 95), toplum sözleşmesi için ise

*“Fakat bir heyet egemen olarak tayin edildiğinde; hiç kimse kuruluştaki böyle bir ahit yapıldığını düşünmez; çünkü sözgelimi, Roma meclisinin Romalılar ile egemenliği şu veya şu şartlarla elde tutması için bir ahit yaptığını ve bu ahit ifa edilmediği takdirde, Romalılar’ın Roma meclisini yasal biçimde alaşağı edebileceklerini söyleyecek kadar kalın kafalı kimse yoktur.”* (Hobbes, 2004: 132)

yazısına bakmak yeterlidir.

Hobbes'un sözleşmesi gerçek bir toplum sözleşmesi olmaktan çok din savaşlarının gölgesinde yürütülen politik bir iç savaşın sonlandırılmasına yönelik dinsel meşruluktan arındırılmış bir egemenlik kuramı arayışıdır. Bu sebepten Hobbes, Kilise'yi de tek meşru dünyevi iktidar olan egemenin altında konumlandırmış, egemeni, aforoz dâhil uhrevi işlerde tek yetkili yapmıştır. Ancak devletin tüm yetkilerine rağmen bireyi toplumdan kopararak sözleşmenin tarafı yapması, kendilerine zarar vermeye zorlanamamaları, saldırganlara karşı savunma hakları olması ve meslek olarak asker olmadıkça savaşmama veya savaş alanından kaçma gibi haklarının bulunmasından ötürü bazı düşünürler Hobbes'un liberal özgürlük alanları yarattığını öne sürmektedirler. Kanunla düzenlenmemiş olan alanlarda da bireyin özgürce hareket edebileceğini söyleyen Hobbes'taki özgürlük anlayışı devletin alanına girilmediği ya da devletin özgürlük alanına girmek istememesi durumunda anlam kazanmaktadır. Yoksa bireyin devlete karşı özgürlüğünü garanti eden bir kurum ya da güç mevcut değildir (Ottmann, 2006: 294-296). Hobbes'un özellikle bireyin yaşam hakkına ve mülkiyetine yaptığı atıf yeni gelişen burjuvaziyi (Avam Kamarasını), toprakların mülkiyetinin egemende olması ise aristokrasiyi ilgilendiriyordu. Hobbes'un fikirlerinde devletin tüm alanlarına müdahil olmasına rağmen içteki sözleşmelerin bekçisi olan, dış düşmana karşı da aman salan bir devlet düşüncesi birçokları tarafından hoş karşılanmıştır (Foucault, 2013: 107-108).

Machiavelli ve Hobbes insanların doğal bir şekilde toplumu ve devleti kurmadıklarını, yapay olarak gücü ele geçirmek, güvenlik ve huzur gerekçesiyle sözleşme yoluyla devleti kurduklarını savunurlar. Materyalist bir anlayışla mekanik olarak kurulan devletin nüvesi, aklın uzlaştırıcı niteliğidir. Sonsuz yaptırım gücü olan bu devasa makine içerisinde artık bireyin yeri yoktur. Toplum ve devletin doğal birlikteliği böylece son bulmaktadır (Bezci, 2009: 113-114). Hobbes'un kaosu önleme adına düzenlediği ve toplumun üzerinde konumlandırarak sözleşmeye taraf olmayan üstün devlet, herkesin herkesle savaşını bitirmek için tasarlanmıştı. Ancak yeni bir savaşın, sivil hakların elde edilmesi adına bireyle devlet arasındaki savaşın da başlangıcını oluşturacaktır.

15. ve 17. yüzyıllar arası Batı düşünce dünyası sadece Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un düşüncelerinden meydana gelmiyordu. Kilisenin, kralların, aristokratların ve yeni bir sınıf olan burjuvazinin şan, şöret, mal ve mülk ile zenginliklerine karşı eleştiriler farklı düşünürlerden zaman zaman gelmiştir. Bunun en önemli temsilcilerinden biri İngiliz devlet adamı Thomas More'dur (1480-1535). Kalem aldığı *Ütopya* (1516) adlı eserinde

insanlar arasındaki huzursuzluğun kaynağında mevcut servetin dağıtımında yaşanan eşitsizliğin, yapılan savaşların ve fetihlerin olduğunu söylemektedir. İnsanların açgözlülüklerinin törpülenmesi için paranın ortadan kaldırılmasını, zihinsel ve bilimsel aktiviteye zaman ayırabilmek için insanların günde en fazla altı saat çalışmaları gerektiğini belirtmiştir. Din, inanç ve düşünce konusunda insanların özgürce yaşayabildikleri bir devlet önermektedir. Böylece Machiavelli'nin olgusallığı karşısında onun çağdaşı olmasına rağmen More, geleneksel dönemden kalan idealizmi devam ettirmektedir, ta ki İngiltere Kralı VIII. Henry tarafından kendisinin İngiliz Kilisesi'nin başı olduğuna dair beyat etmemesi sebebiyle idam ettirilene kadar. Çağın diğer bir idealisti ise İtalyan Thomas Campanella'dır (1568-1639). Yazmış olduğu *Güneş Ülkesi* adlı eserinde Platon'un ideal devletini daha ileri götürerek tüm mülkiyeti ortadan kaldırır. Aileler, evler, mülkiyet hatta öğünler bile ortaktır. Bireyin tamamıyla toplum içinde eridiği bu ortamda herkes Hristiyan Katolik inancına mensuptur ve ideal bir Papa karakteri tarafından yönetilmektedir. More gibi Campenalla da düşüncelerinden ötürü yargılanmış, 27 yıl boyunca hapiste kalmıştır. More ve Campenalla'nın düşünceleri toplumcu ve idealist olmakla birlikte materyalist ve faydacı olan zamanın ruhunun gerisinde iyi niyetli girişimler olarak kalmaktadır. Ancak komünist ideolojinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu idealist düşünceler tekrar değer kazanacak, 1947 yılında Moskova Akademisi, *Güneş Ülkesi* kitabını Rusçaya tercüme ettirecektir (Hirschberger, 2000: 58-60).

17. yüzyılın son yarısında Batı dünyası zihnini meşgul eden teolojiyle yoğrulmuş felsefe, doğa hukuku, doğal haklar, vicdan ve düşünce hürriyeti gibi söylemler, matematiksel ve geometrik akıl yürütmelerin felsefeye uygulanmasıyla yerini yeni bir metafizik döneme bırakmaktadır. Bu yeni dönem, özellikle Luther'in, "sadece iman", "sadece Tanrının inayeti" ve "sadece Kutsal kitap" üçlü öğretisine (Ökten, 2013: 166) dayanan Kilise'yi protestosuyla ve bireyin, vicdan hürriyeti düşüncesiyle homojen toplumsal akıldan ayrılmasıyla mülhemdir (Freyer, 2012: 57-58). Bu dönemin başında Benedictus Spinoza (1632-1677), yeni metafizik söylem kataloglarından faydalanarak Hobbes'un *Ölümlü Tanrısı* olan devletin gücünü kısıtlama yönünde önemli önermeler sunmuştur.

Spinoza, insan doğasının temel güdüsünün hayatta kalma ve yaşamını geliştirme olduğu konusunda Hobbes'la hemfikirdir. İki düşünür de ahlaka değer yüklü yaklaşmak yerine, insanın kendisine faydalı bulduğu şeyleri iyi ve dolayısıyla doğru, zararlı bulduklarını

kötü dolasıyla yanlış olduğu sonucuna vararak faydacı bir yaklaşımı benimserler. Spinoza, doğal hak kavramını, insan doğasının hayatta kalma *isteğinin* ve yaşamını geliştirme yönündeki *gücün* toplamı olarak görür. Panteist bir yaklaşımla Tanrı'yı doğayla özdeşleştirmesinin sonucunda da doğal hak kavramını Tanrı'nın buyruğu haline getirerek önerdiği insan doğası kavramını meşrulaştırır. Böylece akıl yoluyla "Tanrı'nın yasalarına" –doğal hukuka- ulaşan Spinoza, bu yasalara Tanrı'nın dahi bağlı olduğunu, insanların değiştirilemez bu yasalara uygun yaşadıkları takdirde özgür olabileceklerini belirtir. İnsan davranışlarındaki doğal dürtü faydayı maksimize etmek olduğuna göre, herkesin her şeye hakkı olduğu bir doğa durumunda yaşamının bazı faydaları olmakla beraber zararlarının daha çok olmasından dolayı, daha faydalı olan toplumsal yaşamın seçilmesi aklın, başka bir deyişle doğa kanunun gereğidir. Böylece insanlar akıl yoluyla daha çok fayda görebilecekleri toplumsal sözleşme ile toplumu kurarlar. Ancak salt aklın emretmesi sözleşmeye uymayı beraberinde getirmeyeceği için meşru şiddet tekeli elinde bulunduran bir devlet örgütü de kurulur. Spinoza'daki sözleşmede tüm bireyler haklarını devlete devretmezler. Burada Spinoza'nın panteist inancı devreye girer ve sözleşmeye katılan bireylerin oluşturduğu toplumu devletin kendisi olarak tanımlar. Böylece uzun zamandır süre gelen toplum-devlet ayrışmasını bir nebze olsun birleştirmeye çalışır. Bu birliği demokrasi olarak niteleyen Spinoza, aynı zamanda birliği birbirine bağlayan unsurları, herkese faydaları olduğu için, hoşgörü, yardımlaşma ve işbirliği olarak tanımlar. Bu unsurların faydalı olmasının kanıtı aklın buyurmasındandır ki, zaten toplum adına yöneten egemenler de aklın emrettiği düzeni sağlayarak insanları huzur ve barış içinde yönetmelidir. Çünkü akıl, insanları itkilerinin kölesi olmaktan kurtaran yegâne unsurdur (Ağaoğulları, 2015: 457-469). Hobbes'tan sonra Spinoza'nın ve diğer birçok çağdaşının sürekli akla atıfta bulunmaları ve siyasalın meşruluğunu akıl üzerinden okumaları gelecek çağın temel unsurunun ne olacağı konusunda da fikir vermektedir.

Spinoza'nın, insan doğasına, doğa durumuna, doğal hakka ve toplum sözleşmesinin oluşumuna dair savunuları belli bir ölçüde Hobbes ile tutarlılık göstermektedir. Bunun yanında egemen ile toplumu eşitlemesi, toplum-devlet birliğini önermesi bakımından Rönesans'ın ruhuna uygun olarak Antik döneme bir dönüş izlenimi vermektedir. Hobbes, tüm gücü devlete devrederken, Spinoza insanların otomatlar ve makinalar olmadıkları için, duygularını, vicdanlarını ve düşüncelerini hiçbir zaman üst bir otoriteye tamamen

devredemeyeceklerini söyler (Spinoza, 1908: 292-293). Böyle bir durum, doğa durumuna da aykırıdır. İnsanlar akılları ve düşünceleri sayesinde toplum haline gelmeyi aklededildiler. Düşünme yetisini kontrol etmesi, toplumu oluşturan ortak akli ortadan kaldırdığı için devletin varoluşunu anlamsız kılacaktır. Bu bağlamdan yola çıkan Spinoza için bireyler, devletin kuruluşunun dinamiğini oluşturan, düşünme ve yargıda bulunma hakkını egemene devretmemiş, düşünceleri ve yargılarına göre *serbestçe eylemde* bulunma haklarını bir üst organa devrederek güvenlik, barış ve huzuru elde etmişlerdir. Spinoza, insanlara, devletin kararlarını ya da yasalarını beğenmedikleri zamanlarda düşüncelerini yayma ve öğretme ile yargıda bulunma özgürlüğü verirken bu yargılarına yönelik eylemde bulunmayı ya da başkalarını eyleme yönlendirmelerini yasaklamaktadır. Devletin otoritesine karşı girişilecek hamleler onun gücünü sarsacağı hatta onu ortadan kaldırabileceği için bu istikamette hareket eden insan, akla aykırı davranmış olacaktır. Çünkü devletin var olması ve sürekliliği aklın bir gereğidir (Spinoza, 1908: 350-354). Spinoza böylece insanı mutlak devlet içerisinde özgürleştirirken, düşüncenin de sınırlarını belirlemektedir. Devletin var oluş sebebini doğal hak bağlamında insanın özgürleşmesinde gören Spinoza için özgürlüklere yapılan vurgu şaşkırtıcı olmamakla beraber kayda değerdir. Spinoza'nın özgürlüklere vurgusu sadece ifade özgürlüğüyle sınırlı değildir. Aynı zamanda tüm dini inanışların üstünde kabul ettiği devleti, din ve vicdan hürriyetini de garanti edebilecek yegâne kurum olarak Kilisenin üzerinde görmektedir (Spinoza, 1908: 335). Tüm bu özgürlüklerin güvencesini ise egemenin takdirine ve iyi niyetine bırakmayarak anayasal yönetimden ve yargısal denetimin devletten bağımsız yargı organlarında olması gerektiğinden söz etmesi, ileride Montesquieu'ye de ilham verecek olan kuvvetler ayrılığı düşüncesi yönünde mutlak monarşi adına önemli bir kırılmaya işaret etmektedir (Ağaoğulları, 2015: 472-473). Böylece her ne kadar hukuku oluşturma, yorumlama ve yargılama yetkisi antik döneme dönülemeyecek şekilde yurttaşlardan alınıyorsa da, monarkın iktidarı parlamentoların yanında bir defa daha bölünerek ikinci bir denge unsuru olan yargı kurumu oluşacaktır. Ancak bu değişim, ortaçağın Kilise yasalarını yorumlayarak halk üzerinde siyasi meşruiyet kazanan ve otoritesini sabitleştirmiş olan ruhban sınıfının farklı bir versiyonunu, hukukçular dünyasını, meydana getirecektir.

Modern dönemde hukuk, sadece yargısal anlamda monarktan bağımsızlaşarak yapısal bir değişim geçirmemiş, aynı zaman da ortaçağda başlayan Tanrısal yasalar, doğal hukuk,



dünya yasaları vb. ayrımlar ve tartışmalar, dünya yasalarının üstünlüğüyle sonuçlanacak zihinsel bir dönüşüme uğramıştır. Artık Tanrı sevgisi yerini dayanışmaya bırakmış, yasalar, bireysel ve toplumsal vicdanın yerini almış, peygamberler ve din adamlarının yerini ise hukukçular ve bürokratlar almaya başlamıştır (Touraine, 2002: 46).

Spinoza gibi Hollandalı olan Hugo Grotius (1583-1645), geliştirdiği hukuk öğretisinde doğal hukuku, Tanrısal yasalar dâhil olmak üzere tüm yasalardan, üstün tutmaktadır. İyi ve kötü gibi Tanrı'nın iradesinin belirlediği değer yüklü yasalar Tanrı tarafından değiştirilebilirler. Ancak Tanrı dahi, kendisinin koyduğu ve akıl yoluyla anlaşılabilir doğal yasaları değiştirme gücüne sahip değildir ve bu sebepten ötürü ona kendisi de uymak zorundadır (Grotius, 1869: 73-75). Tanrı'yı dahi aklın yasalarına uymaya zorlayan Grotius, doğal olarak diğer tüm varlıkları da doğal hukuka tabi kılmaktadır. Doğal yasaların varlığını doğanın yaratıcısı olan Tanrı'ya bağlamasına rağmen, bu yasaları değiştirme gücünü Tanrı'nın elinden almasıyla<sup>43</sup> onu doğa kanunlarının yanında ikincil konuma düşürmektedir. Akla verdiği değer bununla sınırlı değildir. Tanrısal buyruklar olmadan da insan salt akıyla doğal hukuku keşfedebileceğinden, Grotius için bundan böyle yasaların Tanrı yokmuşçasına yapılmasında bir sakınca yoktur. Böylece Tanrısal irade olarak nitelediği dini yasalara uyma zorunluluğunu inananlara bırakırken, doğal hukuku tüm insanlığın kuralları olarak belirlemekte ve ona tabi kılmaktadır (Torun, 2015: 71-74). Grotius'un hukuk düşüncesiyle modern dönemin başında var olmaya başlayan hukuk anlayışındaki sekülerleşme hız kazanmıştır. Hukuk alanında yaşanan bu zihinsel dönüşümün yanında birey ve devlet ilişkisinde daha özgürlükçü bir dönüşümün sinyallerini John Locke'un (1632-1704) düşüncelerinde görmek mümkündür.

Modern dönemde ortaya çıkan ticaret ve üretim ilişkilerinden doğan kapitalist düzen, dünyevi olana yönelik maddeci yeni bir sistemdi. Bu sistem içerisinde hukukun, Grotius'ta görüldüğü üzere ortaçağın getirmiş olduğu ilahi yasalardan, dogmalardan ve Christian Thomasius'un (1655-1728) önerdiği gibi ahlaki kurallardan arındırılması gerekiyordu. Ancak bu arındırma kapitalist sistemin ve onla beraber ortaya çıkan bireyciliğin korunması için yeterli değildir. Aynı zamanda bireyin monark karşısında can güvenliğinin ve bireysel mülkiyetin korunması, ayrıca din ve vicdan hürriyetinin teminatı

---

<sup>43</sup> Böylece evrene Tanrısal müdahalenin mümkün olup olmadığı üzerine ortaçağda tartışılan konu, Antik dönem düşünürlerinden Epikür gibi bazılarının da kabul ettiği üzere Tanrısal müdahalelerin mümkün olmadığı/gerçekleşmediği yönünde sonuçlanmıştır.

olan toleransı içeren özgürlüklerin güvenceye alınması gerekmektedir. İngiliz, Amerikan ve Fransız Devriminin düşünsel alt yapısını oluşturan bu fikirler Locke tarafından temellendirilmiştir (Öktem ve Türkbağ, 2009: 148, 154).

Locke, siyaset teorisine öncelikle monarkların Adem'in soyuna dayandıkları iddiasından kaynaklı Tanrısal meşruiyetlerini sorgulayarak başlar. Soy bağının geçen bunca zamandan sonra kanıtlanamayacağından yola çıkarak siyasi meşruluk kaynağının daha farklı bir zeminde bulunması gerektiğini savunur (Locke, 2002: 21). Siyasi gücün toplumda toplanmasının meşruluğunu göstermek içinse öncelikle bir doğa durumu yaratır. Bu doğa durumu Hobbes'un betimlemiş olduğu karamsar, herkesin savaş halinde olduğu doğadan farklıdır. Doğa kanunun hüküm sürdüğü doğa durumu Tanrı tarafından yaratıldığından dolayı herkes özgürlükler, yaşam hakkı ve mülkiyetler alanında eşittir. İnsanlar, Tanrı tarafından konan bu yasaları akıl yoluyla kavrayabilidiklerin için de diğer insanların eşitlik ve özgürlük alanlarına saygılı davranmaktadırlar. Herhangi bir kimsenin bu eşitlik ortamını bozarak diğerine zarar vermesi durumunda, zarar gören kişi kendi hakkını savunmak adına, daha üst bir yargı kurumu olmamasından ötürü, sonsuz özgürlüğe sahiptir. Tanrı'nın koymuş olduğu doğa yasalarına uyan herkes, doğa durumuna aykırı davranan kimseyi cezalandırma hakkına sahiptir (Locke, 2002: 21). Locke, böylece doğa durumunda bir kişiye karşı işlenmiş suçu tüm topluma karşı işlenmiş bir suç atfederek cezalandırma yetkisini, doğa yasalarını koruma adına tüm topluma vermektedir. Bu cezalandırma sadece ahlaki kınamayı değil idam dâhil tüm cezalandırma şekillerini de kapsamaktadır. Bu durumda Locke'un doğa durumu uyarlamasında zarar gören kişi hatta davacının yakınları ve arkadaşları hem davacı hem de yargıç konumuna yükselmektedir. Locke'un da gördüğü üzere bu durum cezalandırmanın çoğu zaman aşırıya kaçarak adaletsiz olmasına yol açabilmektedir. Bu adaletsizliğin önlenmesi için tarafsız olabilecek bir devlet mekanizması kurulmuştur (Locke, 2002: 28-30, 100). Kadın ve erkeğin birleşmesinden oluşan ailelerden müteşekkil sivil toplum yapılanması içerisinde bireyler, toplum sözleşmesi aracılığıyla doğa hukukuna aykırı davrananları cezalandırma yetkilerini bir üst kurum olan devlete devretmektedir.

Devlete yüklenen sadece yargı yetkisi değildir. Aynı zamanda dış düşmana karşı güvenliğin sağlanması ve toplum içinde işlenen suçların cezalandırılması adına konulacak kanunları belirleme yetkisi de devlete verilmektedir. Locke, bu yetki devri

sayesinde mülkiyetin<sup>44</sup> daha iyi korunacağını düşünmektedir. Toplumu, kamu yararını gözetken kanun koyucu ve yürütücüyle aynı zeminde eriten Locke, ortaya çıkan yetki devriyle sivil toplumu ve devleti yaratmış oluyordu. (Locke 2002: 69, 74-75, 99). Burada ayırt edici özellik olarak ortaya çıkan durum, her bireyin kimden zarar görmüş olursa olsun hakkını arayabileceği özerk bir adalet makamının varlığıdır. Böyle bir makamın yokluğu mevcut olduğu sürece insanların tek bir yönetici altında birleşmiş olmaları onları sivil toplum haline getirmemektedir. Kanun koyucunun ve karar vericinin tek bir insanda birleştiği ve tüm halkın ona beyat ettiği sosyalleşmeler halen doğa durumundadır ve herkesin özgürce hakkını arama hakkı devam etmektedir. Locke göre, monarşiler, sultanlıklar ve benzerleri doğa durumunda uygar olmayan topluluklardır (Locke, 2002: 76). Böylece Locke, Hobbes'un, bireylerin tüm haklarını devrettiği, kanun koyucunun ve uygulayıcının tek bir kişide birleştiği sözleşmesini ret etmekte, devlete ve yöneticilere belli kısıtlamalar getirmektedir. Ayrıca Locke, insanlara doğa durumunda yaşama, mülkiyet ve özgürlük hakkı vererek, bunların sözleşmeyle devredilmesini engeller ve doğa kanunlarının yanında devletin hiçbir sebeple tasarrufta bulunamayacağı doğal haklardan bahseder. Locke'n, yasama (parlamento) ve yürütme (kral) yetkisini sözleşmeye rağmen halen bireyler ya da onların temsilcisine vermiş olması mutlak monarşilerin merkeziliğini sarsma yönünde attığı ilk adımlardandır. Bunun yanında sözleşmeye uymayan devlete karşı halkın direnme hakkını tanıması, yöneticilerin, birey-toplum-devlet ilişkilerinde uzlaşmayı değerlendirmek zorunda olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Locke'un yürütme ve yasamayı ayırarak, bu kurumları birbirine üstün kılmadan bir nevi denge gözetmesi, yüzyıllardır süregelen bireyin yasama sürecinden dışlanmasının önüne geçebilecek kuvvetler ayrılığının ilk nüvelerinden birini oluşturmaktadır.

---

<sup>44</sup> Locke mülkiyeti salt maddi öğelerle tanımlamamaktadır. Onun mülkiyet tanımı içerisine yaşam hakkı, özel mülk ve özgürlüklerin kullanım hakkı da girmektedir. Locke, dünyanın, Tanrı tarafından tüm insanlığın ortak kullanımına sunulduğunu kabul etmesinin yanında, ortak mülk ile kişisel mülkiyet arasındaki ayrımı emek ile açıklamaktadır. Bir kimsenin, meyveyi toplaması, geyiği avlaması, toprağı sürmesi ya da madeni çıkarması artık o meyveyi, o geyiği, o toprağı ya da madeni onun şahsi mülkü haline getirir. Emek ile işlenen ortak mülkiyet onu bedenile işleyen kimsenin bir nevi uzvuna, onun bir parçasına dönüştürmüştür. Emek ile mülkiyeti ayrılmaz bir şekilde bağdaştıran Locke -ileri de bu bağdaştırmayı Marx'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür-, hırsızların da cana kast edenler gibi ölümlerle cezalandırılmaları gerektiğini düşünmektedir (Locke, 2002: 32, 37-38, 99). Ancak doğanın birey tarafından sonsuzca işlenmesi mümkün değildir. Herkes gücünün yettiği kadar toprağı işleme hakkına ve mülkiyetine sahip olabilir. Örneğin, kişinin topladığı meyvelerin, avladığı hayvanların telef olduğu ya da tarlalarının ekilmeden kaldığı durumlar doğa durumuna aykırıdır ve cezalandırılması gereklidir (Locke 2002: 41, 44). Locke, bu açıklamalarıyla feodal beylerin toprağı dayalı gelirlerine yönelik bir eleştiride bulunmaktadır.

Locke'n düşünce dünyasında, insanların kendi istekleriyle biraraya geldikleri ve özgür toplumdan müteşekkil devletin uyması gerektiği sınırlar vardır. Bu sınırları öncelikle Tanrı ve doğa yasaları belirlemektedir. Bunun ötesinde sözleşmenin tarafı olan bireyler ya da onların temsilcileri –yasama organı- kamu yararını gözetmek, mülkiyet haklarını korumak, yasaları herkese eşit ve adaletli bir şekilde uygulamak ve resmi olarak kabul ve ilan edilmiş yasalar yapmakla yükümlüdür. Devletin icra sınırını belirleyen yasama organı, yetkilerinin bir kısmını ya da tamamını başkasına veya bir kuruma devredemez (Locke, 2002: 105-112). Locke'un sözleşmeyle birlikte devlete koyduğu anayasal sınırlar sonraki zamanlarda kurumsallaşacak olan hukuk devleti kavramını çağrıştırmaktadır. Ancak Locke'un kamu yararı ve bireyin mülkiyeti adına koymuş olduğu kurallar 21. yüzyıl mutlak bireyselliğini düşündürmemelidir. Locke öncelikle herkesin aynı anda bir sözleşmeye katıl(a)mayacağına bilincindedir. Belli bir toplulukta çoğunluğun böyle bir sözleşmeyi gerçekleştirmesi, geride kalan azınlıkları ya da sözleşmeye sonradan katılanları da bağlayıcı (*sessiz katılımcılar*) kılacaktır. Böylece Locke aklın yasaları uyarınca oluşturulması ve yönetilmesi gerektiğini düşündüğü yeni devlete bazı kesimleri zorunlu olarak dâhil etmektedir. Bir defa kamu yararı adına birleşen topluluk, artık tek vücut olmuştur ve vücudun istikameti “mantığın” emrettiği üzere daima tek bir yönde olmalıdır. Bu durumda çoğunluğun yasama organında alacağı bir karar topluluğu oluşturanların tümü tarafından kabul görmese de, herkes tarafından istisnasız uyulması gereken bağlayıcı bir yaptırımdır<sup>45</sup>. Aksi halde bu çoğunluk kararına uymayanlar için doğa durumu geçerliliğini kazanmakta ve çoğunluk tekrardan doğa durumunda sahip olduğu cezalandırma yetkisini kullanma hakkını elde etmektedir (Locke, 2002: 81-83, 100). Locke, böylece ortaçağ feodalitesinin aristokratik sınıfının ve Tanrısal meşruluğa sahip kralın yerine çoğunluk adı altında örttüğü, yeni ortaya çıkan burjuva sınıfını ve kralın yetkilerini kısıtlayan parlamentoyu koyarak merkezi gücün unsurlarına dokunmamakla beraber niteliğini değiştirmektedir. Ekonomik güçlerine rağmen yönetimde yeteri kadar söz sahibi olamayan ve soylular ile kralın keyfi uygulamalarına maruz kalan burjuvazi<sup>46</sup> adına Locke, çağın ruhu olan kapitalist sistemin ve sanayi üretiminin önünü açacak yeni bir idare sistemini ikame etmektedir. Bu idare sistemi

---

<sup>45</sup> Yaklaşık bir yüzyıl sonra Rousseau'da gelişmiş halinin ortaya çıkacağı “genel irade” kavramının nüvesini Locke'un düşüncelerinde görmek mümkündür.

<sup>46</sup> Locke, bu sebeple siyaset teorisinde sürekli mülkiyetin korunmasına ve devletin sınırlandırılmasına vurgu yapmaktadır.

içerisinde ayrıışan yürütme ve yasama erkleri arasında Locke, yasamaya daha fazla önem arz edip, yürütmenin gücünü sınırlamaya giderek “denge ve denetleme” mekanizmalarını bireyin/toplumun –en azından bir kısmının- lehine çevirmeyi hedeflemektedir. Bu sayede toplumun daha geniş kısımları yasa yapım süreçlerinde yer alıp keyfi uygulamalardan kurtularak kendi mutluluğu peşinde koşup hayatını sürdürebilecektir.

İngiltere’de göreceli olarak hüküm süren parlamenter monarşinin işleyişi ve Hobbes ile başlayan Locke ile liberalleşerek devam eden toplum sözleşmesi fikirleri mutlak monarşiyle yönetilen Fransa’daki düşünörlere de ilham vermiştir. Birey, toplum ve egemen ilişkileri bağlamında öne çıkan isimlerden biri Locke’un kuvvetler ayrımı görüşünü ileriye taşıyan Montesquieu’dur (1689-1755). Ancak yürütme, yasama ve yargı üçlüsünü birbirinden özerk yapılar olarak ayırmasından önce attığı önemli adımlardan biri yasa kavramının doğasına dair yapmış olduğu yeni tanımlamadır. Montesquieu’nun, yasayı nesnelere arası var olan zorunlu ilişkiler olarak açıklaması<sup>47</sup>, antik dönemden o güne kadar yasaya yüklenen ahlaki, siyasi ve ilahi buyruk olarak ereksel amacı ortadan kaldırmaktadır (Althusser, 2005: 37-41). Yasa böylece ilahi bir amaca hizmet eden, Tanrı tarafından seçilmişlerin (kralın ya da ruhban sınıfının) bir buyruğu olan üst bir değer olmaktan çıkarak, mekanik bir evrenin işleyiş kanunlarına dönüşür. Böylece yasa koyma ve uygulama yetkisi ilahi değerini kaybederek teoride sıradan insanların ulaşabilecekleri bir konuma indirgenerek parlamentonun yasa koyma yetkisi perçinleniyordu.

Montesquieu, monarkın karşısına sadece parlamento gücünü koyarak mutlak egemeni sınırlandırmıyor, aynı zamanda yargıyı ve yargıcı da yasama ve yürütmeden bağımsız bir konuma getirerek Locke’un bıraktığı yerden kuvvetler ayrımını ileriye götürüyordu<sup>48</sup>. Montesquieu kuvvetler ayrımına önem vermesi, onun özgürlüğü mevcut yasalar içinde kimsenin baskısı olmadan dilediğini yapabilme hakkı olarak görmesinden

---

<sup>47</sup> Montesquieu, kanunların oluşumunda sadece o toplumdaki yöneten yönetilen ilişkilerine bakmaz. Aynı zamanda o devlet üzerinde yaşanan iklim koşullarına, toprağın verimliliğine, insan yapısına, gelenek, görenek ve dini inanç gibi birçok “özel faktöre” atıf yapmaktadır. Böylece aynı kanunların dünyanın her tarafındaki farklı insanlara aynı şekilde uygulanabileceği evrensel hukuk anlayışına karşı çıkar. Bir insan topluluğunun yaşadığı coğrafya, kültür kısacası sosyoloji onun yönetim şeklini ve uyacağı kanunları belirlemektedir (Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Montesquieu, 2014: 43-49).

<sup>48</sup> Montesquieu’nun yargı bağımsızlığı kavramı günümüz demokrasilerinde mevcut olduğu haliyle anlaşılmalıdır. Üçüncü kuvvet olarak dile getirdiği yargı, parlamento ve yürütmenin yanında en aciz olanıdır. Montesquieu, hâkimleri sadece yasaların seslendirilmesinden/dile getirilmesinden ibaret mekanizmalar olarak görür, onlara yasaların emrettiği cezaları eksiltme, azaltma ya da yorumlama yetkisi vermez. Hatta sürekli hazırda bulunan bir yargı kurumunu da doğru bulmaz, gerektiğinde halk tarafından halkın içinden seçilen mahkemenin yargılama yapmasını savunur (Montesquieu, 2014: Kitap XI, Konu VI.)

kaynaklanmaktadır. Bireyler yasaların izin verdiği her türlü hürriyeti kullanabilmeli, ancak kanunen yasak olanlardan da bir o kadar sakınmalıdırlar. Bu manada hürriyeti ortadan kaldıracak güç, yasa yapma yetkisinin, aynı zamanda yapılan yasanın yürütme ya da onun hakkında yargıda bulunma yetkisinin bir elde toplanmasındadır. Güçlerin tek elde toplanmasını engellemek ise onları ayırmaktan ve ayrılan kuvvetlerin bir kısmını parlamento ve yargı aracılığıyla halkın geneline dağıtmaktan geçmektedir. Her ne kadar Montesquieu yasama organını hem asillerden hem de halktan oluşan iki ayrı meclisten müteşekkil kılarak kanun yapma yetkisini genele yaysa da, koymuş olduğu küçük nüanslarla kendisinin de dâhil olduğu aristokrat sınıfa önemli ayrıcalıklar vermiş, getirdiği erklerin ayrılığı ilkesiyle aristokrasi sınıfını korumaya çalışmıştır (Touraine, 2015: 51). Halkın yasalara Antik dönemlerde olduğu gibi doğrudan katılımına karşıdır. Toplumun devlet işlerine temsilcileri aracılığıyla katılması gerektiğini belirtir. Bu katılım oy verme yoluyla gerçekleşecektir, ama yoksulları böyle bir imkândan yoksun bırakmaktadır. Ayrıca Aristokratlar, sahip oldukları birçok ayrıcalığı halk karşısında savunabilmek için daha çok oy hakkına sahip olmalıdır<sup>49</sup>. Toplumun bir kesiminin ekonomik eşitsizlikten dolayı devlet mekanizması dışına çıkarılması bununla sınırlı kalmamaktadır. Düşünür aynı zamanda halkın seçeceği temsilcilerin seçim bölgelerine ya da kendilerini seçen seçmen sınıflara/gruplara karşı sorumlu olmasına da karşı çıkmaktadır. Böyle bir durum, seçmen bölgelerinin çıkarımın, devletin ve kamu yararının önüne geçmesine yol açacağından, Montesquieu (2014: Konu I-VI.), temsilcilerin ülkenin genelini temsil etmesinden yana tavır almaktadır. Böylece modern dönemlerden - özellikle Fransız Devriminden- önce ortak iyi olarak sunulan, modern dönemde kamu yararı olarak kavramlaştırılan düşüncenin ne kadar tekil bireyin yararına hizmet ettiği ne kadarının yönetici mekanizmanın yararına hareket ettiği sorunsalı tekrar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca demokrasinin kuvvetler ayırımına indirgenmesine karşı çıkan Touraine<sup>50</sup>, kuvvetlerin birbirlerini etkilemediği takdirde, yasama, yargı ve siyasetin

---

<sup>49</sup> Montesquieu, sadece oy eşitsizliği bakımından aristokratlardan yana taraf almakla kalmamakta, aynı zamanda aristokratların yargılanmalarını halk mahkemelerine değil, yasama organın aristokratlardan oluşacak kısmına bırakarak mensup olduğu sınıfın çıkarlarını gözetmektedir.

<sup>50</sup> Touraine, demokrasiyi üç erkin birbirleriyle olan etkileşimleri ve sivil toplum, siyasal toplum ve devlet arasındaki bağıntıyla tanımlamaktadır. İktidar gücünün tepeden aşağıya doğru kullanıldığı toplumlardan ziyade, halkın devleti denetleyecek temsilcileri seçtiği bir düzeni demokratik bulmaktadır (Touraine, 2015: 52-53).

dönüşüme uğramadığı donuk kurumlara evrileceği, yasanın ise en güçlü sınıfın kalkını haline geleceğini savunmaktadır.

Montesquieu, mutlak monarşinin bireyler ve toplum üzerinde kurabildiği baskının ve özgürlüğü kısıtlayıcı egemenliğin sebeğini, mahkemeler, ruhban sınıfı, feodal beylerden oluşan aristokrasi ve yeni ortaya çıkan burjuvazi gibi monarkla halk arasında mevcut olan aracı kurumların monarkın lehine ortadan kalkmasında görmüştür. Monarkın mutlak egemenliğini ise monarktan bağımsız “halkın” temsilcilerinden oluşan bir parlamento ve yargı kurumlarının gerçekleştireceği denge ve denetleme mekanizmaları ile sınırlandırmayı tasarlamış, bireyin özgürlüğünü yasama, yargı ve yürütmeden oluşan üçlü devlet mekanizmasınca güvence altına almaya çalışmıştır.

Bir başka Fransız olan J. J. Rousseau (1712-1778) kendinden öncekiler ve çağdaşlarından farklı olarak doğa durumundaki insanı küçümseyen, ilerleme ve teknoloji sayesinde uygarlaşan insan fikrine karşı geliştirdiği felsefesiyle Batı düşünce dünyasında yeni ve farklı bir doğaya dönüşü temsil etmektedir. Çağdaşları daha Aydınlanma'nın başındayken Rousseau'nun, yeni gelişen teknolojinin, bilimin ve sanatın, insanın boyunduruk altına alınmasında ve insan ahlakını düşürmesinde oynadığı başat rol yüzünden eleştirmesi (Rousseau, 1989: 13-16) kayda değerdir.

Rousseau, Antik dönemde var olan bilgiyle erdemin zorunlu birlikteliğini bir anda tersine çevirerek bilginin, kişilerin ahlaki yönden bozulmasına yol açtığını, uygar toplumu meydana getiren bilimin ve sanatın o toplumu çöküşe götürdüğünü Mısır'dan, Antik Yunan'dan, Roma'dan, Bizans'tan ve Çin'den verdiği örneklerle kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu büyük uygarlıklar bilimin ve sanatın getirmiş olduğu erdemsiz ilişkiler, cinayetler, dolandırıcılıklar ve zenginlik ile şatafatın yarattığı ataletin sonucunda bilim ve sanat yönünden cahil olan, ancak daha diri ve erdemli olan İskitler, Cermenler vb. gibi “kültürsüz barbar” toplulukları tarafından yıkılmışlardır<sup>51</sup> (Rousseau, 1989: 18-20). Rousseau'nun, dönemin yücelttiği aydınlanmış bilimsel aklın ışığında hareket eden rasyonel insan ve uygar toplum anlayışının karşısına barbar topluluklarının saf, dürüst ve

---

<sup>51</sup> Zor şartlar altında yaşayan kabile toplulukların rahata ve refaha alışmış şehirli toplumlara üstün geleceğine dair çıkarsama Rousseau'dan önce İbn Haldun tarafından yapılmıştır (Haldun, 2014/1: 348-349).

yalın erdemlerini koyması, onun doğa durumundaki insan anlayışına ve akabinde geliştirdiği toplum sözleşmesi düşüncesine de sirayet etmiştir.

Diğer sözleşmeciler gibi Rousseau da betimlediği doğa durumunun daha önce var olmadığını kabul etmekle beraber, diğer düşünürlerin doğa durumundaki insanla söze başladıkları halde uygar insana haslet özellikler olan mülkiyet, otorite, hükmetme, açgözlülük ve benzerlerinden söz ettiklerini belirtir. Rousseau'nun iddiası bu kötü ve ahlaksız hasletleri kazanmadan önceki insanın doğasını keşfetmektir (Rousseau, 2002: 84-85). Rousseau'nun doğa durumundaki insanı, beslendiği meşe ağacının altında uyuyan, en yakın ırmaktan susuzluğunu gideren, bunun dışında başka ihtiyaçları olmayan bir varlıktır. Böyle bir doğallıkta yaşayan insan, herhangi bir alete ihtiyaç duymadığı, vücudunu bir alet olarak kullanabildiği, her doğa durumuna alışık olduğu için sağlıklı ve dirençlidir. Doğa durumuna dayanamayanlar ise zaten yitip gitmektedir. Böylesine asgari konumda bulunan Rousseau'nun doğal insanı, hayvandan muhakeme gücü yönünden ayrı olmasına rağmen ateşi ve dili icat ederek farklılaşmaya başlar. Doğa durumundaki insanın barınma, beslenme, giyinme gibi asgari ihtiyaçlarını doğadan karşılayabilmesi, başka bir deyişle uygar toplumun sunmuş olduğu mülkiyet, tüketim, sahip olma arzusu ve hırslarının olmaması, onu her türlü otoriteye boyun eğme zaruretinden de muaf tutmaktadır. Zaten doğa insanı, onun davranışlarına yön verecek olan hükmetme, boyun eğdirme gibi kavramlara dahi sahip değildir<sup>52</sup> (Rousseau, 2002: 88-120).

Hobbes'un doğa durumundaki insanına tamamen karşı olan bu durum, insanı hayvansal bir masumiyet içinde sunmaktadır. Ancak Rousseau'nun Hobbes ile ayrıştığı tek nokta doğa durumundaki insanın yapısına yönelik getirdiği önermeler değildir. Rousseau, Hobbes ve Aristoteles'ten farklı olarak insanın içsel güdülerle siyasal bir topluluk kurmaya yönelmediğini, bu durumun felaketler, kıtlıklar, seller gibi dışsal rastlantıların/faktörlerin zorlaması sonucu gerçekleştiğini düşünmektedir (Ottmann, 2006: 472). Toplumun oluşmasında dışsal doğa olaylarının etkili olması Montesquieu'nün etkisini gösterdiği gibi dönemin, beşeri bilimlere, “bilimsel”

---

<sup>52</sup> Doğa durumunda herhangi birinin diğerine güç ile boyun eğdirmesi, boyun eğdirenin bir anlık dalgınlığına kadar sürecektir. Boyun eğdiren uykuya daldığı ya da biran için bile arkasına döndüğünde boyun eğdirdiği ona taşla ya da sopayla saldırabilir veya kaçarak sonsuz ormanda bir daha bulunamayacağı şekilde kaybolabilirdi. Bu durumda uygar kavramlar olan yöneten-yönetilen, hükmetme, boyun eğdirme gibi kavram öbekleri doğa durumundaki insan için anlamsız kalmaktadır. Bu kavramlar, insanların “medenileşerek” yerleşik hale gelmeleri ve mallar ile mülklere bağımlı olmalarından sonra anlam kazanmaktadır (Rousseau, 2002: 119-120).



açıklamalar bulma arzusunu da ortaya koymaktadır. İnsanların bir arada yaşamaya başladıkları zaman ortaya çıkması muhtemel özneler arası ilişkileri ve davranış kodlarını uzun uzun anlatan Rousseau, en önemli toplumsal değişimin maden işlemeciliğinin (demir) ve tarımın (buğday) bulunmasıyla gerçekleştiğini anlatır. Bu iki teknik bir yandan toplumsal işbölümünü tetiklerken, tarımın uygulanmasını gerekli kılan toprak da mülkiyet fikrini doğurur. Mülkiyet fikrinin doğmasında, işlediği toprağın etrafını çitle çevirip burası benim diyen ilk kişiyi ve ona inanan saf insanları suçlayan Rousseau, böylece doğal insanın ahlakının bozulduğu kırılma anını belirlemiş oluyordu (Rousseau, 2002: 123-135). Mülkiyet fikrinin ortaya çıkması beraberinde bireylerin bu mülkiyetlerini koruyacak yasaların da yapılmasını gerekli kılmış, insanlar arasındaki ekonomik eşitsizlik yasalar var oldukça güvence altına alınmıştır (Höffe, 2008: 206).

Rousseau'nun kurgulamış olduğu doğa durumu ve doğal insanı, Aydınlanma fikrinin öncelikle bilime ve ilerlemeye yüklemiş olduğu pozitif değer sorgulanmasına yol açmıştır. Bunun yanında burjuvazinin ortaya çıkmasından beri mutlak otoriteye karşı mülkiyet haklarının meşrulaştırılmasına yönelik entelektüel çabaya getirdiği eleştirilerle Batı düşünce sistemini, özellikle Kant, Marx, Herder, Goethe, Schiller vb., etkilemiştir. Mülkiyete yönelttiği eleştiri, kral taraftarı muhafazakâr düşünürlerde olduğu gibi sarayın gücünü desteklemekten ziyade Rousseau, herkesin eşit yaratıldığı fikriyle birlikte temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasiyi öne sürerek burjuvaziden oluşan üçüncü sınıfın yanında basit halkın iradesini ve haklarını siyaset sahnesine sokuyordu (Thilly, 2010: 372-374). Rousseau'nun, toplumsal değişimin kökenini dışsal faktörlere ve teknik keşiflere dayalı ekonomik ilişkilerin değişmesine bağlaması, o döneme kadar iktidar kurumlarının ne şekilde yapılandırılması gerektiği üzerinden sürdürülen siyaset felsefesi düşüncesine yeni bir boyut kazandırmış, hem bilimsel gelişimin hem de ekonomik ilişkilerin sorgulanmasına yol açmıştır.

Rousseau'nun, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağında* (1755) geliştirdiği doğa durumundan toplumsal yaşama doğru gerçekleşen evrimsel geçiş süreci, *Toplum Sözleşmesi* (1762) adlı eserinde ortak anlaşmaya dayalı daha “devrimsel” denebilecek bir geçişe işaret etmektedir (Şenel, 1999: 359-360; Rousseau, 2006: 4). Doğa durumundan uygar topluma geçerken ahlaki yönden bozulan ve her yerde ekonomik bağımlılıklarının zincirleriyle bağlanmış olan insan, doğa durumundaki özgürlüğünü korumaya çalışırken aynı zamanda nasıl toplum içinde yaşayacaktır? Bu durum, her bir bireyin tüm haklarını

ve varlığını genel iradeye<sup>53</sup> devretmesiyle ve artık bireylerden oluşan genel iradenin ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmesiyle mümkündür. Özgürlüğü, genel iradenin çıkardığı yasalara boyun eğmek olarak gören Rousseau için bu önerme çelişkili değildir (Rousseau, 2006: 15, 18). Bireylerin, haklarını birbirlerinin özgürlüğünü gözeterek karşılıklı şekilde devrettikleri ve yasaların yapılmasında genel iradenin söz sahibi olduğu toplum sözleşmesi, tek çıkar yol olan politik sistemdir. Rousseau'nun bireyle genel iradeyi bir ve bölünmez kılmasının arkasında yatan fikir, Roma döneminden sonra sona ermiş olan birey-toplum-devlet bütünlüğünün tekrar canlandırılması düşüncesidir. Bu bütünlüğü ise Locke ya da Montesquieu gibi egemenliğin kuvvetler ayrılığı sistemiyle bölündüğü ve bireylerin siyasal olana katılma haklarını temsilcileri aracılığıyla kullandıkları bir modelden ziyade egemenliğin bölünmediği ve bireylerin genel irade aracılığıyla sisteme doğrudan katılabildikleri bir yöntemle sağlamaya çalışmaktadır. Yasayı genel iradeye bağlamakla birlikte, Rousseau yine de yasanın zengini koruduğunu, yoksula ise zarar verdiğini söyler ve mülkiyete ancak herkesin kendine yetecek kadar malı olması koşulu ile sıcak bakar (Rousseau, 2006: 22). Böylece mülkiyeti inkâr etmeyen Rousseau, genel irade kavramıyla da halkın egemen olduğu bir devleti kabul etmektedir. Genel irade halkın verdiği kararlardan oluştuğu için yanılmaz olduğu kadar herkesin katılımını gözettiği için de adaletlidir. Herkes kendi iyiliği doğrultusunda oy kullanacağından genel iradede çıkan karar da herkesin ortak iyiliğini gözetecektir (Rousseau, 2006: 26-31). Rousseau, bireylerin kişisel çıkarlarının peşinde koşabilecekleri bir sistemi, az sayıda kimsenin kişisel çıkarlarına ulaşabileceği diğerlerinin ise onlara boyun eğmek zorunda kalacak olmalarından ötürü ret ederek herkesin kişisel çıkarının ortak iyi uğruna törpülediği bir düzeni inşa etmeyi önermektedir. Ancak bireysel çıkarın ortak iyi tarafından törpülenmesi Rousseau için yeterli olmamaktadır. Genel iradenin belirlenmesinde çoğunluk sistemine<sup>54</sup> inanan düşünür, oylama da genel iradenin almış olduğu karar aleyhinde oy kullanmış olanların yanıldıklarını kabullenerek genel iradenin

---

<sup>53</sup> Rousseau için genel irade (*volonte generale*) kavramı bireylerin oy birliğiyle kurdukları toplumsal sözleşme sonucu ortaya çıkan birliktir. Tüm bireylerin genel iradenin parçaları olmaları, birey ve genel iradenin birbirinden ayırt edilemez, ayrılmaz hale gelmesine yol açmaktadır. Böylece genel iradenin aldığı karar aynı zamanda bireyin kendi kendine almış olduğu karar durumuna tekabül eder. Birey ise kendi kendine aldığı karara doğal olarak uymak zorundadır (Rousseau, 2006: 16-18). Egemen ise, genel iradenin aldığı kararları yerine getiren bir aygıttan ibarettir. Bu sebeple egemenlik genel iradenindir ve devredilemez, bölünemez niteliktedir. Ancak genel irade halkın kararı olmakla beraber tek tek bireylerin çıkarlarının toplamı olan ortak irade değildir. Tekil bireyin çıkarına karşıt olabilecek olsa bile genel irade ortak iyiyi gözetme durumdadır (Rousseau, 2006: 23-27, 37).

<sup>54</sup> Sadece toplum sözleşmesi yapılırken oy birliğine ihtiyaç vardır (Rousseau, 2006: 102).

doğru olduğunu içselleştirmeleri gerektiğini savunmaktadır (Rousseau, 2006: 103). Bireyin öznel fikrini savunmayı benimsemisi yerine, çoğunlukta bulunan başkalarının fikirlerini içselleştirmeye zorlanması, bireyi doğa durumundan daha özgür kılacağı yerde çoğunluğa daha bağımlı kılacak, Rousseau'nun da idealleştirdiği varoluşunun bilincindeki doğa insanın özsaygısını yitirmesine sebep olarak bireyin, genel irade tarafından belirlenmiş “tiplere” indirgenmesine yol açacaktır (Said, 2016: 129).

Hobbes ile başlayan bireyin hakları ve özgürlüğü tartışmasından itibaren, doğa durumu, insan doğası ve birey kavramları düşünürler için gerçekleşmesini arzuladıkları yeni siyasal sistemin objektif bir temelinden ziyade tasarladıkları sistemi meşrulaştıran kuramsal araçlar olmaktan öteye gidememiştir. Hobbes bireyden yola çıkmasına rağmen güvenlik adına monarkı mutlak egemen haline getirmiş, Locke mutlak egemene karşı bireyi savunurken burjuva özgürlüklerini ön planda tutmuş, Montesquieu ise özgürlükleri ve aracı kurumları savunurken dahi aristokratik ayrıcalıklara değinmeden edememiş, halka kısıtlı bir şekilde temsilcilerini seçme “lütfu” tanımıştır. Rousseau dahi tüm samimiyetine ve romantizmine rağmen bireyi genel irade içinde eriterek buharlaştırmıştır. Romantizm ile birlikte yaratılan homojen, duygudaş halk fikri ya da Fransız Devrimi'yle ortaya konulan vatandaş fikri, bireyi monarktan kurtarıp, toplum ile devlet arasındaki aracı kurumları kaldırırken, bu sefer de birey kendisinden kat kat daha büyük ve yüce genel bir iradenin/halk ruhunun içerisinde yitip gitmektedir.

### **1.5. Mutlak Devletin Sınırlandırılması: Hukuk Devleti ve İnsan Hakları**

Rönesans, Reformasyon, teknik ve bilimin doğurduğu zihinsel dönüşüm, sadece Batının feodal dünyasını yıkarak yerine sınırları belli bir toprak parçası üzerindeki uyruklarına egemen olabilen modern devletleri (Jellinek 1914: 394-434) getirmemiştir. Aynı zamanda güçlenen merkezi otorite karşısında zayıflayan bireyin mülkiyet, yaşam hakkı, din ve vicdan hürriyeti benzeri haklarını savunmak adına, tek egemen olan monarkın keyfi iradesini sınırlamak için insana doğuştan belli haklar atfedilmiş ve bu haklar, yasalar çerçevesinde güvence altına alınarak anayasal monarşiler oluşturulmaya çalışılmıştır<sup>55</sup>. Burjuva sınıfının ve belli aristokratik unsurların monarkın gücünü parlamentoya devretme yolundaki başarıları monarkı zayıflatırken, kişiden bağımsız hale gelen yönetim

---

<sup>55</sup> Hem Batı dünyasındaki hem de Türkiye'deki anayasal rejimlerin gelişimi üstüne ayrıntılı bir çalışma için bkz. Güleler (2017).

aygıtları, kurumlar ve bürokrasi bir tüzel kişilik olarak devleti ortaya çıkarmıştır. Böylece egemenlik “bir kişiden” parlamentoyu ve bürokrasiyi oluşturan memurlara geçerken yönetim organizasyonun şekli değişmiş, ancak sade bireyin yeni tüzel kişilik olan devlet karşısındaki acizliğindeki değişim görece yavaş ilerlemiştir. Bireyin devlet karşısındaki acizliğini azaltmak ve haklarını güvence altına almak için devletin egemenliği çıkarılan hukuk kuralları<sup>56</sup> ile sınırlandırılmak suretiyle hukuk devleti oluşturulmaya başlanmıştır.

Değişen sadece toplumsal örgütlenmenin meşruluk kaynağının soy ve dine bağlı kalıplardan çıkarak “laik halk egemenliği” temelinde yeniden düzenlenmesi ve devlet olgusunun giderek monarktan özerkleşmesi (Abou El Haj, 2000: 29) değildi. Antik dönem ve ortaçağ siyasal düşüncesinin hâkim paradigması olan, bireyin ereksel mutluluk arayışında tarihsel bir canlı olma fikri, Kant ile birlikte güçlü bir eleştiriye tabi tutulmak suretiyle, ilk defa insan, sosyolojisinden bağımsız otonom bir özne haline gelmiştir (Bezci, 2009: 118-119). Kant, insanı özgürleştirmek adına onun düşüncesinin üstündeki dini kurallardan, geleneksel ahlak ve kültürden, toplum ve toplumsal kurallardan hatta insani iç dürtülerin baskısından kopararak salt aklın yol göstericiliğinde bulunabilecek olan evrensel yasalara tabi kılmaya çalışır. Böylece insanın ulaşmaya çabaladığı nihai amacını, Yunan filozoflarının ya da sözleşmecilerin belirttiği gibi hayatta kalma mücadelesi, mutluluğun ve refahın peşinde koşmada görmez. Ulaşılması gereken mutluluk, sevap kazanma, servet edinme gibi araçsal bir iyi istemeden ziyade, öz çıkarlardan bağımsız sadece aklın emretmesinden kaynaklı olan “iyi istemdir” (*Guter Wille*). Böylece insan hiçbir koşula bağlı olmaksızın iyilik yapmalı, yalan söylememeli, kötülük yapmamalı, aklının insana emrettiği buyrukları kişisel eğiliminden dolayı değil, aklın verdiği bir “ödev” (*Pflicht*) olarak yerine getirmelidir. Çıkar ve eğilimlerden bağımsız olmasından ötürü bu buyruklar, sadece tekil insan için değil, aynı zamanda tüm insanlar için de geçerli olacaktır ve ancak tüm insanlar için geçerli olabilen bu tür koşulsuz buyruklar ahlak yasaları haline gelebilme değerine sahiptir. Böylece insan etkinliğinin değeri eylemlerinin getireceği sonuçlardan ziyade eylemde bulunmayı zorunlu tutan iyi istemede yatmaktadır (Kant, 2002: 10-19). Bu şekilde Kant, kendi zamanına kadar ereksel iyiye –Telos’a ya da

---

<sup>56</sup> İngiltere’de 1688 yılında yayınlanan Haklar Bildirisi (*Bill of Rights*) ile başlayan ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776), Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ve nihayetinde İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (1948) insan haklarını düzenleyen ve devletlere insan haklarının hukuku güvence altına alınmasına dair ilham veren metinlerdir. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Erdoğan, 2013.

Cennete- ulaşma düşüncesini tersine çevirerek iyi ve doğru olanı, uyulması gereken yasanın kaynağını iyi istemeye dönüştürmüştür<sup>57</sup>.

Kant'ın yaptığı dönüşüm sadece iyi isteme ile sınırlı değildir. O, aynı zamanda nesnelerin bilgisine sadece düşünme yoluyla ulaşılabileceğini savunan rasyonalistlerle, eşyanın bilgisine deney yoluyla varılabileceğini iddia eden ampirikleri de birleştirmeye çalışmıştır. Kant'a göre insan nesnelere duyularıyla algılayabilmekte, ancak nesneye dair algısını zihinsel anlama işleminden geçirmedeği sürece nesneyi kavrayamamaktadır. Ancak nesnenin sübjektif zihnin işleminden geçmesi, nesneyi, öznenin sübjektif olarak atfetmiş olduğu bilgiyle yüklemiş olur ve nesnenin eğer varsa kendi "idesine" ulaşılmasını imkânsız kılar. Böylece nesnelere dünyasındaki tek gerçeklik insanın sübjektif zihni ile anlam yüklemiş olduğu dış dünyadır. Kendinden önceki düşünürlerin nesnenin bilgisini, ona içsel olduğu düşünülen yasaları, sabit, önceden verilmiş bir veri olarak almaları karşısında Kant, dış dünyanın sadece aklın sınırları içerisinde insan tarafından anlamlandırılabilceğini, bu sebepten dolayı doğa gibi bir "dış" unsurun düzeni belirleyici kanun koyuculuğundan ziyade, insan aklının etkin yasa koyucu haline gelmesini savunmaktadır (Cevizci, 2015: 396-400).

Kant'ın insan aklına yönelik bu yüceltmesi, onun felsefi antropolojisi düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Doğa, hayvanlara kendilerini korumak, avlanmak vb. faaliyetleri yürütmek için içgüdüleri, pençeler gibi birçok fiziki özellikler vermesinin yanında insana sadece çıplak ellerinden başka bir de akıl vermiştir. Hayvanların yaşamlarını sorunsuz idame ettirmeleri için gerekli olan tüm fiziki "düzeneg"i hazırlamış olan doğa, insanı noksan bir varlık (*Mängelwesen*) olarak biçimlendirmiştir. Eğer doğa, insanın salt mutluluğunun, tasasız itkilerinin peşinde bir yaşam sürmesini istemiş olsaydı, hayvanlar gibi onu da birçok özelliklerle donatabilirdi. Ancak insana fiziki noksanlıklarının yanında hayvanlarınkinden çok daha üstün bir akıl yetisi bahşedilmiştir. İnsan, verilen bu akıl sayesinde hayatta kalması ve yaşamını sürdürmesi için gerekli olan yeteneğe ulaşabilme kapasitesine sahiptir. Akıl sayesinde ki insan, hayvanlar gibi sadece güdülerinin

---

<sup>57</sup> Machiavelli nasıl ki siyaseti ahlaktan kopardıysa, 18. yüzyıla ait Aydınlanma düşünürleri de hukukun ahlaktan koparılıp rasyonel olarak yapılandırılmasına çalışmışlar, Kant da bu yapılandırmayı kendi ödev ahlakı çerçevesinde derinleştirmiştir. Böylece yönetici sınıfın toplumu ortak iyi bağlamında yasal olarak yönlendirmesine karşı, bireyin başkalarına zarar vermeden özgürce yaşaması fikri hayat bulmuş, bireye erdemli bir yaşam sorumluluğu yükleyen doğal hukuk anlayışı yerini bireysel özel alana özgü özgürlükler olan doğal haklara bırakmıştır. Liberal ilkelere dayanan hukuk devleti anlayışı bu sayede zihinlerde ilk nüvesini vererek yerleşmeye başlamıştır (Özenç, 2014: 137-138).

yönlendirmesinden (insanın doğal varlık yanı- *homo phänomenon*) kurtularak aklın rehberliğinde özgürleşebilecek (insanın akıl varlığı yanı- *homo noumenon*), iyi ve kötünün ayırımına vararak iyi olan ahlaka ulaşabilecektir. Ancak insanın noksan bir varlık olmasından kaynaklı olarak insan hayvanlar gibi doğar doğmaz kısa zamanda bağımsız bir hale gelememekte, uzun bir yetiştirme ve eğitim döneminden sonra akıl yeteneğini kullanabilecek yetkinliğe ulaşmaktadır. Akıllı kullanma yetisinin öğretilmesi sorumluluğunu ise Kant, önceki nesle ve devlete bağlamaktadır (Mengüşoğlu, 2014: 24-31).

Kant, bireyi otonomlaştırma adına tarihi bilgiyi, toplumsallağı ve devleti dışlarken, aklın yetkinleşebilmesi için sayılan dış unsurları düşüncesine eklemektedir. Çünkü Kant, insanların doğuştan herhangi bir verili bilgiyi taşımadığı gibi, Hobbes ve Rousseau'nun aksine insanın ne doğuştan iyi ne de kötü olduğuna inanmaktadır. İnsana içsel olan iyi nüvesinin eğitim yoluyla açığa çıkarılmasına, kötüye olan eğiliminin ise dizginlenmesi gerektiğine inanmaktadır (Mengüşoğlu, 2014: 29)<sup>58</sup>. Kant böylece önceki düşünürlerin inandıkları önceden belirlenimli insan doğası fikrini de eleştirerek yine sorumluluğu akla vermektedir. Bu sayede insan her şeyin ölçüsü olmasının yanında, mutlak bir değer (*einen absoluten innern Wert*) haline de gelmektedir. Ancak insanın mutlak bir değer haline gelmesi için dış etkilerden bağımsız bir yasa koyucu zihinsel yetkinliğe erişmesi yeterli değildir. İnsanın aynı zamanda, hayvanlarda bulunmayan kendi benliği hakkında bir bilincine ulaşarak kişilik kazanması gerekmektedir. Dış etkilerden bağımsız, kişiliğinin bilincinde, benlik sahibi insan ancak özgürdür (Cassirer, 1923: 218) ve böylesi bir insanın verdiği kararlar ancak ahlak yasası olmaya layıktır. Kant bu şekilde insanları, birbirlerinden farklı ve ayırt edici düşüncelerine yol açan “pürüzlerden/bağlardan” sıyrarak, iyi ve doğru olana mutlak değişmez bir zihinle ulaşabilen pürüzsüz çıplak benlikler haline getirmiştir. Birbirinin tıpkısı olan bu benlikler doğal olarak artık ben, sen veya o olarak ayırt edilmemekte, özgür zihnin koymuş olduğu yasada birlik, benlikte de birliği getirerek “bizi” oluşturmaktadır (Çiğdem, 2008: 16; Bezci, 2009: 118). Böylece aklın koymuş olduğu yasa “biz tarafından” konduğu için evrenseldir ve herkesçe uyulmalıdır<sup>59</sup>. Kant için böyle bir akla sahip olan insan, maddi olarak olmasa da ona içsel

---

<sup>58</sup> Kant'ın düşüncesine göre insanın doğuştan iyi olup olmadığına, insanın kötülük probleminde ve insanın doğasına dair ayrıntılı bir çalışma için bkz. Aydoğan, 2017.

<sup>59</sup> Kişinin bir eylemi gerçekleştirme ya da gerçekleştirmemesine dair fiziki yaptırımın bulunmasını yasa olarak niteleyen Kant (2007: 48-49), ahlaki yasalarla pragmatik yasaları ayırmaktadır. Kant'a göre ahlaki

olan insanlık anlamında kutsaldır ve bu sebepten hiçbir insan araç değil, aksine amaçtır (Cassirer, 1922: 96). İnsanın, insan olmağından dolayı kutsal olması ona özgürlük, eşitlik gibi doğuştan haklarının yanında insanın kişiliğine, onuruna ve şerefine layık yaşamasını ödev olarak verirken insanın kişiliğine, özgürlüğüne ve şerefine karşı saygıyı da devletlere ve diğer insanlara bir zorunluluk olarak yüklemektedir. Böylece Kant evrensel doğal hakların meşrulaştırılmasını ve savunuculuğunu üstlenmektedir (Çağıl, 1984: 69-70). İnsana ait olan aklın kutsanmasını yücelten Kant'ın takipçileri, bu kutsamayı abartarak Aydınlanma düşünürlerinin, onun takipçilerinin ve zamanla kendi akıl yürütmeleriyle koydukları yasalara kutsiyet atfederek Kant'ın eleştirdiği dogmatik metafizik sarmalına düşmüşlerdir.

Kant'ın kişilik sahibi özneyi tarihten ve toplumdan soyutlayarak tekil bireyler haline getirmesi, o güne kadar toplumun/devletin kurulması için bir şekilde tarihsel ya da dinsel motivasyonlara dayanan antropolojiye karşıt getirilmiş bir öneridir. Tarihsel ya da dinsel motivasyona dayanmayan insanların nasıl olup da bir toplum/devlet oluşturabilecekleri sorusunu Kant yine “*aklın salt bir fikrinin*” (Gablentz, 1965: 87) sonucu olarak görmektedir. Kendinden önceki düşünürlerin devletin oluşumunu tarihsel gelişim, mutluluğa götüren bir araç, insan doğasının bir sonucu olarak gören yaklaşımlar Kant tarafından bir anda önemsiz hale getirilmektedir. Kant'ın toplum sözleşmesi, akıl sahibi insanların yasa koyucunun yasalarını pratik aklın sınırları içerisinde denetledikleri, konan yasaların pratik akılla çeliştiği durumlarda evrimsel dönüşümlerle değiştirildiği bir düzenden ibarettir. Böylece önceki sözleşmecilerin devletin kurulması için öncelikleri bireylerin irade birliği, başka bir deyişle toplum, Kant'ta, yasa koyucuyu denetleme mekanizmasına dönüşmektedir. Böyle bir düzende yaşayan sivil toplumda devlet a priori olarak özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık hakkını tanımakla yükümlüdür. Kant'ın burada

---

yasalar zihinsel iç dünyayla ilintiliyken, pragmatik yasalar dışsal eylemlerle alakalıdır. Dış dünyaya ait irade beyanında bulunan ve bunu diğer insanlara kabul ettiren yasa koyucudur (Kant, 2007: 67). Böylece iki yasanın dayandığı otoriteler de (ilkinde zihin, ikincisinde egemen) birbirinden farklıdır. Kant yasaları içsel ve dışsal olarak ikiye ayırmasına rağmen, yasaların ortaya çıkış mantığı ortaktır. Her ikisi de ödev olma bakımından zorunluluktur ve her kural evrensel olmak durumundadır (Ottmann, 2008: 178; Çağıl, 1951: 816, 822).

Çalışmanın kısıtlılığından dolayı Kant'ın tüm düşünceleri, sadece birey, hukuk, doğal hak ve devlet üzerine olanları dahi, burada verilmesi mümkün değildir. Bu konularda daha ayrıntılı inceleme yapmak isteyenler; kısa bir giriş mahiyetinde Heimsoeth'in *Kant'ın Felsefesi* adlı kitabına, Kant'ın yaşamını ve düşüncelerini derinlemesine anlatan bir kitap için Cassirer'in *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi'ne*, devlet ve hukuk alanındaki düşünceleri için Çağıl'ın, Kant'ın devlet ve hukuk felsefesini incelediği *Immanuel Kant'a Göre Devletin ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları* adlı eserine bakabilir.

bahsettiği özgürlük ahlaki otonomiden ziyade bireyin, kamu hukuku içerisinde başkalarının özgürlüğünü kısıtlamadan, egemenin zorunlu tuttuğu mutluluk anlayışından farklı olarak kendi mutluluk anlayışı çerçevesinde yaşamını sürdürebilme özgürlüğüdür. Ancak sivil toplum sadece özgürlükle tamamlanamamaktadır. Özgürlüğün yanında bireylerin ekonomik bağımsızlıkları da önemli bir rol oynamaktadır. Kant, eşitliği bireylerin yasalar karşısındaki eşitliği ve devletin altında eşit uyrukluğuna olarak ele almakta, herkesin çalışkanlık ve yetenekle sosyal konumunu değiştirebilme imkânı olduğu sürece daha önceden edinilmiş mülkiyeti hukuki bulmakla beraber doğuştan gelen ayrıcalıklara karşı çıkmaktadır. Kant'ın özgürlük ve eşitlik konusundaki liberal tavrı egemenin hukuk karşısında bireyle eşitliğine geldiği zaman değişmektedir. Yasanın zorlayıcılığı (*Rechtszwang*) egemeni bağlamamaktadır. Çünkü egemen yasanın kurucusu ve zorlayıcısı olduğu gibi, bireyden farklı olarak yasanın zorlayıcılığı altında bulunan bir uyruk konumunda da değildir. Egemenin uyruk konumuna indirgenmesi sonu gelmez bir ast-üst hiyerarşisi yaratacaktır. Burada Kant'ın egemene tanımış olduğu ayrıcalık, Hobbes'un egemenlik anlayışını çağrıştırmaktadır. Kant'ın liberal teorisiyle çelişkiye düşen önermesi sadece egemenin yasadan bağımsız olması durumu değildir. Kant sivil toplum için a priori olarak verdiği bireye ilişkin bağımsızlık anlayışı da liberal tutumunu zedelemektedir. Kant ortak yasa koyucu olarak toplumun üyesi olan yurttaşı ön plana çıkarmaktadır. Yasalar yurttaşların ortak aklı ile konduğu takdirde, kişi kendisine haksızlık yapamayacağından ötürü, yasalar da haklı ve meşru olacaktır. Ancak Kant bireyin bağımsızlığını, kişinin emek gücünü satarak yaşamını idame ettirmemesine bağlamaktadır. Böylece emek gücüne dayanarak geçinenler, kadınlar ve çocuklar Kant'a göre toplumu oluşturan yurttaşlar değildirler ve çıkarılan yasayı belirleme hakları yoktur (Gablentz, 1965: 80-86).

Kant'ın, bireyin mutluluğunu serbestçe arama özgürlüğü, yasalar karşısında eşitlik ilkesi ve bireylerin çalışkanlıkları ve yetenekleri ile sosyal tabakalar arasında geçişkenliklere izin vermesine yönelik doğuştan gelen haklara dair fikirleri, kendinden sonraki liberal düşünürlerin vazgeçilmez teorik dayanak noktaları olmuştur. Ancak kadınların ve ekonomik olarak alt sınıfta bulunanların oy hakkı olmaması Kant'ın liberal fikirleriyle uyumsuzdur. Bunun yanında Kant, *Ebedi Barış Üzerine* adlı yapıtında tüm devletlerin cumhuriyet rejimiyle yönetilmesini zorunlu kılarken, monarşilerin devrimle yıkılmasına karşı gelmektedir. Eğer monark aklın yasalarına uygun kanunlar çıkartarak



zaman içerisinde cumhuriyete evrilecek bir dönüşüme açıksa, monarkın yönetimine de cevaz vermektedir. Kant'ın monark egemene yönelik sempatisi burada bitmemektedir. Devletlerin hikmeti hükümet anlayışına, gizli anlaşmalara ve devlet sırlarına karşı basının haber yapma ve kamuoyunun haber alma özgürlüğünü savunurken, filozofların egemenin danışmanlığını, egemenin kamuoyundaki otoritesinin sarsılmaması adına, gizliden yürütmeleri gerektiğini, filozofların düşünsel<sup>60</sup>, egemenin idari olarak yönetmesini salık vermektedir (Ottmann, 2008: 173). Beiser (2018: 91), Kant'ın devrimi teoride kabul etmesi pratikte ise reddetmesini (1790), dönemin Prusya'sının içinde bulunduğu politik sarsıntı ve sansür uygulamaları karşısında basın özgürlüğünün toptan yasaklanmaması uğruna yapılmış bir fedakârlık olarak görmektedir. Kant'ın politik tavrının bu iyi niyetli okuması doğru kabul edildiği takdirde, Kant'ın da sonuçlar uğruna ilkelerden vazgeçtiği duruşlarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Kant, bireyi, tüm tarihsel ve toplumsal bağlardan kopartıp, onu otonom bir özne haline getirerek liberalizmin en temel unsurunu belirlemektedir. Aynı zamanda özneye doğuştan a priori haklar tanıyarak öznenin özgürlüğünü toplum karşısında pekiştirmektedir. Ancak bireyin toplumdan bu denli koparılması onu sadece toplumun dışına itmemiş aynı zamanda devletin karşısına da koymuştur. Kant bu durumun farkında olarak bireylerin pratik akılları sayesinde ben olmaktan sıyrılarak biz konumuna gelmesini, oluşan bizle de yönetime ortak olan bireylerin çıkaracağı yasalarla birey-toplum, birey-devlet karşıtlığını bertaraf etmeyi tasarlamıştır<sup>61</sup>. Ancak oluşan bu karşıtlığın ortadan kaldırılmasına yönelik Kant'ın geliştirdiği metodu tatmin edici bulmayan Hegel, Kant'ın düşüncelerinin en önemli eleştiricilerinden birisi olmuştur.

Bu araştırmanın konusu kapsamında Hegel'in düşünceleri daha çok Kant'a dair yapmış olduğu eleştiriler noktasından ele alınmıştır. Nasıl ki Platon üzerinden Aristoteles'i, onun

---

<sup>60</sup> Kant egemenin danışmanı olarak hukukçuların yerine filozofları önermektedir. Ona göre hukukçular çıkarları adına güç elde etmeye yönelebilirken, filozoflar bu yönelimden azadelerdir.

<sup>61</sup> Kant'ın etkisi sadece Batı dünyasında zuhur etmemiştir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren modernleşme çabaları sırasında Osmanlı İmparatorluğu'na, Fransız düşünürlerin etkisiyle nüfuz eden pozitivizm, materyalizm, evrimcilik vb. düşünce akımlarının yanında Alman düşünce dünyasının da ilk etkileri görülmektedir. Beşir Fuad (1852-1887), Münif Paşa (1830-1910), Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) gibi Türk düşünürleri eserlerinde Kant'a atıfta bulunmuşlardır. Materyalist bir düşünür olan Baha Tevfik (1884-1914) ise 1913 tarihinde yayınladığı Felsefe Mecmuası ile o zaman kadar Kant hakkındaki en geniş yazıyı kaleme almıştır. Fransız etkisinden dolayı Kant'ı ele alan materyalist Türk düşünürleri onu eleştirmek üzerinden Türk düşünce hayatına tanıtmakla beraber, Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Rıza Tevfik (1869-1949) ya da Ziya Gökalp (1876-1924) gibi düşünürler Kant'a daha olumlu yaklaşmışlardır (Anay, 2010: 150-158).

üzerinden Augustinus ve ortaçağ düşünce tarihi anlamlı hale geliyorsa, modern ve postmodern düşünce sisteminin kökenlerinin bulunması için önce Kant'ta, daha sonra onun önermelerini tartışarak kendi düşünce dünyasını kurgulayan Hegel'in ele alınması gerekmektedir (Abramson, 2013: 379). Her ne kadar Marx'ın düşünceleri Hegel ile ilişkilendiriliyorsa da son dönemlerde *Kapital'in*, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ışığında okunması gerektiği yönünde önermeler de ortaya atılmıştır (Karatani, 2017: 17). Marx'ın, Hegel'den mi yoksa Kant'tan mı daha çok etkilendiği ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, Batı düşünce dünyası son iki yüzyıldır Kant ve Hegel'in oluşturmuş olduğu düşünce sistemleri üzerinden siyaset felsefesi üretmektedir. 19. yüzyılda demokrasinin ortaya çıkmasıyla başlayan kitlelerin siyasete katılımı, ideolojilerin filizlenmesini ve toplumsal kutuplaşmaları körüklemiştir. Büyük kurucu sistem filozoflarının yer aldığı “akıl çağından” Batı düşünce dünyası “İdeolojiler Çağına” giriş yapmış, birey-toplum-devlet ilişkileri siyasal ideolojiler etrafında çözülmesi gereken sorunlar haline gelmiştir (Örs, 2014: 1-2). Bu bakımdan kitle katılımının düşünürleri ideolojikleştirmesinden kurtulan son klasik filozof addedilebilecek Hegel (Bumin, 2016: 136) ile bu kısım son bulacaktır.

Antik dönemin etik yaşamıyla modern dönemin özgürlük düşüncelerini birleştirmeye çalışan Hegel (Ottman, 2008: 222), felsefeyi “şimdinin” açıklanması olarak görür. Felsefeye ve filozofa geleceği inşa etme yetkisi vermez. Bu düşüncesinin yansıması olarak da devleti filozoflar tarafından inşa edilen bir şey olarak görmekten ziyade onu kendiliğinden var olan, etik yaşantının sürdürüldüğü bir yapı olarak ele alır ve var olan devleti anlama sanatıyla uğraşır (Hegel, 2015: 35-37). Bu yönüyle kendinden önceki sözleşmecilerden ayrılırken aynı zamanda dünyanın farklı kültürlerinde yaşayan her insan için geçerli olan evrensel yasaların varlığını reddetmesiyle de Kant'tan farklılaşır. Ancak Kant'la farklılaştığı tek nokta yasaların evrenselliği konusu değildir. Kant'ın *homo phänomenon* ve *homo noumenon* olarak itkiler- akıl, özne-nesne temelinde ikiye ayırdığı, toplumdan otonom haldeki insanı Hegel, arzularıyla ve toplumla uzlaştırmak yoluna gitmektedir (Bezci, 2005: 51-52). Bunun için Kant'ın tarif ettiği, bireyin tek başına aldığı rasyonel düşüncesine dayalı öznel ahlakını (*Moralität*), toplumun gelenek, görenek, örf ve adetlerine dayanan nesnel ahlakını ifade eden ahlaki yaşamla (*Sittlichkeit*) sentezlemeye çalışır. Tikel bireylerin, Kant'ın öngördüğünden farklı olarak kendiliğinden koşulsuz buyrukları tespit etmesinin zorluğunun farkında olan Hegel, insanlara ahlaklı

davranışlarının kaynağını toplumsal törelerden alabilecekleri bir yapı sunmaya çalışır (Cevizci, 2014: 267-268). Böylece tarih içinde bireyler üstü hale gelmiş olan ve bireysel kanaatlerden bağımsız olan toplumsal ahlak, bireysel etik davranışın içeriğini oluşturacak, birey kendini toplumdan soyutlanmış görmekten ziyade onunla bütünleşmiş olacaktır. Tikel ahlakın bu denli toplumsal olana bağlanması ahlakı evrensel bir olgu olmadan ziyade yerel içeriğe sahip bir olguya dönüştürecektir. Her toplumun kendi kurumları, kültürel yapıları ve yaşayış tarzı olacağından, bireyler, kurumları ve yasaları en gelişmiş olan üstün yapılarda yaşadıkları zaman en doğru hayatı idame ettireceklerdir. Görüldüğü üzere Aydınlanma Dönemi içerisinde yaşamasına rağmen Hegel'in düşünceleri Platon, Aritoteles ya da Augustinus gibi eski çağ düşünürlerinin birey-toplum-devlet bölünmezliği düşüncesine yaklaşmaktadır.

Hegel'in, dünyanın olması gerektiği gibi olduğu önermesi sonucunda, olması gerekenle olan ayrımının ortadan kalkması, etik ve hukukun ayrı cepheler halinde tahayyül edilmesinin de önünü kesmektedir. Böylece Fransız Devrimi'nde yaşanan soyut hukuki yaptırımların jakoben bir tutumla halka dayatıldığı örneklerin önüne geçilebilecek, bireyin toplumla ve dolayısıyla devletle bütünleşmesi çatışma yaşanmadan gerçekleşmiş olacaktır (Bezci, 2005: 55). Bütünleşmenin gerçekleşebilmesi için öncelikle liberal teorinin bireylerin birbirleriyle çatışma içinde yaşadığı, kişinin isteklerine ulaşabilmesinin diğer bireyler ve kurumlar tarafından engellendiği bir felsefi antropolojiden kurtulması gerekmektedir<sup>62</sup>. Böyle bir antropolojide bireysel özgürlük sadece bireyin, kimse tarafından engellenmediği, sınırlamalara maruz bırakılmadığı negatif özgürlükler çerçevesinde mümkündür. Ancak Hegel için negatif özgürlük bir yanılsamadır. Çünkü bireyler içinde yaşadıkları toplum ve kurumlardan bağımsız karar alabilen, onlardan etkilenmeyen otonom failler değildir. Dışsal faktörlerin bireyleri engellenemez bir şekilde etkileme gücü, onların negatif özgürlükler bağlamında

---

<sup>62</sup> Hegel'in felsefi antropolojisini diğer düşünürlerden ayıran en önemli özelliği, insanı hayvanlardan ayıran durumun sadece kendi öz bilincinin farkında olmasından kaynaklanmadığını önermesidir. İnsanın özbilinc sahibi olmasının yanında başkası tarafından tanınma/kabul edilme (*Anerkennung*) isteğinin de gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Böylece doğa durumunda bulunan en az iki kişiden birinin tanınma uğruna ölümü göze alması, diğerinin de yaşamını sürdürme adına korkuyla diğerini kabul etmesi gerekmektedir. Aksi halde Hegel'e göre tarihi ilerleme gerçekleşmemiş olacaktır. Buradan doğan Köle (kabul eden) – Efendi (tanınan) diyalektiği tarih içerisinde birçok evrim geçirmektedir. Hegel açısından, insanın, bu köle ya da efendi olarak kabullenilmediği, sadece insan olarak evrensel kabulünün gerçekleştiği durumda, insanların bir arada uyum içinde yaşadığı tarihin de sonu gelmiş olacaktır. Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin kısa ama etkili bir incelemesi için bkz. Bumin (2016: 11-80).

alacakları kararları etkileyecek, böylece otonom birey düşüncesi yanlısamadan öteye gitmeyen soyut bir kavram olarak kalacaktır. Hegel için bireyin gerçekten özgür kalabilmesi onu etkileyen dışsal faktörlerin kontrolünü ele geçirmesinden geçmektedir. Bunu yapabilmesinin temeli ise toplumun ve kurumların rasyonel bir yoldan inşa edilmesinde yatmaktadır. Sonuçta rasyonel bir varlık olan insan, kendisinin de müdahil olup rasyonel şekilde alınmış kararlara uymakta bir özgürlük sorunu görmeyecektir. Toplumun ve kurumların rasyonel olarak düzenlenmeleri ise bireylerin mülkiyet hakkının korunması, karşılıklı tanınmaların gerçekleştirilebilmesi ve kendilerini cemaatin çıkarlarına ters düşmeyecek şekilde geliştirebilmeleri gibi unsurlara bağlıdır (Cevizci, 2014: 271-278). Burada düşünür, modern devlette ayrı cepheler haline gelen hukuk, bireysel ahlak ve etik yaşımın, bireyin ve toplumun çıkarlarının uyumu doğrultusunda dengelenmesinden söz etmekte, eğer bir taraf ağır basacaksa bu bireyin çıkarının değil toplumun çıkarının öncelenmesi olması gerektiğini belirtmektedir (Bezci, 2006: 236). Hegel'in burada ifade etmeye çalıştığı birey ve toplumun rasyonel karar alması, Rousseau'nun genel irade kavramından başkası değildir. Ancak Hegel ile Rousseau'nun genel irade kavramları arasında önemli bir fark vardır. Rousseau'nun genel iradesi halka dayanırken, Hegel'in genel iradesi tezahürünü devlette bulmaktadır (Yenişehirlioğlu, 1995: 124).

Devlet, Hegel diyalektiğinde üçüncü aşama olan sentez kısmına denk gelmektedir, bu sebepten erişilebilecek en üstün iyidir. Bu en üstün iyiye ulaşmanın ilk aşamasını aile (tez) kurumu oluşturmaktadır. İlk kurum, bireylerin sevgi bağıyla oluşturdukları aile içinde eriyerek bir olma alanıdır. Bu kurumda genel anlamda çıkar çatışması görülmez, ancak kendi kendisi için var olamayan bireyin özgürleşmesini de sağlayamaz. Birey, aile kurumundan zaman içerisinde kendi ihtiyaçlarını karşılayamadığı ya da yetişkinliğe eriştiği için çıkar çatışmalarının yön verdiği doğa durumuna benzer sivil topluma (antitez) girmektedir. Bu ortamda mevcut olan karşılıklı bağımlılık ilişkileri toplumun bağlarını ve refahını güçlendirir. Bunun yanında sivil toplum alanının birçok farklı çıkar çatışmasını çözmeye yönelik geliştirmiş olduğu kurumlar uzun süre yanıtıcı olarak devlet zannedilmiştir. Ancak Hegel için devlet, tikel çıkarların bireylerin birbirlerine üstün gelme marifetiyle çözüldüğü bir yapı değildir. Modern devlet (sentez), sivil toplumun tıpkı aile kurumunda olduğu gibi bir birliğe ulaştığı, bireysel çıkarların daha üstün bir ahlakilik içinde eritilerek korunduğu zirve noktasıdır.

Bireysel özgürlüğün, nesnel ahlakla birleşmesinden oluşan devlet, böylece mülkiyet, sözleşme gibi soyut hakların korunduğu, arzulara yönelik rekabetlerin yasal çerçevede düzenlendiği, nesnel ahlakın el verdiği ölçüde bireysel özerkliğin mevcut olduğu, özerkliğin adaletle rasyonel bir şekilde birleştirildiği laik bir yapıdır (Bezci, 2006: 247). Hukuk devleti normlarına göre düzenlenen ve insanı salt insan olduğu için bir değer olarak gören bu yapı içerisinde demokrasi ve parlamentoya yer yoktur (Höffe, 2008: 256). Demokrasi ile mutlak monarşinin sentezi olarak Hegel, meşruti monarşiyi savunmaktadır. Ancak bu meşruti monarşinin anayasası Fransız ya da Amerikan Devrimlerinde ortaya çıkan anayasalardan farklıdır. Kuramsal bir anayasadan ziyade toplumsal işleyişin yazılı hale dönüştürülmesine tekabül eden bir anayasadır. Böylece Hegel halk tarafından seçilmiş demokratik bir kurulu yeni bir anayasa yapmayla yetkili görmez, topluma içkin olan işleyişin yazılı hale getirilmesini anayasa yapımı açısından anlamlı bulur (Bumin, 2016: 162-163). Ayrıca devlet, Machiavelli'nin siyasetin etikle bağınının ayrıldığı güç odaklı bir devletten ziyade ahlakın en üst zirvesini temsil eden ve iktidar peşinde koşmayan otoriteyi temsil etmekte, icraatları kamunun yararına olan ve eylemleri sorgulanamayan bir yapıyı meydana getirmektedir. Hegel için böyle bir yapıda bireylerin yasama süreçlerine dâhil olamamaları yasanın şekillenmesine yön veremedikleri anlamına gelmemektedir. Bireyler rasyonel çıkarları doğrultusunda toplumsal etkinlikte bulunarak yasaların içeriğini ve uygulanmasını belirlemektedirler. Bireylerin rasyonel çıkarları değiştikçe toplumsal etkinlikler de değişecek, buna müteakip yasaların da muhtevası değişmek zorunda kalacaktır (Bezci, 2006: 245-247). Ayrıca devlet, bakanlıklar ve bürokrasi aracılığıyla merkezi yönetim olarak örgütlenirken, özerk yerel yönetimler ve korporasyonlarla dengelenmektedir. Ancak bu dengelenme kısmidir. Çünkü Hegel iki meclisli bir yasama organı önermesinin yanında bunlardan merkezi rolde olanını toprak sahibi soylulardan oluşturmaktadır. Diğer meclis ise yerelde örgütlenmiş loncalardan, korporasyonlardan, komünlerden seçilmiş kişilerden oluşmaktadır. Ancak toplum için çalışmasının bilincinde olan ve belli başlı iş kollarında kendini kanıtlamış olanların seçimlerde seçim hakkı vardır. Herkesin “özbilinç” sahibi olmaksızın bireysel çıkarlar uğruna devletin yönetimine talip olmasını Hegel doğru bulmamaktadır (Hegel, 2015: 294-296). Böylece Hegel rasyonel devletin ve onun gerekliliklerinin farkında olan insanlardan oluşan bir sınıf ile bahse konu olan devlette yaşayan ve ona bilinçsizce hizmet eden geri kalanlar sınıfını yaratmaktadır. Toplumunu, tek bir organik canlı olarak tasvir eden

ve aşkın devlet ideali etrafında birleştirmek isteyen bir düşünür için bu durum oldukça ilginçtir. Ancak toplumun halen tarihsel oluşum aşamasında olduğundan yola çıkılırsa zaman içinde “bilinçsizler” sınıfının da “tek gerçeklik” olan rasyonel devlet idesine ulaşması beklenmektedir.

Hegel’in betimlediği devlet, yurttaşlarının ahlakını koruduğu ve en üst seviyeye taşıdığı gibi onların kişisel çıkarlarını, ailelerini, özgürlüklerini de korumaktadır. Böylesine organik bir toplum içerisinde yaşatan, koruyan ve kollayan devlet de gerektiğinde yurttaşlarından canlarını ya da devletin öngördüğü belli başlı çıkarlarını feda etmelerini bekleyebilecektir. Çünkü bireylerin çatışma ortamında olmadan özgür ve mutlu bir şekilde yaşamalarını devlet sağlamaktadır. Bu rasyonel düzenin devamı için yer yer fedakârlıklar yapılması da gerekmektedir (Bumin, 2016: 139). Kuşatan, karışan ve kollayan, birlikte yaşamın bir aracı olmaktan öte birlikte yaşamı mümkün kılan Hegel’in amaç odaklı devlet anlayışı, Kant ve öncülerinin liberal devlet anlayışının karşısında yer almaktadır. Ancak kişisel çıkarlarla sivil toplumun çıkarlarını rasyonelize eden devlet aygıtını kim yönetecektir? Bireyle devlet çıkarı uğruna haklarından hatta canlarından vazgeçmelerine kim karar verecektir?

Hegel öncelikle devletin tüm toplumu temsil etmesinden dolayı hükümdarlık gücüne ve yasalara belli bir evrensellik atfeder (Hegel, 2015: 268). Böylece iktidarın ve yasamanın şahsiliğini ortadan kaldırarak modern devlet aygıtının unsuru olan kişisellik ile yönetimin arasındaki mesafeyi belirler. Bunu ayrıca, devlet fonksiyonlarının ve iktidarının kişisel mülkiyet olamayacağını belirterek altını çizer. Bu durum aynı zamanda devletin başında karar verme yetkisine tek başına sahip monark içinde geçerlidir. Çünkü Hegel yasayla bağlı olmayan her yöntemi, ister monarşi ister demokrasi olsun, despotlukla itham etmektedir. Hegel’in monarkı, bürokrasinin sunmuş olduğu alternatifler arasından nihai seçimi yapan kişidir. Bu anlamda çağdaş devlet yönetimlerini ve başkanlarını karşılaştırmaktadır. Günümüz devlet sistemlerinden farkı Hegel’in egemenliği halka vermemesidir. Hegel, halkın yönetimden dışlanmasını kastetmemekle birlikte, demokrasi ile devlet örgütlenmesi karşısında ikinci bir güç olan halkın iktidara ortak olmasına karşıdır. Hegel felsefesinin bütünleştirici yönü düşünüldüğünde bu durum şaşırtıcı değildir. Hegel bireyi toplumda, toplumu da devlet içinde eritmesinin yanında toplumu devlet işlerine ancak forumlar, loncalar, kurumlar aracılığıyla müdahil etmektedir. Toplumun çıkarlarının ifadesi olabilecek soyut hukuk, iş, sözleşme benzeri istemleri ya

da değişen duyguları, ahlakı, erdemleri devlete bildirme hakları vardır, ancak aklederek müdahalede ya da girişimde bulunabilecek yegâne unsur bütünsel aklın dolayısıyla rasyonalitenin zirvesini oluşturan devlettir. Her ne kadar devletin cisimleşmiş hali olarak monark karar alıcı organ gibi gözükse de demokratik yollarla liyakata dayalı bir şekilde seçilmiş olan memurlar/uzmanlar (bürokratlar) devletin işleyişinden sorumludurlar (Bumin, 2016: 166-168). Hegel'in bu önermesi, Platon'un filozof kralını hatırlatmakla beraber tarihsel bir gelişimin son evresini açıklamaktadır. Antik dönemde bilge danışmanların, sonrasında ruhban sınıfının, ardından hukuk adamlarının yönetimde öne çıkmaları, modern devletin giderek belirginleşmeye başlamasıyla yerini giderek bürokratlara bırakmıştır<sup>63</sup>. Hegel, halkı yönetimin dışında bırakarak, günümüzde dahi çözülememiş olan halkın seçimi ile bürokratların aldığı kararların çatışmasını, aklın sahipleri olarak gördüğü bürokratlar lehine sonlandırmıştır. Toplumun rasyonel çıkarlarının ancak bu şekilde savunulabileceğini düşünen Hegel, iyi niyetli bir yaklaşımla tarihin devinim halinde en rasyonel duruma erişeceğine inanmış, maalesef kendisinden kısa bir süre sonra ortaya çıkan ve halen devam eden bürokratik taassubu, bürokrasinin aşkın devlet aklını temsil etmesinden kaynaklı kibrini ve çok karşı çıktığı jakobenizmin bürokrasi sayesinde daha çok güçlenebileceğini öngörememiştir.

Hegel'e yöneltilen eleştiriler sadece yönetim modeline yönelik değildir. Liberal düşünce dünyasından Hegel'e doğal hakları ve doğal hukuku tanımadığı yönünde eleştiriler gelmiştir. Marx ise, Hegel'i mevcut düzeni fazlasıyla çabuk kabul etmesinden dolayı eleştirmektedir (Abramson, 2013: 376). Ancak Hegel toplumun dönüşüm içerisinde olabileceğini ve şimdiki durumun her ne kadar gerçeklik gibi görünmesine rağmen nihai rasyonel formunu almış olmasının zorunlu olmadığını, zaman içinde devinimle tarihin nesneye en rasyonel şeklini vereceğini ifade etmiştir (Bumin, 2016: 172). Marx'ın, Hegel eleştirileri burada bitmemektedir. Hegel'in, en üst rasyonel olan devleti monark'ta cisimleştirmesi ve monarkın kişisel iradeden bağımsız şekilde nesnel ahlaka dair kararlar verebileceği inancına Marx ve aynı zamanda liberaller de, katılmamakta, ne olursa olsun en sonunda monarkın öznel iradesiyle karar vereceğini düşünmektedir. Bunun yanında Marx, devletin bir din gibi mistik bir canlı haline getirilerek düşüncelere, iradeye ve

---

<sup>63</sup> Bu bağlamda Weber'in modern devlet tanımının merkezine bürokrasinin rasyonelleşmesini oturtması anlamlıdır.

bilince sahipmiş gibi algılanmasını da kabul etmez ve sadece maddi gerçekliğe sahip insanların bu tür niteliklerinin olduğunu belirtir. (Abramson, 2013: 377-378).

Hegel'in, Alman entelektüel sınıfıyla olan münasebetleri göz önüne alındığında, bilindiği üzere düşünürün derslerini sadece öğrencileri takip etmemiş, aynı zamanda binbaşı ve albay seviyesinde üst düzey kıdemli askerler ve Gizli Konsey<sup>64</sup> (*Geheimrat*) üyeleri de ziyaret etmiş, ortaya attığı düşünceleri zamanının Prusya Devleti'nin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır (Weischedel, 2014: 257). Ancak bu etkinin Hegel'in umduğu gibi Almanya'yı rasyonelleşmiş bir devletten ziyade, militarist ve milliyetçi bir politik dünyaya soktuğu yönünde eleştiriler geliştirilmiştir (Abramson, 2013: 376). Hegel'in düşüncelerinin Alman politik hayatına yansımaları Prusya'yla sınırlı kalmamakta, Bismark'ın kurmuş olduğu güçlü devlet (*Machtstaat*) yapısının ya da Hitler düzeninin fikri besleyiciliğine de sebep olmuştur. Bu iddialar Hegel'in düşüncelerinin tümü ele alınmadan bir kısmı incelendiğinde tutarlıdır. Ancak Hegel ideolojilerden bağımsız Batı düşünce akımlarının tümel bir sentezini oluşturmaya çalışan son düşünürdür. O, sivil toplumun varlığına ve özerkliğine inanmış, devletin vatandaşlarına kökenlerine bakmadan eşit haklar vermesini selamlamış, modern bir hukuk devleti teorisi ortaya atmıştır. Ahlakilik sınırları içerisinde sivil toplum alanının özerkliğini tanıması onun bir totaliter devlet anlayışı gütmeye çalıştığını göstermektedir. Bunun yanında konu yöneten/yönetilen ilişkisine geldiğinde birleştirmeyi hedeflediği toplumu, bilinç sahibi ve bilinç yoksunu olarak ikiye ayırmaktan geri durmamış, vatandaşlığı da buna göre tanımlamıştır.

*“Somut devlet, kendi özel gruplarıyla organik bir şekilde artiküle olmuş bir bütündür. Devletin üyesi, böyle bir grubun, yani bir sosyal sınıfın üyesidir ve ancak bu objektif determinasyonuyla devlet içinde söz konusu olabilir. Devlet üyesinin genel tanımı iki unsuru içerir: o, hem bir şahıstır, hem de düşünen bir varlık olarak, aynı zamanda, evrensel'in bilinci ve iradesidir.”* (Hegel, 2015: 296).

Hegel, yöneten/yönetilen ayrımında sadece “makbul” vatandaş tanımı yapmamış, yönetimde “makbul” vatandaşa sayılarının fazlaca olmasından ötürü çok kısıtlı bir yer ayırmıştır. Asıl yönetim mekanizmasını, öncelikle bürokrasiye ve toprak sahibi asillere bırakmış, bunların müzakereler sonucu alacakları kararlar arasından seçim yapan monarka devretmiştir. Böylece Atina Devletinin tümelliğini modern devletle

---

<sup>64</sup> Genellikle bir kral ya da prensin başkanlığında devlet meselelerinin görüşüldüğü, düzenlemelerin kaleme alındığı konseylerdir.



birleştirmeye çalışması, çağının eşitlik, kitlesel katılım, doğal haklar gibi önemli kavramlarında sekteye uğramasına yol açmıştır. Topluma içkin olan nesnel ahlakın toplumun anayasasını ve yasalarını belirlemesi, toplumsal değişimlerin dolaylı olarak yasalardaki değişimi de tetikleyeceği fikirleri Antik dönem Atina'sını çağrıştırmaktadır. Hegel'in "makbul" vatandaş tanımı, geliştirmiş olduğu köle-efendi diyalektiğinde kölenin, özbilince sahip olamamasından/efendi tarafından özbilince sahip bir insan olarak tanınmamasından ötürü, köleliğin devam etmesi fikriyle paralellikler göstermektedir. Böylece Hegel geliştirmiş olduğu siyaset felsefesiyle, kendisinden sonra gelen düşünürlerin halen çözüme uğraştığı birey-toplum-devlet birlikteliğinin ve yöneten/yönetilen tartışmasının daha devletçi kanadında yer almaktadır. Hegel'in karşısında ise bireyi merkeze alan liberallerin referans aldığı Kant bulunmaktadır. Günümüz siyasal düşünüşü her ne kadar Hegel'den sonra ideolojiden bağımsız tümel bir teori çıkar(a)mamaktaysa da buldukları toplumcu ya da bireyci konumlarına göre Hegel'e veya Kant'ta referans vermekte ya da birinden ilham almaktadır.

Modern dönemde demokrasilerin gelişmesiyle beraber siyasal alana kitle katılımı gerçekleşmiştir. Kitlenin önemli hale gelmesi artık yöneten-yönetilen ilişkilerini irdeleyen düşünürlerin "politikleşmesine", fikirlerinin de sınıfsal çıkarların temelinde yükselmesine yol açmıştır. Tezin kısıtlılığından dolayı sınıf/grup çıkarları üzerine inşa edilen ve bu sebepten birey-toplum-devlet etkileşimini tümel olarak ele al(a)mayan çağdaş siyaset felsefesine burada yer verilmeyecektir. Ancak, bahse konu olan Kant-Hegel cepheleşmesinin bir yansıması olarak düşünülebilecek<sup>65</sup> Kelsen ve Schmitt'in siyasal olanın anayasal meşruluğu polemğine de değinmek yerinde olacaktır.

### **1.6. Hukuk ve Siyaset İkilemi: Anayasanın Bekçisi Kim Olmalı?**

Moore'un belirttiği üzere (1989: 321-322), Batı dünyasında ortaya çıkan modernleşme süreçleri, burjuva devrimleri –Püriten, Fransız ve Amerikan Devrimleri- ya da Almanya ve Japonya'daki –Türkiye'de bunların arasında sayılabilir- gibi ülkelerde gelişen tepeden inme ve ya Rusya ve Çin de olduğu gibi komünist devrimler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan bu modernleşme ve demokratikleşme hareketlerinin ne ölçüde demokrasinin "temel hedefleri" arasında sayılabilecek; keyfi

---

<sup>65</sup> Yasama organı üzerindeki anayasal denetim konusu, yöneten/yönetilen ilişkilerini temelde belirleyen en önemli unsurlardan biridir ve güncelliğini halen korumaktadır.

yönetimi denetleme, hukuk devletinin oluşturulması ve bu oluşuma halkın katılımını sağlama gibi niteliklerini yerine getirdiği önemli bir tartışma konusu olmanın yanında (Moore 1989: 321-322), her birinin ortak sayılabilecek özelliği, yöneten-yönetilen ilişkileri bağlamında toplumun yasa yapım sürecinde var olan yetki ve etkileşim alanını zamanla daraltıp merkezi otoritenin giderek daha dar bir alanda yoğunlaşmasını ama aynı zamanda yönetilenler karşısında güçlenmesini de beraberinde getirmesidir (Sartori, 2014: 341). Yönetenlerin belirlenmesini seçime bağlayan demokrasi anlayışı, oy kullanma hakkının genişletilmesiyle kitlelerin siyasal olanı belirleme hakkına kısmi olsa da katılımını beraberinde getirmiştir. Yasa yapım sürecinin halkın temsilcilerine devredilmesine rağmen, tarihsel süreç içerisinde ulus devletlerin ortaya çıkması, yönetim sahasının genişlemesi ve bürokrasi, finans, imar vb. yönetim teknolojilerin sıradan vatandaşlar tarafından anlaşılamayacak kadar çok karmaşıklaşması, yasa yapım ve uygulama süreçlerine uzmanlık gerektiren bürokrat ve hukukçulardan oluşan teknokratların katılımını zorunlu kılmaktadır. Temsili demokrasinin niteliğinden kaynaklı olarak halkın yasa yapım süreçlerine katılımı dolaylı olarak gerçekleşirken bir de sürece bakanlık bürokratları, meclis komisyon uzmanları, hukukçular vd. teknokratlar dâhil olmaktadır.

Görüldüğü üzere modern dönemde demokrasinin bir yönetim modeli olarak siyaset sahnesine çıkması, Antik Yunan'da var olduğu düşünülen, toplumun bir bütün olarak siyasete katılımını günümüze aksettirmeye yeterli olmamıştır. Halen daha salt yurttaşın ve temsilcilerinden öte yönetime olan ortaklıklarından vazgeçmeye gönüllü olmayan güç merkezleri mevcuttur. Bu güç merkezleri, her ülkenin kendi kültürüne göre bürokrasi, din adamları, bilim insanları, askeriye, büyük şirketler, hukukçular vb. kesimlerin biri veya birkaçının bir araya gelmesiyle kimi zaman halkın temsilcilerini etkilemekte kimi zamanda tamamen ekarte edebilmektedir. Güç odakları arasındaki bu çekişme Kelsen ve Schmitt'in siyasal olanın hukukçular tarafından denetlenebilir olup olmadığı tartışmasında da gün yüzüne çıkmaktadır.

Weimar Cumhuriyeti'nin (1918-1933) anayasasında düzenlenmiş olan ve eyaletlerle federal devlet arasında yaşanan anlaşmazlıklara bakan devlet mahkemesini (*Staatsgerichtshof*), devlet organları arasındaki anlaşmazlıkları çözecek ve çıkarılan federal devlet yasalarını denetleyecek bir anayasa mahkemesine dönüştürme tartışmaları Kelsen ve Schmitt'in arasında yaşanan polemiğine kaynaklık etmektedir (Marsch vd.,

2015: 279). Anayasanın koruyuculuğunun (*Hüter der Verfassung*) kime verilmesi gerektiğine dair tartışmada Kelsen, yasaların anayasal denetimden geçtiği bir kurumsallıktan yana tavır alırken<sup>66</sup>, Schmitt anayasanın devamlılığının devlet başkanı (*Reichspräsident*) tarafından güvence altına alınmasını savunmaktadır. Kelsen, geliştirdiği “Saf Hukuk Teorisi” ile normlar hiyerarşisinin en üstüne geleneğe (yazılı olmayan) dayalı ya da kişi veya kişilerce yazılı hale getirilmiş anayasayı koymaktadır. Yasama organının varlığının ve yasa yapma yetkisinin anayasaya dayanmasından ötürü halkın temsilcilerden oluşan meclisin yaptığı yasalar değer bakımından anayasanın altında yer almaktadır. Varlıklarını ve nasıl düzenlenmeleri gerektiği anayasa tarafından belirlenen kanunlar ve yasama organı bu sebepten ötürü meşruluklarını anayasadan alırlar ve doğal olarak yapılan ve yapılacak olan tüm yasalar, genelgeler, yönetmelikler de anayasaya uygun olmalıdır (Kelsen 1992: 228, 230). Kelsen için anayasanın bu derece önemli olması onun normlar hiyerarşisi ve normların birliği öğretisine dayanmaktadır. Düşünüre göre tüm normlar yasal olarak geçerli olan daha üst bir norm tarafından üretilmektedir ve bu üst norm sayesinde meşruluk kazanmaktadır. Böylece en üstte anayasanın yer aldığı ve hiyerarşik olarak alta doğru yol olan basamaklı ve bütünsel bir yasal sistem oluşmaktadır. Ancak alta doğru devamlı üretebilen normlar, yukarı doğru anayasada son bulmaktadır. Normları meşru kılan üst normların varlığını sonsuza kadar götürmeyi anlamsız bulan Kelsen anayasanın üzerinde sadece temel norm (*Grundnorm*) olarak bir toplumun sahip olduğu yerel hukuku (bu daha önceki bir anayasa ya da dini kurallar olabilir) kabul etmektedir. Temel norma dayalı anayasaya etkin olarak uyulması o anayasayı meşru kılmaktadır (Kelsen, 1992: 196-197). Anayasa, yasama, yürütme ve yargı gibi devlet organlarını, yasaların ve organların işleyiş şekillerini belirleyen ve yeni normların sadece anayasadan alınan yetkiye dayanarak türetildiği en üst meşru hukuk alanıdır. Kendi içinden türeyen normlara sahip böyle kapalı bir hukuk sisteminde anayasadan başka norm belirleyici meşru bir güç bulunmayacak ve her türlü yeni norm bu kapalı sistemle çeliştiği ya da meşruluğunu anayasadan almadığı takdirde hukuk düzeninin dışına itilerek ilga edilecektir. Kelsen tarafından politik ve sosyal toplum inkâr edilmese de, bu gibi oluşumlar sadece bir düzen olarak sosyal birliği temsil etmektedir.

---

<sup>66</sup> Schmitt’in (2016), bir anayasa mahkemesinin varlığının kuvvetler ayrılığını zedeleyeceğine, hukuk ve siyasetin, anayasa mahkemesi tarafından denetlenmesinin demokrasiyle uyumsuzacağına dair tezlerine Kelsen (2008), anayasanın, bir anayasa mahkemesi tarafından korunmasının önemine dair yayınladığı iki makaleden oluşan bir eserle karşı çıkmıştır.

Devlet de hukuksal düzenlemelerin toplamından öte bir olgu değildir. Kaynağını temel normdan alan anayasa, bireyler ve kurumlar arası ilişkilerin nasıl olması gerektiğini kendi kendine verdiği yetkiden alarak düzenler ve oluşturulan her bir düzenleme sonunda kapalı devasa bir sistemi oluşturur ki bu sistem devletten başkası değildir (Güriz, 2017: 317-318). Bu sebeple hukuktan ayrı bir yerde duran devletten bahsetmek Kelsen açısından anlamsızdır.

Kelsen için birbirlerinden etnik köken, dini inanış ve düşünce bakımından ayrılan insanların bir arada yaşamasını sağlayan, her yurttaşın kabul ettiği objektif bir anayasanın varlığıdır. Anayasa nasıl ki bir toplumda çoğunlukla birlikte yaşayan azınlıkların asgari müşterekte buluşmalarını sağlıyorsa anayasa mahkemesi de çoğulcu bir toplumda asgari müşteregin devamını sağlamakla görevlidir. Bu bakımdan Kelsen anayasa mahkemesine, devlet ya da halk adı altında “cismanileşmiş” bir politik birliğin devamını sağlama görevi vermez. Daha çok mevcut anayasanın, temsil gücünü ele geçiren çoğunluk tarafından azınlığa rağmen değiştirilmesini engelleme görevi verir. Azınlık haklarını korumayı önceleyen Kelsen, anayasa mahkemesinin halkın temsilcileri tarafından yapılan yasaların denetiminin hatta ilga edilmesinin demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmayacağını önemsemez. Ancak anayasa mahkemesine yasaları kontrol ve ilga yetkisinin verilmesi onu yedek bir yasama organına (*negativer Gesetzgeber*) çevireceğinin defarkındadır. Bu sebeple anayasa mahkemesi yargıçlarının partilerin parlamentodaki temsil oranlarına göre meclis tarafından seçilmesini önerir. Böylece Schmitt’in, anayasa mahkemesinin yürütme ve yasamanın işleyişine müdahil olarak kuvvetler ayrılığını ortadan kaldıracığı iddiasının aksine kuvvetler ayrılığını derinleştireceğini düşünmektedir (van Ooyen, 2015: 40-45). Temsilcileri aracılığıyla yasa yapımına dolaylı olarak katılabilen bireyler, temsilcilerinin seçtikleri yargıçlarla (halkın temsilcilerinin temsilcileri<sup>67</sup>) yasalarının anayasaya uygun olup olmadıklarını denetleyebileceklerdir. Kant’tın dış ve iç itkilerden bağımsız öznesi gibi Kelsen de (Aral, 1968: 516) normların hukuk dışı sosyoloji, ekonomi, siyaset, etik, felsefe gibi unsurlardan arındırılarak saf bir hukuk teorisine ulaşmaya çalışmış (Gülener, 2017: 94), böylece siyasetin ahlaktan ayrılmasından sonra

---

<sup>67</sup> Ortaçağ İngiltere’sinde gönülsüzce kraliyet konseylerinde yer alan seçkinlerin, zaman içinde hem monarkı kontrol altında tutmak hem de kişisel ve yerel çıkarları savunma aracı haline gelen temsiliyet kavramı, yüzyıllar içerisinde geçirdiği evrimle –özellikle Amerikan ve Fransız Devrimleri- bir yurttaşlık ve insan hakkı halini almıştır. Bireylerin gelecekleri hakkında karar vermeye katılma ve kendi kendini yönetmeyle içi doldurulan modern temsil kavramına temsilcilerin temsilcileri bağlamının eklenmesi kitlelerin yönetime katılma hakları bakımından halen tartışılan bir konudur (Pitkin, 2014: 7).

hukukun da ahlaktan ayrılmasını gündeme getirmiştir (Raz, 2013: 1179). Kant'ın öznesinin toplumdan uzak yalnız bireylere dönüşme tehlikesinin bulunması gibi Kelsen'in sistemi de hukuktan bireyi ve toplumu dışarda bırakma ve hukuku ulaşılamaz bir normlar kısır döngüsüne sokma tehlikesini barındırmaktadır.

Nasıl ki Hegel, Fransa karşısında hezimete uğramış ve ulusal birliğini kurma yolundaki Almanya'nın siyasal istikrarsızlığına çare olarak devleti kutsamışsa (Sabine, 2000: 65), Schmitt de Almanya'nın ekonomik ve anayasal krizle boğuştuğu 1929 yılı ve sonrasındaki (Schmitt, 1985:7) olağanüstü hal dönemine çare olarak güçlü devlet teorisini (*totaler Staat*<sup>68</sup>) geliştirmiştir. Meşru olmayı yasal olmaya bağlayan/eşitleyen hatta yasallığı meşruluğa önceleyen Kelsen'in karşısında, yasallıkla meşruluğu birbirinden ayıran ve yasallığın geçerliliğini sadece "olağan" zamanlara atfeden Schmitt bulunmaktadır (Schmitt, 2005: 19-20). Schmitt hukuk kurallarını egemenin aldığı kararın yasallaşması olarak görmektedir. Kararcılık (*Dezisionismus*) düşüncesinin savunucusu olan Schmitt, anayasayı, hiçlikten var olan kararın somutlaşması olarak görmektedir. Bu somutlaştırmayı da politik birliği ve düzeni kuran egemen gerçekleştirmektedir. Böylece Kelsen'de normların birlikteliğinden ibaret olan devlet, Schmitt için karar alma gücüne sahip olan bir yapıya dönüşmektedir. Anayasanın politik bir karar sonucu olarak ortaya çıkması onun hukuki değil politik olarak korunmasını zorunlu kılmaktadır. Anayasanın, politik iradenin tecellisi olması onu göreceli bir hale getirmekte, politik ortama göre değişebilir kılmaktadır. Çünkü hukuku yaratan, egemen olarak devlet başkanı (*Führer*) değil halkın politik birlik içinde var olma kaygısıdır. Devlet başkanının asıl rolü politik birliğin devam ettirilmesindedir. Bu sebeple halkın varoluşu tehlike altına girdiği olağanüstü durumda devlet başkanı hukuku tanımayarak karar alma iradesine sahip olur. Schmitt'in dönemi göz önüne alındığında devlet için birinci tehlike, yasal çerçeve içinde hukuk yapım süreçlerinin işletilerek devletin ele geçirilmesi/yıkılmasıdır. İkinci tehlike

---

<sup>68</sup> Liberal devlet düşüncesinde yer alan devlet-toplum karşıtlığı ve Kelsen'in savunduğu farklı azınlık gruplarının bir arada yaşadığı hukuk devleti anlayışına karşı Schmitt, toplumun kendi kendine organize olmasından doğan ve devlet ile toplumun birliğinden oluşan güçlü devlet düşüncesini savunmaktadır. Schmitt'e göre 17. ve 18. yüzyıl mutlak devleti ve 19. yüzyılın toplumun üzerinde olan tarafsız liberal devletinin diyalektiğinden toplumun ve devletin kimliğinin birleştiği güçlü devlet ortaya çıkmıştır (Schmitt, 1994: 172-173). Buna göre devlet toplumsallaştırılacak, devletten bağımsız toplumsal bir özerk alan bulunmayacak, ama aynı zamanda devlet toplumdan ayrı olarak var olmaya devam edecektir (Bezei, 2006: 149-152). Devletin giderek toplumsal olana doğru yayılması ise çağdaş teknolojiyle mümkün olmaktadır (Sartori, 2014: 248). Buna göre modern devletler teknolojiyi toplum üzerinde (ekonomi, kültür, sosyal yaşam, beden vb.) baskılama, denetleme veya düzenlenme amacıyla kullandıkları oranda güçlü devlet kavramı içerisine dâhil olmaktadır.

ise devrim yoluyla yeni bir hukuk düzeninin kurulmasıdır<sup>69</sup>. Bu tür istisna hallerinde ise devlet başkanı mevcut hukuk devleti kurallarına uymayarak iradesini ortaya koymalı, somut düzeni devam ettirmelidir<sup>70</sup>. Nihayetinde devlet başkanın da meşruiyeti yasallıktan değil somut düzenin devam ettiricisi olmasından kaynaklanmaktadır (Bezci, 2006: 100-111).

Kelsen'in hukuk ile siyaseti toplumla devleti ayırıp özneye ve azınlıklara haklar tanıyan anlayışının karşısında Schmitt, siyasetle hukuku, toplumla devleti homojenlik çerçevesinde birleştirmeye kalkmıştır. Schmitt, Kelsen'in önerdiği, egemenin ve devletin içinde bulunmadığı mekanik yasa yapımı ve sadece yasaların uygulayıcısı rolündeki yürütme organı yerine, halkın varoluşunu güvence altına alacak dolayısıyla anayasanın da bekçisi olacak güçlü devleti ve onun önderini koymaya çalışarak toplum-devlet ikiliğini ortadan kaldırıp normatif bir hukuk düzenine karşı çıkmaya çalışmıştır. Ancak toplumsal homojeniteden yönetilenle yönetenlerin aynılığını (Ottmann, 2010: 239) anlayan Schmitt, mistik bir homojen halk ve onun varoluşu kuramıyla güçlü devletin özneyi ortadan kaldırmasına göz yummaktadır. Öznenin homojen bir cemaat içinde kaybolmasının ötesinde halkın varoluşunu devlete bağlayan Schmitt için devletin varoluşu tekil bireyin hayatta kalmasından daha önemlidir. Sonuçta bireyleri düşmana karşı koruyan ve somut düzenin devamını sağlayan devlettir. Bu sebepten olağanüstü durumlarda devletin bireyin bedeninden vazgeçmesini isteme hakkı mevcuttur. Böylece modern devletin müdafaasını gerçekleştiren (Bezci, 2006) Schmitt, devlete ve öndere, devleti koruma adına iradesiyle hukuku değiştirme, düzenleme, toplumdaki "heterojen

---

<sup>69</sup> Schmitt'in savunduğu olağanüstü durumlarda devlet başkanın hukuk dışına çıkması vakası 1934 yılında gerçekleşmiştir. Hitler kendisine yönelik politik karşıtlarının bir darbe girişiminde olduğu iddiasıyla ("Röhm-Putsch") 30 Haziran 1 Temmuz 1934'e bağlayan gece en az 83 kişiyi hukuki yargılama olmadan doğrudan infaz ettirmiş, yüzlerce kişiyi de tutuklatmıştır. Gerçekleştirdiği yargısız infazları ise 13 Temmuz 1934'te mecliste yaptığı bir konuşma ile savunmuş ve kendisini "Alman Halkının Yüksek Yargıcı" olarak betimlemiştir. Bunun yanında 3 Temmuz 1934'de Hitler tarafından, 30 Haziran, 1 Temmuz ve 2 Temmuz 1934 tarihlerinde yaşanan olayları vatan hainliğinin önlenmesi olarak tanımlayan ve hukuki bulan bir yasa çıkarılmıştır. Yasa sadece infazcılarını aynı zamanda yargıç yapmakla kalmıyor, hukuk devletinin yasaların geriye işletilemeyeceği evrensel kuralını da hiçe sayıyordu. Schmitt bu olaylarda halkın varoluşunun korunması için lüzümlü olan istisna halini görüyor ve Hitler'in konuşmasını meşrulaştırmak adına Önder Hukuku Koruyor (*Der Führer schützt das Recht*) adı altında 1 Ağustos 1934 tarihinde bir gazete yazısı kaleme alıyordu. Gerçek önderin aynı zamanda yargıç da olduğunu savunan Schmitt (1994: 226-232), Hitlerin yüksek yargıç olarak hukuk yarattığını iddia ediyordu.

<sup>70</sup> Anayasanın değiştirilmesi ya da hiçe sayılmasının da sınırları vardır. Alman Devleti'nin federal unsurlara sahip demokratik bir cumhuriyet olması, yasama ve yürütme organlarının temsili bir parlamento ile işlemesi, hukuk devletinin ilkeleri ve temel hak ve özgürlükler bu sınırlar dâhilindedir. Devleti korumak adına temel hak ve özgürlükler sınırlandırılabilir, ancak tamamen ortadan kaldırılamazlar. Aksi halde Alman halkının tercihi hiçe sayılmış olacaktır (Göztepe, 2015: 143).

unsurları” ayıklama hakkı vermekle kalmayıp, bireyin devleti için bedenini dahi feda etmesini meşrulaştırarak (Kardeş, 2015: 52) ileride devletin, sağlık, nüfus, ekonomi vb. gerekçelerle bedenler üzerinde hükmetme yetkisinin de kapısını aralamaktadır.



## BÖLÜM 2: İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASI TASAVVURUNDA İNSAN VE DEVLET

Belli bir düşünce dünyasının tarih içerisindeki seyrinin hem kuramsal, hem toplumsal hem de kurumsal düzlemde incelenmesi ve yorumlanması oldukça güç bir uğraştır. Bunun için öncelikle incelenmesi planlanan düşünce dünyasının bağlamsal ve coğrafi olarak belirlenip dönemlendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu uğraş İslam düşünce dünyasıyla ilgili olduğu zaman birçok dönemlendirme girişimi ortaya çıkmaktadır<sup>71</sup>. Genellikle felsefe, fıkıh, tasavvuf ve kelam dünyasını önceleyen bu dönemlendirmeler, Antik Yunan düşüncesinden etkilenen ve “İslam’ın Rönesans’ının” yaşandığının iddia edildiği Gazali öncesi dönemi (7.-12. yy.) ilk dönem, Antik Yunan düşüncesine giderek daha az başvurulduğu Gazali sonrası (12.-20. yy.) dönemi ise son dönem olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar<sup>72</sup>. İslam düşünce dünyasının bu tarz bir dönemlendirilmesi ve düşünce tarihinin sadece Batı kaynaklarına yaptıkları ya da yapmadıkları atıflar üzerinden okunması bir yandan değer içerikli okuma sorununu getirmekte bir yandan da yöntem bilimsel sorunlara yol açmaktadır (Üçer, 2017: 12-15).

Her ne kadar coğrafi olarak Batı ve İslam dünyasının sınırları keskin bir ayrıma tabi olmasa da, Mezopotamya ve Antik Mısır düşünce dünyasının, önce Antik Yunan’a sonra tercüme hareketleriyle İslam dünyasına, oradan da Haçlı Seferleri ve ticaretin gelişmesiyle Batı Avrupa’ya aktarılırken düşünce dünyasında yaşanan iç içe geçmişliklere rağmen iki dünya arasında sosyolojik, kültürel, kuramsal ve kurumsal birçok farklılıklar bulunmaktadır<sup>73</sup>. Bu bakımdan bir önceki bölümde Batı düşünce

<sup>71</sup> Hanedanları merkeze alan bir tarihlendirme Emeviler (661-750), Osmanlılar (1299-1922) gibi hanedan isimlerini merkeze almaktadır. Bundan farklı olarak Fatih Dönemi (1451-1481), Kanuni Dönemi (1520-1566) gibi tarihi şahsiyetleri ön plana çıkaran dönemlendirmeler de mevcuttur (Üçer, 2017:9).

<sup>72</sup> Ignaz Goldziher 1915 yılında yazdığı eserinde uzunca Gazali’nin nasıl felsefenin matematik, geometri ve diğer alanlarına tepki gösterdiğini anlattıktan sonra felsefenin Gazali’den sonra İslam düşünce dünyasında nasıl gerilediğini irdelemektedir (Goldhizer, 2016: 3-42). Ancak İsmail Hakkı İzmirli’nin de (2014: 31-32) belirttiği üzere Gazali, felsefenin toptan reddedilmesinden ziyade dini akidelere karşıt olan felsefi düşünceleri kabul etmemiş ve bütün felsefi önermelerin yanlışlanabilir olduğunu göstermek için Tehafütü-l Felasife’yi kaleme almıştır.

<sup>73</sup> Burada tüm farklar ortaya konmamakla beraber temel bir örneğin verilmesi iki yapı arasındaki farkı göstermesi bakımından önemlidir. Bernard Lewis’in (1992: 9-10) de belirttiği üzere, Hristiyan düşüncesinin kuruluşunda “*Sezar’ın hakkını Sezara, Tanrı’nın hakkını Tanrıya verin*” cümlesiyle ortaya çıkan dini otorite (Papalık) ile dünyevi otoritenin (Monark) temelden ayrışması, İslam dünyasında 19. yüzyılda yaşanan modernleşme hareketlerine kadar İslam düşünce dünyasında yer almayan bir ayrımdır. Hatta modern dönemde dahi İslam dinini siyasi yaşamdan ayıran fikirler yer yer ihanet ya da cahillik olarak da nitelendirilmektedir (Rayyis, 1995: 31). İslam düşünce dünyasında iktidarın iki farklı kuruma ayrılması



dünyasında ele alındığı şekilde, bu bölümde İslam düşünce dünyasında hukukun oluşturulması ve uygulanması bağlamında (Akal, 1998:16) bir dönemlendirme denemesi yapılmasından ziyade yöneten ve yönetilen ilişkilerinin tarihsel süreç içinde nasıl şekillendiği üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır. Ancak İslam siyasi düşüncesindeki yöneten-yönetilen ilişkileri Batı dünyasında yaşanmış olan Antik Dönem, Ortaçağ, Rönesans ve Reform, Aydınlanma vb. kırılmalara denk getirilmeğe çalışılıp bir benzerlik ya da farklılık aranmaktan<sup>74</sup> ya da Machiavelli ile başlatılan, egemenlik unsurlarına modern devlet anlamında sahip yönetimlere dair düşünsel bir tasniften ziyade konu kendi özgünlüğü bağlamında ele alınacaktır. Kaldı ki İslam düşünce ve yönetim geleneği sadece Batı kaynaklarından değil aynı zamanda İran ve Hint kaynaklarından da etkilenmiştir. Bunun yanında Batı siyasal düşüncesinin gelişmesinde önemli bir yer oynayan insan doğası tartışması İslam düşünce geleneği içerisinde “Fıtratullah” tartışmaları çerçevesinde siyasetten daha çok İslam teolojik antropolojisinin konusu olmuştur (Düzgün, 2016: 322). Belirlenen temel ilkeler çerçevesince insanın ne olduğuna dair kelami, felsefi, fihhi ve tasavvufi açıklama çabaları getirilmiştir. Bu bağlamda Türker ve Üçer’in ortaya koymuş oldukları temel ilkeler anlamlıdır. Bu ilkelerin başında insanın başlangıcı belli, sebebe muhtaç, yani bir yaratıcı tarafından yaratılan, ezeli olmamakla birlikte ebedi bir varlık olması yer almaktadır. Sebebe muhtaç insanın sebepsiz bir varlık tarafından yaratılmış olması ise onun yaratıcısıyla farklı kategorilerde olmasına sebebiyet vermektedir. İnsanın, yaratıcısıyla kurabildiği yakınlık sadece akli ve ahlaki yetkinlikle mümkün olabilmektedir ki, bunun en yetkin örneğini nübevvetlik oluşturmaktadır. Ahlakiliğin oynadığı bu başat rol manevi bir hiyerarşi oluşturmakla beraber maddi dünyada insanları eşit kılmaktadır. İslam antropolojisinin temel ilkeleri arasında sadece eşitlik değil aynı zamanda şeriatın sınırları içerisinde irade sahibi özgür insan da yer almaktadır. Hayatı, ilahi rızayı almak ve ebedi mutluluğu kazanmak için bir sınanma

---

fitne olarak değerlendirilmiş, toplumsal düzenin devamı adına ulûhiyetin ve iktidarın padişahın biricikliğinde toplanması düşüncesi savunulmuştur. Bu durum da İslam düşüncesinin, Hristiyan düşünce tarihini temelden etkilemiş olan, devlet-kilise, dünyevi iktidar-tanrısal iktidar gibi ikiliklerden ziyade vahdet (birlik) düşüncesi temelinde ilerlemesini sağlamıştır.

İslam dünyasında ulema sivil dini bir güç olarak yer almasına rağmen, sultanlara karşı gelebilecek bir siyasi otorite haline gelememiştir. Sultanların dini otoriteyi de uhdelerinde barındırmaya devam etmeleri imparatorluk sisteminin devamını sağlamaya katkıda bulunmuştur. Batı da ise özellikle 9. yüzyıldan sonra ortaya çıkan kral-papa çatışmaları merkezi gücü elinde bulunduran güçlü imparatorlukların ortaya çıkmasına mani olmuş, Batı devletler sistemi krallıklar şeklinde devam etmiştir (Hintze, 1970: 41-42).

<sup>74</sup> İslam Düşünce Tarihi ve Batı Düşünce tarihinin birbirlerinden etkilenmeleri, benzerlikleri ve farklarına dair birçok mukayeseli tarih çalışması mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karlığa, 2004, ayrıca Gutas, 2011.

sahası olarak tasavvur eden insan, bu sınamayı başarıyla atlatabilmek için sadece doğa ve toplumsal varoluşla mücadele etmemekte, aynı zamanda neyin iyi ve kötü olduğuna dair de ilahi bir yönlendirmeye muhtaç bulunmaktadır. Tüm bu ilkeler çerçevesinde akli ve ahlaki temayülü gerçekleştirmek adına irade özgürlüğüne, can, akıl, namus, onur, inanç ve mülkiyet dokunulmazlığına sahiptir (Türker ve Üçer, 2019: 2-5). Görüldüğü üzere insanın varoluşu üzerine kurulan temel ilkelerin hepsinin ilahi bir karakteri vardır ve dünyevi özellikli olan ilkeler de ilahi rızaya ve ebedi mutluluğa götürdükleri derecede önemlidir. Her ne kadar insan nedir sorusuna dair teolojik tartışmalarda ortaya konan mükellef insan, ilahi rıza peşinde insan, şeri sınırlar içerisinde özgür irade sahibi insan gibi kavramlaştırmalar siyasi yapıyı ve yöneten-yönetilen ilişkilerini etkilemiş olsa da bu etkileşim tali değişikliklere yol açmıştır. İnsanın doğası, fitratı ya da mahiyetine dair düşüncelerin teolojiden bağımsız olmaması, devletin ve yöneten-yönetilen ilişkileri ile hukukun salt dünyevi işler olmağına dair düşüncenin oluşmasına imkân vermemiştir. Batı da mevcut haldeki devlet ve kilisenin yapısal ayrılığı, iki kuruma dair kuramların da ayrı gelişebilmesine imkân verebilirken, İslam dünyasında ise bireyin yaşamının, toplumsal yaşamın ve devlet mekanizmasının dinden bağımsız olmak bir yana, hepsinin bir bütün olarak işlenmesi gerektiği ön kabulüne sahip olunmuştur. Bu bütünlük dünyanın “geçici olan” ve “ebedi olan” olarak ikiye ayrılmasını engellediği gibi siyaset alanının Batıda olduğu gibi ahlaktan ve dinden bağımsız bir inceleme konusu olmasına izin vermemiştir. Ancak bu demek değildir ki tüm bir İslam yönetim tarihi tamamen dini kurallara uygun ve dünyevi ilişki biçimlerinden azadedir. İslam’ın ilk dönemlerinde siyaset “uğraşı” şeriatın altında konumlandırılmakla birlikte Selçuklu ve Osmanlı Devleti döneminde şeriat ve ulema zamanla siyasetin altında konumlanmıştır<sup>75</sup>. Dinin siyaset altına girmesine rağmen rolü azalmamış, hukuk seküler bir anlayışla üretilmemiştir. Ancak Osmanlı’nın modernleşme dönemiyle birlikte seküler hukuk yavaş yavaş ortaya

---

<sup>75</sup> Abdurrahman Arslan (1999), Osmanlı hukuk alanını, idari ve siyasi alanı kapsayan ve örfi hukuk üzerine kurulu olan sarayın yönetimindeki “iktidar alanı” ve toplumsal alanda hâkim olan “şeriat alanı” olarak ikiye ayırmaktadır. Osmanlı ve Cumhuriyetin iktidar alanlarının toplumsal temelden yoksun olduğunu belirten Arslan, yönetenlerin bu boşluğu bir “tarikat” ile doldurduğunu ifade etmektedir. Arslan’a göre, saray ile halk arasındaki boşluğu doldurma işlevini Osmanlı döneminde Bektaşilik, Tanzimat’ta Nakşilik ve Cumhuriyet’te pozitivism/Kemalizm yerine getirmiştir.

Böylece dinin artık geleneksel dönemde olduğu gibi siyaset üstü konumu ve siyaseti denetleme işlevi giderek törpülenmiş, siyasetin altında konumlanmıştır. Atçıl’ın (2019: 20-21) belirttiği üzere 1450’lerden 1550’lere kadar saraya dâhil olan bir “âlim-bürokratlar” ve halkla daha bütünleşik özerk âlimler olmak üzere ulema ikili bir yapıya ayrılmıştır. 16. yüzyılın sonlarından sonra İlmiye teşkilatının kurulması ve güçlenmesi ile bu ayrım daha da derinleşmiştir.

çıkılmıştır. Osmanlı'nın son döneminde ve özellikle yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle beraber ise İslam tarihinde daha önce var olmamış bir hukuki sekülerleşme süreci başlamıştır. Farklı Batı kaynaklı hukuk sistemleri ve anlayışları ülkeye girmekle beraber fetva üretim ve ulema yetiştirme kurumu yine siyasetin altında konumlandırılmış, devlet kontrolünden çıkarılmamıştır. Böylece eskinin birçok kurumu ve zihni geride bırakılmak istense de gerekli görülen yerlerde yaşatılmaya devam edilmiştir.

Bu bakımdan günümüz Türkiye'sinin toplumsal ve siyasal arka planının daha iyi anlaşılması adına merkezi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda yöneten ve yönetilen ilişkileri özellikle medeni hukuk alanında şeriatın yorumlanması ve uygulanmasından sorumlu olan ulemanın saray ve halkla olan ilişkisinin dönüşümü irdelenecektir. Ancak gerek hukuk<sup>76</sup> gerekse yönetim anlayışı açısından geri kalan İslam dünyasında olduğu kadar Osmanlı düşünce dünyasında da devamlı atıf yapılan ve öykünülen dönem olmasından ötürü, öncelikle İslam'ın doğuşu ve Hulafe-i Raşidin olarak anılan dönem, sonrasında Emeviler ve Abbasiler Hanedanlıkları dönemindeki hilafet kurumunun saltanata dönüşmesi yöneten-yönetilen ilişkileri bağlamında irdelenecektir.

İslam düşünce dünyası, İbn'ul Mukaffa, Farabi, Maverdi, İbn Sina, Gazali, İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Haldun vb. bir yandan akıl-vahiy uyumunu önceleyen "filozoflar" çıkarırken aynı zamanda vahyi ve inancı ön planda tutan âlimler de çıkarmıştır<sup>77</sup>. Bu iki sahanın -felsefe ve teoloji- gerilimlerinin çözüm alanı ise genellikle siyaset olmuştur (Kurtoğlu, 2007: 14). Siyasetin de tek otorite ve meşruiyet kaynağı olan padişahlardan

---

<sup>76</sup> Günümüz hukukunda bulunan özel hukuk-kamu hukuku ayrımı İslam hukuk geleneğinde mevcut değildir. Geleneksel fıkıh hukuku, ibadet, muâmelat (dar anlamıyla ticaret hukuku) ve ukubet (ceza hukuku) üst başlıklarıyla tasnif ederken devlet yönetiminin uygulanışı konularına giren kamu hukukuna genelde yeri geldikçe değinmiştir. Bu durum, siyasetin dinden bağımsız bir özerk alanının oluşmamış olmasından ve yöneticinin, İslam'ın emrettiği iyiyi uygulama haram kıldığını yasaklamadan öteye geniş maddi bir fonksiyonuna olan inancın ulema tarafından paylaşılmamasında yatmaktadır. Siyaset felsefesi alanında birçok eser yazılmakla birlikte bu eserlerde Halifenin niteliklerine ve Hz. Muhammed ve Hulafe-i Raşidin dönemi İslam hukukun uygulamalarına atıf yapılarak genel ahlakın ve kamu hukukun nasıl uygulanması gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Bunun yanında Halifelere atfedilen müçtehit olma niteliği de yöneticinin genel İslam fikhı içinde kalarak yaşamayı gerçekleştirmesine izin vermiştir. Kuran-ı Kerim'de hukuk alanında genel hükümlerin yer alması ve çoğu konuda hukukun ayrıntılandırılmamış olması, sonraki Müslümanların müçtehitler aracılığıyla günün şartlarını göz önünde bulundurularak hüküm koymasına ve hukukun güncel kalmasına olanak sağlamıştır (Hoyladı, 2015: 13-16).

<sup>77</sup> Her ne kadar felsefeyle uğraşan Müslümanlar bilginin kaynağını Kuran-ı Kerim'e ve hadislerle dayandırmaya özen göstermiş ve akıl ile vahyin uyumuna dikkat etmişlerse de, dünyevi meselelere ağırlıklı olarak akli yönden eğilmeleri her zaman ulema tarafından hoş karşılanmamıştır. İslami yönetim geleneği içerisinde devlet ile dinin iç içeliği de göz önüne alındığında felsefe ve teoloji arasında belli bir gerilim ortaya çıkmıştır. Bu gerilimde hakem rolünü üstlenen şeriat zaman içerisinde felsefi düşünceler üzerinde baskı merkezi haline gelmiştir (Kurtoğlu, 2007: 16).

ayrı düşünülemez olması araştırmayı, padişahları etkilemesi ve yönlendirmesi en muhtemel kaynaklar olan siyasetnamelere yönlendirmektedir (Canatan, 2014: 7). Burada tek tek tüm siyasetnameler ya da risaleler incelenmeyecek olup Osmanlı toplumunun dönüşümünü ve yönetici elitin durumunu teferruatıyla eleştirel olarak sorgulaması bakımından Osmanlı Padişahı IV. Murad'a (1612-1640) sunulan Koçi Bey (ölümü yaklaşık 1650) Risalesi (1631) kısaca incelenecektir. Modern dönem öncesi Batı yöneticileri için geçerli olan teknolojik imkânsızlıklardan kaynaklı otorite boşlukları Osmanlı yönetimi için de geçerli olan bir unsurdur. Bu sebeple incelemelerde yer yer merkezi otorite dışında kalan yereldeki yöneticiler olan kadılık yapısına da bakılarak yöneten-yönetilen ilişkileri ele alınacaktır. Ayrıca Osmanlı modernleşmesinin önemli bir evresini oluşturan Tanzimat dönemindeki kanunlaştırma hareketleri içerisinde İslam fikhının tarihte ilk başarılı kanunlaştırması olması hasebiyle ayrıcalıklı bir yeri bulunan Mecelle-i Ahkâm Adliyye'de araştırma konusuna dâhil edilecektir.

## **2.1. Hz. Muhammed Dönemi: Manevi Topluluk Olarak Devlet**

Hz. Muhammed (570-632) döneminden önce Arap yarımadası, iki büyük imparatorluğun nüfuz çekişmelerine sahne olan bir sahaydı. Bunlardan ilki olan Bizans İmparatorluğu, Anadolu, Suriye, Mısır ve Tuna nehrine kadar olan Güneydoğu Avrupa'yı ve Kuzey Afrika'nın sahil şeridini elinde bulunduruyordu. Diğer önemli güç olan Sasani İmparatorluğu ise Afganistan ile Irak toprakları arasındaki bölgede hâkim konumdaydı. Her iki gücün askeri çekişme alanı Mısır ile Irak arasında kalan bölgeleri kapsıyordu. Arabistan ise bedevi yaşamının kontrol edilmesinin güçlüğünden dolayı<sup>78</sup> her iki taraf,

---

<sup>78</sup> Arabistan'ın özellikle Hicaz bölgesi, dağlık ve çöl arazisine sahip olması, bedevi kabilelerin egemenlik altında tutulmalarının güçlüğü ve elde edilecek olası ganimetlerin azlığından dolayı büyük devletlerce işgal edilmesini engellemiştir. Bu bölge kuzeydeki diğer coğrafyalara nazaran idari bakımdan bağımsız özgür kabilelerin birbirleri arasında değişen küçük çaplı hâkimiyet mücadelelerine sahne olmuştur. Örneğin Huzaâlar, Mekke'yi Cürhüm kabilesinin elinden almış ve iki yüzyıl boyunca elinde bulundurmıştır. Hz. Muhammed'in de kabilesi olan Kureyşliler ise Kusay bin Kilâb (vefatı 480, Hz. Muhammed'in beşinci göbekten dedesidir.) önderliğinde Mekke ve Kâbe idaresini ele geçirmişlerdir. Bu durum dahi Mekke'de merkezi bir emirlik yaratmamıştır. Merkezi bir idareden ziyade Mekke'nin idaresi 12 sorumluluk alanından oluşan ve bu görevleri Kureyş'e dâhil olan Haşim, Ümeyye, Nevfel, Muttalip, Adî vd. alt kabile mensuplarının yerine getirdiği çoklu bir yapıdadır. Hacılara dağıtılacak yemek için Mekkelilerden toplanan gelirlerin yönetimi (Rifâde) Haşimoğullarının elindeydi. Mekkeye gelen hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması görevi olan Sikaye sorumluluğu ise yine Haşimilerden Hz. Muhammed'in amcası olan Abbas b. Abdülmuttalib'in yönetimindeydi. İhtilafların çözümü için hakemlik kurumu diyebileceğimiz Eşnak görevini Ebu Bekir yerine getirmekteydi. Adî kabilesinin uhdesinde bulunan dış ilişkilerden sorumlu Sifaret görevini ise Ömer b. Hattab üstlenmişti. Görüldüğü üzere Mekke'nin yönetimi merkezi bir hiyerarşik yapılanmadan ziyade kabile içi özerk ve yer yer birbiriyle çekişebilen görevlerin dağılımından oluşuyordu. Medine (Yesrib) ise Kurayza ve Nadir gibi Yahudi kabileleri ile Arap Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki

yerel prenslikleri ve aşiretleri destekleyerek nüfuz etmeye çalışarak ticaret yollarını kontrol altına almaya uğraşıyordu. Sasaniler, Yemeni işgal ederek (570) Irak'a doğru bir ticaret yolu açmaya çalışırken Bizans, Hicaz ticaret yolunu nüfuz alanına dâhil etmek istiyordu. Hatta bunun için Mekke yönetimine (590) kendine yakın grupları getirmeye de çalışıyordu (Watt, 2015: 11-13). Dönemin bu karışık ortamında Araplar özellikle ticaret yolları üzerinde bulunan Mekke, Medine, Taif gibi Batı Arabistan'ın ticaret noktaları kendilerini Bizans ve Fars politikalarının arasında kalmış, iki büyük devletin sürekli değişen güç dengelerine kendilerini uydurmak zorunda hissediyorlardı. Ayrıca üç tarafı denizle çevrili olan Arap yarımadasının karadan ticari olarak dışa açılma noktaları olan Suriye ve Irak toprakları bu iki gücün hâkimiyeti altındaydı.

Cabiri'nin aktardığına göre (2001: 69-72) muhtelif rivayetler ve siyer kitapları Hz. Muhammed'in dini tebliğinin daha başından Bizans ve Fars devletlerinin topraklarını ve ganimetlerini ele geçirmek gibi siyasi bir güncesi olduğunu<sup>79</sup>, dolayısıyla İslam'ın daha ilk davetinde devlet ve fetih unsurlarını içerdiğini iddia etmektedir. Hatta bunu desteklemek için "Rızkım, okumun gölgesinde takdir edildi." şeklinde hadisler de nakledilmektedir. Ancak Cabiri'nin de belirttiği üzere Hz. Muhammed'in peygamberlik döneminde cereyan eden olaylara ve Kuran-ı Kerim'in mesajına bakıldığında İslami davetin devlet ve fetih içeren bir ajandasının olması gerçeği yansıtmamaktadır. Müslümanların zaman içerisinde tarihsel olayların ışığında bir sosyal topluluk oluşturdukları ve önce bağımsız kabilelerden dini bir topluluğa oradan da siyasi yapılanmaya doğru evrildikleri görülmektedir<sup>80</sup>.

---

çatışmaların yer aldığı Mekke'ye nazaran oldukça verimli topraklara sahip olan, ancak ticaretin Mekke'deki kadar gelişmediği merkezi idareden yoksun kabilelerin yan yana bağımsız gruplar halinde yaşadığı bir şehirdi (Baş, 2013: 54-58).

<sup>79</sup> Hamidullah da, ilk Akabe Biat'ı gerçekleşmeden önce Hz. Muhammed'in Mekke dışında, Kâbe'ye gelen hacılara İran ve Bizans topraklarını vaat ederek İslam'a davet ettiğini belirtmektedir (2015: 100).

<sup>80</sup> Bu durum Kuran'ın zamanla insanlara hitap şeklindeki değişikliğinden de belli olmaktadır. Mekke dönemi ayetleri tüm insanlara yönelik olarak "ey insanlar" diye seslenirken, Medine'de inen ayetler artık oluşmaya başlayan, Muhacir ve Ensar'dan müteşekkil Müslüman topluluğa hitaben "iman edenler" olarak değişmektedir (Cabiri, 2001: 73). Böylece bir iman edenlerden oluşan "biz" ve inanmayan "öteki"lerden müteşekkil siyasal bir toplumun oluşum sürecine girdiği gözükmektedir. İman edenlerin hukuk ve örfi davranışları değişip homojenleştikçe toplum siyasi bir unsura dönüşecektir. Bu homojenleşme süreci içerisinde önemli bir adım Medine'ye gelen muhacirler ve Ensar arasında muâhât (birini kardeş edinmek) kurumunun oluşturulmasıydı. Sosyal ve ekonomik dayanışma kurumundan öte olan muâhât kurumu, aralarında akrabalık ve kabile bağı olmayan kişileri mirasçı dahi (daha sonra bu uygulama kaldırılmıştır) kılıyordu. Birbirleriyle kardeşlik bağıyla bağlanan kişiler karşılıklı olarak ailelerine bakmakla yükümlü oldukları gibi ekonomik destekle de sorumluydular (Algül, 2005: 307-308). Böylesine bir ilişki, kabile ve kan bağının en büyük değer olduğu Arap topluluklarında İslam dini altında evrensel bir kardeşlik bağı yaratmanın ilk aşamasıydı.

Her ne kadar İslam davetinin siyasi içeriği olmamasına rağmen, putları reddeden, eski gelenek ve adetleri ortadan kaldıran ya da revize eden Hz. Muhammed'in çağrısı Kureyşliler tarafından, Mekke'nin hac ve ticaret gelirlerini düşürücü, dolayısıyla kabilenin siyasi ve ekonomik konumunu sarsıcı siyasal bir girişim olarak algılanmıştır (Cabiri, 2001: 72). Bu sebeple önce Hz. Muhammed'in daveti alay konusu yapılmış, peygamberlik iddiasından vazgeçilmesi istenmiş, bunlar için kendisine ve az sayıda olan Müslümanlara eziyetler edilmiştir. Artık Mekke'de yaşama imkânı bulamayan Müslümanlar 622 yılında Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştır (Schroeder, 2016: 68-72). Ancak hicretin tek etkisi Müslümanların Mekkelilerin baskılarından kurtulmaları değildi. Baskılar, Hz. Muhammed'in Mekke putlarına karşı geldiği dönemde yoğunlaşmaktadır. Mekkeli zenginler için putlar dini bir sembol olmanın yanında tüm Arapların hac vesilesiyle Mekke'ye gelmesini sağlayan ve bu sayede Mekke'nin hem Arabistan'ın ticaret merkezi olmasını sağlayan hem de uluslararası ticarete olanak veren kullanışlı bir "araç" konumdadır. Mekkelilerin korkusu yeni gelen dinle beraber eski inançlarını kaybetmeleri değil putlar için gelen diğer Arap kabileleri tarafından Mekke'den çıkarılarak tüm imtiyazlarını kaybetmeleridir. Çünkü daha önce de Kâbe'nin bekçisi olan birçok kabile dini inançları yerine getirmedikleri sebebiyle Mekke'den kovulmuştur. Kureyşliler de Kâbe'nin koruyuculuğunu Huzaâlar'ın elinden almışlardır. Bu bağlamda Mekkelilerin Hz. Muhammed'i ve ona bağlananları dışlamalarının sadece dini boyutunun olmaması anlamlıdır. Dini ve ticari bir merkez olan Mekke'nin yakınlarındaki Medine'ye hicret, sadece Müslümanları baskı ve zulümden kurtarmamış, aynı zamanda buradan Mekke'ye gelen kervanlar üzerine yapılacak gazalar ile Mekke ticaretinin zayıflatılması ve Mekke'nin siyasi olarak ele geçirilmesiyle İslam'ın tüm insanlığa yayılmasını mümkün kılacak bir siyasi etkiyi de beraberinde getirmiştir (Cabiri, 2001: 127-128).

Hicret dönemi Medine'sinin toplumsal yapısına bakıldığında, birçok etnik ve dini unsurun geçici ittifaklar ve düşmanlıklar içinde yaşadığı ve şehre karmaşanın hâkim olduğu görülmektedir. Bir tarafta zanaatla uğraşan zengin Yahudi kabileleri, diğer tarafta Yemen'den gelmiş olan ve Müslüman olmaya başlamış Evs ve Hazrec kabileleri vardır. Ayrıca pagan Araplarda Medine'de yaşamaktadır. Yaklaşık 10.000 kişilik Medine nüfusunun yalnızca 1.500 kadarını Mekkeli muhacirler ve İslam dinini kabul etmiş Medineli Ensar oluşturmaktaydı. Geriye kalanlar arasında 6.000 kadarı pagan Araplar,

yaklaşık 4.000 kadar Yahudi ve 50 kişilik Hristiyan Arap mensubu bulunmaktaydı (Atçeken, 2009: 48). Müslümanların azınlıkta olduğu ve çatışmaların Medine’yi ortak bir yönetimden dahi yoksun bıraktığı<sup>81</sup> böylesi bir ortamda Hz. Muhammed, tüm kabilelerin ve inanç gruplarının çatışmasız bir halde yaşamasını sağlayacak ve Medine’den kabileler birliği altında örgütlenen bir şehir devleti çıkaracak Medine Uzlaşmasını (Medine Vesikası 623/624) hayata geçirmiştir. Bu vesika, bir bölgede üst yönetimden yoksun olarak yaşayan insan topluluklarının çatışmasız, birbirine tahammül çerçevesinde sürdürülebilir bir şekilde bir arada yaşamak için irade beyan ederek ortak bir sözleşmeyi kabul etmelerine dayanır. Bir açıdan Medine Vesikası, modern Avrupa’da Hobbes, Locke ya da Rousseau’nun rasyonel önermelerle ortaya attıkları toplum sözleşmelerinin bir benzerinin maddi vücut bulmuş halidir. Dokuz kabileden söz eden vesika, Müslümanların birbirleriyle ve diğer gruplarla olan ilişkilerini düzenlemiş, Yahudilerin de hak ve sorumluluklarını güvence altına almıştır. Vesika farklı dini grupların bir arada yaşamasını garanti altına alarak (Madde 25) bir tür kabile federasyonu altında yeni bir topluluk kurulmasının zeminini hazırlamıştır. Bu durum aslında Mekke’de inen Kafirun Suresi’nin altıncı ayetinde belirtildiği gibi “Sizin dininiz size, benim dinim bana!” uygulamasının bir devamıdır. Her dini grubun kendi şeriatına göre yargılanması Medine döneminde başlamış, Osmanlı’nın son dönemine kadar devam etmiştir (Bulaç, 1992: 105, 109). Ancak bu vesikanın gelişmiş bir devlet teşekkülünden (polity) ziyade erken dönem bir sorunları çözmeye yönelik norm koyucu (policy/siyasa<sup>82</sup>) yönetim organizasyonunu gerçekleştirdiği söylenebilir.

Vesika<sup>83</sup> ile muhacir ve Ensar’dan oluşan Müslümanlar homojen ve diğer dini ve toplumsal gruplardan farklı bir sosyal blok (ümme) olarak ortaya çıkıyor, bir biz ve öteki

---

<sup>81</sup> Mekke’de de merkezi bir yönetim bulunmamasına rağmen farklı kabilelerin iş bölümü yaptıkları, bu işlerden sorumlu olduğu kimselerin sorumlu kabile tarafından seçildiği bir “kabile demokrasisi” mevcuttu. Ayrıca savaş, barış gibi şehrin birlikte hareket etmesinin gerektiği durumlarda karar organı olarak hareket eden on kişilik bir kurul Daru’n Nedve’de (Kusay bin Kilâb tarafından yaptırılan, Kâbe’nin kuzeyinde yer alan bir bina) halk ile birlikte müzakere ederdi (Hamidullah, 2015: 19-20).

<sup>82</sup> Amerikan siyaset biliminde ön plana çıkan polity (siyasal yapılar), policy (siyasal içerik) ve politics (yapılar ve içerik arasında gerçekleşen süreçler) siyaset bilimin üç boyutunu meydana getirmektedir. Anayasa, hukuk sistemi, mahkemeler, okullar, hükümet ve parlamento sistemi polity’e dâhilken, toplumsal sorunların çözümü için gerekli olan normların konması, toplumsal grupların çıkarlarının belirlenmesi ve çatışmaların çözülmesi policy/siyasaya içkindir (Mickel ve Zitzlaff, 1988:538). Hem dinin tebliğcisi olarak yeni kuralların habercisi olması, hem de Medine’de kurulan yeni toplumsal düzende çıkan sorunların çözüm merkezi haline gelmesi Hz. Peygamberi siyasanın başı haline getirmiştir. Ancak bu dönemde devleti meydana getiren kurumsal yapıların oluşmaması devlet-tebaa etkileşiminin (politics/siyaset) gerçekleşmesine izin vermediği için bir siyasetten ve kurumsal devletten söz etmek mümkün değildir.

<sup>83</sup> Vesikanın 47 maddeden oluşan tam metni için bkz. Hamidullah (2015: 104-110).

gruplaşması oluşuyordu (Madde 2). Ayrıca vesikada, mali açıdan zor durumda olan müminlere yardım öngörülmesi (Madde 12), bir Müslümanın diğer bir Müslümanla başka bir Müslümana karşı anlaşma yapamaması (Madde 12-b), Müminler arasına nifak sokmaya çalışanın akraba dahi olsa Müminin Müslümanlar lehine oy kullanmasının gerekmesi (Madde 13), bir müminin bir kâfir adına bir Müslümanı öldürememesi ve ya aleyhine yardım edememesi (Madde 14), nihayetinde tüm müminlerin diğer insanlardan ayrı bir grup olarak tanınması (Madde 15) oluşturulmaya çalışılan Müslümanlardan müteşekkil homojen toplumsal ve siyasi grubun belirtileridir. Bu homojen grubun mutlak lideri ise İslam peygamberidir (Madde 23).

İslam toplumunun diğer dini gruplarla bir arada yaşamasını düzenleyen belge, Avfoğulları Yahudileri ile Müslümanları bir ümmet olarak belirlemektedir (Madde 25). Her dini grubun kendi şeriatına göre yargılanıyor olması Vesikayı dinler üstü siyasi bir metin konumuna getirmektedir. Metin aynı zamanda Medine'nin müdafaası konusunda ve yapılacak barış anlaşmalarında Yahudileri ve Müslümanları birlikte sorumlu tutmakta, dini sebeplerle yaşanılacak savaşlarda ise tarafları sorumluluk altına almamaktadır (Madde 44, 45). Böylece dış düşmana karşı içte bir dinler üstü ortak muharebe gücü oluşturuluyordu. Ancak harp masraflarının her grubun kendisi tarafından karşılanacak olması (Madde 37), grupların kendi bölgelerinin asayişinden sorumlu olmaları (Madde 45-b), Yahudilerin kendi dinlerinin gerekleri çerçevesinde sosyal ve ekonomik hayatlarını düzenleyebilmeleri (Madde 25-35), metnin, bir devletin kurucu vesikası olmasından ziyade Medine'deki kabileler ve dinler arası çatışma ortamını son bulduracak ve tahammüle dayalı bir arada yaşamayı sağlayacak bir sulh anlaşması olduğunu göstermektedir. Özellikle Müslümanların herhangi bir katile yardım ve yataklık etmesinin yasaklanması (Madde 22), vesikaya aykırı olacak şekilde kimseye himaye hakkı verilmemesi (Madde 41), öldürme ve düşmanlık vakalarının hakemliğinin kendi aralarında değil de Medine'ye dışarıdan gelmiş olan Hz. Muhammed'e verilmesi (Madde 42), Vesika dışında başkaca bir hukukun geçerli sayılmayışı (Madde 46,47), Vesikanın ana amacının on yıllardır Medine süren çatışmaların önlenmesinin ve sulhun sağlanması olduğunu göstermektedir.

Medine Vesikasının dış düşmanını ise Kureyşli paganlar oluşturmaktadır. Bunun için Medine müşriklerinin, Kureyşli müşriklerin can ve malını himaye altına almaları yasaklandığı gibi, onlara saldırılmasına da engel olunmasını men etmektedir (Madde 20-



b). Ayrıca Kureyşlilerin ve onlara yardım edenlerin himaye altına alınması da yasaklar arasındadır (Madde 43). Böylece Mekkeli müşrikler olası bir tehdit unsuru olarak görülmekle birlikte Medineli müşrikler onlardan ayrı tutulmakta, ancak her ikisinin de birleşip ortaklaşa hareket edilmesi istenmemektedir.

Vesikaya göre, Hz. Muhammed'in, Müslümanlar tarafından dini bir lider olarak kabul gördüğü, geri kalan kabileler için ise "güvenilir bir hakem" konumuna geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Muhammed kural koyucu yeni bir devlet kurucusu olmaktan ziyade, Medine'ye barışı getiren, homojen bir hale gelmeye başlayan Müslüman topluluğun can ve mal güvenliğini sağlamaya çalışan, bu topluluğun gelişmesi ve Müslümanların sayısının artması için uygun zemini oluşturmaya uğraşan bir lider olarak tarih sahnesindedir. Azınlık bir muhacir grubun lideri olarak Medine'deki diğer büyük gruplar tarafından başka türlü kabul edilmesi de pek olası gözükmemektedir. Ancak 624 yılında Mekkelilere karşı kazanılan Bedir gazvesi ve özellikle 627 Hendek Müdafaasının başarılı olmasından sonra Hz. Muhammed'in siyasi otoritesi artmıştır (Watt, 2015: 111-114).

Hz. Muhammed, Medine'yi merkezde tutarak birçok gazvelerde bulunmuş, 630 yılında Mekke'nin fethini gerçekleştirmiştir. Vefatından önce İslam dini tüm Arap yarımadasında yayılmış vaziyettedir ve Yemen, Bahreyn, Umman, Taif, Mekke, Necran gibi vilayetlere hem İslam dinini tebliğ etmesi, hem yayması hem de zekât toplaması<sup>84</sup> için emir ve amiller tayin edilmiştir. Yollanan kadılar vilayetlerde İslam'ın yayılmasını ve uygulanmasını gözetirken aynı zamanda güvenlik, asayiş problemlerini ve toplumsal ihtilafları da çözmüştür. Bu emirler bizzat Hz. Muhammed tarafından tayin olunuyor, maaşları ise Medine tarafından ödeniyordu. Genellikle zekâtın toplanmasından amiller sorumluyken, idari işler emirler tarafından yerine getiriliyor, bazıları da kadılık görevini sürdürüyordu. Burada emirlerin maaşlarının vilayet bütçesinden değil de merkezden ödenmesi hem emirleri merkeze bağlı kılıyor hem de yönettikleri bölgelerde mali çıkar gözetmelerini önlüyordu. Adli işlerde Kur'an'ın emirlerine ve Medine Uzlaşısına sadık kalınarak her dini grup kendi mahkemeleri tarafından yargılanıyor, sadece bir Müslüman

---

<sup>84</sup> Dönemin gelir kaynakları arasında olan ganimet (Enfal 1 ve 41), zekât (Tevbe 60) ve cizye (Tevbe 29) Kur'an kaynaklı düzenlemelerdir. Ganimet ve zekâtın nasıl alınması, dağıtılması ve hangi işlerde kullanılması gerektiği ayrıntılı olarak Kur'an tarafından emredilmiştir. Cizyenin nasıl kullanılacağına dair ise ayrıntı bulunmamaktadır.

ile gayri Müslim arasındaki davalar İslam mahkemelerinde görülüyordu. Bu dönemdeki adli kurumsallaşma doğal olarak modern zamanların yapılarından tamamen farklılık göstermektedir. Genellikle sorunlarına çözüm arayan insanlar doğrudan Hz. Muhammed'in ya da vilayet emirinin huzuruna çıkabilmekte, derdini yüz yüze bir mecliste istişare yoluyla aktarabilmekteydi. Böylece yöneten ve yönetilen arasında herhangi bir bariyer yer almamaktaydı. Genellikle davalar camiler, pazar yerleri vb. yerlerde icra ediliyordu. Zaman içerisinde Müslüman nüfusunun artması ve kendinden sonra işleri yürütecek kişilerin yetişmesi gayesiyle Hz. Muhammed'in sahabelere de karar aldırıldığı görülmüştür<sup>85</sup> (Baş, 2013: 200-207).

Hz. Muhammed döneminde görülen davalar ya da yürütülen siyasanın dinden özerk bir hukuki mahiyeti bulunmamaktadır. Hükümler ve kurallar Kur'an kaynaklı olup Hz. Muhammed bunların yayılması ve uygulanmasını sağlamaktadır. Ancak her dünyevi meselenin Kur'an'da yer bulmaması Peygamberi, Kuran, örfi gelenekler ve zamanın ruhuna göre içtihatla bulunmaya zorlamıştır (Sargın, 2001: 32).

Bir inanç topluluğu olarak Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslüman azınlık, öncelikle birlikte barış içerisinde yaşamının bir yolu olarak Medine Vesikasını ortaya koymuştur. Zaman içerisinde Hz. Muhammed'in öncelikle dini kişiliği sonra da siyasi liderliği manevi topluluğun siyasi bir topluluk haline dönüşmesine yol açmıştır. Ancak bu siyasi topluluk ve bu topluluğun Hz. Muhammed altında örgütlenmesi İslam dininden bağımsız salt maddi ya da güç odaklı politik bir organizasyon değildir. Daha ziyade Müslümanların inançlarını güvenli bir şekilde yerine getirebilecekleri ve İslam inancını tebliğ edebilmelerini garanti altına alacak şartları sağlayan, gerektiğinde güce başvurma ve sorunları çözme otoritesine sahip, dini bakımdan evrensel ve ebedi, siyasi anlamda konjonktürel bir teşkilatlanma yapısıdır. Bu durum Kur'an ayetlerinde devlet ve yönetim yapılarına varoluşsaldan ziyade bağlamsal atıfların yapılmasında ve Hz. Muhammed'in kurumlaşmayı öngören politik bir ajandasının olmasından ziyade toplumsal zorunlulukları ve içinde bulunduğu durumun çözümüne yönelik siyasalar<sup>86</sup> ortaya

---

<sup>85</sup> Müslümanların artması ve coğrafi olarak dağınık alanlara yayılması, adli işlerin yürütülmesinin yerel emirlere ve kadılara bırakılmasını gerektirmiştir. Hz. Muhammed bu süreçten sonra daha çok bir temyiz kurumunun rolünü üstlenmiş, davalara bakan hâkimler kararlarını din ve örfi adetlere dayanarak doğrudan kişisel olarak almışlardır.

<sup>86</sup> Kiblenin tekrar Mekke yönüne çevrilmesi, ezanın yürürlüğe konması, faizin zaman içinde kaldırılması, Medine'deki diğer grupların yanında Müslümanlara ait bir pazar yerinin kurulması, Medine'nin üç büyük Yahudi kabilelerinden olan Nadir ve Kaynuka oğulları sürgün edilirken, Bedir Gazve'sinde Müslümanlara

koymasından anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu minvaldeki yönetim tarzı, Kur'an'da geçen birçok ayetin belli bir olaya ya da kişiye atıfla inmesi ve evrensel kural haline gelmesiyle de uyumlu gözükmektedir. Din, fıkıh bağlamında ontolojik ve evrenselken, dinin varlığının sürmesi ve yayılması için gerekli olan siyaset mekâna ve zamana bağlı olarak göreceli bir hal almaktadır. Siyaset, Hz. Muhammed döneminde dinin korunması ve yayılması için İslam'ın hizmetindedir.

## 2.2. Hulafe-i Raşidin Dönemi: Sıflık ve Yenilik Arasında

Hz. Muhammed'in hicretten sonraki dokuz yıl boyunca Medine merkezli olarak gerçekleştirdiği seriyye (akınlar) ve gazveler İslam coğrafyasını Suriye ve Irak'a kadar genişletirken, İslam'a geçişler ve beyatlar da İslam topluluğunu genişletmekteydi. Ancak İslam dinini kabul eden herkes doğrudan imanın gerektirdiği maneviyatı içselleştiremiyor, seriyye ve gazvelerden elde edilen ganimetler dinden daha fazla ilgi çekiyordu. Böylece genişleyen Müslüman toplumunda, Mekke'de tebliği kabul eden ilk Müslümanlardan (es-Sabiküne'l-Evvelun), inanç devletini kuran Muhacirun ve Ensar'dan farklı olarak İslam dinine uzak diyarlardan beyat yoluyla katılan kabilelerden ya da gazve için dâhil olan bedevilerden, imanî olmaktan ziyade siyaseten Hz. Peygambere bağlı olan farklı farklı gruplar meydana gelmekteydi<sup>87</sup>. Son grupta yer alan toplulukların beyatları örfi olarak lidereydi ve liderin ölümüyle de sadakatleri bitmekteydi. Gerçekten de Hz. Muhammed'in hastalığı ve vefatını izleyen dönemde bu kabileler arasında dinden dönme olayları (riddet) peş peşe yaşandı, İslam topluluğu

---

karşı ittifakın içerisinde yer alan Kurayza oğullarının erkeklerinin idam edilmesi gibi gerek dini gerekse siyasi olaylarda olgulara bakılarak evrensel değil bağlımsal kararlar alındığını göstermektedir. Bu kararların bazılarının gerekçeleri zamana ve mekâna dayalı olgulara –içkinin, faizin haram kılınması ya da Kible yönünün değiştirilmesi- bağlı gözükmele beraber evrensel ve ebedi mahiyette, diğerleri ise duruma bağlı–genellikle örfi adetlere dayalı cezaların uygulanması vb.- değişkenlikler gösterebilmektedir.

<sup>87</sup> Mekke'nin fethinden sonra Huneyn Gazvesi'ne (630) çıkan Hz. Muhammed, Hevazin kabilesini yenilgiye uğrattı. Ancak zaferden elde edilen ganimetlerin dağıtımında, Hz. Muhammed'in Kureyşlilerin maneviyatını İslam'a ısındırmak amacıyla onları öncelemesi diğer Müslümanlar arasında huzursuzluk yaratmış, bir grup Müslüman İslam Peygamberinin üzerine yürüyerek ganimetten kendilerine yeterli pay verilmesini talep etmişlerdir (Taberi, 1992: 720-728). Huneyn Gazvesinden sonra ganimetin paylaşımında ve Hz. Muhammed'in adaletinin sorgulandığı buna benzer olaylara İslam literatüründe Ci'rane Olayı denmektedir. Ci'rane Vakası ve buna benzer durumlar dönemin bazı Müslümanlarının, Cabiri'nin tasnifiyle, İslam'ı bir maneviyat meselesinin yanında ganimetle de irtibatlandırdığı göstermektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in İslam'ı ilk tebliğ etmesinin üzerinden 16 yıl gibi bir süre geçmesine rağmen dini otoritesi sorgulamaya tabi olmamakla beraber bu olaylardan dünyevi otoritesi ve uyguladığı siyasaların sorgulandığı, hatta baskı altına alınmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

siyaseten çözülmeye başlamış (Cabiri, 2001: 156, 166-167, Hişam, 2006: 424), bu çözüme ilk Halife Ebu Bekir ile birlikte toparlanmıştır.

Hiz. Muhammed'in ölümünden halifeliğin Emevilere geçmesi arasında yer alan yaklaşık 30 yıllık süre zarfında İslam toplumu dört halife tarafından idare edilmiştir. Sırasıyla halife olan Ebu Bekir (632-634), Ömer bin Hattab (634-644), Osman bin Affan (644-656) ve Ali bin Ebu Talib (656-661) İslam inancını ilk kabul eden insanlardan olmalarının yanında Hiz. Muhammed'in yetiştirdiği neslin en önde gelen kimselerindedir. Dört halife döneminde İslam toplumunun mükemmel yakın bir şekilde yönetildiği düşünülmektedir (Varol, 2005: 199). Bu sebeple İslam hukuk ve siyasi düşüncesinin oluşmasında önemli yeri olan ve İslam âlimlerin güncel olayların çözümünde sürekli olarak örnek aldıkları bu dönemin belli başlı siyasi gelişmelerine değinmek gerekmektedir.

Ensar'dan Hazreç kabilesi mensupları, peygamberin vefatının duyulmasıyla beraber hızlıca önderleri olan Sa'd Bin Ubade'yi halife seçerek Müslümanların<sup>88</sup> başına geçirmek istedi. Durumdan haberdar olan Ömer bin Hattab, Ebu Bekir'i de yanına alarak görüşmelerin yapıldığı Beni Saide Sakife'sine gitti. Böylece görüşmelerde Ensar ve Muhacirler halife seçimi konusunda karşı karşıya geldi. Ensar'ın, bir Muhacirlerden bir Ensar'dan seçilmek üzere çift başlı<sup>89</sup> bir halifelik teklifi Ömer bin Hattab tarafından reddedilmiştir. Sert çekişmelerin ardından çoğunluğun<sup>90</sup> Ebu Bekir'e beyat<sup>91</sup> etmesiyle

---

<sup>88</sup> Hiz. Muhammed Arap geleneğine uygun olarak vefatından önce halifelik için bir aday göstermemiş, böylece seçimi yeni oluşan İslam toplumuna bırakmıştır.

<sup>89</sup> Aslında çift başlı sistem Hiz. Muhammed'in uyguladığı bir yöntemdir. Seriyelere komutan olarak Kureyşlilerden seçerken yardımcısını çoğu zaman Ensar'dan seçerdi. Kendisi Medine dışına çıktığında vekil olarak Ensar'dan birisini tayin ederdi. Sakife toplantısında Hiz. Muhammed'in bu uygulamaları göz önünde bulundurup çift başlı bir yönetim teklifinde bulunulmuş olunabilir (Bakkal, 2005: 99, 102).

<sup>90</sup> Ebu Bekir'e halife olarak biat etmeyenlerin arasında Ensar'ın adayları olan Sa'd bin Ubade de bulunmaktadır. Ayrıca Halife seçimleri sırasında Hiz. Muhammed'in defin işleriyle meşgul olan Ali bin Ebu Talib Ehl-i Beyt olarak kendisinin halife olması gerektiğini öne sürerek Hiz. Muhammed'in kızı ve Ali'nin eşi olan Fatıma vefat edinceye kadar bir süre Ebu Bekir'e biat etmemiştir (Kuteybe, 2017: 39). Hiz. Muhammed'in vefatının akabinde gerçekleşen halife seçimlerindeki siyasi çekişmeler zaman içinde dahi vahim bir şekilde derinleşip İslam inancını ve siyasetini kökünden etkileyecektir.

<sup>91</sup> Karşılıklı bir sözleşmeye atıf yapan beyat kelimesi iki taraf arasında rıza sonucu varılan anlaşmadır. Hiz. Muhammed, Akabe Beyatları'nda olduğu gibi İslam dinine girmek isteyenlerden de beyat aldığı gibi Hudeybiye'de, Hendek Müdafasında, Mekke'nin Fethinde de müminlerden tekrar beyat alarak kendisi ve İslam topluluğu arasındaki bağı yenileyerek canlı tutmuştur. Kişilerin seçtikleri lidere itaatini beyan etmesi anlamına gelen beyat aynı zamanda lidere de toplumu Kuran ve Sünnet çerçevesinde yönetme sorumluluğu yüklemektedir (Kapar, 1991: 73,76). Bu ekseninde yönetmeyen yöneticiye itaatin zorunlu olup olmadığı İslam düşünce tarihi açısından oldukça tartışmalı bir konu olmakla birlikte, Hiz. Muhammed'in veda hutbesinde zikrettiği "*Allah'ın kitabına uydukları sürece yöneticilerinize itaat edin.*" ve Ebu Bekir'in Mescid-i Nebevi'de halife seçilmesi üzerine yaptığı konuşmasında "*Allah'a ve Resulü'ne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Şayet onlara isyan edersem, bana itaatiniz gerekmez.*" (Alathı, 2014: 262, 280) sözleri konunun özünü göstermesi bakımından manidardır. İslam'ın geleneksel döneminde beyat

İslam topluluğunun ilk halifesi “Halifetü Resullilah”<sup>92</sup> sıfatıyla seçilmiş oluyordu (Hişam, 2006:413, 415-417). Ancak Sakife’de kabilelerin önde gelenlerinin<sup>93</sup> beyatının yeterli görülmemesi üzerine ertesi gün Mescid-i Nebevi’de Ebu Bekir’in halifeliği halk tarafından onanmıştır. Emeviler ile birlikte başlayan ve günümüze kadar sürecek olan veraset sisteminden önce, müzakere ve görece uzlaşmaya dayalı bir halife seçim sisteminin Hz. Muhammed’in yakınları olan ve İslam dinine ilk bağlananlar tarafından uygulandığı görülmektedir.

Hz. Muhammed’in vefatından sonra Ebu Bekir’in halife seçilmesi sadece yöneten-yönetilen ilişkileri açısından önemli değildir. Aynı zamanda Hz. Muhammed’in soyundan gelen Ali’nin üstünlük sağlayamaması ve Ebu Bekir’in Kureyş kabilesinin küçük bir koluna mensup olmasına rağmen seçilmesi, liyakatin İslam’ın ilk dönemlerinde veraset sistemi ve aristokrasiye nazaran daha önemli olduğunu göstermektedir. Bunun yanında halifeliğin Ensar’dan bir kişi yerine muhacirlerden Kureyş’li birine verilmesi, halifeliğin kabile ile bağlantısının olduğu yönünde yanlış bir algının oluşmasına sebebiyet vererek Ensar’ı ve diğer Müslümanları halifelik kurumunun başına geçmekten uzunca bir süre alı

---

kurumunun işleyişine dair ayrıntılı bir kaynak için bakınız; Kapar, M., Ali, (1998), İslam’ın İlk Döneminde Beyat ve Seçim Sistemi, Beyan Yayınları, İstanbul. İslam siyasal örgütlenmesinin erken dönemlerinde el sıkma, tokalaşma şeklinde gerçekleşen beyat etme, zaman içerisinde halifeleri beyatlaştıkları kişilerle aynı konuma getirdiği için dönüşüme uğramıştır. Halifelerin tebaalarından olan üstünlüğün bir göstergesi olarak Bizans’ta adet olan el, etek, ayak ya da yer öpülmesi uygulaması getirilmiştir (Haldun, 2014/1: 449).

Orta Çağ Avrupa toplumunda görülen fief sözleşmelerine benzemekle beraber, farklı kabileler veya kişiler farklı halifelere beyatta bulunamıyorlardı. Seçilen halife tüm İslam toplumunun tek yöneticisi olduğu için geri kalan Müslümanların da ona itaat etmeleri gerekiyordu. Böylece merkezi bir yönetim sistemi ve yönetilenlerin araçlar olmadan doğrudan Halifeye bağlanması sağlanmış oluyordu. Hz. Muhammed döneminde beyatını geri alanların görülmesi (Kapan, 1991: 77) ya da sonraki halifeler döneminde beyat etmeyen kişi ve kabilelerin olmasına karşın bu durum, siyasal merkezi Avrupa’da olduğu gibi zayıflatmamıştır. Ebu Bekir’in iki yıllık kısa yönetiminde (632-634) halifeliğini tanımayanların (dinden dönen, sahte peygamberlik ilan eden ya da zekât vermeyi reddedenlerin) üzerlerine giderek tekrar merkezi otoriteyi ihsas etmesi (Hitti, 1995: 212-214, Karaman, 2009: 114, Azimli, 2007: 41), İslam geleneğinde çok başlı bir yönetime başından itibaren müsaade edilmediğini göstermektedir.

<sup>92</sup> Ebu Bekir’in ve sonrasında Ömer bin Hattab’ın halife olarak “halifetü Resullilah” ve “emirü’l-mü’minun” sıfatlarını kullanmaları halifelik makamının ilk dönemlerde daha çok dünyevi olan yöneticiliği benimsediklerini göstermektedir. Emevi Halifeleriyle ve kısmen Abbasilerle birlikte kullanılmaya başlanan “Halifetullah”, “Eminullah”, “halifetü Rabbi’l-Âlemin” benzeri sıfatlar zaman içerisinde yöneten-yönetilen ilişkilerindeki anlayış değişmesini ortaya koymaktadır (Hoyladı, 2015: 25-26). Ebu Bekir ve Ömer’in gerek İslam Peygamberinin terbiyesinden geçmiş olmaları gerek uzlaşısıyla başa gelmeleri gerekse ilk sahabelerden olmaları ve halkta saygınlıklarının üst seviyede bulunmasından ötürü meşruluklarını kutsala dayandırmak zorunda kalmamışlardır.

<sup>93</sup> Muhacirler halifenin Kureyşlilerden, Ensar topluluğu ise kendi içlerinden seçilmesini, Ali bin Ebu Talib’in etrafında toplanan Haşimiler ise Ali’nin halifeliğini savunmuşlardır (Azimli, 2007: 39). Böylece İslam peygamberinin vefatından sonra Müslüman toplumuna liderlik edecek kişinin belirlenmesinde geniş bir müzakere yaşandığı, “fitnenin” ortaya çıkıp İslam birliğinin dağılmaması için münakaşaların uzatılmadığı görülmektedir. Belirli bir lider altında fırkalara bölünmeden (“fitneye” mahal vermeden) birleşilmesi günümüzde dahi Türk siyasi düşüncesini etkilemektedir.

koymuştur (Azimli, 2007: 40-41). Ancak İslam'ın evrenselliğine, kabileciliği yasaklamasına ve tüm inananların eşit olduğu beyanına rağmen bu tutum Halifelğin Osmanlılara geçmesine kadar kabul edilmiştir (Bakkal, 2005: 102-103). Ayrıca Ebu Bekir'in Sakife'de önce küçük bir grup tarafından halife seçilip beyat edilmesi kısa zamanda halife seçim sisteminin İslam Hukukunda iki-üç kişilik ehl-i hall ve akd denilen bir heyet tarafından halkın genelinin katılımının olmadan da yapılabileceği kabulüne götürmüştür (Uludağ, 2008: 88). Maverdi'ye göre bu heyete dâhil olan kişilerde aranması gereken üç nitelik; adil, âlim ve oy sahibi olmalarıdır. Ebu Bekir'in seçimi sırasında Sakife'de hazır bulunan sahabenin özelliklerinden olan bu üç nitelik daha sonraki halifelerin seçimleri için de gözetilmesi gereken şartlar arasında belirtilmiştir. (Aydın, 1990: 186).

Kendisin müzakereyle seçilmesine karşın Halife Ebu Bekir kendinden sonra gelecek isim için Ömer bin Hattab'ı işaret etmiştir. Büyük ihtimalle Sakife'de yaşanan sert tartışmalara ve sonrasında beyat etmeyenlerin kırgınlıklarına yol açmamak için böyle bir yöntem izlediği gözükmektedir. Kararını nihai olarak belirlemeden önce içlerinde Abdurrahman bin Avf, Talha bin Ubeydullah, Said bin Zeyd, Osman bin Affan ve Useyd bin Hudayr gibi isimlerin bulunduğu "ehl-i hall ve akd"dan oluşan bir heyetle istişare etmiş, seçimi yine de ümmete bırakarak bir nevi kendi adayını göstermiştir. Burada halifenin birini işaret etmesi pek tabii Sakife'deki gibi saf bir seçim ortamı doğurmamakla beraber Ebu Bekir'in kendi ailesinden biri yerine Ömer'i önermesi kayda değerdir. Böylece bir kez daha İslam'ın önde gelen şahsiyetleri seçim usulünü değiştirmelerine rağmen veraset sistemine karşı gelerek bağımsız birini yöneticileri yapmışlardır. Seçim usulündeki yeniliğin yanında Ebu Bekir kendinden sonra gelecek olan Ömer'e tavsiye niteliğinde olması için bir de mektup bırakmıştır (Azimli, 2007: 50-51). Ebu Bekir'in adaletli davranmasını bildirdiği mektuba uygun olarak Halife Ömer yönetimi boyunca adaletiyle anılmıştır. Bunun için de valilerine halkın her kesimiyle iç içe olmalarını emretmiş, halkı ise onların icraatlarına şahit tutarak yönetime karşı halkın denetim mekanizmasının işlemesine çalışmıştır. Bu amaçla valileri sadece halka dini öğretmek, fey gelirlerini dağıtmak ve halk arasında adaletle yönetmek görevlerini vermiştir (Alatlı, 2014: 287, 290-291). Böylece "İslam devletlerinin" en önemli kurumları olan eğitim, maliye ve yargı yapıları kurulmaya başlanmıştır. Denetim mekanizmalarına halkı dâhil etmesinin yanında

kurdurduğu divanlarla<sup>94</sup> yoksullara ve muhtaçlara yapılan yardımların dağıtımına doğrudan katılması ve şikâyet mekanizmasının işlemesi Hz. Muhammed döneminde yaşanan yöneten ile yönetilen zümrenin ayrılmadığı, İslam topluluğunun sorunlarının yönetenle doğrudan gerçekleştirilebilen karşılıklı iletişimle çözüldüğü bir esnek devlet yapılanmasının devam ettirildiğini göstermektedir. Site devletini anımsatan çağın Medine'si ve hala kabile toplumsallığında örgütlenen kitleler açısından bu şaşırtıcı gözükmemekle birlikte Hz. Muhammed'in en yakınlarından olan Halife Ebu Bekir ve Ömer de, Peygamberin tebliğci olarak halkla iç içe olma durumunu devam ettirmişlerdir. Halkla iç içe olma durumuna dair her iki halifenin örnek uygulamaları mevcuttur. Halife Ebu Bekir Bahreyn'den gelen verginin dağıtımında halka haber salmış, önce Hz. Muhammed'in zamanında gelirden pay vaat edilmiş olanlara ödemeleri yapıldıktan sonra geri kalan gelir tüm Müslümanlar arasında eşit olarak dağıtılmıştır. Burada halifenin halka, devlet gelirlerini (Beytülmal) doğrudan elden dağıtması ve alacaklıların sözlü şahitliğinin ödeme yapılması için yeterli olması yönetim organizasyonunun halen yatay olarak örgütlendiğini göstermektedir. Vergilerin Ebu Bekir tarafından kıdeme, Müslümanlıktaki fazilete ve geçmişlerine göre değil de eşit olarak dağıtılması bir grubu rahatsız etmiş ve bunu halifeye doğrudan bildirmişlerdir. Ancak Ebu Bekir bu tür niteliklerin farkında olduğunu, ancak Müslümanlıkta üstün fazilete sahip olunmasının sevabını Allah'ın takdir edeceğini, vergilerin dağıtımının ise dünyevi bir mesele olduğunu, burada tercih ve takdim (önceye alma) yönteminden ziyade müsavet (eşitlik) kaidesinin uygulanmasının doğru olacağını belirtmiştir. Halife Ömer ise vergilerin dağıtılma işinde tam tersi bir uygulamaya giderek eşit dağıtım ilkesinden vazgeçmiş ve

---

<sup>94</sup> Divan teşkilatı idari, mali, askeri, iktisadi vb. devlet işlerinin bir kurul tarafından görüşüldüğü ve karara bağlandığı bir kurumdur. Sasanilerin tüm idari işleri kayıt altına alma/deftere yazma geleneğinin bir devamı olan divan kurma fikri, Halife Ömer döneminde Ebu Hureyre'nin Bahreyn'den getirdiği 500 bin dirhemlik gelirin dağıtım sırasında gündeme gelmiş daha önce avuçla yapılan gelirlerin taksimi artık deftere kayıt altına almakla devam etmiştir (Ebu Yusuf, 1973: 87, 89). Divanlar, Emevi ve Abbasiler döneminde, özellikle Halife Muaviye döneminde, Divanür Resail (askeriye divanı), Divan'ül Hatem-i (devlet yazışmaları divanı), Divan'ül Berid-i (posta idaresi) vb. geliştirilerek devam ettirilmiş, zaman içerisinde İslam devletlerinin merkezi idari teşkilatları konumunu almıştır. Görüldüğü üzere ilk kuruluş dönemlerinde İslam idari yapısının el yordamıyla gelişme gösterdiği, Sasanilerin ve Bizans'ın fethedilmesiyle birlikte buradaki uygulamaların Müslüman yöneticiler tarafından devralındığı görülmektedir. Devlet idaresini Araplaştırma girişiminde bulunan Halife Abdümelik bin Mervan'a (646-705) kadar sikkelerde, vergi defterlerinin yazımında ve uygulamalarda yerel dillerin ve adetlerin uygulandığı görülmektedir. Buna göre Mısır'da Kıptice ve Grekçe, Irak ve İran'da Farsça, Suriye'de Grekçe dilleri kullanılmakta, divanlarda zimmiler de çalıştırılmaktaydı (Ed Duri, 1994: 377-381). Böylece yeni ortaya çıkan genç İslam devleti hem idari hem de sosyal olarak iki eski medeniyetten etkilenerek yeni bir senteze gitmektedir. Bu durum ileriki safhalarda kaçınılmaz olarak yöneten-yönetilen ayrımının derinleşmesini, bir sarayın ve saray çevresine konumlanmış seçkinler zümresinin oluşmasına yol açacaktır.

kişilerin kısa İslam Tarihi içerisindeki rollerine ve dindarlıklarına göre bir taksime gitmeyi tercih etmiştir. Buna göre Bedir Gazvesinde yer alan Ensar ve Muhacire beşer bin dirhem verirken, savaşa iştirak etmemiş olanlara dörder bin ayırmıştır. Gelirlerin dağıtımında sadece gazvelerde yer almış olmak bir rol oynamıyor aynı zamanda Peygambere olan yakınlıkta taksimin miktarını belirliyordu. Örneğin Peygamberin amcası Abbas 12 bin dirhem alırken, azatlısı Zeyd'in oğlu Üsame'ye dört bin, kendi oğlu Abdullah'a ise Halife Ömer üç bin dirhem ayırmıştır. Bunun sebebini soran oğluna ise Zeyd'in Peygambere babası Ömer'den, Üsame'nin ise kendisinden daha yakın olduğunu söylemiştir (Ebu Yusuf, 1973: 83-84). Burada siyasi anlamda göze çarpan iki husus bulunmaktadır. Öncelikle her iki Halife'de gelirlerin dağıtımının dünyevi bir mesele olduğunu kabul etmişlerdir. Halife Ömer bir müçtehit olarak gelirlerin taksimine yönelik düzenlemesinde Halife Ebu Bekir'in içtihatına zıt olmasına rağmen uygulamaktan çekinmemiştir. Ayrıca Halife Ömer'in halifelik makamında bulunmasından ötürü ticari işlerini yapamaması ve ailesinin geçimini karşılayamaması üzerine “Halifelik ücretinin” belirlenmesi için sahabeye danışmıştır<sup>95</sup>. Bunun üzerine Ali bin Ebu Talib, İslami ölçüler içerisinde ailesini geçindirecek kadar bir gelirin yeterli olacağını belirtmiş, öneri sahabe ve Halife Ömer tarafından makul bulunarak kabul edilmiştir (Azimli, 2013/2: 140). Halifelik ücretinin dahi istişare ile belirlenmesi Peygamber döneminde uygulanagelen geleneğin devamı niteliğindedir. Bu sayede manevi topluluk olarak devletin görece devamı sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca halifeliğin diğer hizmet görevlerine benzer bir şekilde ücretinin ve maddi bir karşılığının olması makamın dünyevi yönünün ağırlığını da göstermektedir.

Halife Ömer, sadece devlet gelirlerini dağıtımında yeni bir içtihat yoluna gitmemiş aynı zamanda yeni fethedilen ülkelerdeki toprakların bölüştürülme sorununa da kendinden sonraki halifeleri ve İslam devletlerini etkileyecek bir uygulama getirmiştir. Irak, Suriye ve Mısır gibi verimli arazilerin bulunduğu yerlerin valileri Halife Ömer'den İslam coğrafyasına katılan bu ülke topraklarının savaşıllara dağıtılmasını istemişlerdir. Halife Ömer, Medine'de sahabelerle uzunca bir istişareden sonra toprakların sahiplerinde kalması, bu topraklardan haraç adı altında vergi alınması ve bu verginin de devlet

---

<sup>95</sup> Halife Ebu Bekir'in yönetimde bulunduğuandan dolayı ticaret yapamaması dolayısıyla ailesinin geçimini sağlayamamasından dolayı kendisine halifelik ücreti olarak altı bin dirhem verildiği bilinmektedir. Vefatından önce kendisine ait bir araziye satıp halifelik için aldığı maaşı toplu olarak devlet hazinesine geri ödemiştir (Esir, 1991/2: 389).



hazinesine gitmesini kararlaştırmıştır (Ebu Yusuf, 1973: 58-62). Böylece topraklar devlete geçiyor, sahipleri de işleme hakkını, vergi ödemek suretiyle ellerinde bulunduruyorlardı. Bu sayede hem yeni kurulan İslam devletinin giderlerini karşılayacak sabit bir gelir mekanizması kuruluyor hem de Arap savaşçıların gazveyi bırakıp belirli bir toprağa yerleşmesinin önü kesilmiş oluyordu. İleride kurulacak birçok İslam devletinin de ana vergi kaynağını oluşturacak bu uygulama toplumsal açıdan Avrupa'dan ayrışan bir duruma sebebiyet vermiştir. Toprakların tümünün devlete ait olması ve haraç yoluyla gelirlerin elde edilmesi bir nevi rant ekonomisinin önünü açmıştır (Cabiri, 2001: 231-232). Fetihlerden elde edilen ganimet, gayri Müslümlerden alınan cizye ve topraklardan alınan haraç dışında üretim ekonomisine dayanmayan bir devlet yapılanmasında, dönemin Avrupası'nda ortaya çıkan yerel toprak zenginleri oluşmamış, daha başında devlet merkezi olarak örgütlenmiştir. İlk iki halife de mal tasarrufundan ve ani zenginleşmeden yana olmamışlardır. Halife Ebu Bekir devlet hazinesinin tüm gelirlerini sürekli olarak ihtiyaç sahipleri Müslümanlara dağıtmış, bu sebeple öldüğünde devlet hazinesinde sadece bir dirhem bulunmuştur (Esir, 1991/2: 386). Halife Ömer'in ise, vali olduktan sonra aniden zenginleşen Kufe valisi Sa'd bin Ebu Vakkas, Bahreyn valisi Ebu Hureyre, Mısır valisi Amr bin Harsan, Mekke valisi Nafi bin Amr el-Huzai gibi kişilerin mal varlıklarının yarısına el koyduğu bilinmektedir (Cabiri, 2001: 233). Ancak İslam devletinin coğrafi olarak büyüklüğü ve her bir yandan gelip Medine'de toplanan vergilerin çokluğuyla gerçekleşen zenginleşme, İslam toplumsal yapısındaki yöneten-yönetilen ve zengin-yoksul ilişkilerinde önlenmesi zor bir değişmeye yol açacaktır.

Dinin uygulanması ve korunması dışında<sup>96</sup> siyasi bir örgütlenme fikrinin bulunmaması ilk dönem İslam toplumunda ileri bir devlet kurumsallaşmasını gerekli kılmamış

---

<sup>96</sup> Dönemin siyasetinin, dinin korunması ve uygulanması çerçevesinde vuku bulduğuna dair farklı örnekler verilebilmekle beraber burada merkezi önemde iki örnek verilecektir. İlk Halife Ömer'in, Sa'd bin Ebi Vakkâs'ı çıkan dedikodulardan dolayı Kufe valiliği görevinden almasıdır. İbnü'l Esir'e göre (1991/2: 519), halife, Sa'd bin Ebi Vakkas'ı "güzel namaz kıldırmaması" üzerine yapılan şikâyetler üzerine valilik görevinden almıştır. Çıkan dedikodular arasında namazları uzun kıldırıldığı, ganimet dağıtımında adaleti gözetmediği ve gazalara gerekli ehemmiyeti vermediği gibi konular yer almaktadır. Halife Ömer'in bu suçlamaları asılsız bulmasına rağmen Sa'd bin Ebi Vakkas'ı doğabilecek bir fitneyi önlemek adına görevden aldığı belirten kaynaklar da mevcuttur (Hatiboğlu, 2008: 372-373). Aynı şekilde Bedir, Uhud gibi gazvelerde Hz. Muhammed'le birlikte yer almış olan, Halife Ömer'in de kız kardeşi Safiyye ile evli olan Bahreyn valisi Kudame bin Mazun'un içki içtiğinin öğrenilmesi üzerine görevden alınmış ve ceza olarak 80 değnek vurulmuştur (Azimli, 2013/2: 152). Şikâyetlerin doğru olup olmaması bir yana; burada göze çarpan önemli bir unsur Sa'd bin Ebi Vakkas ve Kudame bin Mazun gibi önemli sahabelerin dahi -doğru ya da yalan isnatlarla da olsa- dini kuralların uygulanmasında acziyet göstermekle suçlanarak görevlerinden alınmalarıdır. Hem dini bakımından önemli şahsiyetlerin sorgulanabiliyor olması hem de yönetimdeki yetersizliğin kamu hizmetleri ya da devlet yönetimiyle doğrudan alakalı konularla değil de

gözükmektedir. Toplumsal yaşamın getirdiği sorunların çözüm mercii olarak görülen halifelik kurumu, bu sorunların dışında, farklı bir yüksek idealin peşinde gitme fikrine bilinçli olarak sahip değildir. Çünkü en yüksek iyiyi daha birkaç yıl önce Hz. Muhammed bildirmiştir. Tebliğinde gerek kişisel yaşantının nasıl düzenleneceği gerekse toplumsal etkileşimin sınırlarını belirlemesi ve bunu kendi yaşantısıyla göstermesi ve sorunlara getirdiği çözüm yollarının Müslümanlar tarafından doğrudan bilinmesi, dönemin Müslümanlarına, Kur'an ve Sünnete uygun bir yaşam dışında farklı bir hukuk ve ya siyasa türetme ihtiyacı doğurmamıştır. Hukukun ve siyasanın farklılaşması, devletin salt dinin yaşanması ve korunmasını sağlama işlevinin yanına zaman içerisinde fetihlerin artmasıyla çeşitli toplumsal grupların yönetilme ve bir arada yaşatılması gerekliliğinin ortaya çıkmasıyla, fetihlerin getirmiş olduğu zenginlik ve iktidar gücünün yozlaşmaya yol açmasıyla, Kur'an'ı ve sünneti en iyi şekilde bilen ve yaşayan sahabelerin, tabiinlerin ve tebeut tabiinlerin<sup>97</sup> yer aldığı mütekaddim dönemdeki önemli şahsiyetlerin vefat etmeleriyle vücut bulacaktır. Devletin rolündeki değişim, dinin siyaseti de içeren kapsayıcılığını ortadan kaldırıp, siyasetin devleti ve Müslümanları bir arada tutmaya yarayan daha alt işlevsel bir kurum haline gelmesine yol açacaktır. Dinin siyaset üstü konumu giderek azalırken siyaset kendine dünyevi alanda yer açabilmeye, hem dini hem dünyevi çevreyi kontrolü altına almaya başlayacaktır.

Halife Ömer'in Mugire bin Şube'nin kölesi tarafından bıçaklanarak ölümcül bir şekilde yaralanması, Medine'nin önde gelenlerini harekete geçirmiş, kendisinden bir halife tayin etmesi istenmiştir. Her ne kadar Ömer bin Hattab bu sorumluluğu almak istemediyse de nihayetinde Hz. Muhammed'den ve Halife Ebu Bekir'den farklı bir yol izleyerek seçimi, İslam toplumuna liderlik edecek halifeyi kendi içlerinden belirleyecek olan ve sonraları "Ehlu'ş Şura" ismini alacak, altı kişilik bir heyete bırakmıştır. Bu heyet içerisinde Ali bin Ebu Talib, Osman bin Affan, Abdurrahmen bin Avf, Sa'd bin Ebu Vakkas, Zübeyr bin Avvam ve Talha bin Ubeydullah gibi "cennetle müjdelenmiş"<sup>98</sup> ve toplum nezdinde

---

dini kurullarla doğrudan bağlantılı olması ve alttan gelen "halk" baskısıyla gerçekleşmesi, dönemin yönetim anlayışı açısından önemlidir.

<sup>97</sup> Tabiin kavramı, sahabeyi, Müslüman olarak görmüş olan ve Müslüman olarak ölmüş olan, Hz. Muhammed'den sonraki yaklaşık olarak 684-752 yılları arasında yaşamış olan ikinci nesil Müslümanlar için kullanılmaktadır (Ulu, 2010: 328). Tebeut tabiin ise aynı şekilde tabiini görmüş ve yaklaşık 752-806 yılları arasında yaşamış olan Müslümanları ifade etmektedir (Ulu, 2011: 217).

<sup>98</sup> İçlerinde Ebu Bekir, Ömer bin Hattab, Osman bin Affan, Ali bin Ebu Talib gibi sahabelerin yer aldığı on kişinin kesin olarak cennetle müjdelenmelerine dair Ehl-i Sünnetin benimsediği inançtır. Hariciler ve Şia

kanaat önderi konumunda olan sahabeler vardır. Burada halifenin ısrarlara rağmen oğlu Abdullah'ı halife olarak tayin etmemesi ve başa gelecek halifenin de bir sonraki halifeliği kendi soyuna vermemesini seçimin ön koşulu olarak öne sürmesi kayda değerdir. Bu uygulama hem Peygamberin, hem ilk halifenin uygulamalarıyla uyumlu olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumlarının adetleriyle de örtüşmektedir. Sert kabile yaşantısı sürdüren Araplar liderlerini verasete göre değil niteliğe ve başarıya göre seçmekteydi. Ancak görülen odur ki artık Ensar'ın halifelik mücadelesi içerisinde bir rolü kalmamış, halifelik tamamen Kureyşlilerin eline geçmiştir. Şûradaki dört kişinin adaylıktan çekilmeleriyle seçim Osman bin Affan ve Ali bin Ebu Talib arasında gerçekleşmiş, hakem olarak da Abdurrahman bin Avf belirlenmiştir. Abdurrahman bin Avf halkın görüşlerini almaya çalışmış, halifelik seçimine dair insanların çoğunluğunun hangi adaya daha yakınlık gösterdiğini anlamaya çalışmıştır. Tartışmaların sert geçmesi ve bir fitneye yol açılmasını engellemek adına sahabenin, halkın ve ordu komutanlarının da davet edildiği bir mecliste Abdurrahman bin Avf, Osman bin Affan'ı yeni halife ilan ederek beyat etmiştir (Kuteybe, 2017: 54-56). Kureyş kabilesine mensup olmak halifelik yarışı için önemli bir rol oynamakla birlikte, şuranın tamamının cennetle müjdelenen kişilerden<sup>99</sup> müteşekkil olması halen halifelik seçiminde dindarlığın başat rol oynadığını göstermektedir.

Hiz. Muhammed'in ölümünden itibaren halifeliğe kendinin ve Haşimoğulları soyunun layık olduğunu savunan Ali Ebu Talip ve taraftarları için Ümeyyeoğulları'ndan Osman bin Affan'ın halife seçilmesi, İslam siyasi hayatı için önemli bir kırılma noktasına tekabül eder. İslam tarihi öncesine dayanan Ümeyye-Haşimoğulları çekişmesi halifeliğin Ümeyyeoğullarına geçmesiyle zirveye ulaşmıştır. Ancak ayrışmanın sebebi sadece kabile asabiyetinden kaynaklanmamaktadır. Halife Osman'la birlikte Hiz. Muhammed'le başlayan ve sonraki iki halife tarafından devam ettirilen, teamül haline gelmiş olan bazı idari ve ekonomik uygulamalarda değişikliğe gidilmiştir. Özellikle öne çıkan unsurlar idari işlerin yönetimlerine yakın akrabaların getirilmesi (Akyüzoğlu, 2015: 65) ve mali konularda da bu kabile asabiyetinin devam ettirilmesidir<sup>100</sup>. Böylece İslam inancının

---

bu inancı, özellikle ilk üç halifenin cennetle müjdelenmelerini kabul etmemektedir (Kanter, 2015: 416-417).

<sup>99</sup> Said bin Zeyd bin Amr bin Nufeyl de cennetle müjdelenen kişiler arasında olmasına rağmen Halife Ömer'in amcaoğlu olmasından ötürü, halife onu Ehlu's Şura'ya dâhil etmemiştir (Cabiri, 2001: 188).

<sup>100</sup> İslam devletinin tüm topraklarının aşağı yukarı bağlı oldukları Kûfe, Basra, Mısır ve Şam valiliklerine kendi kabilesinden yakın akrabalarını getirmiştir. Halife Osman'ın ilk atamalarından biri kardeşi Velid bin

getirmiş olduğu Müslümanlar arasındaki eşitlik yerini eski kabile asabiyetine ve taassubuna bırakmaya başlamıştır. İslam peygamberinin takva dışında hiçbir Müslümanın diğer bir Müslümana üstünlüğünün olmadığı çağrısı İslam'ın en önemli toplumsal mesajlarından biriydi. Bu sayede Hz. Muhammed Ensar ile Muhacirleri birleştirmiş, inananları sınıfsız ve koşulsuz bir kardeşlikle perçinlemişti. Şimdi kabile asabiyetinin geri gelişi soy olarak bir üstünlüğü olmayan Müslümanları hatta Peygambere yakın sahabeleri dahi toplumsal olarak alt katmanlara itmeye başlamıştır. Örneğin; Şam valisi Muaviye'yi gösterişli yaşamı için tenkit eden Ebu Zerr sürgün edilmiş, Hz. Muhammed tarafından Taif'e sürgün edilen ve önceki halifeler tarafından affedilmeyen Hakem ve ailesi Halife Osman tarafından affedilmiştir. Aynı zamanda Halife Osman ileride kısa bir süre (684-685) halifelik de yapacak olan Hakem'in oğlu Mervan'ı kâtiplik görevine getirmiştir (Taberi, 2007/3: 554). Bunun yanında yöneticilerin azli konusunda dini kaideler başat rol oynamaya devam etmiştir. Örneğin Halife Osman'ın Kûfe'ye vali olarak tayin etmiş olduğu kardeşi Velid bin Ukbe'nin içki içtiği şikâyetlerinin yayılması üzerine halife, valiyi görevden (650/651) alarak had cezası uygulatmıştır (Esir 1991/3: 113).

Yönetim anlayışındaki değişiklik sadece sahabelerin iktidardan uzaklaştırılmaları ya da toplumsal konumlarını kaybetmeleriyle sınırlı değildir. Aynı zamanda kabile asabiyetinin geri gelmesi ve yönetim kademelerinin Ümeyyeoğulları'na ayrılması halkın denetleme mekanizmasını da giderek devre dışı bırakmaya başlamıştır. Halife Osman halka eli bol olduğu kadar yönetimde olanlara karşı da müsamahalı davranmıştır. Fetih edilen topraklardan düzenli olarak gelmeye başlayan vergiler İslam devletinin belli başlı merkezlerinde ciddi birikimlerin oluşmasına yol açmıştır. Bu birikimi yani devlet hazinesini doğrudan ellerinde bulunduran valiler/yöneticiler ise geçmiş dönemlerin aksine kendi kabile mensuplarına hazineden yardımda bulunarak ticaretlerine destek vermekte onları halktan daha fazla gözetebilmekteydiler. Böylece Ümeyyeoğulları'nda ve yöneticilerde ciddi bir mal birikmesi meydana gelmiş, bu kişiler de birikimlerini yer yer gösterişli evler kurmakta ya da harcamalarda bulunmakta kullanmışlardır<sup>101</sup>. Muaviye

---

Ukbe'nin Kûfe'ye vali olarak atanmasıdır. Ancak burada atama işleminden başka dikkat çeken bir unsur daha vardır. Velid bin Ukbe'nin devlet hazinesinden aldığı borcu ödeyememesi üzerine hazineden sorumlu Abdullah bin Me'ud valiyi Halifeye şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Halife Osman, Me'ud'a yazdığı mektupta “*Sen bizim hazine görevlimizsin. Beytûlmalden para aldığı için Velid'i sıkıştırma.*” şeklinde mektup yazmıştır. Me'ud ise kendisinin Müslümanların görevlisi olduğunu beyan ederek istifa etmiştir (Apak, 1998: 495-497).

<sup>101</sup> Halife Osman'ın Müslümanlar arasındaki gelirlerin dağıtımında uyguladığı eşitsiz tavır aslında selefi Ömer bin Hattab'ın uygulamalarının bir devamıydı. Ancak öldürülmeden önce halife, bu uygulamanın

ile Ebu Zerr arasında vuku bulan gösteriş ve harcamalar konusundaki tartışma, Hz. Muhammed'in ve ondan sonraki halifeler Ebu Bekir ve Ömer bin Hattab'ın sürmüştükleri züht yaşamını örnek alan sahabeler tarafından çeşitli yerlerde tenkit edilmeye başlanmıştır. Böylece hem yeni yönetimde kendisini dışlanmış hissederek ve gösterişli yaşamı kınayan bazı sahabeler hem de gelir bakımından altta bulunan ki bunların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur, züht yaşamını devam ettiren, Ümeyyeoğullarının muhalifi konumundaki Haşimoğullarına mensup Ali Ebu Talib'in etrafında toplanmaya başlamışlardır. Durumun vahametini gören Halife, valileriyle istişare etmek üzere hepsini Medine'ye çağırmıştır. Ancak buradan ihtilafları rahatlatarak bir sonuç çıkmamış, hatta Kûfe "halkı" geri dönen valiyi şehre sokmayarak Ebu Musa Eşari'yi vali seçtiklerini ilan etmişlerdir. Aynı şekilde Mısır valisi İbn Serh'in şehre girmesi engellenmiş yerine "halk" tarafından Muhammed bin Ebu Huzeife vali tayin edilmiştir. İslam devletinde ilk Müslüman isyanıyla karşılaşan Halife Osman ise durumu kabullenmek zorunda kalmıştır (Azimli, 2013/3: 145). İslam devletinin giderek kurumsallaşması, zenginleşmesi ve kabile asabiyetiyle yönetilmesi sonucunda dünyevileşme başlamış, adalet, züht ve Müslümanlar arasında eşitlik gibi dini akidelerin terkedilmesi Müslümanların birbirleriyle ihtilafa düşmesine sebebiyet vermiştir.

Halifenin idari ve mali konularda takındığı tavırlardan hoşnut olmayan aynı zamanda sahabelerin hor görülmesi, eyaletlerde valilerin dini akideleri tam yerine getirmediğini düşünen sahabeler ve "halkın tayin ettiği" elçiler halifeye şikâyetlerini aktarmak için İslam devletinin merkezi Medine'ye gelmekteydi. Ancak halifeden bekledikleri karşılığı alamayanlar Ali Ebu Talib, Talha bin Ubeydullah, Zübeyr bin Avvam gibi önde gelen sahabelerden yardım ummaktaydılar. Böylece Halife Osman, Mervan, Muaviye vd. safında bir yöneticiler grubu oluşurken, Ali, Talha ve Zübeyr tarafında da bir saf oluşmaktaydı (Cabiri, 2001: 241-242). Halife Osman'ın akrabalarına öncelik tanıdığına dair eleştirilere Kur'an'dan örnek<sup>102</sup> vererek çözmeye çalışması da halkı yatıştırmaya

---

ileride toplum içerisinde oluşturacağı ayrışmayı fark edip Halife Ebu Bekir'in eşitlik uygulamasına geçeceğini dile getirmiş, ama ömrü vefa etmemiştir (Cabiri, 2001: 232-233). Ancak ilk iki Halife döneminde fethedilen yerlerin zenginliğine nazaran Halife Osman dönemindeki fetihler aynı gelirleri getirmemekteydi. Fetih gelirlerinin azalmasını gelirlerin eşitsiz ve yakın akrabaya ayrıcalıklı dağıtımını takip edince toplum içerisinde seçkin bir sınıf oluşmaya başlamıştır.

<sup>102</sup> Halife Osman toplanan cemaati yatıştırmak için Kur'an'dan Nisa Suresi'nin ilk ayetini; "...[Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.]” ve Enfal Suresi'nin 75. ayetini “Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle beraber cihad edenler de sizdendir. Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar

ytmeyecek süreç içinde Mısır, Basra ve Kûfe'den gelen çok sayıda isyancı Osman bin Affan'ı halifelikten almak için Medine'ye gelecektir.

Medine'ye gelen sahabe ve diğer kimselerin Halife Osman ve taraftarlarına davranışı ile halifenin çevresinde bulunan Mervan ve Muaviye'nin sahabeye davranışları<sup>103</sup> artık İslami değerlerin fazla bir geçerliliğinin kalmadığı, ihtilaf kaynağının, dünyevileşen devlet mekanizmasını ele geçirmeğe dönüştüğünü göstermektedir. Bir tarafta halifeliğin kendisine Allah tarafından verildiğini savunan Osman bin Affan<sup>104</sup> ve taraftarları, diğer

---

*birbirlerine (varis olmağa) daha uygundur. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir.”* okumuştur (Taberi, 2007/3: 558). Böylece devlet makamlarının ve halifeliğin de nesep bağıyla bağlı olan akrabalara verilmesinin yolu açılmaya çalışılmıştır. Ancak Hz. Peygamber dahi yakın akrabası Ali Ebu Talib'e, Halife Ebu Bekir ve Ömer bin Hattab'ın halifeliği oğullarına ya da akrabalarına devretmemişler hatta bundan imtina etmişlerdir. İslam Peygamberinin ve ilk iki halifenin bu ayetlerden haberdar olmamaları düşünülemeyeceğine göre İslam dininden, yöneticiliğin sadece akrabalara miras bırakılacağına devşirmeye çalışılması ancak kabile asabiyetiyle açıklanabilir. Öte yandan dönemin sahabelerinin Hz. Muhammed ve ilk iki halifeyi oldukça yakından tanımaları ve uygulamalarına doğrudan şahit olmaları da veraset sistemini ve nepotizmi kabul etmelerini engellemiştir. Ancak birkaç yıl içinde halifeliğin Muaviye'ye geçmesi ve hilafeti oğlu Yezide devretmesi Emevi hanedanlığını ve dolayısıyla veraset ve hanedanlık sistemini ileride farklı isimler altında kurulacak olan İslam devletlerine hanedanlık anlayışını sokmuştur. Ayrıca Hz. Muhammed döneminde örneği olmayan, İslam'ın imanda eşitlik ilkesine karşıt dünyevi bir kabile asabiyeti meselesinin dini bir iddia ile giderilmeye çalışılması da ayrıca analize muhtaçtır. Halife Ebu Bekir ve Ömer, Kur'an ve sünnette yer almayan konularda içtihat uygularken sahabeyle istişare etmekte ve sonunda aldıkları kararların kendilerine ait olduklarını beyan etmekteydiler. Kararların sahabenin de dâhil edilerek istişare ile alınması toplumsal ikna gerektirmeden ve delili zayıf olabilecek dini savlara başvurmak zorunda kalınmadan hayatın akışını sağlıyordu. Ancak Halife Osman döneminde karar mekanizmalarının tümünden soy bağı olmayan sahabelerin çıkarılıp yerlerine akrabaların konması karar alma süreçlerini ve kararların dini altyapılarını sorgulanabilir kılmıştır.

<sup>103</sup> Halife Osman mescide giderken sahabeler tarafından hakarete uğruyor, ölümle tehdit ediliyor, taşlanıyordu. Hatta üstüne yürüyenlerden biri daha önce Hz. Muhammed'e ait olan ve halifenin elinde bulunan asayı alıp diziyile kırmıştır. Öte yandan Halife Osman'ın öldürülmesinden endişe eden Muaviye, aralarında Ali, Talha, Zübeyr, Sad bin Ebu Vakkas ve Ammar gibi önde gelen sahabelerin bulunduğu topluluğa “...[Eğer o sizin aranızda öldürülürse, Allah'a yemin olsun ki, burayı size karşı atlılarla doldururum. [...] Ben Şam'da öyle adamlar bıraktım ki, onlar Ali'yi de onun peygambere olan yakınlığını da, Ammar'ı da, onun dindeki önceliğini de hiç tanımazlar.]” (Azimli, 2013/3: 145,148) şeklinde hitap etmiştir.

<sup>104</sup> Halife ile uzlaşmayan sahabe ve Mısır, Basra ve Kûfe'den gelen isyancılar –sayıları 10 bini bulmuştur– yirmi günden fazla bir süre Halifenin evini kuşatmış, en sonunda da halifeyi öldürmek için evi basmışlardır. Halife Osman'ın üstüne öldürmek amaçlı atılan kişilerden birisi de Halife Ebu Bekir'in oğlu Muhammed'dir. Halifenin kendisine babasını hatırlatması üzerine halifeyi bırakarak evden ayrılmıştır. Ancak pencereden giren Mısırlı'lardan üç kişi Osman'dan halifeliği bırakmasını istemiş, Halife Osman ise onlara “*Bu halifeliği bana Allah Teâla bağışladı. Yine Allah'tan başka hiç kimse onu benden alamaz.*” diyerek cevap vermiştir (Taberi, 2007/3: 564). Böylece Halife Osman iktidarının meşruluk kaynağını halktan ziyade doğrudan Allah'tan aldığını ikrar etmiştir. Bu ikrar her işin nasibinin Allah'ın rızasıyla olmasından öte iktidar kaynağının ilahi olduğunun kabulüdür. Yoksa Halife Osman'ın, Selefî Ömer'in belirlediği altı kişilik meclis ve onların temsilcisi Abdurrahman bin Avf'ın halka danışarak kendisini halife seçtiğini unutmaması mümkün değildir. Halifenin iktidarı bırakmayı reddetmesi üzerine Mısırlı üç kişi tarafından Halife Osman öldürülmüştür. Böylece Müslümanların siyasi ihtilaf yüzünden birbirlerini ve halifeyi öldürdükleri ilk vakıa gerçekleşmiştir. Bundan sonrasında gerçekleşen olaylar zinciri İslam dünyasını halen derinden ayrılmış olan Ehli Sünnet ve Şia ayrımına götürecektir. Bu çalışmanın merkezinde günümüz Türkiye Cumhuriyeti yer aldığı ve toplumsal çoğunluğun dini referans kaynağını ehli-sünnet oluşturduğu için araştırmada sadece ehli-sünnetin siyasi ve etik düşünce dünyası yer almaktadır.

yanda ise Halifeyi ve valilerini dini kaideleri ve sünneti bozmakla suçlayan sahabeler ve öfkeli halk grupları mevcuttur. Valilerinin değiştirilmesini yoksa halifenin görevini bırakmasını şart koşan muhalif grup Ali Ebu Talibi ve diğer ashaptan kimseleri aracı tutmaktaydı. Baskılara dayanamayan Halife Osman, İslam tarihinde ilk defa alttan gelen taleplere en üst makam olarak şikâyetlerinin yerine getirileceğine dair yazılı bir senet vermiştir. Senede göre Halife, Kuran ve Sünnete uyacağını, gelirlerin adaletli dağıtılacağını taahhüt etmekteydi. Bunun üzerine muhalif gruplar dağılıp geldikleri yerlere dönmeye başlamıştır (Azimli, 2013/3: 150). Ancak Mısır yolunda bir ulağın taşıdığı yazıyla ele geçirilmesi olayların seyrini değiştirecektir. Halifenin mührünü taşıyan yazıya göre Halife, mevcut Mısır valisinden, yeni vali olarak tayin ettiği Muhammed bin Ebubekir ve muhaliflerin idam edilmesini buyuruyordu. Bu yazı üzerine Medine’den ayrılan gruplar geri döndüler ve Halife’ye yazıyı gösterdiler. Her ne kadar Halife Osman yazıyı inkâr etse de muhalifler halifeye güvenmeyerek halifelikten geri çekilmesini sağlamak amacıyla evini kuşatma altına aldılar (Kuteybe, 2017: 69-70). Çevre eyaletlerden kendilerini dağıtmaya gelen birlikler olduğunu haber almaları üzerine muhalifler Halifenin evini basarak onu katletmişlerdir. Böylece İslam tarihinde fitne olarak nitelendirilen olay vuku bulmuş, Müslümanlar dünyevi işlerinin çözümünde birbirlerine düşerek Müslüman kanı dökmüşlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi yaklaşık 20 bin kişilik Medine halkının ve ashabin aşağı yukarı 900 kişilik muhalif grubun Halife’nin evini kuşatmalarını ve nihayetinde katledilmesini önlememeleridir<sup>105</sup>. Kaynaklar ashabin ve Medinelilerin halifenin öldürülmesine dâhil olmadığında birleşmekle beraber, Medinelilerin muhalifleri şehirden çıkarmak için silahlı mücadeleye de girmediğini göstermektedir<sup>106</sup> (Azimli, 2013/3: 168-169). Yeni halife seçilecek olan Ali bin Ebu Talib’e muhalif hareketin odak noktasını, Halife Osman’a

---

<sup>105</sup> Amr bin el-As’ın, Sa’d bin Ebi Vakkas’a, Halife Osman’ın öldürülmesi hakkında sorduğu yazıya cevap olarak Sa’d, “*Sana haber vereyim ki Osman, Aişe tarafından bilenen, Talha tarafından parlatılan, Ali bin Ebu Talib tarafından zehirlenen bir kılıçla öldürülmüştür. Zübeyr susmuştur. [...] Zübeyr akrabalarının etkisinde ve günahının farkındadır. Talha ise emirlik arzusu gerekiyorsa kendi karnını bile yarmaktan çekinmez.*” (Kuteybe, 2017: 84)

<sup>106</sup> Nitekim Medinelilerin Halife Osman’a karşı girişilen isyan sırasında pasif kalmaları Ümeyyeoğulları tarafından çokça tenkit edilmiş, Osman bin Affan’ın yerine gelen Halife Ali’nin Osman’ın katillerini bulmada ve cezalandırmada isteksiz davranmasını bahane eden Muaviye kendisine beyat etmeyerek muhalif bir harekete girişmiştir. Halife Yezid’in (680-683), İslam tarihinde Harre Vakası olarak adlandırılan Medine’nin -Halifeye isyan etmesi üzerine- üç gün boyunca talanına izin vermesiyle Medine’nin İslam dünyasındaki ağırlığı tamamen ortadan kalkmıştır. Harre Vakası’nda seksen sahabe katledilmiş ve artık Bedir Gazvesine katılanlarından kimse kalmamıştır. Ayrıca muhacir ve Ensardan 700 kişi, diğer Arap, mevali (Arap olmayan) ve tabiinden 10 bin kişi ölmüştür (Kuteybe, 2017:291).

yönelik isyanda oynadığı rol ve sonrasında halifenin katillerini cezalandırmakta isteksiz davranması olacaktır.

Hz. Muhammed'in vefatından 24 yıl sonra ashabın, kabile asabiyeti ve gelirlerin dağıtımı konusunda yaşanan adaletsizlikten, kısacası mevkilerin ve maddiyatın dünyevi paylaşımında yaşanan sorunlardan ötürü bir iç savaşa sürükleniyor olması, manevi topluluk olarak organize olan İslam devletinin çöktüğü, yerine herkesin kendi taraftarlarını güce ya da maneviyata dayalı olarak beyat ettirme yoluna gittiği, Bizans ve Sasaniler gibi tarih sahnesine çokça çıkmış olan bir devlete doğru evrildiğini göstermektedir (Lapidus, 2010: 310). Böyle bir ortamda Medine'de bulunan muhalifler Ali bin Ebu Talib'e beyat etmiştir.<sup>107</sup> Her ne kadar Halife Ali (656-661), Hz. Muhammed'in vefatından beri halifelik makamında hakkı olduğunu beyan etse de, bir halifenin öldürülmesinden sonra ve katillerinin hala Medine şehrinde bulunduğu böylesine bir kargaşa ortamının tehlikelerini fark ederek hilafeti istememiştir. Nitekim Halife Osman'a muhalif olan Talha bin Ubeydullah, Zübeyr bin Avvam, Muaviye<sup>108</sup> gibi sahabeler Halife Ali'den katillerin cezalandırılmasını talep etmişlerdir<sup>109</sup>. Halife ise

---

<sup>107</sup> Bu beyat daha öncekiler gibi geniş yelpazeli halk kitlelerini içermemesine rağmen Halife, içlerinde Talha bin Ubeydullah, Zübeyr bin Avvam ve Sa'd bin Ebu Vakkas'ın da bulunduğu önemli bir sahabe grup tarafından re'y ile seçilmiş ve beyat edilmiştir. Ayrıca Şam dışındaki tüm vilayetlerden de beyat haberleri gelmiştir (Kuteybe, 2017: 291). Ancak İbn'ül Kesir (1991/c:198-199), Sa'd bin Ebu Vakkas'ın beyat etmediğini, Zübeyr bin Avvam'ın kılıç zoruyla, Talha bin Ubeydullah'ın da zorlamayla ve kerhen beyat ettiklerini aktarmaktadır. Buna rağmen Ali Bin Ebu Talib'e beyatın icma ile olduğunu belirtmektedir. Cemel Vakası sırasında ise Talha'nın Halife Ali'ye zorla beyat ettiğini söylemesi üzerine, Halife, "*Kimseyi biata zorlamadığımı bilmiyor musun? Eğer biata zorlasaydım, Sa'd, İbn Ömer, ve Muhammed bin Mesleme'yi biata zorlardım. Onlar biat etmekten imtina ederek bir kenara çekildiler, ben de onları kendi hallerinde bıraktım.*" (Kuteybe, 2017: 118) Hangi rivayetin doğru olduğu bir yana beyat usulünde Halife Ebu Bekir ile başlayan şura-icma-beyat geleneğinin bozulmadığı anlaşılmaktadır. Halife seçimindeki bu üçlü silsile tüm İslam tarihi boyunca ehlisünnetin kabul ettiği yöntem olacaktır. Şia ise halifenin/imamın seçimle iş başına gelmesine karşı çıkar. Nasıl ki peygamberler seçimle değil Allah'ın tayiniyle belirleniyorsa, imamlar da ilahi tayinle belirlenmelidir. Bu tayinde belirleyici unsur peygamber soyuna mensup olmaktır. Çünkü peygamberlerin çoğu aynı soya mensuptur ve bu durum peygamber soyundan olanlarda bir ululuk olduğunun göstergesidir. Bu atfedilen ululuk, imama, Hz. Muhammed'de de bulunan günahsız ve hatasız olma niteliği gibi peygamberle özdeşleşen birçok özelliği barındırma zorunluluğu getirmektedir. Bu özelliklerin sonucu olarak ilahi kudret tarafından tayin edilen imam mucize sahibidir ve bu mucize sayesinde Müslümanlar tarafından tanınacaktır. Şia'nın imamet inancına göre seçime karşı çıkılmasında rağmen 1979 İran Devrimi'nden sonra Cumhurbaşkanlığı ve parlamento seçimleri gerçekleşmiştir. Bunun yanında Ehli Sünnetin hilafet teorisinde seçim yer almasına rağmen birçok Arap devleti krallıkla yönetilmeye devam etmektedir. Gözükütüğü üzere İslam dünyasının siyasi alanında dini ve tarihi gerçeklikten çok reel politik kabul edilmektedir (Uludağ, 2008: 90-91,96).

<sup>108</sup> Şam valisi Muaviye, Ali bin Ebu Talib'e beyat etmediği gibi halifelığı ele geçirmek ve kuzeni Halife Osman'ın intikamını almak adına muhalif bir hareket de başlatmıştır.

<sup>109</sup> Kuteybe (2017: 89), Talha bin Ubeydullah'ın Kufe valiliğini, Zübeyr bin Avvam'ın ise Basra valiliğini istediklerini, Halife Ali'nin bunu kabul etmemesi üzerine Hz. Peygamberin eşi Ayşe'yi de yanlarına alarak ayaklandıklarını anlatmaktadır. Bu durum, valilik istenci gibi dünyevi isteklerin, Halife Osman'ın kanına karşı kısas istenmesi gibi uhrevi saiklerin birleştiğini göstermesi, artık hilafetin salt dinin korunması ve



isyancıların güçlü olduklarını, vilayetlerdeki ayaklanmanın daha sükûna ermediğini, zaman içerisinde katillerin cezalarını vereceğini belirtmiş, ancak bu açıklama Talha ve Zübeyr'i tatmin etmemiştir. Mekke'ye gelen ikili, Halifeye karşı kişileri organize etmeye başlamışlardır. Cemel Vakası'nda (656) karşı karşıya gelen iki gruptan Halife Ali galip çıkmış, Talha ve Zübeyr bu savaşta vefat etmişlerdir. Halife savaşta yanında yer almalarına karşılık Kûfe halkına devletin yeni başkenti olmayı vaat etmiştir (Taberi, 2007/4: 18). Bunun üzerine başkent, Medine'den Halife Ömer döneminde Sa'd bin Ebu Vakkas tarafından ordugâh olarak kurulmuş olan Kûfe'ye taşınmıştır (Can, 2005: 222-223).

Halife Ali'ye karşı muhalefet bununla kalmamış, Şam valisi<sup>110</sup> Muaviye de Halife Osman'ın katillerinin cezalandırılması talebiyle halifeye isyan etmiştir. Muaviye, Cemel Vakası'ndan kaçanların da dâhil olduğu bir orduyla Kûfe'den Şam'a doğru yola çıkan Halife Ali'yi karşılamak için Sıffin'a (657) gitmiştir. Müslümanlar arasında bir iç savaşın yaşanmasında taraf olmak istemeyen çoğu sahabe Muaviye ile Ali bin Ebu Talib arasındaki mücadeleye taraf olmayarak evlerine kapanmışlardır. Sahabenin eve kapanıp "fitne" durumlarında taraf olmama tavrı, İslam tarihinde Müslümanlar arasında çıkacak diğer çatışmalarda ulemanın genel tavsiyesi ve tutumu olacaktır (Kesir, 1994: 408-410). Daha merkezi devletin ve uyruklu müessesinin kurulmadığı bir dönemde, yöneticilerin toplumdaki mutlak itaat bekledikleri bir anlayış gelişmemiş, hatta yönetime muhalif olmayıp tehdit oluşturmayacak kimselerin halifeye beyat etmemeleri dahi zaman zaman kabul görmüştür. Zaten insanların kimliklerini kabile mensubiyetleriyle oluşturduğu, halifenin kendisine ait bir ordusunun olmadığı, ilkel bir bürokratik elit ile devlet işlerinin yürütüldüğü bir ortamda halifenin de kişi üzerinde önemli bir hâkimiyetinin olması beklenmemelidir.

Sıffin Savaşı'nda yenileceğini anlayan Muaviye, Amr bin el-As'ın önerisiyle askerlerinin mızraklarının ucuna Kur'an sayfaları takarak hangi tarafın halife seçileceğine Kur'an öncülüğünde karar verilmesi çağrısı yapmıştır. Her ne kadar Halife Ali bunun bir hile olduğunu ve savaşa devam edilmesini söylese de daha sonra "Hariciler" grubunu

---

yayılmaması olarak algılanmadığı, siyasetin dinin emrinde bir araçtan ziyade yer yer amaca dönüşebildiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

<sup>110</sup> Muaviye'nin fethettiği yerlerle birlikte Şam valiliği içerisinde Bizans sınırına kadar olan topraklar, Kıbrıs, Harran, Urfa, Cezire beldesi (Yukarı Mezopotamya) yer almaktadır (Kesir, 1994: 407).

oluşturacak içlerinde Mis'ar bin Fedeki et-Temimi ve Zeyd bin Husayn et-Tai gibi Kur'an hafızları itiraz etmişler, savaşın durmaması halinde kendisini de Halife Osman gibi katletmekle tehdit etmişlerdir. Dönemin halifelerinin ellerinde bulunan iktidar-güç ilişkisinin ne kadar ince bir iple bağlı olduğu bu durumla bir kez daha anlaşılmaktadır. İlan edilen ateşkes sonucu, biri Şam tarafını diğeri Kûfe tarafını temsil edecek iki hakemin Kur'an'a göre halifeyi belirlemesine karar verilmiştir. Şam tarafını Amr bin el-As, Kûfe tarafını ise Halife Ali'nin, haricilerin tehditleri altında kabul ettiği Ebu Musa el-Eşari savunacaktır (Esir,1991/3: 321-324). İslam tarihinde Hakem (Tahkim) Olayı olarak anılan bu durum Halife Ali'yi bir vali ile aynı konuma indirgeyerek halifelik iddiasının altını oymaktadır. Nihayetinde hakemlerin belirleyeceği kişi halife olacaktır. Halife Ali ve çevresindekiler ateşkesin siyasi anlamını kavrayıp itiraz etmelerine rağmen, içlerinde kozmopolit bir çoğunluğu oluşturan bedevi Araplar ve Medine dışından gelen taşralıların ekseriyette olduğu ordusu "Kur'an hükmüne" uyulması gerektiğinde ısrarcı davranırlar<sup>111</sup> (Hizmetli, 1991: 219-220). Aslında Halife Osman'ın katline vesile olan grup daha sonra Ali'yi bir şekilde yönetime getirmiş, şimdi de önemli politik konularda yönetime dayatmada bulunmaktadır. Böylece Hz. Muhammed ile birlikte başlayan peygamber -> şura -> halk ve ilk iki Raşit halifenin halife -> şura -> halk yönetim düzlemi değişikliğe uğruyor yer yer "halkın" halifeyi yönlendirdiği/yönettiği zaman zaman halifenin üstün geldiği karşılıklı bir diyalektiğin yer aldığı halife <=> halk denklemi söz konusu oluyordu.

Belirlenen "ateşkese" göre iki hakem yanlarında getirdikleri 400er kişilik danışmanlarla birlikte Dûmetu'l-Cendel bölgesinde yer alan Ezruh'ta ihtilafı çözmek üzere buluşmuştur (658). Şam'dan gelenlerin Ali bin Ebu Talib'in, Kûfe'lilerin de Muaviyenin halifeliğini kabul etmemeleri üzere daha fazla Müslüman kanı dökülmemesi adına iki hakem de hem Ali bin Ebu Talib'in hem de Muaviye'nin halifelikten azledildiklerini belirtmişlerdir. Aralarında yeni halifenin kim olması konusunda anlaşamamaları üzerine seçimi halka bırakmışlardır<sup>112</sup> (Önkal, 2003: 47, 61). Muaviye'nin Halife Ali'ye beyat

<sup>111</sup> Hakem Olayının tek siyasi sonucu Halife Ali'nin otoritesinin sarsılması değildir. Olay, büyük bir imparatorluk haline gelmiş olan İslam Devleti'nin yönetiminin, memnuniyetsiz bir vali ve dini hükümleri kendince yorumlayan bir Hariciler grubunun çatışmaları arasında istikrarsızlaştığını göstermektedir. Ayrıca Muaviye'nin dini sembolleri politik bir amaç ile kullanması yönetici elit tarafından fark edilse de halk kitleleri için bu semboller yönetim iddialarından ve savaşı kazanmaktan da daha önemlidir.

<sup>112</sup> Hakem Olayında cereyan eden hadiseleri birçok kaynak ele almıştır. Bunların çoğunluğu Ebu Musa el-Eşari ve Amr bin el-As'ın, Ali bin Ebu Talib ve Muaviye'nin azli konusunda anlaşmaları, yeni halife olarak Abdullah bin Ömer'i belirlediklerini, ancak Amr'ın bir hileyle topluluk önünde Muaviye'yi yeni halife

etmeyerek isyan etmesi, halifenin selefi Osman bin Affan'ın katillerini cezalandırmaması üzerine olmuştur. Ancak hakemler sanki her iki taraf halifelğini ilan etmiş ya da her iki taraf da halifelik iddiasındaymış gibi bir uzlaştırma yoluna gitmişler, uzlaşma sağlanamayınca da her iki kişiyi de halifelikten azletmişlerdir. Bu durum Muaviye'nin salt dinen ve örfi olarak Halife Osman'ın intikamını almak üzere yeni halifeye isyan etmediğini, Ümeyyeoğullarından çıkan halifelğin tekrar kabileye geri kazandırılması saikiyle hareket edildiğini, Osman'ın katillerinin cezalandırılması isteğinin de bunun meşru zeminini oluşturduğunu göstermektedir.

Sıffin Savaşı ve Hakem Olayının sonuçsuz kalması sadece Halife Osman döneminde yaşanan ayrışmayı körüklemekle kalmamıştır. Sıffin Savaşı'nın devam ettirilmeyip halifelğin belirlenmesi işinin hakemlere bırakılmasını bahane eden bir grup (Hariciler), Halife Ali'nin yanından ayrılıp hem ona hem de Muaviye karşı muhalefete başlamıştır (Akbulut, 2016: 225). Böylece Müslümanlar, Sünniler, hariciler ve Şia olmak üzere üç hizbe doğru hızlıca bölünmeye başlamışlardır. Her ne kadar Halife Ali, Nehrevan'da (659) Haricileri ağır bir yenilgiye uğratsa da, ordusunu tekrar toparlayıp Muaviye üzerine yürüyememiştir. Halife'nin bu çaresiz hali karşısında Muaviye Mısır'ı ele geçirerek nüfuz alanını genişletmeye devam etmiştir. Halife Ali'nin Nehrevan'ın intikamını almak isteyen harici İbn Mülcem el-Muradi tarafından Kûfe'de öldürülmesi (661)<sup>113</sup> (Yıldız, 1986: 254-261) ile Muaviye'nin halifelik yolunda büyük bir engel kalmamıştır.

Halife Ali, ölmeden önce Kûfe'lilerin ondan yerine bir halife belirlemesini istemelerine rağmen bunu reddetmiş Hz. Muhammed'in yaptığı uygulamayı devam ettirerek kimin halife olacağına halkın karar vermesi gerektiğini söylemiştir (Taberi, 2007/4: 70). Kûfe halkı yeni halife olarak Hasan bin Ali'yi belirlemesine rağmen Muaviye'nin nüfuz alanı çok genişlemiştir. Halife Hasan'a geniş bir beyat gerçekleşmemiş, zaten iç savaşın son

---

olarak ilan ettiğini, bunun üzerine çıkan tartışma sonucunda hakem heyetinin sonuç alamayarak dağıldığını rivayet etmektedir. Hakem olayında yaşanan hadiselerin farkı kaynaklar tarafından nasıl ele alındığına dair ayrıntılı bir inceleme için bkz. Önkal (2003).

<sup>113</sup> Nehrevan'da ağır bir yenilgi alan haricilerin geri kalanlarından Abdurrahman bin Mülcem, Berk bin Abdullah ve Amr bin Bekr et-Temimi yaşanan hadiselerden Halife Ali, Muaviye ve Amr bin el-As'ı sorumlu tutarak üçünü de öldürme kararı almıştır. Bunlardan sadece İbn Mülcem Halife Ali'yi öldürerek hedefine ulaşmış, Berk bin Abdullah Muaviye'yi sadece yaralamış, Amr bin Bekr ise Harice bin Huzafe'yi Amr bin el-As sanarak yanlış kişiyi öldürmüştür. Muaviye yaralanmasından sonra geceleri kapısında, namaz kılarken başucunda nöbetçiler durması talimatı vermiştir (Yıldız, 1986: 261-262). Cami, mescit, sakife gibi yönetim mekânlarının toplumdan soyutlanmamış kamuya açık yerlerden oluşması bir yandan yöneten/yönetilen ilişkilerini oldukça yatay bir düzlem de tutmuş, önceki halifelerde de olduğu gibi yöneticilerin her türlü saldırıya karşı savunmasız kalmalarına yol açmıştır.

bulması için barıştan yana olan Hasan bin Ali, belli şartlar altında halifeliğinin altıncı ayında Muaviye'ye (661-680) beyat ederek çatışmayı sonlandırmıştır (Âmü'l-Cemâa/Birlik Yılı). Bu şartlar arasında yönetim konusunda ön plana çıkarılan; Muaviye'nin veliaht belirlemeyeceği, ölümünden sonra halifeliğin tekrar Hasan bin Ali'ye ya da şuranın belirleyeceği birine geçmesidir. Hasan bin Ali'nin zehirlenerek 46 yaşında vefat etmesi (669) Muaviye'nin otoritesini daha da pekiştirmiştir (Kapar, 1997: 69, 76-77). Böylece Muaviye'nin Osman bin Affan'ın intikamının alınması isteğiyle Halife Ali'ye karşı başlattığı isyanı halifeliğin tamamen kendisine geçmesini sağlamıştır. Halife Osman ve sonrasındaki halifelere yönetilenlerin ağır eleştiriler ve isyanların meşruluk kaynağı Kur'an ve sünnetin gereğince uygulanmadığı yönünde olmuştur. Gerek İslam Peygamberinin veda hutbesinde sahabeye yönelik yöneticilerinize Kur'an'a uydukları sürece itaat edin gerekse Halife Ebu Bekir'in Kur'an'a ve Sünnete uyduğum sürece bana itaat edin açıklamaları ilk dönem ve sonrasındaki muhalif hareketlere meşruluk zemini sağlamıştır. Böylece ne İslam'ın doğuş süreci içerisinde ne de sonrasında yönetilenlerin yönetene karşı sorgusuz bir itaat anlayışı vardır. Ancak yaşanan bu iç savaşın ve zaman içerisinde yönetimleri devirme yönündeki girişimlerin birçok Müslüman kanının dökülmesine yol açması (Haldun, 2014/1: 450-451) ulema ve âlimleri haksızlıklar karşısında sessiz ve pasif bir direnişe yöneltmiştir.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde, Bizans ve Sasani devletlerinin eski güçlerinin çok gerisinde bulunmaları ve sonu gelmez güç mücadeleleri, bunun yanında Arap Yarımadası'nda kabile yönetimlerinin dağınık halde bulunması, Hz. Muhammed'in ve daha sonraki Raşid Halifelerin dini koruma ve yaymaya yönelik politikalarına uygun bir zemin teşkil etmiştir. Böylece Hristiyanlığın bir "sivil" din olarak doğuşunun aksine İslam dini, hem peygamberinin eş zamanlı olarak Müslümanlarının siyasi lideri olması hem de içerik bakımından uhrevi açıklamaların ve kuralların yanında dünyevi meselelere kurallar ve çözümler getirmesi açısından "kamu" dini olarak ortaya çıkmıştır. İslam Peygamberi döneminde ve sonraki yaklaşık 30 yıllık zaman diliminde yöneten ve yönetilenlerin arasında minimal bir dikey ilişki bulunması, İslam dininin, aynı zamanda sivil bir din olarak da yaşanmasını sağlamıştır. Ancak Raşid Halifelerin müçtehit sayılmalarından ötürü aldıkları kararların tümünün dini uygulama olarak kabul edilmesi, pragmatik kararlar ile uhrevi kararların iç içe geçmesine yol açarak din ile devleti ayrılmaz bağlarla bağlamıştır. Roma'nın takibine ve eziciliğine maruz kalan Hristiyanlık

yer altına çekilerek müminlerinin vicdanında var olmaya çalışmış, devletle her zaman mesafesini korumuştur. Din ile devletin arasındaki mesafe ileri de Hristiyanlığın devlet dini olarak tanınmasına ve her iki kurumun birbirlerine müdahaleleri olmasına rağmen geleneksel olarak ayrı ayrı var olmaya devam etmişlerdir. Bu tarihsellik içinde şekillenen Batı düşünce dünyası, devlet ile dini çatışma alanı görerek Reformasyon, Rönesans ve modernleşme süreciyle devlet ve Kilise yanında bir nevi üçüncü bir kurumsallık olan “aklı” ortaya koymuştur. Artık düşünce dünyası devlet-din-akıl üçgeni içerisinde bir çatışma/uzlaşma alanı haline gelmiştir. İslam düşünce dünyasında ise gerek Peygamberin devlet yöneticisi olması gerekse müçtehit yöneticilerin mevcudiyeti, oluşum aşamasında devlet ile dini birbirine kaynaştırmıştır<sup>114</sup>. Halifeliğin sultanlığa dönüştüğü dönemde dahi Müslüman ulema ya da âlimler için devlet ile dinin ayrılığı düşünülmemiş, halifenin dünyevi kişiliği yanında uhrevi liderliği de daima birincil rol oynamıştır. Bu şekilde gelişen bir tarih içerisinde Türk modernleşmesinin son dönemlerine kadar dahi halifenin fiili (de facto) otoritesinin azalmasına rağmen hukuken (de jure) varlığı sorgulanmamıştır. Din, devletin varlık sebebini oluşturmuş, halife ise devletin tezahürü olarak dokunulmazlığını sürdürmüştür. Devletin ve halifenin varoluşlarını sorgulanamaz olan dinden almaları onların sorgulanmasını da önlemiştir. Ancak bu İslam düşünce dünyasında sorgulamanın ve aklın kullanımının yadsındığı anlamına gelmemektedir. Sorgulanamaz olan devletin varoluşu ve en üst makamda olan halifenin meşruluğudur. Devlet mekanizmasını meydana getiren ve halkla doğrudan teması olan yönetici sınıf, bürokrasinin en üstündeki sadrazamdan yereldeki kadıya kadar herkes, sorgulanabilir ve tenkit edilebilirdir. Bunun yanında halifenin sorgulanamaz olması da ulema için bir kader meselesi değildir. Veraset sistemi halife olacak şehzadelerin eğitimlerini lalalar aracılığıyla ulemanın belirleyebilmesini sağlamıştır. Bunun yanında halife etrafında oluşturulan divan teşkilatları karar alma mekanizmalarına dıştan müdahaleyi mümkün kılmıştır. Ayrıca İslam siyaset düşüncesinin ana kaynaklarını oluşturan siyasetnameler ve risaleler de halifenin nasıl olması gerektiğine dair reçeteler ortaya koyarken çağdaşı oldukları halifelere dolaylı da olsa bir eleştiri getirmiştir. Görüldüğü üzere Batı akıllı ile İslam aklının ortaya çıkışları birbirlerine zıt sosyolojilerde meydana gelmiştir. Zaman

---

<sup>114</sup> Böylesine bir kaynaşma Hristiyanlıkta da olmakla beraber, İslam açısından bu kaynaşma sadece dinin dünya üzerindeki hâkimiyet iddiasından kaynaklanmamakta, aynı zamanda İslam dini için tarihsel-sosyolojik bir olgu olarak da gerçekleşmiştir. Özellikle Ehli Sünnet için Asr-ı Saadet dönemi olarak adlandırılan bu dönem öznel tinsel nesnel tinin birlikteliğinin vuku bulduğu tek dönemdir (Kurtoğlu, 2007: 212).

içerisinde yaşanan İslam'ın yayılma dönemi, haclı seferleri gibi kültürel karşılaşmalar zaman zaman iki kültürde de geçirgenlikler oluştursa da iki kültür, cumhuriyetin kuruluş yıllarına kadar farklı düzlemlerde ilerlemeye devam etmiştir.

### 2.3. Hilafetten Saltanata: Saray ile Ulema Ayrışması

Devlet adamı olmasından ziyade bir peygamber olan Hz. Muhammed döneminde ve daha sonrasında onun izinde gitmeye gayret gösteren Raşid Halifelerin ve etrafındaki ashabın dini en iyi bilenler olmalarından ötürü, yönetici zümrenin dinin anlaşılması ve uygulanmasındaki tavırlarında herhangi bir ikilik doğmuyordu. Her ne kadar Raşid Halifelerin uygulamaları birbirinden farklılık gösterse de toplumsallar meseleler sahabe tarafından kusursuzca bilinen Kur'an ve sünnetin izinde icma yoluyla hallediliyor, dini ve siyasi konularda hizipleşmeler filizlenmiyordu. Ancak Raşid Halifelerin iş başına gelmesinde ortak bir kurumun oluşturulamaması siyasi çalkantıyı beraberinde getirmiş, karizmatik liderlerin de zaman içerisinde vefat etmesi geniş bir uzlaşmadan çıkan halifelik anlayışının sonu olmuştur. Akbulut'un (2015: 210) da belirttiği gibi sahabe tarafından inşa edilmeye çalışılan siyasi düzen yine sahabe tarafından ortadan kaldırılmıştır. Muaviye'nin halifeliği ele geçirmesi ve daha sonrasında oğlu Yezid'i veliaht olarak tayin edip Şam ileri gelenlerine ve diğer valilere beyat ettirmesini müteakip siyasal gelişmeler emirlerin ve verdikleri hükümlerin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir<sup>115</sup>. Muaviye, oğlu Yezide bıraktığı vasiyette, ölümünden sonra halktan tekrar beyat almasını<sup>116</sup>, vermeyenleri ise hapis veya darb (dayak) yoluyla ikna etmesini söylüyordu (Taberi,

<sup>115</sup> Bu konuyu İbnu'l Arabi (1165-1240) şöyle özetlemiştir;

*“Bundan önce ve İslam'ın başlangıç döneminde emirler (otoriteler) bilginlerdi (ulema); halk (raiyye) ile askerdi. Düzen iyi işledi. Halk (avam) bir bölük, emirler başka bir bölük oldu. Sonra Allah, yüce hikmeti ve takdiriyle, işi ayırdı. Bilginler bir bölük, emirler bir bölük oldu. Halk bir sınıf, asker bir sınıf oldu. İşler karıştı.”* (Cabiri, 2001: 300-301).

<sup>116</sup> Yezide beyat etmeyen dört kişi vardır. Bunlar Halife Ebu Bekir'in oğlu Abdullah, Halife Ömer bin Hattab'ın oğlu Abdurrahman, Zübeyr bin Avvam'ın oğlu Abdullah ve Halife Ali Ebu Talib'in oğlu Hüseyin'dir. Hüseyin bin Ali ve ailesinden 140 kişinin Halife Yezid tarafından Kerbela'da (680) katledilmesi (Taberi, 2007/4: 107-110), Halife Osman ve Halife Ali zamanında Müslüman toplumu arasında başlayan ayrılığı geri döndürülemez bir şekilde derinleştirmiştir. Bunun yanında Halife Yezid, kendisine beyat etmeyen Abdullah bin Hanzala önderliğindeki Medine halkına karşı savaşa girişmiştir (Harre Vakası, 683). Harre Vakasında, Hz. Muhammed'in yakın ashabından birçok kişi öldürülmüş ve şehir üç gün boyunca yağma ve talan edilmiştir. Aynı şekilde Mekke halkı da Abdullah bin Zübeyr liderliğinde Yezide beyat etmemiştir. Medineyi beyata zorlayan ordu, bu sefer Mekke'ye yönelmiştir. Kâbe'nin de içinde bulunduğu kuşatma altındaki şehre mancınıklarla saldırılmış, Yezid'in ölüm haberi gelince de kuşatma kaldırılmıştır (Yıldız, 1986: 329-331). Halife Yezid döneminde yaşanan bu gelişmeler daha önceki siyasi ayrışmayı daha çok derinleştirmiş, bir yandan halifelik uhrevi tarafını törpülemiş bir yandan da halifelik mücadeleleri ve onun etrafında dönen çekişmeler İslam toplumunda siyasi alanın oluşmasını sağlamıştır.

2007/4: 91). Kendinden önceki halife seçilme usulü olan şura-icma-beyat geleneğinden kopuş anlamına gelen bu vasiyet, artık halifeliği zor ile ele geçirilecek ya da elde tutulacak bir müesseseye dönüştürüyordu. Muaviye'nin yönetim konusundaki değişikliği sadece vasiyetiyle gerçekleşmiyordu. Daha halifeliği aldığı ilk yıl Medine halkına yaptığı konuşmada halifeliği icma ile değil kılıç zoruyla aldığını söylüyor, Selefleri olan Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın izinden gitmeyeceğini onun yerine yönetimini dünyevi nimetler üzerine kuracağını beyan ediyordu. Fitnenin gelirleri azaltmasından ötürü halkı beyata uymaya davet ederek iktisadi menfaatle istikrarı özdeşleştiriyordu. Ayrıca Medinelilerin kendisini en takva sahibi kişi olarak görmediklerini bilmekte, ancak takva ile halifeliği ayırarak kendilerine en iyi yönetici olacağını bildiriyordu<sup>117</sup>. Böylece halifeliğin uhrevi tarafı ağır basan kısmı yöneticilik yeteneği ile yer değiştiriyordu. Halifeliğin veliaht aracılığıyla devredilmesi ve makamın takvadan ziyade yöneticilik niteliğiyle kadim hale gelmesi İslam düşünürlerini Halifenin niteliklerinin ne olması ve nasıl yönetmesi gerektiği düşüncesine sevk etmiştir<sup>118</sup> (Bıçak, 2009: 234). Sonunda halifeliğin babadan oğula geçmesi yeteneklerin de zaman içerisinde sorgulanmasını zayıflatmış (Han, 1995: 157), toplumsal alanda şeriatın düzenleyicisi ve uygulayıcısı olan grubu halife ve saray eşrafından ulemaya doğru kaydırmıştır<sup>119</sup>. Farklı etnisiteleri ve dini

<sup>117</sup> Muaviye, Medine halkına;

*“Sizin başınıza geçmem sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımınla sizi dize getirerek oldu. Gönlüm size karşı İbn Ebi Kuhafe'nin (Ebu Bekir'in) ve Ömer'in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmeseniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem. [...] Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne, geçinmeyi bozar, nimeti kirletir.”*

şeklinde hitap etmiştir (Cabiri, 2001: 303). Akyüz (1989: 85) ise Muaviye'nin iktidarının dayandığı unsurların başında şiddeti sayarken, ayrıca siyasi rüşvet olarak verilen makamlar ile şair ve öykücülerin camilerde yaptıkları propagandalar gibi yöntemlere de yer vermektedir.

<sup>118</sup> Halifeliğin gerekliliğine ve niteliğine yönelik ilk görüşler, Halife Ali'nin Kufelilerden yardım istediği sırada gündeme gelmiştir. Savhan bin Azer Bin Sa'saa halifeyi; halkın işlerini dine uygun olarak gören, adalet tahsis eden, kişiler arasında ihtilafları çözen, zalimleri engelleyen ve mazlumlara yardım eden bir kişi olarak tarif etmektedir. Bu işleri başaracak kişinin önce herkesten daha âlim ve Hz. Muhammed'e yakın olması gerektiğini, bu sebepten herkesin Halife Ali'ye beyat etmesi gerektiğini söylemiştir (Taberi, 2007/4: 21).

<sup>119</sup> Burada ifade edilen saray ile ulema arasında yaşanan ayrışma/gerilim, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren toplumsal kanaat önderleri olan ve kendisini bilinçli olarak saray ve halife çevresinden uzak tutan, siyaseten özerk ulema'dır. Ulemanın bu tavrı ilk olarak Muaviye ve Halife Ali arasındaki çatışmada ortaya çıkmış, zamanla siyasetin dünyeviliği ve siyasette bulunmanın getirdiği zorunlu günah işleyebilme kaygısı ile perçinlenmiştir. Ancak bunun dışında ulema'dan birçok kişinin zaman zaman danışman, lala, kadı ve müftü gibi sıfatlarla sarayın çeperinde bulunduğu bilinmektedir. 1425 yılında Molla Şemseddin Fenari'nin (1424-1430) II. Murat tarafından ilk Şeyhülislam olarak tayininden 1922'de makamından istifa eden Mehmed Nuri Efendi'ye kadar 129 farklı kişi 185 kez Şeyhülislamlık yapmışlardır. Ancak sayının bu denli fazlalığı, 33 ile 2013 yılları arasında resmi olarak kabul edilen 265 Papanın görev yaptığı düşünüldüğünde,

grupları içinde barındıran ve bu grupları uzlaştırmak zorunda olan halife ve saray çevresi daha kozmopolit bir İslam düşüncesi içerisinde siyasi hâkimiyeti, hiyerarşiyi ve lüks yaşamı ile öne çıkarken, ulema, yöneticilerden siyasi sorumluluğu, dini eşitliği ve geleneksel değerlere bağlılığı talep etmekteydi (Lapidus, 2005: 186).

Siyasal alan olan Halifelik ve sarayın, dini alan olan ulema ve medreseden ayrışması sadece Halife Osman'ın öldürülmesi, Muaviye ile Halife Ali'nin savaşı, haricilerin ortaya çıkması, Kerbela Olayı, Harre Vakası ve Mekke Kuşatması gibi politik olaylarla derinleşmemiştir. Ayrışmanın politik yanı olduğu gibi bir de yapısal boyutu vardır. İslam devletinin genişlemesiyle birlikte fethedilen topraklarda yaşayan, doğuda İranlılar ve Türkler, batıda Berberiler ve Kıptiler gibi Arap olmayan ama Müslümanlığı kabul eden ve Araplar tarafından Mevali olarak nitelendirilen bu etnik gruplar toplumsal yapıya dâhil olmuşlardır. Her ne kadar dinen Müslümanlar arasında bir ayrım olmamasına rağmen Emevilerin kabileci tutumları sadece Araplara karşı olmamış, Arap olmayan diğer Müslüman gruplara karşı daha da ağır bir ayrımcılığa dönüşmüştür. Arapların, Mevali ile sokakta aynı hizada yürümemesi, sofrası ve camilerini ayırması, kızlarını evlendirmemeleri gibi durumlar ayrımcılığın günlük yaşama yansıyan kısımlarıdır. Ayrımcılık meslek alanlarında da kendini göstermiş, zanaat ve ilim gibi sahalarda çalışmayı aşığı gören Araplar daha çok idarecilik ve savaşla ilgilenmişlerdir. Savaş ve ganimet dağıtımında geri bırakılan mevali, kendisini zanaat ve ilim alanında geliştirmiştir (Yiğit, 2004: 424-426). Böylece sahabeden sonra dini uzmanlaşma ve otorite zamanla mevaliye geçmiştir<sup>120</sup>.

---

İslam devletlerindeki en üst fetva makamı olan Şeyhülislamlığın siyaset ile her zaman aynı fikirde olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlı'daki tek fetva makamı Şeyhülislamlık değildi. 1363'de I. Murad tarafından kurulan Kazasker de fetva verme yetkisine sahipti. Hatta Şeyhülislam Esad Efendinin (1615-1622 ve 1623-1625), II. Osman'ın (1604-1622) kardeşi Mehmet için istediği idam fetvasını vermemesi üzerine fetva Rumeli Kazaskeri Taşköprizade Kemaleddin Efendi'den (1553-1621) alınmıştır (İpşirli, 1994: 267-270). Siyaseten istenen fetvalar ve şeri hükümler, içerisinde Şeyhülislam, kadılar, müftüler ve müderrislerin olduğu İlmiye sınıfını çok dara sokmuş, siyasetin dayatmaları birçok ulemayı istifaya zorlamış, siyasete uyan ulema ise hem kendisinin hem de ilmiye sınıfının toplumsal saygınlığının yitmesine yol açmıştır.

<sup>120</sup> Kadi Şüreyh, Ebu Hanife, Mu'tezile'nin kurucusu Vasil bin Ata, Cehmiyye'nin kurucusu Cehm bin Savan vb. mevali şahsiyetler önemli ilmi kişiliklerin küçük bir kısmıdır. Ancak mevali sadece ilmi alanı etkilememiş, siyasi alanda da önemli rol oynamıştır. Kufe'ye yerleştirilen ilk İranlı Müslümanlar zamanla bölgenin önemli bir unsuru haline gelmiş ve halifelğe karşı yürütülen isyanların içinde yer almışlardır. Ayrımcılıktan kurtulmak ve Araplarla eşit haklara sahip olmak adına Emevilere karşı Abbasilere destek veren mevaliler, Abbasilerin başarılı olmalarıyla birlikte sadece ayrımcılıktan kurtulmadılar aynı zaman da yönetimde etkin bir hale gelmişlerdir (Yiğit, 2004: 424-426). Ayrıca İslam düşünce hayatında İran etkisi de daha hissedilir bir hale gelmiştir.



Emevi Hanedanlığı'nı etkin biçimde eleştiren, İslami firkaların ayrılmasında önemli bir rol oynayacak olan kader-özgür irade tartışmasında irade hürriyetini ve kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu savunan, Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde bin Diâme, Amr bin Ubeyd, Vâsıl bin Atâ ve Mâlik bin Dinâr gibi isimleri yetiştirmiş İslam düşünce hayatının ilk ilmi şahsiyetlerden biri olan Hasan el Basri'nin (642-728) de babası İnan kökenli, annesi ise azatlıdır (Uyanık, 2014: 60, 91; Üçer, 2017: 167). Halife Osman'ın katli ve sonrasında yaşanan gelişmeler Müslüman toplumunu sadece siyaseten bölmemiş aynı zamanda yaşanan olaylarda Müslümanların birbirlerini öldürmelerinin dini boyutları da toplumda ayrı bir bölünme yaratmıştır. Büyük günah<sup>121</sup> işleyen bir kimsenin Müslüman olup olamayacağı tartışmasına paralel olarak güç kullanımı ile iktidara gelen ve Kur'an, Sünnet ve Raşid Halifelerin izinden gitmeyen, veliaht sistemini getiren Emevilerin meşruluğu da sorgulanmıştır. Emeviler, Haricilerin ve Şia'nın meşruluklarını sorgulamaları karşısında kendilerinin Allah tarafından yönetici yapıldıklarını, halkın Allah'ın iradesine dolayısıyla kendilerine boyun eğmesi gerektiğini öne çıkaran kadercî bir anlayışı ortaya atmıştır. Dünyevi işlerin ve insan eylemlerinin kendi iradeleri dışında (cüz'i irade), Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini (külli irade), insanların olaylar ve eylemler karşısından herhangi bir iradesinin olmadığını savunan Cebriye düşüncesi, Emevi halifelerinin yaptıkları eylemlerin sorumluluklarından kaçmak için destekledikleri ve sığındıkları bir düşünce olmuştur (Akbulut, 2015: 234). Yönetenlerin aklanmasına ve sorumsuzluğuna yol açan bu düşünceye karşı gelenlerin başında insanın özgür irade ve sorumluluk sahibi olduğunu savunan Hasan el-Basri bulunmaktadır (Üçer, 2017: 167). Hasan el-Basri, her ne kadar Emevi yönetiminin yanlışlarını tenkit etmişse de insanlara, dinden dönmedikleri müddetçe halifeye ve yöneticilere itaati telkin etmiştir. Daha önceki iç kargaşaların sürekli insan hayatına mal olması onu bu davranışa itmıştır. O yöneticiyi

---

<sup>121</sup> Hariciler, Halife Ali'yi Tahkim Olayı'na müsaade etmesinden dolayı büyük günah işleyerek dinden çıkmakla suçlanmışlardır. Aynı şekilde Halife Osman'ı, Peygamberin eşi Ayşe'yi, Talha ve Zübeyr'i de tekfir etmişlerdir. Böylece Müslümanlar arasında İman ve Amel ilişkisine bağlı olarak işlenen günahların seviyeleri ve bunun sonuçlarına dair bir tartışma başlamıştır. Şia da haricilerin görüşlerine katılarak, bu sefer Halife Ali'ye karşı savaşanları büyük günah işlemiş olmakla suçlayıp küfre batmış olmakla itham etmişlerdir. Mürcie ise iman ile eylemin ayrı durumlar olduğunu iddia ederek, kişinin Allah'a ortak koşmadığı sürece eyleminden dolayı dinden çıkmayacağını savunmuştur. Ebu Hanife, Ebu'l Hasan el-Eşari ve Maturidi de bu görüşe yakındırlar. Mu'tezile ise kişinin imandan çıkacağını ancak küfre girmeyip ikisinin arasında bir yerde fasık olacağını belirtmiştir. Hariciler, Şia, Mürcie ve Mu'tezile düşüncesinin sonraki İslam firkalarının temeli olduğu düşünüldüğünde siyasal olayların dini görüşleri ne denli etkilediği daha iyi anlaşılmaktadır (Akbulut, 2015: 210, 223-227). İslam firkalarının kuruluşları, düşünceleri ve önemli şahsiyetleri için bakınız; Watt, W., Montgomery, (2010), İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Sarkaç Yayınları, Ankara.

kalp ve dil ile düzeltmenin gereğini savunmuş bu sebeple de yöneticilere halka karşı Kur'an ve sünnete uyma, adaletle yönetme sorumluluğunu hatırlatmıştır. Halife Abdülmelik bin Mervan'ın (685-705), daha önce hiçbir sahabenin Hasan el-Basri gibi kader konusunu ele aldığını duymadığını, anlayışını beğenmediğini, bu anlayışı ve dayandığı kaynakları açıklamasını Hasan el-Basri'den istemesi üzerine Basri'nin yazdığı Kader Risalesi<sup>122</sup>, kader alanında ele alınan ve kendinden sonraki birçok tartışmanın da belirleyicisi olacak ilk kelami çalışmadır (Uyanık, 2014: 95,106-107, 148, 160).

Hasan el-Basri, Allah'ın, insanların yapacakları eylemlerin bilgisine sahip olduğunu ama bu eylemlerin kişilerin özgür istemeleriyle meydana geldiğini belirttiği risalesinde kanıtlarını Kur'an'dan aldığı yaklaşık 90 ayetle açıklamış, Kur'ani olmayan her sözü sapıklık olarak nitelemiştir. Ayrıca insanın dünyadaki amacının ne olduğuna yönelik olarak da yine Kur'an'dan aldığı delille Allah'a ibadet etmek olduğunu belirtmiştir. Risalesinde hadis ve rivayetlere yer vermeyerek sadece Kur'an'a dayalı delilleri sunması dönemin hem Basra çevresi tabiin metodunu göstermekte hem de daha sonra ortaya çıkacak hadis ilminin ve isnat metodunun gelişmediğini göstermektedir (Doğan ve Kutluay, 1954: 75-76). Hasan el-Basri, İran ve Bizans kültürüyle dolaylı olarak karşılaşmasına rağmen kendinden sonraki Kindî (801-866), Farabi (871-950), İbn Sina (980-1037) vd. düşünürler gibi felsefe yapmamış<sup>123</sup>, Kur'an'ı akli yollarla anlamaya çalışmıştır.

Bir tarafta yapılan eylemden insanların sorumlu olmadığını savunan Cebri düşünce diğer tarafta ise insana özgür irade veren ve bunun sonucunda insanı eylemlerinden sorumlu tutan Kaderiye düşüncesi yer almaktadır. Bir üçüncü yol olarak Mürcie düşüncesi ortaya çıkmış, hem Haricileri hem Şia'yı hem de Emevileri mümin olarak kabul etmiştir. Çünkü yaşanan fitne olayları ne kadar kötü olursa olsun, insanın bu olaylarda kimin günah işlediğini bilmesinin imkânı bulunmamaktadır. Bu ve benzeri konularda hüküm Ahirette Allah'a ait olacaktır. Hükümün bu şekilde ertelenmesi Emevi yönetimini rahatlatırken aynı zamanda Müslümanların birbirlerini suçlamalarını ve tekfir etmelerini de önlemiş, bir

---

<sup>122</sup> Risalenin çevirisi Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından 1954 senesinde yapılmış, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanmıştır (Cilt 3, Sayı 3, DOI 10.1501/Ilhfak\_0000000404, s. 75-84.).

<sup>123</sup> İslam düşünce dünyasının Yunan eserleriyle hemhal olmaları, ancak Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur (754-775) dönemiyle başlayan ve Abdullah el-Memun (813-833) ile kurumsallaşan tercüme hareketiyle gerçekleşmiştir.

orta yol düşüncesi olarak ileri de ehli-sünnet tarafından da kabul görmüştür (Akbulut, 2015: 241-242). Emevilerin iktidarlarına dil uzatılmadıkça görece serbest bir tartışma ortamı oluşturmaları (Cabiri, 2001: 304) bu tür kalamî tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Emeviler ile birlikte ilk ulema sınıfı ortaya çıkmaya başlamıştır. Kısa zamanda ulema sınıfının gücü ve muhalefeti o denli artmıştır ki Halife III. Yezid (744) ile ulema arasında, Kur'an ve sünnete uyacağına eğer uymazsa halifelikten indirilmesini de içeren bir sözleşme imzalanmıştır. Ayrıca varılan mutabakata göre halifenin uygulamalarında din dışına çıkması onun azli ve katlini beraberinde getirmektedir (Black, 2010: 45). Her ne kadar Emevi Sarayı için dinin siyaset üzerindeki belirleyici rolü azalmışsa da ulema ve halk için hala önemi devam ettirmektedir.

Abbasi Hanedanlığı'nın (750-945) iktidarı devralmasında da önemli rol oynayan ulema grup, tercüme hareketleriyle birlikte genişlemiş, iktidarın kontrolünden bağımsız, çeşitli dini yorumları kabul eden gruplara ayrılmıştır. Serbestiyetten sadece tercüme hareketi çevresi değil aynı zamanda Malik bin Enes (712-795) ve İdris b. Abbâs eş-Şâfiî (767-820) gibi fukaha da (hukukçular) yararlanmaktaydı. Bu çok sesliliğin ortaya çıkardığı öne sürülen sorunlar, öncelikle Halife Mansur tarafından sonrasında ise daha sert yöntemlerle Halife Memun tarafından önlenmeye çalışılmıştır<sup>124</sup>. Böylece, İslam dünyasında dini alan ve ilmi tartışmalara devlet ilk defa tepeden belirleyici şekilde müdahil olmaya başlamıştır (Akbulut, 2016: 228). Halife ve saraydan bağımsız farklı şehirlerde yaşayan fukaha, hukuki olaylara birbirlerinden farklı yerel adetlere uygun olarak hükümler verebiliyorlardı. Hukuku birleştirmek adına Halife Mansur, Malik bin Enes'e, el-Muvatta eserinin temel hadis kitabı olarak kabul edilmesini teklif eder, ancak Malik farklı merkezlerdeki farklı uygulamaları kısıtlayacağından ötürü hukukun merkezi otorite altına girmesini reddeder (Gutas, 2011: 79-80). Abbasiler, merkezi otoriteyi güçlendirmek için sadece hukuk alanında homojenlik arayışına girmemişler, aynı zamanda halifeye ve

---

<sup>124</sup> Halife Memun, kendisinin inandığı ve devlet yöneticileri tarafından da bir nevi resmi ideoloji olarak kabul edilmesini istediği Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu (halku'l-Kur'an) tezini hem valilere hem kadınlara ve diğer âlimlere dayatmıştır. Bunun için Abbasi hanedanlığının başkenti Bağdat'taki ve Mısır'daki kadınları ve muhaddisleri, aralarında Ahmed bin Hanbel de vardır, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inanıp inanmadıkları konusunda sorguya çekmiştir (Mihne Olayı), inanmayanları kabul edene kadar türlü işkencelere maruz bırakmıştır (Yücesoy, 2005: 26-28). Emeviler döneminde Mu'tezile âlimlerine uygulanan baskılar bu sefer ehli-sünnet âlimlerine uygulanmaya başlamış, halife de devlet otoritesini Mu'tezile düşüncesine dayandırarak tekrar sağlamaya çalışmıştır (Arslan, 2012: 69-73). Mihne Olayı, İslam tarihinde devletin ilk defa sert bir şekilde resmi bir ideoloji benimsemesi ve bunu yönetilenlere dayatması bakımından özellikle ehli-sünnet âlimler ve halk için bir kırılma noktasıdır.

devlete kutsallık kazandırmaya çalışmışlardır. İslam'da ve Arap geleneğinde mevcut olmayan bu kutsallık iddiasının yardımına İran siyaset düşüncesi ve geleneği yetişmiştir. Emevi hanedanına karşı girişilen Abbasi isyanında da önemli rol oynayan İran kökenli mevali ve ulema, Abbasi sarayında önemli görevlere gelmeye başlamıştır.

İlk Abbasi halifesi olan Ebü'l Abbas es Saffah (750-754), Kufe'de bir camide yaptığı halifelik konuşmasında, Allah'ın kendisini kızdırana kadar Emevileri tolere ettiğini, kızdığına ise kendilerinin aracılığıyla Emevilerden intikam aldığını beyan ediyor, böylece iktidara gelmelerini ilahi takdire (devle) bağlıyordu (Mottahedeh 2007/4: 57). Böylelikle Abbasi hanedanlığı daha kurulma aşamasında meşruiyetini hem Allah'ın iktidarı bir soya devretmesi anlamına devle kavramına dayandırıyor, bu kavram daha sonra devlet olarak tüm İslam yönetimlerinin ismi haline gelecektir, hem de Hz. Muhammed'in soyundan geldikleri iddiası ile pekiştiriliyordu (Black, 2010: 46). Ancak bu meşrulaştırma teorisi bir camide yapılmış alelade bir konuşmadan ibaret değildi. Abbasî yöneticilerinin devleti yönetirken devşirecekleri meşruluk kaynağına ve yönetimde yapılacak reformlara dair önemli bir adımdır. Önemli devlet görevlerinde bulunmuş Fars asıllı Abdullah İbnu'l Mukaffa (724-759) Sasani geleneklerinden esinlenerek ikinci Abbasi Halifesi Mansur'a siyasi, idari, hukuki, mali ve askeri konuların reformuna dair yazdığı Risaletü's-Sahabe adlı eseriyle İslam düşünce tarihinde ilk siyasi reform önerisi vermiştir. Bunun yanında saray ve yönetici adabı, toplumsal ahlak ve bilime dair de risaleleri vardır. İbnu'l Mukaffa, insanları avam ve seçkinler olarak ikiye ayırmakta, binde bir ortaya çıkan seçkinlere dostluk, nezaket, sırdaşlık ve güven gibi üstün nitelikler vermektedir. Sultana, adamlarını iyi seçmesini, onlara tam yetki verip işlerini sıkı bir şekilde denetleyerek ceza/ödül mekanizmasını işletmesini tavsiye eder. Danışmanlara büyük önem vererek halkın itaatinin ancak vezirler ve yardımcılarla sağlanacağını belirtir. İnsan doğasının genel olarak kötü olduğunu dile getiren Mukaffa, insanların güvenilmez, yıkıcı, yalancı ve kıskanç olduğunu, sultanlığın iyi ile kötünün, bilgin ile cahilin, soylu ile soysuzun kesişme yerinde bulunduğunu aktarır. Bu sebepten sultanlığa en layık kişinin mülk siyasetini bilen olduğunu, adaletle yöneten sultana da herkesin kendi düşünce ve isteklerinden vazgeçerek itaat etmesi gerektiğini belirtir (Mukaffa, 2016: 24-33). Görüldüğü üzere artık halifede aranması gereken birinci öncelik, dini bilgisinin en üst düzeyde olması değil, Raşid Halifeler tarafından şiddetle karşı çıkılan “mülk” siyasetini iyi bilmeleridir. Ancak bu halifenin dini meselelerde zaafının

olabileceği anlamına gelmemektedir. Halife Memûn, Abbasi merkezi otoritesini zayıflatan avam/taşralı ulemanın dini gücünü kırmak için bir saray uleması oluşturma yoluna gitmiştir<sup>125</sup>. Böylece saray seçkinlerinden oluşan bürokrasi yanında dini seçkinleri de ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Memûn, din işlerinin görüşülmesi konusunda din seçkinlerine yetki vermesine rağmen dini konularda son kararı verecek olan kişi olarak kendisini, yani halifeyi, belirlemesidir (Gutas, 2011: 82-85)<sup>126</sup>.

Memûn'un, öncülü olan Mukaffa, halifenin dini konularda nasıl hüküm vermesi gerektiğini sistematikleştirmiştir. Hire'de helal olan bir konunun Kufe'de haram sayıldığını, toplumsal sorunlara getirilen dini çözümlerde birçok rey (akıl yürütme) ve kıyas farkı bulunduğunu anlatan Mukaffa, her bölgedeki ulemanın birbiriyle çelişen kararlara dair sünnet ve kıyasla desteklenen yazılı izahatını halifeye bildirmesini, halifenin ise ihtilafli konularda kendi reyi ile nihai karar alıp, diğer uygulamaları yasaklamasını öğütlemektedir (2016: 110). Böylece Mukaffa, devlet içinde yaşanan çok hukukluğu ve kargaşayı önlemeye çalışmakta, devlet içinde ortak hukukun belirleyicisinin halife olması gerektiğini savunmaktadır. Görüşünü ayrıca, Allah'ın, namaz, oruç, hac, hadlerin uygulanması, haram ve helalin bilinmesi dışındaki yönetim işlerinde ve hüküm verilmesi konusundaki akıl yürütme görevini halifeye verdiğini belirterek sağlamlaştırmaktadır. Mukaffa'ya göre, halkın, danışıldığı takdirde, fikir verme, çağrıldığında icabet etme ve sadakat dışında yönetim konusunda bir hakkı yoktur (2016: 104-105). Böylece Mukaffa, yönetimin en tepesine hem idari hem dini bakımdan tam yetkilerle donattığı halifeyi oturtmaktadır. Onun altında ise kâtip, hâcib, danışmanlar, idareciler, komutanlar, din âlimleri ve diğerlerinden oluşan bir seçkinler sınıfı yer almaktadır. En alt kademedede ise halk bulunmaktadır (2016: 118). Toplumun bu üçlü

---

<sup>125</sup> Saray/devlet dışında kalan fukahanın otoritesini kırmak ve toplumsal düzeni sağlamak adına oluşturan bu zümre, Osmanlı Hanedanlığı'nda Şeyh'ül İslam ve onun altında örgütlenmiş olan İlmiye sınıfı tarafından, modern Türkiye'de ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yerine getirilecektir. Ancak İslam devletlerindeki bu kurumlar Kilise'den farklı olarak devlet otoritesinden bağımsız değildirler. Özerk bir otorite olmaktan çok devletin bir alt kurumu ve toplumu "itidalli" bir İslam inancına doğru yönlendiren bir oluşum olarak faaliyet göstermektedir.

<sup>126</sup> Gutas (2011: 83-84), Memûn'un, Sasanilerin kurucusu Zerdüşt Ardeşir İbn Babek'in öğütlerinden esinlendiğini aktarmaktadır. Ardeşir, krallıkla dini birbirleri olmadan yaşayamayan iki kardeş olarak görür. Din, krallığın temeli, krallıkta dinin koruyucusudur. Kralın, dini, kendisinden daha aşağıda olan avamdan daha iyi bilmesi ve araştırması gerekmektedir. Yoksa itaate zorlanan ve dini otoriteyi elinde bulduran avamdan kişiler kralın otoritesini aşındırarak yok ederler. Çünkü kralın hükmü bedenleredir, ancak kalplerin efendisi dini bilgiyi elinde bulduranlardır. Eğer kral otoritesini kaybetmek istemiyorsa, dini ve dini kaygıları kendisinden daha çok bilen ve önemseyen kimselerin türemesine izin vermemelidir.

tasnifi sonraki İslam devletlerinde de belirgin halde devam etmektedir. En sistematik ve uzun süreli uygulaması padişah-askeri-reaya üçlü ayrımında Osmanlı Hanedanlığı altında yaşanmıştır<sup>127</sup>. Aslında toplumun üçlü sınıflandırılması, Platon'un Devlet adlı eserinde belirlediği filozof kral (padişah), koruyucular (askeri) ve üreticiler (reaya) kategorilerinin farklı varyasyonlarını çağrıştırmaktadır. İslam düşünce dünyasının önemli isimlerinden, Muallimi San-i (Aristoteles'ten sonraki İkinci Üstat) olarak anılan ve mevaliden olan Farabi'nin (870-950), Antik Yunan'a dayanan bu üçlü sınıflandırma ve yöneten-yönetilen ilişkilerine dair fikirlerinin yer aldığı el-Medinetü'l Fâzıla (Erdemli Şehir, 941-942) isimli eserinin kendisinden sonraki İslam devlet idarecilerine esin kaynağı olduğu görülmektedir (Çaylak, 1998: 101-102). Siyaset ve ahlakı birleşik bir bütün olarak ele alan Farabi (Uyanık ve Akyol, 2017: 115), erdemli şehri oluşturan lideri vahiy alabilen Peygamber/İlk Başkan olarak tanımlar. İlk Başkan kimseden bilgi ve emir almaya ihtiyacı olmayan, her türlü bilgiye ve sanata haiz bir kişidir. İlk Başkan'ın nitelikleri arasında, insanların nihai mutluluğunun ne olduğu bilgisine vakıf olma ve onlara bunu aktarıp mutluluğa yöneltebilme, vücutça dayanıklı ve sağlıklı olma yer almaktadır. Farabi, İlk Başkanda ve sonrakilerinde vücut sağlamlığı, doğru kavrayış yeteneği, üstün hafıza, uyanıklık ve zekâ, hitabet sanatı, öğrenme ve öğretmeyi sevmesi, yeme, içme ve kadınlara düşkün olmama, altın ve gümüşe değer vermeme, adaletli ve mutedil olma gibi doğuştan bulunması gereken 12 niteliği sayar (2001: 84-88). Bu niteliklerin tek bir üstün kişide toplanması bir yandan Platon'un filozof kralını hatırlatırken bir yandan da Şiiliğin imamet teorisini de çağrıştırmaktadır (Corbin, 2015/1: 291-292). Ancak Farabi, bu niteliklerin her zaman tek bir kimsede toplanamayacağını bildiği için ilk altı niteliğin bir halife bulunmasını da yeterli görmektedir. Bu şartları da sağlayamayan kişilere halife oldukları vakit İlk Başkan'ın ve halifelerinin getirdikleri emirlere ve sünnete uymayı şart koşmaktadır (Farabi, 2001: 89). Farabi, ideal şehri ve yöneticiyi tasvir ederken, Platon'un da farkında olduğu gibi, aslında fiili durumun farkındadır. Ancak daha yakın bir tarih olmasına rağmen (941-942) yöneticilik vasıflarına dair Peygamber ve Raşid Halifeler

---

<sup>127</sup> Taner Timur, Osmanlı toplumsal tabakasının üçlü sınıflanmasının karşısına, I. Süleyman (1520-1566) döneminde İbrahim Halebi (1456-1549) tarafından kaleme alınan ve dönemin hukuk kitapları arasında merkezi öneme sahip Multeka'yı temel alarak farklı bir sınıflandırma yapar. Timur'a göre; Osmanlı'nın en önde gelen sosyal grubu Peygamber soyundan gelen Seyid ve Emirler ile ulemeden oluşuyordu. Bu grubun altında yönetici sınıfı teşkil eden "Rüessa" (reisler) sınıfı, onların altında ise zanaat ve ticaretler uğraşan "evzati sukiye" (pazar adamları) sınıfı gelmekteydi. En altta ise Müslüman köylülerden ve gayrimüslim zimmilerden oluşan "Hissa" grubu bulunmaktaydı (Timur, 1996: 23).

dönemine gönderme yapması, yeteneksiz olarak gördüklerini ise bu dönemde yapılan uygulamalarla sınırlandırıp siyaseten dondurması, Farabi'nin içinde bulunduğu döneme dair ipuçları vermektedir.

Farabi de Mukaffa gibi toplumu yönetenler ve yönetilenler olarak iki ayırır ve bunu güçlü-güçsüz, fakir-zengin ayrımına değil insanların yaratılıştaki fitratlarına dayandırır. Böylece yönetici sınıfla yönetilenleri doğal bir zorunluluk olarak ayıran Farabi, toplumsal sınıfın en üstüne halifeyi, onun altına belli yönetici vasıfları olan bir azınlığı ve onların altına da tek vasfi hizmet etmek olan halkı koymaktadır. Farabi, ortaya koyduğu hiyerarşik yapıyı organik bir işbölümüyle meşrulaştırmakta (2001: 79-83), sağlıklı düşünebilen insanların akıl ve iradeleriyle bu tür bir yapılanmayı ve halifeye uymayı kabul ettiklerini belirtmektedir. Böylelikle Farabi, organik toplumsal hiyerarşiyi ve halifenin, kendisini fitratına uygun olarak adaletli bir şekilde yerleştirdiği konumunu kabul eden kişiyi, sağlıklı düşünebilen bir fert olarak kabul etmektedir. Bazı kimselerin yaratılıştan ortak iyiyi anlamaya yetenekleri yoktur, bazılarının ise –deliler- ortak iyiyi olduğundan daha farklı olarak algırlar. Her ikisi de sağlıklı düşünemediğinden mutluluğa erişemeyecektir (2012: 80-81). Böylece toplumsal “ortak iyiye” karşı gelen, muhalif hareket içinde bulunanların bozguncu ve fitne çıkaran sapkınlar olarak nitelenmesinin yanında akıl sağlığı tam olmayan “deliler” olarak da tasvir edilmesine başlanmıştır.

Mutezi'li'nin önemli kişilerinden olan Amr bin Bekr el-Cahiz (776-869), toplumu seçkinler (hassa) ve halk (amme) olarak ikiye ayırmakta, halifenin, dolayısıyla Memun'un mutlak liderliğini savunarak ulemanın gücünü kırmaya çalışıyordu. Onun, insanın doğasına atfettiği kötülüğün, ancak eğitilmiş kişiler tarafından dizginlenebileceği, bunun da halifenin önderliğinde gerçekleşeceği fikri, Abbasî yönetiminin meşruluğunu sağlamaya yönelik bir çabadır. Cahiz, fitne tehlikesine karşın zorba halifeye itaati önerenlere itiraz ederek zalim yöneticinin seçkinlerin uzlaşısıyla yönetimden uzaklaştırılabileceğini savunmaktadır (Black, 2010: 57-59). Emevileri, aynı bahaneyle uzaklaştıran Abbasilerin savunuculuğunu yapan bir düşünür için şaşılabilir bir durum değildir.

Hristiyanlığın coğrafi olarak genişlemesi ve devletlerin resmi dini haline gelmesi kiliseyi siyasetin içine çekmiştir. Ancak ontolojik söylemiyle siyaset pratiğinin uyuşamaz oluşu

Kilise'nin önce Martin Luther ile bölünmesine, Aydınlanma ve modernleşmeyle ise tamamen sahanın dışına atılmasına yol açmıştır. Doğuşunda devlet ve dinin iki ayrı kurumsallık içinde bulunması, bu ayrışmayı modern dönemde kabul edilebilir bir beraberliğe dönüştürmüştür. İslam'ın doğuşundaki siyaset-din birlikteliği ise bu ayrışmayı günümüze kadar engellemiştir. Ayrışma yerine, ontolojik dinle çatışma haline girip dünyevileşen pragmatik devlet yönetimini önce Emeviler külli kader anlayışı ile dinin içine çekmeye çalışmışlar, Abbasiler ise, ilahi emirler ile devlet işlerinin “akılcı” pratiklerinin uyuşmazlığına, Mutezili düşüncesini devlet ideolojisine dönüştürerek cevap vermeye çalışmışlardır. Her iki devletten sonra din ile siyasetin birlikteliğinin devamını sağlamaya çalışan İslam düşünürleri zamanın ruhunu okuyarak ilahi emirleri ve sünneti yeniden, sürekli tevil etmeğe başlamışlardır. Böylece İslam fıkıh ve siyaset düşüncesinde, Hristiyanlığın yaşadığı bir reformasyon hareketinden ziyade sosyolojik ve tarihsel olgulara paralel ilerleyen tedrici bir yenilenme/ihya yaşanmaktadır.

Maverdi'nin (974-1058) El-Ahkamü's Sultaniye<sup>128</sup> adlı eseri, önlenemez siyasi ve sosyolojik dönüşümlerin nasıl dini anlayışı etkilediği, dinin güncel siyasi pratiklerle nasıl uyumlu hale getirildiğini gösteren önemli bir eserdir. Nasıl ki İslam Devleti, zamanın siyasasına çözüm yöntemleri belirlenme ve bunların kurumsallaşmasıyla kurulduysa, İslam düşünce okulları ve mezhepler, reel politik çatışmalar ve bu çatışmaların dinen yorumlanması sonucu ortaya çıkmışsa, Abbasi Hanedanlığının Büveyhilerin (932-1062) siyasi, idari ve askeri gücünün altında bulunduğu, halifeliğin sadece dini otoritesinin devam ettiği ve Abbasilerin siyasi güçlerini tekrar kazanmaya çalıştığı dönemde, Maverdi, mevcut olan hilafet teorisini ve şeriatı reel politığe adapte etmek adına El-Ahkamü's Sultaniye (İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku) adlı eserini kaleme almıştır (Rosenthal, 1996: 42). Maverdi, eserinde halife, vezirler, kadılar gibi yöneticilerin nitelikleri, seçimi ve görev alanlarından başlayıp, nüfus, vergi, arazi kullanımı, belediye işleri, ceza hukuku, halkın dini ve ahlaki yaşamını da kapsayan tam teşekküllü bir devlet idare sistematiği geliştirmiştir. Eserde konuların ele alınışları, Büveyhi iktidarının

---

<sup>128</sup> Eserin yazılma tarihi konusunda tartışma mevcuttur. Bir görüşe göre yazılma tarihi 1030 yılını geçmemekte, böylece Halife Kadir-Billah (991-1031) döneminde yazılmıştır. Diğer bir görüş ise oğlu Halife Kaim-Biemrillah döneminde yazıldığını ifade eder. Her iki halife döneminde Büveyhlilerin Abbasiler üzerindeki otoritesi zayıflamaya girmiştir. Halifenin elçisi olarak görev alan ve hem Büveyhlilerle hem de Selçuklularla görüşmeler yürüten Maverdi'den, Abbasiler tekrar idari ve hukuki otoritesini tayin etmeye yönelik bir eserin kaleme alınmasının istenmesi de Abbasiler'in iktidar mücadelelerine hukuki bir meşruluk aramalarıyla ilişkilidir (Erkal, 1988: 555).



frenlenmesi, Abbasi Hanedanlığı'nın meşruluğunun kanıtlanması ve halifenin gücünün yeniden tesis edilmesi, ancak bunlar gerçekleştirilirken de bir iç savaşın önlenmesinin hedeflendiğini göstermektedir. Eserin başında halifenin nitelikleri arasında adillik, âlim olma, sağlıklı olma ve cesaret gibi özellikleri yanında Kureyş soyuna mensup olması gerektiğini de belirtmesi (2015: 31-32), İranlı Büveyhi'lere ve diğer Türk kabilelerinin halifeliği arzulamalarına karşı bir emniyet sibobudur. Ayrıca İslam dünyasında sadece bir halife olabileceğini de belirterek Abbasi Hanedanlığı'nın halifeliğini güçlendirmektedir (2015: 37-38). Yönetimde yabancı güçlerle olan ilk uzlaşmasını ise vezirlik makamının içeriğini ayrıştırarak yapmaktadır. Maverdi, Vezaret-i Tefviz (Tam Yetkili Vezirlik) makamını üç konu<sup>129</sup> dışında halifeyle aynı yetkilerle donatmaktadır. Her ne kadar tefvizi vezirin yapacağı işlerden önce halifenin onayını alması ve halifenin, veziri kontrol etmesi gerektiğini dile getirirse de, onayı alınmamış icraatların da hukuken geçerli olacağını kabul etmesiyle vezire oldukça üstün bir konum vermektedir. Ayrıca tefvizi vezire mezalim mahkemelerinin idaresini, içtihat ve mahkemede yargıda bulunma ve kadıları tayin etme yetkisi vererek (2015: 68-69) hukukun ve halkın yönetimini de sınırsız olarak vezire aktarmaktadır. Düşünür, valilikleri de aynı şekilde ayırmaktadır. Halifenin hür iradesi ile atadığı valiler tam yetkili vezir gibi bölgelerinde geniş yetkilerle donatılmışlardır. Ordu idaresi, mahkemelere hâkim tayini, vergilerin toplanması, dini emirlerin uygulanması ve değiştirilmesinin önlenmesi bu yetkiler arasındadır (2015: 78-79). Özellikle hem halifenin, hem vezirlerin hem de valilerin dini emirlerin uygulanması ve değiştirilmesinin önlenmesi görevi önemlidir. Çünkü geniş İslam coğrafyasında artık birçok mezhep ve tarikat türemiştir. Bunlar köken olarak bağlı oldukları Ehlisünnet, Şii, Harici, Mutezili gibi ekollerin bağlı oldukları devlet nezdinde kabul edilip edilmemesi oranında doğru ya da yanlış uygulamalardır. Dini yorumlama ve uygulamaların çeşitlenmesi de devletin, bireyin, ibadet ve düşünüş alanına, modern tabirlerle, inanç, düşünce, yaşam tarzı kısacası bedenine daha çok müdahil olmasını beraberinde getirmiştir. Halifenin artık tüm eyaletleri denetleyememesi ve çeşitli Müslüman kabilelerin halifelik eyaletlerini zorla ele geçirmeleri karşısında Maverdi, gücü tanıyıcı realist bir çözüm öne sürmektedir<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Tefvizi vezirin yapamayacağı üç tasarruf; veliaht tayin etmek, halifenin azlini halktan istemek, halifenin tayin ettiği memurun görevden alınmasını istemektir. Bunun dışında idare, hukuk, askeriye vd. tüm konularda vezir tam yetkilidir (Maverdi, 2015: 68-69).

<sup>130</sup> Bazı okumalar, Maverdi'nin, Büveyhoğullarının iktidarını frenleme ve Fatımilerin, Haricilerin ve Mutezili'nin hilafet iddialarına karşılık vermek için, İbn Teymiyye'nin ise, Cengiz yasalarına karşı koyma çabalarının zamanın ruhuna göre değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Dönemin kararlarının

Düşünür, vergilerin toplanabilmesi, dinin uygulanmasının devam edebilmesi, kamu düzeninin devamı gibi kısacası kamu menfaati denebilecek durumların bozulmaması adına bir eyaleti zorla ele geçiren valinin halife tarafından tanınması gerektiğini kabul etmektedir (2015: 85-86). Ceza hukuku konusunda da had ve kısas cezalarını işleyen Maverdi, bunun dışında kalan Ta'zir cezalarına<sup>131</sup> uygulanacak hükümleri de ayrıntılı olarak vermektedir. Örneğin; bir kadınla bir erkek yan yana iken aralarında kalın bir engel yerine sadece tül varsa ve zinaya teşebbüs halinde ise 60 değnek, zinaya teşebbüs yoksa 40, giyinik halde bir evde bulunurlarsa 30, sadece yolda konuşurlarsa 20 değnek atılması gerekmektedir (2015: 444). Anne babasını döven oğula, oğlunu haksız yere döven babaya da ta'zir cezası uygulanmaktadır. Ta'zir cezasının uygulanmasında kişinin avret yerleri dışındaki bölgelerinin soyulabileceği, saç kesilip yüzüne kara çalınarak halk içinde dolaştırılabileceği gibi pek çok bedensel müdahalenin bulunduğu cezalara yer veren Maverdi, bu uygulamaların hepsini dini açıdan uyulması gerekli olan cezalar olarak görmektedir (2015: 446-447). Ancak durum dini bir hükmün bulunmadığı ve tamamen halifenin keyfi uygulamalarına geldiği zaman, halkın bu keyfiyete, iç karışıklık çıkmaması ve kamu menfaatinin korunması adına uyması gerekmektedir. Büveyhilerden Muizzüddeve, 963 yılında Muharrem ayının 10 gününü Kerbela'da yaşananları anmak adına matem günü ilan etmiş, dükkân ve çarşıları kapattırılmış, insanların sokaklara dökülerek matem yakmalarını ve siyah elbiseler giymelerini emretmiştir (Esir, 1991/8: 473). Bu uygulama Şiilikte halen devam ettirilmektedir. Maverdi, dönemin uygulamalarına atıf yaparak, dinde yeri olmamasına rağmen halifenin vakit namazlarında insanlara zorla siyah giydirilmesini kabul eder ve muhalefet etmeyi mekruh sayar (Maverdi, 2015: 207). Böylece dini kurallar çerçevesinde insanların toplumsal yaşamı, genel ahlak kuralları, dini ibadet ve uygulamaların en ince ayrıntısına kadar teferruatlı

---

zorba gücün onaylanması ve ulemanın siyasete sokulması olarak görmek yerine, fukahanın "ütopist" düşünceleri savunmadıkları ve dünyanın bir imtihan yeri olmasından ötürü İslam düşünürlerinin bir dünya cenneti vaat etmediklerini belirtmektedir (Köse, 2018: 33-35). Ancak İslam coğrafyasında siyaset ve dinin iç içeliği göz önüne alındığında, sadece uhrevi cenneti değil, getirilen haram ve helallere uyulduğu takdirde dünyevi mutluluğu da vaat eden dinden, imtihan yeri olan dünyada meydana gelen bir uzlaşma sanatı olan siyaset ve baskılama aracı olan güçle ilgili olgular üzerine meşruiyet çıkartılmaya çalışılması, dinin ontolojisine tezatlık oluşturmaktadır. Dinin bir uzlaşma ve güç alanı olmadığı gerçeği bir yana, böyle bir meşrulaştırma gayreti en sahih amellerle yapılırsa dahi, dinin, siyaset ve gücün yozlaştırıcı etkisi altına girmesi, her iki dünyevi uğraşın tarafı olmayan müminler arasında belki dinin değil ama ulemanın değerinin düşmesini beraberinde getirecektir ki, bu durum ileri tarihlerde ulemanın özellikle Osmanlılarda devlet çatısı altına alınmasıyla birlikte git gide görünür hale gelecektir.

<sup>131</sup> Ta'zir cezaları, had ve kısas gibi asli cezalar dışında kalan, genel ahlak ve örfün korunması için yerel şartların göz önünde bulundurulduğu, sünnet ve hadislerden faydalanarak halife ya da kadının takdirine bırakılmış cezalardır (Başoğlu, 2011: 198).

bilgiler, uyulması gereken kurallar ve uygulanması zaruri cezaları aktaran Maverdi, Şii yöneticiler ve onların iktidarı altında bulunan halifelerin keyfi uygulamalarını siyaseten onaylamak zorunda kalmaktadır. İslam devletinin merkezi bütünlüğü sağlayamadığı ve iktidarın sürekli el değiştirmeye başladığı böylesine çalkantılı bir dönemde İslam düşünürleri olguları kabullenerek hem devletin hem dinin en az hasarla bu dönemi atlatması yoluna gitmişlerdir.

Yanlış davranışa karşı uygulanacak cezayı ya da siyasi bir duruma yönelik takınılacak davranışı belirlemede, olguların bağlamsal incelenmesi sonucu orta yolun bulunması şeklinde bir yöntem salt ulemanın kendiliğinden geliştirdiği bir uygulama değildir. Daha büyük bir kötülüğün önlenmesi adına bir yanlışta izin verilmesi Peygamber döneminden bu yana uygulanmaya gelmiştir. Ebu Davud'dan aktarılan bir hadiste, eli kesilen kişinin kin tutmaktan ötürü düşman saflarına geçebileceği, bu yüzden de Peygamberin savaş sırasında had cezalarından biri olan el kesme cezasının uygulanmasına mani olduğu belirtilmektedir. Daha sonra bu uygulama örnek alınarak savaş sırasında had cezalarının askıya alınması İslam fikhının genel bir kuralı haline gelmiştir. Hatta recm cezasının ertelenmesi hamile ya da emziren ve hasta kişilere de uygulanmıştır. Zaman zaman cezalar ertelenmemiş, Ebu Mihcen Olayı'nda olduğu gibi tamamen affedildiği de olmuştur. Savaş sırasında içki içme suçundan dolayı Ebu Michen, Sa'd bin Ebu Vakkas tarafından zincirlenmiştir. Savaşın önemli bir anında esaretten kurtulan Ebu Mihcen, İslam ordusu lehine önemli başarılar elde edince cezası Sa'd bin Ebu Vakkas tarafından affedilip kaldırılmıştır. Benzer şekilde tövbe etmenin had cezasını düşürdüğü yönünde Hz. Muhammed'in uygulamalarını da görmek mümkündür (İbn Kayyim, 2010: 411-412). Ancak günlük olaylarda bireysel cezaların ertelenmesi ya da hafifletilmesi uygulamasının siyasi olaylara analogi yoluyla bağlanması, reel politik uğruna dini ve siyasi ontolojinin feda edilmesine ve geri dönülemez şekilde dinin siyasetin alt katmanı haline gelmesine yol açmıştır. İstikrar ve merkezi otoritenin devamına şiddetle odaklanıldığı İslam düşünce dünyasında, bireyin devlet karşısında genellikle itaat, dini kaidelere uyma ve ahlaklı yaşam dışında başkaca özgürlük alanı kalmamaktadır. Devletin bireye sunabileceği yegâne hak, ona karşı adaletli davranması, dinin korunması ve uygulanmasını garanti altına almasıdır.

Abbasi Devleti'nin makûs tarihinde Maverdi'nin yaşadığı şartlara benzer bir dönemde yaşamış olan Gazali de hilafeti ve İslam coğrafyasının birliğini kurtarmak adına siyaseten

politik gerçekliği kabul etmiştir. Gazali, Selçuklu hükümdarlarının fiili gücü altında ezilen bir Abbasi Halifeliği döneminde yaşamıştır. Askeri gücü kalmamış olan hilafeti kurtarmak için Gazali de Maverdi'ye benzer şekilde hilafet konusunun felsefe gibi akli yöntemlerin değil fikhın alanına ait olduğunu savunmuştur<sup>132</sup> (Rosenthal, 1996: 57, Gazali, 1975: 175). Böylece siyasi soru ve sorunların çözümlerine akli önermelerden önce dini kaynakların tevili ile cevap aranmaktadır. Farabi, toplumun oluşumunu insanın doğasında bulunan zorunlu ve değişmez işbölümü ile açıklarken, Gazali, birlikte yaşamayı, Allah'ın insanların fitratlarına koymuş olduğu medeni olma vasfına bağlamaktadır. Farabi'nin zorunlu ve değişmez insan doğası, Gazali tarafından ilahi buyruk ve istemeye dayanmaktadır. İsterse Allah, her şeyi mümkün kılmakta, doğa kanunlarını ve insanların fitratını değiştirebilmekte, ancak bunu istememektedir. Böylece Gazali tüm siyasi, toplumsal, kültürel, kısacası insani değişimi yaratıcının buyruğuna bağlayıp insandan kaynaklı tüm değişimleri reddederek toplumu durağan bir hale getirmektedir<sup>133</sup>. Vuku bulan tüm değişimler ise ilahi takdire bağlı olup, birey bu kudret karşısında aciz kalmakta ve kendisine verilen düzene itaat ederek ilahi kurtuluşa ermeyi ümit etmek durumundadır. İnsanların kendi çıkarları peşinde koşmalarından ötürü, düzeni ve adaleti sağlayacak, dinin uygulanmasını temin edip Müslümanları bir arada tutacak halifeye ihtiyaç insanın dine karşı sahip olduğu yükümlülüklerden dolayı zaruridir. Gazali, zaruri olan devletin dört halinden bahsetmektedir. En erdemli olanı, tüm insanların hem zahirine hem batınine hitap eden, peygamberin siyasetiyle yönetilen devletidir. Diğerleri, insanların sadece zahirlerine yönelik olan halifelik, seçkinlerin batınine yönelen ulema ve halkın batınine hitap eden siyasettir. Bu dört yönetim şeklinin

---

<sup>132</sup> Düşüncelerinde Antik Yunan Felsefenin rasyonalitesini kendisine düstur edinen Farabi, kendisinden sonraki Maverdi, Gazali ya da İbn Teymiyye'nin aksine, hilafetin ya da halifenin dini kökenlerini araştırmaktan ziyade Platon ve Aristoteles'ten esinlenip fiili olarak var olan devlet düzeninin nasıl oluştuğunu, insanların nasıl bir devlette mutlu olabileceklerini ve bu devlete nasıl ulaşabileceğini tartışır. Farabi'nin izinden giden İbn Bacce de (1077-1139) insanların mutluluğunu Allah'a yaklaşımda bulur. Allah'a yaklaşmanın da en önemli aracı bilimdir ve ona ancak akılla ulaşılır. İnsanı hayvandan ayıran akıl herkeste eşit şekilde gelişmediği için, halk ile hoca-öğrenci ilişkisi içinde olacak bir yöneticiye gerek vardır. Ancak ideal devlet için kurguladığı bu durumun yeryüzünde mevcut olmadığını bilen Bacce, diğer filozoflardan ayrılarak insanın mutluluğu bulması için ideal devletin zorunlu olmadığını belirtir (Rosenthal, 1937: 158, 162). Siyasetin şeriate uygun işleyip işlemediğini önemsemeyerek, yalnız insanın (mütevahhid) kendisini yöneterek Allah'a yaklaşabileceğini, yani mutluluğu bulabileceğini belirtmektedir (Rosenthal 1995: 265, 270). Maverdi ya da Gazali gibi "siyaset fıkıhçıları (fukahâ)" verili dini ve örfi kaideleri siyasi zorunluluk olarak almakta, "siyaset felsefecileri (hukemâ)" olan Farabi ve Bacce ise bu kaideleri bir bilgi kaynağı olarak ele alıp aklın rehberliğinde mutluluğu aramaktadır (İzzeti, 2014: 109-115).

<sup>133</sup> Yaratılmış olan dünyanın mümkün olan en iyi dünya olması ve üzerinde bulunan canlıların da değişmeden kaldığı fikri hem Hristiyan düşüncesinde hem de İslami düşüncede, önce toplumsal değişim sonrasında evrimle ifade olunan biyolojik değişim fikrine karşıdır.

de uygunluğunu kabul eden Gazali, Peygamber devletinin olmadığı yerde ulemanın söz sahibi olduğu devleti ilk sıraya koymaktadır. Yasaların sınırını belirleyecek olan şeriatın bilgisine sahip olan ve Allah'ın vekilleri konumunda bulunan ulemadır, halife ise sadece bu sınırların korunması ve uygulanmasından sorumludur. Böylece Gazali, Hz. Muhammed ve Raşid Halifeler döneminde mevcut olan din-devlet birliğinin yeniden tesisini ummaktadır. Ancak fiili Selçuklu hâkimiyetinin de farkında olup hilafeti Kureyşe tutmak suretiyle yeterli niteliklere sahip olmayan halifeye de –hatta zalim bile olsa- fitne çıkmaması için itaati zorunlu kılmaktadır. Bu tavrın yanlışlığının farkında olarak çaresizliğini dile getirmektedir<sup>134</sup>. Her ne kadar Hz. Muhammed ve Raşid Halifeler zamanına dönmek mümkün olmasa da fiili durum, ulema (ahlak), sultan (siyaset) ve halife (din) üçlüsünün uyumlu çalışmasıyla düzeltilebilecektir (Kurtoğlu, 2007: 217-234, Gazali, 1971: 175-176, 179-180). Görüldüğü üzere fukahanın, hilafet gibi pratik hayatın içerisinde olan, dönemsel iktidar mücadeleleriyle konum değiştirmek zorunda kalan siyaseti, devamlı olarak ontolojik iddia taşıyan dinin, dolayısıyla fikhin alanında tutma çabaları, bir yandan yönetim biliminin oluşmasını ve sorgulanmasını sekteye uğratırken, diğer yandan dini değer ve yorumların siyasete uyarlanması, Müslümanların siyaset kaynaklı olarak farklı mezhep ve fırkalara ayrılmalarına yol açarken, dini çözümlerinin de zamanla içini boşaltmıştır. Bu durumdan rahatsız olan İbn Teymiyye (1261-1328), dinin siyasete uyarlanmasına karşı gelerek, dini, dolayısıyla ilahi yasayı tekrar siyasetin merkezine koymaya çabalar.

İbn Teymiyye, felsefeye ve onun aracı olan akla Gazali'den çok daha sert eleştiriler getirmiştir. Dini içeriğin akli yöntemler ile yorumlanması yerine içeriğin lafzi olarak doğrudan kabulünü önermiştir (Fahri, 2014: 23). İslam topraklarının uğradığı Moğal istilası sırasında yaşayan Teymiyye, İslam'ın içinde bulunduğu karışıklığın kaynağını Antik Yunan düşünürlerini taklit eden İslam filozofları ve kelamcılarının dini inanışta akli yöntemleri kullanarak yol açtıkları ayrışmalara ve mezheplere dayandırmıştır. Felsefe ve kelim öncesi, Kur'an ve Sünnete dayalı "İslam'ın özü" olan dönemin tekrar canlandırılması için çalışan Teymiyye (Çaylak ve Çelik, 2018: 477-481), aynı zamanda sufiliğe de karşı çıkmıştır (O'Leary, 1971: 128). Abbasi Hanedanlığının son bulması ile

---

<sup>134</sup> Gazali, İslam büyüklerinden İbrahim b. Edhem'in şu sözünü aktarır, "*Dinimizi parçalıyoruz. Onun parçalarıyla dünyamıza yama yapmaya çalışıyoruz. Dünyamızı yamadık, fakat elimizden gitti. Dinimizi parçaladık o da elimizden gitti.*" (Gazali, 1993: 2804)

halifelerin Kureyş'ten olma özelliği, hatta hilafet kurumu, Teymiyye'de arka plana atılmış, halkın birliğini ve güçlü devleti kuracak yöneticinin yeterliliği öne çıkmıştır. Düşünür, rüşvet, mevki arzusu gibi dünyevi hazlar yüzünden şeriatın adaletli şekilde uygulanmadığını, bozuk düzen yüzünden toplumun yöneticilere itibarının kalmadığını, güçlü bir devletin kurulması için şeriatın tekrar tavizsiz uygulanması gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple de emirlerin, şeriatı en iyi bilecek ve uygulayacak olan ulemanın tavsiyelerine uymaları gerektiğini, emirlerin ve ulamının iktidar sahibi olan iki sınıf olduğunu belirten Teymiyye, böylece yüzyıllar boyunca saray ile ulema arasında dolayısıyla saray ve hukuk, saray ve halk arasında giren ayrılığı ulema/hukuk/halk lehine çevirmeye çalışmaktadır. Bunun için yöneticinin şuraya danışması gerektiğini, şuraya yalnızca ulemayı değil aynı zamanda halkın bilgili kişilerinin de katılmasını önerir (Çaylak ve Çelik, 2018: 482-486). Teymiyye, Moğol İstilasası ve Haçlı Seferlerinin yıpratmış İslam topraklarında, bozulmuş saray ve saray çevresini, yönetime ulema ve halkı da dâhil ederek asr-ı saadete döndürmeye amaçlamıştır. Halife ve saray otoritesinin şahsi bağlılığı karşısında şeriatı yani yasayı ve ulema ile halkı güçlendirmeye çalışması İslami devletin kurumlaşması açısından önemli bir adımdır. Ancak Bizans ve Fars kültürünün etkisi altında yeni, karmaşık ve çok katmanlı bir medeniyet haline gelmiş olan İslam toplumundan, asr-ı saadetin ilahi yasa altındaki sade züht yaşamına dönmesini bekleyen Teymiyye, İslam düşüncesinde önemli bir karşılık bulmamıştır (Rosenthal, 1996: 89).

Halifeliğin geri plana atılarak ulema ve halkın öne çıkarılması, İslam siyaset düşüncesinin Batı'da olduğu gibi yönetimi kısıtlama, bireyi ve sivil toplumu önceleme yönünde bir felsefi kaygıdan kaynaklanmamaktadır. Zaten yönetimin kısıtlanması, birey ve sivil toplum, endüstri devrimi ve kapitalizmle birlikte ortaya çıkan kavramlardır. Ulema ve halkın öncelenmesi tarihsel süreç içinde gelişen yönetim ve iktidar sorununa çözüm arayışlarından kaynaklanmıştır. İran kökenli Şii Büveyhilerin 945'te Abbasilerin başkenti Bağdat'a girmeleri ile halifelik kurumu siyasi ve askeri otoritesini tamamen yetirmiştir. Büveyhilerin, elinde sadece dini otoritesi kalan halifeliği Abbasilerden almamasının sebebi, çoğunlukta olan ve Abbasi Hanedanlığını destekleyen halkın olası isyanını bastırarak askeri güçten yoksun olmalarıydı. Bu sebepten ötürü mevcut Abbasi halifesi Müstekfi'yi tahtından indirip yerine Muti'yi (946-974) getirerek uzlaşma arayışına girmişlerdir. Büveyhoğulları, Emîrû'l-Ümerâ (emirlerin emiri) sıfatıyla idari, askeri ve

mali yönetimi ele almışlar, vali, komutan ve vergi memuru atamalarında söz sahibi olmuşlardır. Böylece halifeler sadece dini temsile sahip otoritesiz bir uhrevi konuma gerilemiştir. Bu fiili durumu bitirmek adına Halife Kaim (1031-1075), Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'den Bağdat'a gelerek Büveyhilere son vermesini istemiştir. 1055 yılında Bağdat'a giren Tuğrul Bey'e, halife tarafından Doğu ve Batının Sultanı unvanı verilmiştir. Ancak yine siyasi ve askeri otorite halifede değil, Selçuklu sultanında kalmıştır. Sultanları tasdik eden dini otorite konumuna düşmüş olsa da Halife Nasır döneminde (1180-1225) askeri otoriteyi yeniden kurmaya çalışan Abbasi Hanedanlığı, Moğolların 1258'de Bağdat'ı ele geçirmeleriyle nihayete ermiştir (Baş, 2013: 483-488). Bir süre Papa'nın krallara taç giydirmesine benzer bir fonksiyonu<sup>135</sup> (*menşur*) yerine getiren halifeler, İslam'ın doğasında yer almayan ruhban sınıfı ve kilise aidiyeti yüzünden bu işlevi kısmi ve kısıtlı olarak yerine getirmişlerdir. Müslüman toplumların 600 yılı aşkın süredir bağlı buldukları halifelik kurumu fiili olarak ortadan kalkmış, çeşitli sultanlık, emirlik, padişahlık vb. idari yapılar altında devletler kurulmaya başlamıştır. 1258 yılında Memlûklülere sığınan Abbasi Hanedanlığı'nın halifelik iddiası Yavuz Sultan Selim'in Memlûklere 1517 yılında son vermesiyle Osmanlılara geçmiş, 1924 yılında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti tarafından da tarih sahnesinden kaldırılmıştır. İslam coğrafyasında hukukun homojenleştirilerek tek bir kanun metnine dönüştürülme, kanun koyucu yetkiyle donatılmış siyasi papa suretinde bir Halifelik kurumu ve saraydan Kilise yaratma düşüncesi başarısız olmuş, İslam hukuku farklı fırkaların bir arada yaşadığı bir bütün olarak var olmaya devam etmiştir. Böylece İslam düşünce dünyasında dünyevi meseleler tek bir dini otoriteye boyun eğmek, tek bir dogmaya sıkışıp kalmak zorunda kalmamıştır. Batı'da ise kilisenin tek belirleyici otorite olma konumu modernleşme ile birlikte akla aktarılmış, kilise dogmasından kurtulunmasına rağmen bu sefer mutlak "aklın dogmasına" düşülmüştür. İslam dünyasında ise ana bir düşünce akımı olmakla beraber sorunlara getirilen çözümlerdeki çeşitlilik ve bu çeşitliliğin tüm Müslümanlarca kabul edilmesi göreceli olarak dogmalara taviz vermemiş, olan dogmalarında zaman içerisinde yenilenmesine müsaade etmiştir. İslam düşünce dünyasının, Batının tüm dünyaya dayatmaya çalıştığı mutlak akla direnmesinin birçok

---

<sup>135</sup> Halifeler, İslam devletlerinde başa geçen sultanların meşruiyetini sağlamak adına tayin etme, tanıma, onaylama anlamına gelen ve menşur adı verilen bir belge ile çeşitli hükümdarlık alametlerini sultanlara gönderirlerdi. Gazneli Mahmut (971-1030), oğlu Mesut (1031-1041) ve Selçuklu sultanları, halife tarafından menşurlarla taltif edilen bazı hükümdarlardır (Merçil, 2004: 149).

sebebinin olmasının yanında ontolojisinde bulunan pragmatizminden ve imparatorluk bekasının getirdiği çokkültürlülüğünden kaynaklanmaktadır. “Dogmatik aklı” benimsememeleri bir yandan yeni çözümler bulmak için Müslümanlara fırsat tanırken bir yandan da aklın konumunun arka plana atılması bilginin üretiminde sıkıntılar yaşanmasına yol açmakta, Müslümanları, geleneği korumacı bir muhafazakârlığa mahkûm etmektedir.

Halifeliğin bir dinsel otoriteden ziyade İslam birliğini ifade eden siyasi bir sembol haline gelmesinde sadece İslam toplumunun çokkültürlü yapısı rol oynamamış bizzat halifelik makamında oturanlar da tercihlerini siyasi otorite olma yolunda kullanmışlardır. Hz. Muhammed ve Raşid Halifeler dönemindeki hilafetin dini otorite olarak halkı kapsayıcı ve yol gösterici mahiyeti, Emevilerle birlikte ortadan kalkma yoluna girmiş, Abbasiler döneminde ise siyasi otorite iddiası derinleşmiştir. Bizans ve Sasani saray geleneklerinin hilafete intikali, siyasi kararlarının askeri güçle halka kabul ettirilmesi, otoritenin merkezileşmesi ve gelirlerin başkente akması, halifelerin otoritelerinin dini yanını, sembolik bir ilahi yasanın koruyuculuğuna indirgemiş, siyasi yanını ise kuvvetlendirmiştir (Lapidus, 2011: 144-145). Tarihsel bir gerçek olarak da halifelerin dini otoritelerden ziyade siyasi şahsiyetler oldukları görülmektedir. İlk dönem İslam kelimacıları ve sonraki dönemde ayrışan gruplar, siyasi çekişmeler sonucu ortaya çıkmalarına karşın, kurucuları halk kitlesine mensup âlimler ve ilim adamlarından oluşan ulema'dır. Ulemanın dini bilgisi ve şeriata hâkimiyeti, iktidarın otoritesini meşrulaştırmak yanında, otoritenin ne suretle kullanılacağını da belirliyordu. Böylece siyasi alanı ilahi yasayla oldukça sınırlama gücüne sahip olan bir ulema sınıfı ortaya çıkıyordu. Yasa koyma yetkisi olmayan bir siyasi gücün sadece yürütme işleriyle meşgul olmasını engellemek adına Ibn Mukaffa, halifeyi en büyük müçtehit konumuna oturmaya çalışmış, Maverdi ise ilahi yasanın boş bıraktığı alanlarda yasa koyma yetkisini siyasi otorite olan halifeye vermeye çalışmıştır. Ancak halifenin yereldeki düzenin ve hukukun sağlanması için atadığı kadılar dahi verdikleri kararlarda referans olarak ulemanın icmasını kullanmışlardır. Ortaya çıkan siyasi otorite (halife)-dini otorite (ulema) gerilimini Ibn Teymiyye ulemeden yana tavır koyarak çözmeye çalışmıştır. Her ne kadar görüşleri doktrinsel karşılık bulmadıysa da, aradaki gerilim ve ulemanın hukuki üstünlüğü modern dönemlere kadar fiili olarak devam etmiş, modern dönemde ise bu gerilim siyasi otorite ve hukuki otorite arasına taşınmıştır.



Abbasilerin 945 yılından sonra güçlerini kaybetmeleri ile İslam dünyasında ortaya çıkan çok devletli ve çok mezhepli parçalı yapıyı Şii Fatımiler (909-1171) ve Sünni Selçuklular (1037-1194) tek bir çatı altında birleştirmek isteseler de idari bütünlük ancak 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu tarafından sağlanabilecektir (Birdal, 2017: 117). Müslümanların parçalı idari yapıda buldukları ve merkezi bir halifeden yoksun oldukları sırada İslam toplumunun dini ve kültürel bütünlüğünün sağlanmasını ulema sınıfı başarıyla yerine getirmiştir. Burada kültürel bütünlüğün sağlanmasında öne çıkan iki unsurdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi hem dini hem de siyasi açıdan Arapça dilinin İslam toplumunda oynadığı bütünleştirici evrensel rolün önemidir. Hem yeni kurulan devletlerin saraylarında kullanılan hem ekonomik faaliyetlerin ana unsuru olan ticaretin, hem de tahsil ve ilmin ortak dilinin Arapça olması geniş İslam coğrafyasında ortak bir kültürün gelişmesine olanak sağlamıştır<sup>136</sup>. Bir kişinin Arapça bilgisi, onun Orta Asya'dan Endülüs'e kadar ister ticaret ister tahsil isterse bürokratik görevlerde bulunmasını sağlamaktaydı (Sipahioğlu, 2017: 48). İkinci olarak, her ne kadar fıkıh meselelerinde farklı yorumlar bulunsada, ulemanın genelinin kabul etmiş olduğu fıkıh usulüncü<sup>137</sup> (Usulü'l Fıkıh) ortak bir hukuk sisteminin ortaya konmuş olduğu

<sup>136</sup> Ulemanın İslam coğrafyasında kültürel bütünlüğü sağlama, tüm alanda kültürel ve sosyal homojenitenin sağlandığı anlamına gelmemelidir. İletişim teknolojilerin bahsedilemeyecek bu dönemlerde, doğal olarak yerel kültürler, İslam hukukunun uygulamalarına nüfuz eden örfi adetlerin çeşitliliği mevcuttur. Ancak kozmopolit bir ulema sınıfının öncülüğünde, Arap dili –buna Fars dilini de katmak mümkündür- ve İslam Fıkıhı sayesinde İslam toplumu merkezi bir ortak iktidarın yokluğunda dahi bütünsel dini ve kültürel kimliklerini korumuş ve inşa edebilmişlerdir (Hodgson, 1993/2:10-11). Kahire, Dımaşk (Şam), Halep, Bağdat, Basra, Beyhak, Tebriz, Merv, Belh, Buhara, Semerkant, Konya, Sivas, Kayseri gibi büyük kentlerin önde gelen şahsiyetleri, ulemalar, imam ve hatipler, müezzinler, müderrisler, müftüler, kadılar Arap ve Fars kökenli bürokratlardan meydana geliyor, bu zümre de çok etnikli ve kültürlü kozmopolit kentlerde İslam'ın ön plana çıkmasını sağlıyorlardı (Ocak, 2012: 441-442).

<sup>137</sup> Hz. Muhammed, Sahabe ve Tabiun dönemlerinin sona ermesi ve İslam coğrafyasının sayısız etnik, sosyal ve kültürel milletleri kapsaması birçok idari ve hukuki yeni sorunları doğurmuştur. Bu yeni sorunlar karşısında dine dayalı çözümler üretmek zorunda kalan ve İslam'ın ilk dönemine tanıklık eden kişilerin kalmaması ulemayı çözüm arayışına itmiştir. Böylece yeni toplumsal sorunlara dini çözümler bulunması amacıyla fıkıh usulü geliştirilmiştir. Muhammed bin İdris eş-Şafii'nin Risale isimli eseri yazılmış ilk usul kitaplarından biridir. İslam hukukunun oluşturulmasında ulemanın üzerinde ittifak ettiği dört ana kaynak bulunmakta, bunlar hiyerarşik olarak *Kur'an-ı Kerim*, Hz. Muhammedin *Sünneti*, müçtehitlerin fikir birliği olan *İcma* ve bu üç kaynaktan elde edilen delillerin başka durumlara uygulandığı *Kıyastır* (Şa'ban, 2015: 32-33,45). Fıkıh usulüne dair ayrıntılı birçok telif eserin bulunmasından dolayı burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Bu konuda ayrıntılı inceleme için Zekiyüddin Şa'ban'ın *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Usulü'l-Fıkıh) adlı eserine bakılabilir.

Osmanlı'nın son dönemde modernleşmeyle ortaya çıkan yeni karmaşık sosyal problemlerin çözümü için Cemalüddin-i Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Şibli Nu'man (1857-1924), Muhammed İkbâl (1876-1938), Filibeli Ahmet Hilmi (1864-1914), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) gibi düşünürler yeniden ele aldıkları kelimeleri de fıkıhın kaynakları arasına yerleştirme eğilimi gösterirler (Gencer, 2012: 247-248, Özervarlı, 1998). Osmanlı'da Batı metodolojisi hakkında giriş mahiyetinde ilk eseri kaleme almış (1911) olan İsmail Hakkı, bidatların ve felsefenin dini akidelere zarar verici unsurlarıyla savaşmak adına ortaçağın skolastik sistemi yerine metodolojiyi, Antik Yunan düşüncesi yerine zamanın

görülmektedir<sup>138</sup>. Ulemanın Osmanlı Devleti'nde İلميye sınıfı altında teşkilatlandırıldığı döneme kadar hem Arapça dilinin ve ilmi tahsilin hem de hukukun oluşturulması ve uygulanması alanlarında oynadığı kilit rol ile âlimler siyasetten görece bağımsız olarak toplumu kültürel olarak bir arada tutmayı başarmıştır<sup>139</sup>.

Molla Şemseddin Fenari, 1425 yılında Osmanlı Devleti'nin ilk Şeyhülislamı olsa da ulemanın güçlü bir merkezi kuruma bağlandığı söylenemez. Makamın tüm devlette otorite sahibi olması ancak 1545-1574 yılları arasında şeyhülislamlık yapan Ebusuud Efendi (1544-1576) zamanında mümkün olmuştur (İmber, 2016: 302). Osmanlı Sultanı I. Süleyman'ın (1520-1566) daha sonrasında ise II. Selim'in (1566-1574) şeyhülislamlığını yapmış olan Ebusuud Efendi zamanında müderrislerin, kadıların, müftülerin, imam, hatip, müezzin ve kazaskerlerin tayinleri veziri azamdan alınıp şeyhülislama bırakılmıştır. Önemli idari ve yargı makamların tayin işlerinin dinen ehil kişilere bırakılması sultanların adam kayırmayı önleme girişimidir. Ancak ulemanın giderek siyasetin içine çekilmesi idari bozulmayı düzeltmemiş aksine ilmiye sınıfının yıpranmasına yol açmıştır<sup>140</sup> (Uzunçarşılı, 1988: 179). Osmanlı'nın kuruluş zamanında

---

önde gelen İngiliz, Fransız ve Alman felsefesinin kelim ilmiyle karışarak çağdaş sorunlara çözümler bulunulmasını, felsefenin dine saldırılan kısımlarıyla mücadele edilmesini önermiştir. Bunun için kelim ilmine Thales, Demokritos, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus, Zenon vd. yerine Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Kant, Hegel, Comte, Stuart Mill, Spencer, Bergson gibi isimlerin düşünceleri dâhil edilmelidir. Aynı zamanda materyalizm, animizm, pozitivizm, kritizm, eklektizm, evrimcilik ve idealizm doktrinlerden de faydalanılmalıdır. Fenni ilimlerin kesin kanıtları kabul edilecek, İslami düşüncelere ve akideye olan saldırılara yine bu bilimin verileriyle karşı konulacaktır (İzmirli, 2014: 34-39). Böylece İsmail Hakkı, kelim ilmini yenileyerek içtihat kapısını tekrardan açmayı (İzmirli, 2010: 256-257), İslami düşünce dünyasını Batıdan yükselen din karşıtı felsefeye karşı korumayı amaçlamıştır. Ancak kelama dair önerileri takipçi bulmamıştır. Gazali'den sonra kelim ilmine giren Aristoteles felsefesi ve mantığı (İzmirli, 2010: 17), skolastik Avrupa düşüncesinde de mevcuttur ve bu sebepten dönemin Hristiyan ve İslam hukuk sistemleri benzeşmektedir (Birdal, 2017: 129). Avrupa fikri hayatında Aristoteles felsefesinin aşılmasına paralel modern düşüncenin gelişmesi yaşanmış, ancak İslam düşünce dünyasında Antik Yunan Felsefesinin –özellikle- Aristoteles'in aşılması gerçekleşmemiştir. Ancak Batı ile İslam hukukunun farklılığın derinleşmesi ana sebeplerinden biri, Avrupa'da yeni merkezi ulus devletlerin ortaya çıkması ve bu yeni modele uygun, Weber'in de ortaya koyduğu şekilde genel ve sistematik (Weber, 1922: 364-366), rasyonel hukuk sisteminin ortaya çıkmasıdır (Birdal, 2017: 135).

<sup>138</sup> Osmanlı Devleti'nin, Hanefiliği kabul etmesine rağmen, kadılık, müderrislik vb. bürokratik kurumlarda diğer Sünni mezheplerden ulemanın da yer aldığı bilinmektedir (Ocak 2012: 477-478).

<sup>139</sup> Sadece Osmanlı Devleti'nde değil tüm İslam devletlerinde –Raşid Halifeler ve Halife Ömer bin Abdülaziz hariç- siyasetnamelerde ve risalelerde her ne kadar yöneticinin müçtehit düzeyinde bilgi sahibi olması isteniyorsa da halifelerin hiç biri müçtehit değildir. İslam hukukunun oluşması devletten özerk müçtehitler tarafından gerçekleşmiştir (Aydın, 2013: 62-63).

<sup>140</sup> Osmanlı Sultanı III. Mehmet (1595-1603), Şeyhülislam Bostan Efendi'nin (1589-1592 ve 1593-1598) bilgisiz kardeşini Rumeli kazaskeri olarak ataması, kötü eğitilmiş oğlunu Selanik kadısı olarak ataması, Sadeddin Efendi'nin (1598-1599) ise bir oğlunu Anadolu kazaskeri diğerini de Edirne kadılığına tayininden muzdarip olmuş, daha önceleri bu makamlara tayinlerin kazaskerler ve veziri azam tarafından yapıldığını belirtir, özlemini dile getirmiştir (Uzunçarşılı, 1988: 180-181).

Sultan Orhan'ın kadılık makamına talip bulamaması, Sultan Selim'in, şeyhülislamlık yanında kazaskerlik teklifini Zenbilli Ali Efendi'nin reddetmesi âlimlerin devlete bağlanma konusundaki çekincelerini göstermektedir. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde ilmiye sınıfında görev almanın hem maddi yönü hem itibarı, kadılık, müderrislik, müftülük gibi kurumlarda yığılmalara yol açmış, tayin işlerine rüşvet ve patronaj ilişkileri girmiştir. II. Mehmet (1451-1481) ile başlayan devletin merkezileşmesinden<sup>141</sup> ulema da etkilenmiş, zaman içerisinde özerk ulema<sup>142</sup> git gide saray siyasetini ilgilendiren konularda taraf olarak siyasi fetvalar vermeye başlamıştır. Fatih tarafından Sinan

---

<sup>141</sup> Devletin merkezileşmesi, II. Mehmet'in, örfi hukuk alanında kanun yapma yetkisini bütünüyle padişah uhdesinde toplayarak, İslam fıkhnı özel hukukla sınırlandırmasında yatmaktadır. Dönemin devlet adamı ve tarihçisi olan Tursun Bey (1426-1491) padişahın kanun yapma yetkisinin genişliğini Tarih-i Ebul Feth adlı eserinde meşrulaştırmakta, zamanın devlet zihnini özetlemektedir. Farabi ve Nasirüddin Tusi'den etkilenen Tursun Bey, dünyadaki en akıllı yaratıklar olarak insanların doğaları gereği toplum halinde karşılıklı yardımlaşarak yaşadıklarını anlatır. Bu yardımlaşmanın sürebilmesi için bir nizamı ihtiyaç vardır ki bu nizamlardan biri ilahi kurallara bağlı olan şeriat diğeri ise akılla belirlenmiş olan örfi hukuktur. Ancak ilahi kuralların uygulanmasının güçlü bir padişaha bağlı olması örfi hukuku ilkinde göre daha önemli hale getirir. Bu sebeple Allah'ın zatına ait sıfatların zuhur bulduğu padişahın, nizamın sağlanmasının güvencesi olması, ona itaati farz kılmaktadır (Mumcu, 1963: 39-40). Benzer şekilde daha geç bir tarihte de Pir Mehmet Efendi (ö. 1620/1621) “[...] nizam-i memleket için olan emr-i ‘aliye ita’at vacibdir.” şeklinde verdiği fetvayla padişahın dünyevi olduğu kadar dini otoritesinin de altını çizmektedir (İnalçık ve Anhegger, 2000: X). Böylece Raşid Halifeler Döneminde bulunmayan, Bizans ve İran kaynaklarıyla İslam devlet geleneğine girmiş olan padişahın ilahi nitelikleri ile mutlak otoriteyi elde etme isteği, Osmanlı'nın yönetim anlayışına da tümüyle girmiştir. Padişahın, paşalar, beyler, ulema gibi diğer yönetici sınıfın üzerine çıkarılması hem halktan kopuşa hem de saray bürokrasinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

<sup>142</sup> Özerk ulema kavramsallaştırması, Osmanlı Devleti'nin II. Mehmet'le başlayan, dini alanı da içine alan, devletin merkezileşmesine ve tüm toplumsal yapıları kontrol altına almasına karşı gelen heteredoks ulema ve sufi çevreleri kapsadığı gibi, Birgivi Mehmed Efendi gibi dinin siyaseten rasyonelleştirmesine karşı çıkan Sünni ulemayı da içine almaktadır. Birgivi, Haseki Medresesinde eğitim almış müderris olmuştur. Daha sonra Edirne Kassam-ı Askerisi (Asker kişilerin mirasının varislere taksimini yapan kişi) olan Birgivi, halk arasındaki türbe yapılması, mum yakılması gibi bi'datlara karşı çıkmış, kadınların rüşvet almasını, varlıklı ailelerin mensuplarına para karşılığı ilmi rütbelere verilmesine karşı gelmiş, dönemin Şeyhülislamı Ebusuud Efendiye para vakıflarına izin vermesinden dolayı eleştirmiştir. Eleştirilerinin durumu değiştirmedikçe görünce devletten aldığı aylıkları da iade ederek İstanbul'da Bayramiyye Tarikatı'na bağlanarak inzivaya çekilmiştir. Bir süre sonra Birgi medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır (Yüksel, 1992: 191-192). Görüldüğü üzere devletin resmi öğretim merkezi olan medreselerden çıkan ve geçim için devletten maaş alan ulema dahi eleştirel duruş sergileyebilmektedir. Bu duruşun sergilenebilmesinde devletin tüm kurumlarıyla oturmadığı bir zamana denk gelmesi bir rol oynarken, İslam geleneğinde ulemanın devlete sorumlu olmasından önce dine karşı sorumlu olma anlayışı da etken olmaktadır. Çünkü devlet, ulemanın gözünde, dinin korunması ve yayılması, Müslümanlarının birliğinin sağlanması ve iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanmasında etkin olduğu kadar itaate layıktır.

Ulemanın sultanlarla mesafeli ilişkileri sadece Osmanlı Devleti'ne özgü değildir. Birgivi'den daha önce Memlük Devleti'nde yaşamış olan Şafi mezhebinden Celalüddin Es-Süyuti de babasının yapmış olduğu gibi sultanlara mesafeli yaklaşmış, sultanları makamlarında birkaç defadan fazla ziyaret etmiştir. Hatta bunun için çoğu zaman baskılara maruz kalmış, şeyhi olduğu tekkenin maaşları kesilmiş, tehditler almıştır. Bunun üzerine Süyuti, ulemanın sultanları çok ziyaretinin dinen hoş görülmediğini kanıtlamak adına, konuyla ilgili hadislerin derlendiği er-Risaletü's-Sultaniyye (1496) adlı eserini Memlük Sultanı Eşref Kayıtbay'a (1468-1496) sunmuştur (İmamoğlu, 2013: 204-205). Ulemanın dünya işlerinin gereklerinden ötürü uhreviliğin tehlikeye atıldığını düşündükleri saray işlerine mesafeli duruşları, iktidarlarına mutlak itaat ve destek isteyen saray çevresi ve sultanlar tarafından çoğu zaman otoritelerinin yok sayılması, hatta zaman zaman bir başkaldırı olarak algılanmışlardır.

Paşa'nın hapsedilmesine direnen ulema, Sinan Paşanın öğrencisi Molla Lütü'nin II. Beyazid (1481-1512) zamanında zındıklıkla suçlanarak katledilmesine karşı durmamış, şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Efendi'nin (1539-1542) –Osmanlı Devleti'nde ilk azledilen şeyhülislamdır- I. Süleyman tarafından azledilmesine sessiz kalmıştır. Zamanla siyasetin merkezine yerleşen ilmiye sınıfı artık otoritenin ideoloğu ve meşrulaştırıcısı olmaya başlamıştır<sup>143</sup>. Mısır'ın fethinden sonra hilafetin Osmanlılara geçmesi, bu defa ulemanın ilmi mesaisini Osmanlı sultanlığının halifeliğini İslam dünyasına kabul ettirmeğe yöneltmiştir<sup>144</sup>. Sarayla iç içe olma, İlmiye sınıfını sadece bağımsız ilmi konular üzerinde çalışmaktan alıkoymamış, Şeyhülislamın ve onun memurlarının siyaseten aldıkları kararlara karşı halktan ve saray çevresine girmemiş ulemeden tepkiler doğurmuştur. Birgivi Mehmed Efendi (1523-1573) sarayın rasyonel dini yorumlarını tenkit ederek, İbn Teymiye ekolüne benzer şekilde<sup>145</sup> idarenin dini konularda takındığı esnek tavır yerine şeri hükümlerin kati şekilde uygulanmasını talep etmiştir. Bunun için birçok eser kaleme almış, para vakıflarına izin veren Şeyhülislam Ebussuud Efendiyi de eleştirmiştir (Özkul, 2005: 88-94, Adıvar, 1982: 49-50,60-61, Unan, 1990: 39). Emevi, Abbasi ve Selçuklu hanedanlıkları gibi uzun süreli imparatorluklarda yaşanan yozlaşma

<sup>143</sup> Burada belirtilen ideoloji Ahmet Y. Ocak'ın "Osmanlı resmi ideolojisi" olarak belirttiği hususa dayanmaktadır. Ocak, Osmanlı Devleti'nden önceki yönetim modellerini din-devlet ikizliğiyle açıklarken, Osmanlılardan sonra özellikle II. Mehmet dönemi idari merkezileşme hareketiyle birlikte yeni dönem Osmanlılara has bir şekilde, dinin devlet kontrolü altına girdiği ve din-devlet özdeşliği ile bağdaştırmaktadır. Sultanın "zıllullah fi'l-arz" olarak hem devletin hem dinin başı olduğu, örfi hukuk alanının şer'i hukuk yanında önemli ölçüde geliştiği ve halifeliğin Mısır'dan alınmasından sonra kurulan "mükemmel" sistemin korunması ve değişmezliği üzerine inşa edilen nizam-ı âlem düşüncesinin Hanefi mezhebiyle meç edilen bir din-devlet özdeşliği. Nizamı değiştirmeye yönelik her hareket ister halktan ister ulemeden gelsin katı bir taassupla bastırılmaya çalışılmış, böylece değişime kapalı merkezi otoriteye bağlı ve onu meşrulaştıran bir ilmiye sınıfı türemiştir. Bu sınıfın oluşturulmasında önemli rolü önce II. Mehmet döneminde kurulan Sahn-ı Seman ve daha sonra I. Süleyman zamanının Süleymaniye Medreseleri oynamıştır (Ocak, 2010: 60-67).

<sup>144</sup> Osmanlı'da erken dönem hilafet tartışmaları daha çok fıkhi açıdan ele alınırken, son dönem Osmanlı'sında konu siyasallaşmıştır. Osmanlı'da hilafeti ilk tartışan Sadrazam Lütü Paşa'dır (1488-1563). Kureşlilik şartı yerine mübayaat (beyatlaşma), galebe (üstünlük) ve kahır (ezici güç) gibi üç vasfı, bir sultan halifelik için gerekli şartlar olarak sıralar. Osmanlı'nın son döneminde ise Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) hilafeti yine Müslümanların birliğiyle açıklar, bu birliği sağlama güç ve kuvvetine sahip kişinin de halife olduğunu belirtir. (Hoyladı, 2015: 82-84)

<sup>145</sup> İbn Teymiye'nin öğrencisi ve öğretisinin devam ettiricisi olan İbn Kayyim (v. 1350) (Ekinci, 2015: 229), hocasından aktardığı bir rivayette Moğolların bir meclisinde bulduklarını ve burada içki içildiğini ancak hocasının onlara engel olmadığını belirtir. Engel olmamasının sebebini ise; "Allah içkiyi, insanları Allah'ı anmak ve namaz kılmaktan alıkoymak için yasaklamıştır. Burada ise içki, bunları insanları öldürüp, çocuk çocuğu esir edip, mallarını yağmalamaktan engelliyor." (İbn Kayyim, 2010, 411) şeklinde izah ederek İslam fikhinin, daha büyük bir kötülük yaratması muhtemel daha az bir kötülüğü engellemeye maslahatına uygun hareket etmiştir. Ancak burada önemli olan, Teymiye gibi dinin zahiri yönünü ön planda tutan ve siyasi şartlardan ziyade dini hükümleri önceleyen birinin dahi maslahatı gözeterek zaman zaman sonuçcu (teleolojik) bir ahlak anlayışına yönelmesidir. İslam'ın, Sünni anlayış yelpazesinin her bir ucunda hukuka dair bu sonuçcu tavrı görebilmek mümkündür.

Osmanlı sarayında da başlamış, yöneten ve yönetilen sınıf arasında ayrışma başlamıştır. Her iki sınıfı hem ilmi hem de manevi olarak besleyen ve ikisi arasında bağlayıcı konumda bulunan ulema sınıfı da bu ayrışmadan nasibini alarak saraya bağlı bir ilmiye sınıfı ve saray çevresinden özerk halkın içinde yaşayan ulema olarak bölünmüştür. Çoketnikli ve çokkültürlü bir devletin yönetimi ve siyaseti için gerekli olan rasyonelliği, dini genişliği ve açıklığı ilmiye sınıfı zamanla içselleştirmiş ve içselleştirdiği dünyevilik saray yozlaşmasına bağlı olarak kendisine de intikal etmiştir. Sarayın ve yönetici sınıfın bu yozlaşması halkta ve özerk ulema sınıfta dinin politik rasyonel yorumlarına ve açıklığına karşılık korumacı bir taassubu beraberinde getirmiştir. Alt sınıflardan yeni oluşan devlet seçkinleri sınıfına geçişin rüşvet, patronaj ilişkileri, beşik uleması sisteminin makamlara uygulanması vb. ilişkiler sebebiyle zamanla yavaşlaması ve durma noktası gelmesi yönetici elitler ile halkı birbirinden ayrı duruma getirmiştir. Böylece saray rasyonel, ilerlemeci ve yenilikçi bir rol oynamaya başlarken, ulema maneviyatçı ve muhafazakâr bir role bürünmüştür.

Osmanlı idari teşkilatındaki yozlaşmayı açık bir dille Sultan IV. Murad'a sunduğu bir risalede anlatan Koçi Bey (ö. 1650), yönetim sisteminin özellikle Sultan III. Murad'ın (1574-1595) tahta geçişinden sonra bozulduğunu ifade eder. Bozulmanın, yeniçeri ocağının ve tımarın yozlaşması gibi gerekçelerini saymakla beraber en önemli sorunu o döneme kadar harem mensuplarının devlet işlerine karışma, hatta devlet işleri konuşulurken söze girme haklarının bulunmaması, III. Murad'dan<sup>146</sup> sonra ise Padişah yakınlarının devlet işlerine müdahale ederek sadrazamları azlettirmeleri ya da katlettirmeleri, makamların ilişkilerle veya rüşvetle dağıtılması, başarılı kimselerin iftiralarla görevden alınması yaygınlaşmasında olduğuna işaret etmiştir. Bu durumun en önemli sebeplerini, sultanların devlet işlerine politik olarak niteliksiz olan saray

---

<sup>146</sup> Koçi Bey, risalesinin başında bozulma alametlerinin çoğunu III. Murad dönemiyle başlatsa da risalesinin sonuna doğru Sultan Süleyman'ın bozulmadaki payını da okuyucusuna aktarmaktadır. Ona göre Sultan Süleyman, padişahın bizzat divanda bulunmasını kaldırarak ilk hatayı yapmıştır. Sonrasında kendisine göre sultanın yaptığı diğer başlıca hataları sıralar. Bu hatalar arasında, sultanın has haremine mensup olan ve nizamı tam olarak bilmeyen İbrahim Paşayı sadrazam yapması ve sonraki padişahlara kötü örnek olması bulunmaktadır. Damadı olan Rüstem Paşayı sadrazam yapıp bolca toprak bağışlaması, ancak bu toprakların adet olduğu üzere vefatından sonra hazineye bağışlanmayıp vakfedilmesi de bozulmaya sebep olan unsurlar arasındadır. Böylece şeriata aykırı olan bu âdetin önu açılarak devlet malı eksilmeye başlamıştır. Devlet gelirlerinin ve tımarların iltizam yoluyla belirli kişilere verilmesinin reaya üzerindeki baskının artmasına yol açması ve devletin zenginleşmesiyle Sultanın ziynete ilgi göstermeye başlaması, saray mensuplarını hatta reayayı da etkilemiş, böylece gelirini lükse yatıranların altındakilerin ücretlerini kısımaya başlaması da bozulmayı pekiştiren eylemler arasındadır (2008: 81-82).

mensuplarını karıştırmış olması kadar (Koçi, 2008: 28, 41), yöneticinin artık divana katılmaması ve yönetilenler tarafından kendisine ulaşılmasının imkânsızlaşması olarak görmektedir (Koçi, 2008: 27). Ancak Koçi Bey (2008: 50); devletin düzeltilmesinde “[...]mühimlerin mühimi[...]

” olarak kadıların durumlarını görmektedir. Üç kere görevinden azledilen Sunullah Efendi’nin (1552-1612) durumunu göstererek Şeyhülislamların bir kere atandıktan sonra itibarlarına zarar gelmemesi için Ebusu’ud Efendi gibi ömür boyu makamlarında kalmalarını ve fetvalarına karışılmamasını önermektedir. Şeyhülislamlık ve kazaskerlik makamlarının keyfiyete göre kısa zamanda birinden alınıp başkasına verilmesi ulema sınıfında azledilme korkusu yaratmış, bu sebeple ya azlolunmamak için seslerini çıkaramaz olmuşlar ya da görevlerinde buldukları kısa sürelerde altında bulunan makamları rüşvet karşılığı dağıtıp zenginleşmenin yoluna bakmaya başlamışlardır (2008, 46-48). Makamların rüşvetle dağıtılması kadılık müessesine bilgisiz, şan, şöhret ve süse düşkün insanların gelmesine sebebiyet vermiş, onların cahilliği ve görgüsüzlüğü ulemanın halk nezdindeki saygınlığının azalmasına yol açmıştır. Oysa eski dönemlerdeki vakur ulemanın her biri halkın gözünde müçtehit değerindeydi (2008: 49). Dini makamların rüşvetle dağıtılması ve gelir kapısı görülmesi makamlara on beş, yirmi kişinin talip olmasıyla –devletin kuruluş döneminde kadılık makamına talip bulunamadığı unutulmamalıdır– sonuçlanmaktadır. Patronaj ilişkilerinin bu denli gelişmesi, adaleti sağlamakla görevli olan kadıların işlerini yapmalarına da engel olmaktadır. Bir subaşının ya da vergi memurunun şikâyetiyle suçlamaların aslına ve kanıtına bakılmaksızın kadılar görevden alınabilmektedirler. Koçi Bey ulemaya dair tespitlerini; “Bu durumdayken zulmü nasıl ortadan kaldırırsınlar? İslam şeriatının hükümlerini nasıl yerine getirsinler?” (2008: 50) sorularıyla sonlandırmaktadır. Batılılaşmadan, modernleşme hareketlerinin başlamasından, yeniçeri ocağının kaldırılmasından ve ulemanın yerini saray bürokrasisinin almasında çok daha önce, 1631 yılında, Koçi Bey, tüm sayılan, ıslahat hareketlerinin öncü sebeplerini risalesinde belirlemiştir. Görüldüğü üzere yönetim katmanına uzman olmayan saray mensuplarının katılması, yönetici sınıfın en üst kademesinde bulunan sultan ve sadrazamın, dolayısıyla sultan ve reayanın bağımlı kesmiş, ulemanın niteliğinin zayıflaması, saray ve halk arasındaki hem idari bağı hem adalet duygusunu bunlara bağlı olarak da meşruiyet algısını zayıflatmıştır. Ulema sınıfının İlimiye teşkilatı adıyla saraya bağlanması, saray entrikalarının kurbanı haline gelmesine

yol açtığı gibi, iltimas, rüşvet ve liyakatin önemsiz hale gelmesi medreselerdeki eğitim kalitesinin giderek düşmesini ve ilmiye sınıfı mensuplarının itibarlarının zedelenmesini beraberinde getirmiştir.

Osmanlı'nın hukuk teşkilatlanmasında özellikle dikkat edilmesi gereken husus; önce kazaskerin sonrasında şeyhülislamın, Osmanlı'nın en uzak yerlerine kadar merkezden atadığı kadılardır. İlmiye sınıfına mensup olan kadılar, şeyhülislamın ya da müftülerin belirlediği fetvaları yorumlayarak uygulamakla mükelleftiler. Ancak kendilerinin fetva verme yetkileri yoktu (Sütcü, 2017: 461). Kadıların yetkileri sadece şer'î hükümleri uygulamakla sınırlı değildi. Onlar, beldelerde noterlik, vakıf müfettişliği, belediye reisliği, asayişten sorumlu zabıtlık, subaşılık yapmakta aynı zamanda asesbaşının ve esnafın kontrolünü sağlayan muhtesipleri de denetlemekteydiler. Böylece her ne kadar şeyhülislam ve müftüler kanun koyucu rolündeyse de halkın tüm gündelik işlerinin yürütülmesinde ve sarayın yaptırımlarının uygulanmasında reaya, kadı ile muhatap olmaktaydı. Ancak kadılar sadece sarayın emir ve kanunlarını tepeden aşağıya ileten ve uygulayan araçlar değildir. Saraya karşı sorumluluğunun yanında İslam hukukuna göre, saraya karşı halkın temsilcisi olarak kişilerin şikâyetlerini de bizzat üst makamlara iletirdi. Kadının iki yönlü "temsiliyeti" (saray<->kadı<->halk) yöneten-yönetilen bağlarını kuvvetlendirdiği gibi ulemanın tamamen halktan/saraydan kopmasını da önliyordu. Çünkü çoğu zaman kadı, özerk ulema mahiyetinde halkı, saraya ve askerlere karşı koruyan –kale erlerini ve dizdarlarını denetleme yetkisi de kadıdaydı-, isteklerini saraya ileten ve yerel işlerin görülmesini sağlayan bir rol de oynuyordu<sup>147</sup>. Osmanlı Devleti'nin yönetici sınıfının iç dengesi sarsıldığında kadıların toplumsal rolü de zayıflayacaktır.

Osmanlı yönetici sınıfını teşkil eden Saray, Yeniçeri Ocağı ve İlmiye üçlüsü içinden 1826'da İlmiye, sarayın yanında yer alarak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına yardımcı olmuştur. Yeniçeri Ocağı'na karşı sarayın yanında yer alması askeri güçle ittifak olanağı kalmayan İlmiye sınıfını zaman içerisinde saray karşısında güçsüzleştirecek, bu sefer de Batılılaşma hareketiyle beraber ihmal ettiği ilmiye sınıfının saraya karşı muhalefeti ortaya çıkacaktır (Kara, 1998: 1-2). Bu durumun en çok etkilenenlerinden birisi de kadılık

---

<sup>147</sup> Kadılar, yerli halkla aralarındaki mesafeyi kaybetmemeleri ve ellerinde bulunan geniş yetkilerle bir yerde gereğinden fazla otorite kurmamaları için kazada görevli olanları 20 ay, büyük vilayet kadıları ise bir seneliğine tayin olurlardı (Uzunçarşılı, 1988: 94-95).

kurumu olmuştur. Kadıların kolluk kuvvetleri olan ve kentlerde asayişini sağlayan Yeniçeri Ocağı'ndan gelen asesbaşı, subaşı gibi zabıtların de kalkmasına yol açtı. Böylece kadının belediye yetkileri, mali sorumlulukları ve kale denetlemesi de kalkmış oldu. Batılılaşma hareketleriyle birlikte idari mahkemelerin kurulması, kadıların sadece medeni ve özel hukuk alanıyla sınırlı hâkimlere dönüştürmüştür (Ortaylı, 2017: 11-16).

II. Mehmet'le birlikte merkezi otoritenin hâkimiyetinin tüm sosyal yapılara doğru genişlemesinin yanında, dini yapının da kontrolü sağlanmaya çalışılmıştır. Gerek örfi hukuk düzenlemelerinin alanının genişlemesi, gerek şeyhülislamlık kurumu ile dini otorite olan ulemanın ve fetva kurumunun<sup>148</sup>, gerekse medreseler aracılığıyla ilmi bilginin saray otoritesi altına alınması, Raşid Halifeler döneminden sonra baş gösteren ilahi yasa ile siyasal yönetim arasındaki gerilimi siyasal alanın lehine dönüştürmüştür. Artık daha önceki dönemlerde olduğu gibi ilahi yasaya aykırı davranan yöneticinin ya da sultanın ulema tarafından meşruluğu sorgulanmamaktadır. Sultan, otoritesi altında bulunan Kazasker, Şeyhülislam ve müftüler aracılığıyla aldığı kararların ilahi yasa ile çelişmemesini güvence altına alabilmektedir. Sultan, hem Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sıfatıyla hem de otoritesi altındaki dini gruplar aracılığıyla aldığı kararlara ve yaptırdığı uygulamalara çifte meşruiyet sağlamış oluyordu. Böylece ilahi yasaya aykırı davranan sultan/yönetici sınıf olmuyor, sultanın fermanları ve şeyhülislamın fetvalarına karşı gelen gruplar din dışı bulunarak sistem dışına itiliyordu. Ancak bu gelişme, İslam geleneği içerisinde halkın temsilcisi konumunda olan ve siyasi iktidarları ilahi yasayla sınırlayan ulemanın saray otoritesi altına alınması hem halkla olan irtibatını kesmiş hem de ilmi açıdan resmi ideoloji dışındaki hareket yetisini kısıtlamıştır. Bu durumda devreye giren kadılar, bir yandan siyasal otoritenin halk nezdinde temsilcisi olarak hareket etmişler diğer yandan ise gelenekten gelen halkın istek ve şikâyetlerini üst makamlara ileten, halk ile yönetici sınıfın hukuki davalarına bakarak yönetici sınıfı ilahi yasa ile sınırlandırmaya gayret eden hibrit bir kurumsallık oluşturmaya çalışmıştır. Ancak batılılaşma hareketleriyle birlikte ilmiye sınıfının dolayısıyla kadıların yetki ve otoritelerinin

---

<sup>148</sup> İslam fıkhi uyarınca tekil olgulara verilen hükümleri ifade eden fetva, müftüler tarafından verilmiştir. Müftüler genellikle İslam coğrafyasında meydana gelen yerel olayları, örfü İslam hukukuna uyarlamış, böylece hem örf İslamlaşmış hem de fıkhi içine yerel örfi unsurlar girmiştir. Kadılar mahkemelerde bu fetvalara göre yargıda bulunmuşlar, zaman içerisinde çoğunlukla örfi unsurları içerin geniş bir fetva külliyatı oluşmuştur. Rahman'a göre (2004: 139, 295-296), modernleşme ile gelen akıl-din çatışmasının kaynağı akıl ile vahiy uyumsuzluğundan ziyade İslam fıkhi'nin, kurumlarının ve sosyal yapının ana omurgasını oluşturan örfün doğurduğu akıl-gelenek çatışmasıdır.



azalması, hem halk ile hukuk hem de yöneten ile yönetilen arasındaki bağı Şerif Mardin'in deyimiyle “dağıtıcı adalet” yetkisinin<sup>149</sup> (Mardin, 2013: 49) Batı dünyasındakine benzer şekilde kopmasına yol açmıştır. Ancak Batı'dan ayrı olarak dini kurumların merkezi otorite altına alınması, imparatorluğun çok güçlü idari ve hukuki yapıya sahip olması ve medreseler aracılığıyla yetişen bürokraside resmi ideolojinin doktrinleşmesi, kurulu düzen olan nizam-ı âleme karşı olabilecek her türlü fikri sapmanın önlenmesini beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan korumacı tutum sonucunda yaşanan siyasal gelişmeler ve saray dışında var olmaya çalışan özerk ulema sınıfıyla mücadele, Batı'da dünyasında yöneten-yönetilen ve halk ile hukukun ayrılması sürecinde ortaya çıkan sosyal ve siyasal bir kavram olarak insan, birey, vatandaş, sivil toplum vb. modern terimlerin Osmanlı toplumsallığında doğmasını ve gelişmesini sekteye uğratmıştır. Güçlü devlet mekanizması karşısında kötürüm kalan siyasal düşünce, insanın devlet karşısındaki konumunu, hakkını ve rolünü irdelemekten uzak kalmış, birey-devlet ilişkisiyle ilgili temalar Batılılaşma ve devletin çöküşünü önlemeye katkıları oranında gündem olmuştur. Ulema ile devletin arasının geri dönülemez bir biçimde kopması<sup>150</sup>, Batılı devletlere karşı mağlubiyetin sadece askeri teknolojideki yetersizlikle sınırlı olmadığı, eğitim, hukuk, sanat ve bilimler alanlarında da Batılılaşmanın “gerekliliği” inancının ortaya çıkmasıyla başlamıştır<sup>151</sup>. Böylece modernleşme hareketleri içerisinde III. Selim (1789-1807) Nizam-ı Cedid (*Yeni Düzen*) dönemini başlatmış, sadece yeni bir ordunun kurulmasına çalışmamış, aynı zamanda 1773 yılında Batılı anlamda eğitim veren Mühendishane-i Bahri-i Hümayun okulu kurulmuştur. II. Mahmut (1808-1839) döneminde hız kazanan modernleşme hareketleri ile dini derslerden ziyade fen derslerinin ağırlıklı olduğu askeri okulların kurulmasının yanında 1821'de Bab-ı Ali Tercüme Odası ile devlet görevlilerine

---

<sup>149</sup> Bahse konu olan adalet, Max Weber'in rasyonaliteden uzak, keyfi kararlar alan “Kadi-Justiz” (Kadı Adaleti) (Weber, 1922: 474-476) kavramından ziyade olgulara yönelen günlük değişkenleri dikkate alan daha yorumlayıcı bir pratik adalet uygulamasıdır (Mardin, 2013: 51-52).

<sup>150</sup> III. Selim döneminde Küçük Kaynarca Antlaşması'yla (1774) kaybedilen toprakları geri almak adına Rusya ve Avusturya'yla girişilen savaşın Osmanlılar adına kötü gitmesi üzerine padişah bizzat ordunun başına gitmeye karar verirse de bu durum gerçekleşmez. Bunun üzerine III. Selim askerinin dini mukavemetini arttırmak için ulemadan sefere katılmasını istemesine rağmen, ulema padişahın isteğini içlerinde buldukları “fukaralığı” bahane ederek geri çevirmiştir (Karal, 1942: 28-29).

<sup>151</sup> Her ne kadar Batılılaşma hareketlerinin doğuşunu askeri alandaki teknoloji yetersizliğiyle açıklanmaya çalışılsa da Osmanlı askerlerinin Batılı ordularla yaptıkları savaşlarda ele geçirdikleri yeni teknolojik silahları taklit ederek geliştirdikleri bilinmektedir. Ancak burada ayırt edici durum savaş teknolojisine sahip olmaktan çok Batı tarzı askeri eğitim, ordu yapısı ve belki de en önemlisi taktiksel dolayısıyla zihni teknolojiye sahip olmaktır (Lewis; 2002: 20-21).

Fransızca öğretilmeye başlanmıştır<sup>152</sup>. Tanzimat Fermanı (1839) ile modernleşme hareketleri resmen ilan edilmiş, İmparatorluğa ulema ve askeriyeden ziyade artık sivil bürokrasinin hâkim olduğu Tanzimat Dönemi'nde (1839-1871), hukuki alan da dâhil olmak üzere devlet kurum ve yapısında Batılılaşma hız kazanmıştır (Findley, 2014: 79). İdari, adli, cezai, ticari her türlü hukuki davlara bakan Şer'îye mahkemelerinin öncelikle 1837 yılında idari yargı yetkileri Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye'ye, 1860 yılında ticari davalara bakma yetkileri ticaret mahkemelerine geçmiş, 1858 yılında hazırlanan Ceza Kanunnamesi'yle de ceza davaları hakkındaki yetkileri de kısıtlanmıştır. 1864 Vilayet Nizamnamesi de kadıların<sup>153</sup> yereldeki görev ve yetkilerini sonlandırmıştır. Her üç önemli düzenlemede de dönemin ruhuna uygun olarak Fransız kanunları<sup>154</sup> iktibas

---

<sup>152</sup> Türk modernleşmesine dair sayısız eser mevcut olduğundan burada tek tek tüm kurulan modern okullar, matbaa, gazeteler ve devlet kurumları sayılmayacaktır. Ancak çalışma için önem arz eden ve İslam devletleri tarihinde İslam fihhının ilk başarılı kanunlaştırma hareketi olması ve birçok İslam devletini etkilemesi bakımından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (1868-1878) (Medeni Kanun), ortaya çıkardığı hukuki ve siyasi tartışmalar bağlamında incelenecektir. Kısa adıyla Mecelle, Türkiye'de 1926, Irak'ta 1936, Suriye'de 1949, Lübnan'da 1932, Ürdün'de 1977, Kuveyt'te 1980 yılına kadar yürürlükte kalmıştır (İbrahim, 2017: 8-18).

<sup>153</sup> Bunun yanında Avrupa toplumlarında yerel papazın hiçbir zaman oynamadığı rolü Osmanlı'da kadılar üstlenmiştir. Batı, hem Kilise hem devlet bürokrasisini rasyonelleştirirken geleneksel kurumlarını yıkmaktan ziyade dönüştürmüş, manevi içeriğini boşaltarak kapitalizmin iki önemli değeri olan verimlilik ve uzmanlıkla doldurmuştur. Ancak çağdaşlaşmayı koşar adım yakalamak zorunda olduğunu hisseden Osmanlı Devleti, zaman zaman bürokratik kurum ve kişilerin yan yana devam etmesinden yana tavır göstermiş ya da büyük reform hareketleriyle bunları toptan lağvetmiştir. Kadılık kurumu da bu durumdan nasibi almış, bir süre farklı bürokratik ve yargısal kurumlarla görece işlevini sürdürmeye devam etmiş daha sonra kaldırılmıştır. Ancak hem halkın devlete ulaşma hem devletin halka nüfuz edebilme gibi iki taraflı bir idari işlevi sağlayan, aynı zamanda yerelde ortaya çıkan dini ve hukuki meselelere doğrudan fetva verebilen, asayiş ve ticaretin düzgün işlenmesini sağlayan bir yapının valilik, polis, zabıta, il müftülükleri vb. rasyonel bürokratik yapılara dönüşmesi, yüzyıllardır sorunlarını yerel durumun pratik hayatına ve yerelin sosyolojisine göre sorununu çözen halkın, devlete ve hukuka olan bakışını etkilemiştir. Artık kendilerini merkezden gelen ve farklı bürokratik kurumlara karşı sorumluluk sahibi olan devletin memurlarına tanıtmak ve dertlerini anlatabilmek mücadelesiyle baş başa bulmuşlardır. Böylece hem hukuku hem de pratik dünyayı içerisinde barındıran kadı adaleti, merkezden gelen hukuk ile giderek önemsenmemeye ve anlaşılammaya başlanan yerel pratik sorunlardan oluşan iki ayrı dünyaya bölünmüştür. Merkezin, dayatılan normlarla sorunları ve buna mukabil çözümleri homojenleştirmeye çalışması, yereli, bürokratik işlerde rüşvet, adamını bulma, himaye edilme gibi gayriahlaki alana itmiş, fetva merci olarak ise yereldeki kadılardan çok daha az ehliyet sahibi ama halkın gözünde merkezin fetvalarından çok daha meşru olan sözde din adamlarına muhtaç bırakmıştır. Batı toplumlarında olmayan ve yüzyıllardır kadı makamında zuhur eden devlet ve halk arasındaki bağlantının kopması, bu iki yapı arasındaki zeminin günümüzde de görüldüğü üzere kaymasına yol açmıştır. Devletin hukuk ve din alanındaki meşruluğunun halk tarafından sorgulanmasının getirdiği zorluklar, mutlak otorite olarak tanınmasının getirdiği güçle bertaraf edilebilmektedir. Ancak, ahlak-hukuk-devlet arasındaki bağlantının ve toplumsal yaşantının getirdiği pratik hayatın, ahlaki bir zemine oturtulup, hukuk ile devlet ilişkisinin birbirini tamamlayıcı bağının yeniden tesis edilmesi günümüzde zaruri gözükmektedir.

<sup>154</sup> Kamu hukukunun genellikle dönemin başat ve en modern gücü olarak görülen Fransa'dan iktibas edilmesi şaşırtıcı değildir. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet aydını sadece Fransa'dan etkilenmemiştir. Özellikle Cumhuriyet'le birlikte Fransız Devrimi'nin özgür bireyi yerine Hegel'in birey-toplum-devlet bütünleşmesini andıran sınıfsız bir toplum modeline yönelmiş, iktisadi anlamda Friedrich List'in (1789-1846) öncülük ettiği Alman milli iktisat düşüncesi devletçilik adı altında kabul edilmiştir. Buna göre, devlet

edilmiştir. Böylece içeriği Batılı hukuka göre düzenlenmemiş tek alan, kişi, borçlar, eşya, aile kısacası medeni hukuk alanı kalmıştır (Kaşıkçı, 1997: 43-44). Modernleşme çabalarının ulemayı dolayısıyla İslam fıkıh usulünü dışarıda bırakmasının tek sebebi Batılı devletlerin kendi yasalarını kabul ettirme baskıları değildir. Sebepler arasında ulemanın metotlarının gözden düşmesi, İslam fıkıhının ürettiği genel kuralların modern tekil olaylara uygulanmaya çalışılması ve artık karmaşıklaşmış olan modern dünyanın sorunlarına çare bulmakta zorlanması da bulunmaktadır<sup>155</sup>. Nasıl ki, Batı dünyasında, evrensel kuralları ifade eden doğal hukuk yerini olguları inceleyen pozitif hukuka bırakmaktaysa, aynı etkileşim Osmanlı düşünce dünyasını da sarmış fıkıh yerini batı hukukuna en azından hukuk yapımında Batılı metodolojinin kabul edilmesine bırakmıştır. Bu dönüşümün son örneğini ise Mecelle (1868-1876) vermektedir (Gencer, 2012: 181-182). Batı dünyasıyla öncelikle ticaretten doğan sorunların aşılması için başlatılan kanunlaştırma hareketlerinin<sup>156</sup> diğer bir ayağını oluşturan medeni kanunun, dönemin en popüler ve ileri görülen Fransız medeni kanunundan (Code Civil/Code Napoleon) iktibas yoluyla mı alınacağı yoksa İslam fıkıh kaynaklarının derlenip toparlanması yoluyla mı yapılacağı üzerine bir tartışma yaşanmıştır (Esirgen, 2011: 33). Ancak Mecelle'nin hazırlanmasındaki cepheler bunlarla sınırlı değildir. Mecellenin, dini bilgisinden şüphe duyulmayan hatta 1862 senesinde Şeyhülislam olması dahi düşünülen, Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle Cemiyeti Başkanlığı'nda (Keskiöğlü, 1966: 223), Adliye Nazırlığı gibi "seküler" bir kurumda hazırlanmasından Şeyhülislam/ulema<sup>157</sup> rahatsız olmuştur (Aydın, 1989: 50, Mardin, 2011/1: 139-141). Tüm bu olumsuzluklar içerisinde

---

ile iktisat bütünleşerek tarım-sanayi dengesi sağlanıp imalat sanayi kurulması hedeflenmiştir (Köker, 2004: 206-207).

<sup>155</sup> Ulemanın geneli içtihatlarında külli kaideler koymak yerine olgulara yönelik çözümler üretmeyi adet edinmiştir. Bunun sebebi bir yandan evrensel kuralların belirleyicisinin Kuran olması, bir yandan içtihadın zamana ve mekân göre değişken niteliğinin tanınmasıdır (Birdal, 2017: 133). Bu yönüyle ele alındığında fıkıh metodunun bu yönü, Batı düşüncesine hâkim olan doğal hukuk ve doğal haklar öğretisinin etik alanlarda oluşturduğu –ve bunları pratik etik ve biyoetik alanlara taşıdığı- dogmaları aşmak bakımından önemli yaklaşımlar içermektedir.

<sup>156</sup> Batı'da kanunlaştırma hareketleri 1791 Prusya, 1804 Fransa, 1811 Avusturya Medeni Kanunu'yla başlamıştır. Bu bakımdan Osmanlı'nın Tanzimat'la birlikte kanunlaştırma hareketlerine çok da geç olmayan bir tarihte başlamıştır (Ellek, 2014: 153).

<sup>157</sup> Ulemanın rahatsızlığı sadece Mecelle'nin "seküler" bir kurumda hazırlanmasından kaynaklanıyordu. Gayrimüslim yasaların erişemediği ve kendilerinin fıkıh âlimi olarak söz söyleme yetkilerinin bulunduğu son alan olan medeni hayata dair yasa yapımında yer almamaları onların nihai olarak yönetim kademesinden el çekmeleri anlamına geliyordu. Böylece devlet ile olan ilişkileri asgariye inen ulemanın hem gelirleri hem de toplumsal konumları düşürülüyor, ulema sadece "avamın" arasında kendisine yer bulmak zorunda kalıyordu (Findley, 2014: 72-73). Ulemanın devletten kopması, ancak onun yerine gelen bürokratik elitin doğası gereği devlet ile halk arasındaki bağı ulemanın sağladığı düzeyde sağlayamaması, Batıda yaşanan devlet, hukuk ve halkın birbirinden kopmasını Osmanlı topraklarına da getirmiştir.

Mecelle'nin bir bütün olarak hazırlanması ve yayınlanmasının mümkün olmadığını gören Cemiyet, hazırlanan her kitabı zaman kaybetmeden yayınlamıştır. Böylece Ibn Mukkafa'nın önerdiği zamandan beri İslam fihhının tek bir kaynakta birleştirilmesi fikri, Osmanlı'nın resmi mezhebi olan Hanefi fihhına<sup>158</sup> göre hazırlanan toplam 16 kitap ve 1.851 madden oluşan Mecelle ile hayata geçirilmiştir<sup>159</sup>. Mecelle her ne kadar İslam hukukunu kaynak olarak gösterse de, Müslüman ve gayrimüslim tüm Osmanlı tebaası için geçerli olması bakımından hukuki alanda evrimsel olarak atılan ilk laikleşme<sup>160</sup> adımı olarak gösterilebilir (Karahasanoğlu, 2011: 102-103, 117-118).

Mardin'in de belirttiği üzere (2011/2: 46); Mecelle'nin hazırlanışı Osmanlı düşünce dünyasında halen daha İslam hukukun değişmezliğinin bir göstergesinden ziyade, İslam hukuk sistematüğinde, Batı tarzı sorun çözme metodolojisinin kabul edildiğini göstermektedir. Ancak yine de istisnasız yerli hukuk kaynaklarının kullanıldığı özgün ve ilk kanunlaştırma olması bakımından Türk hukuk tarihi açısından değerlidir<sup>161</sup> (Üçok vd., 2010: 355; Gümüş, 2013: 176). Ayrıca 9. yüzyılın sonu 10. yüzyılın başından (Rahman, 2004:134) başlayıp kendisine kadar süregelen taklid<sup>162</sup> dönemini<sup>163</sup> sonlandırmış, hem

<sup>158</sup> Hanefi mezhebi diğer üç mezhep yanında örf ve adet hukukuna en çok yer veren mezheptir. Böylece zaman içerisinde toplumsalın değişmesiyle örf ve adetlerde değişmekte, dolayısıyla Hanefi mezhebindeki hukuk da dinamik bir şekilde evrim geçirebilmektedir (Ülken, 2014: 88). Osmanlı Devleti'nin yüzyıllarca kozmopolit devasa bir coğrafyada görece merkezi olarak hüküm sürebilmesinin önemli sebeplerinden biri de Hanefi mezhebinin hem yeniliğe hem de yerel hukuka dair esnek yapısıdır.

<sup>159</sup> Mesud Efendi (ölümü 1894), Mir'at-ı Mecelle (1881) isimli eserinde, Mecelle'nin hazırlanışında kullanılan kaynakları tek tek bulup derlemiştir. Mesud Efendiye göre, Mecelle'de faydalanılan 151 eserin hepsi Hanefi mezhebine ait kitaplardır (Yıldız ve Nacar, 2012:100).

<sup>160</sup> Burada bahse konu olan laikliğin, dinin kamusal alandan çıkarılarak özel alanla sınırlandırıldığı dışlayıcı laiklikle karıştırılmaması gerekmektedir (Kuru, 2011: 14). Daha çok devletin belli bir zümrenin etkisi ve çıkarı altında kalmadığı bir laiklik tanımı, Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla başlayan yeni dönemi nitelerek için uygun olacaktır (Ertit, 2014: 43-44).

<sup>161</sup> İlhami Güler (2015, 136), Mecelle'nin 39. maddesinde yer alan "Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunmaz." hükmü ile 14. maddesinde yer alan "Mevrid-i nassda ictihada mesag yoktur" hükmünü kafa karışıklığı olarak görmektedir. Ancak Sünni fıkıh usulü içerisinde rey ve nassın her zaman iki farklı kutbu temsil etmediği, maslahat geleneğinin gücü ele alındığında ve Hanefi mezhebinin reye verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda her iki maddenin fıkıh bir metinde yer alması anlaşılır olmaktadır.

<sup>162</sup> Gerber (1999, 71), taklid kelimesinin yanlış ve küçültücü bir manada tercüme edilerek bir kişiyi, olayı birebir taklit etmek anlamında kullanıldığını, taklid kelimesinin fıkıhta daha çok birisinin entelektüel otoritesinin kabulü manasında kullanıldığını belirtmektedir.

<sup>163</sup> Ortaya çıkan hukuki problemlerin yeni içtihatlarla değil de, delillerine bakılmaksızın daha önce verilmiş hükümlere uyulmasına taklid denilmektedir. Dört mezhep imamının taklidi men etmelerine rağmen; Ebu Hanife; "*Nereden söylediğimizi (hükümümüzün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim reyimizle fetva vermek hiçbir kimse için helal değildir.*", İmam Malik; "*Kendi imamını taklid yüzünden sahabe kavlini terkeden kimseye tevbe teklif edilir.*", İmam Şafi'i; "*Kıblenin hangi yönde olduğunu kestiren bir kimsenin bir başkasını taklid etmesi nasıl uygun olmazsa, mükellefin dininde, muasırı olan bir kimseyi taklid etmesi de öyle uygun değildir.*", Ahmed bin Hanbel; "*Ne beni, ne Malik'i, ne Sevri'yi, ve ne de Evzai'yi taklid et; hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al.*", Sünni hukukçular fetvalarında taklidi sıkça kullanmış hatta içtihat kapısının kapandığını dahi iddia etmişlerdir (Karaman, 2009: 196-200, Aydın, 2013: 57-58).

yeniden içtihat kapısını aralamış hem de 1917 tarihinde uhdesine eklenen Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile dört mezhebi kapsayan bütüncül bir medeni hukuka dönüşmüştür (Aydın, 2013: 57-61).

Unutulmamalıdır ki Velidedeoğlu'nun dinsel kaynaklardan arınık olduğunu iddia ettiği İsviçre Medeni Kanunu da muhtevasında Kilise hukukunu barındırmaktadır (Yıldırım, 2012: 435). Tarihsel süreç içerisinde Schmitt'in (2005: 41-42) göstermiş olduğu gibi, dinsel kavramların içerikleri sekülerleşerek modern dönemin egemenlik ve hukuk teorilerinin araçları haline gelmiştir. Bu durum ilk defa Osmanlı padişahı dışında farklı bir zümrenin/ayanların siyasi gücünü tanıyan Sened-i İttifak'ta<sup>164</sup> (1808) görülmüştür. Devlet yetkilileri, ulema ve ocak ağaları ile ayanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan belge ne şeri ne de örfi hukukun yapımına benzememesine rağmen Hüccet-i Şeri'yye<sup>165</sup> olarak isimlendirilmiştir. Bunu dışında Meşrutiyet döneminde, şer, şer'i, teşri, teşri'i meclis gibi kavramlar seküler anlamda yasama ile alakalı terimler için kullanılmaya başlanmıştır (Berkes, 2017: 138). Osmanlı'nın yıkılışını müteakip Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber hukuk yapımında yerli kaynakların görece terkedilip Batılı kaynakların tercüme edilerek kabul edilmesi, Batının yaşamış olduğu evrimci sekülerleşmeye benzer, ancak bir o kadar da farklı olabilecek bir sürecin Anadolu topraklarında meydana gelmesini bugüne dek sekteye uğratmıştır. Avrupa'da kanonun,

---

<sup>164</sup> Sadaret makamı ile ayanlar arasında "şeri yeminleşme" şeklinde ortaya çıkan senet, padişah III. Selim'in Nizam-ı Cedid Hareketi'ne karşı yapılan ayaklanmadan sonra, sarayın iktidar yetkilerini, ulema, yeniçeri ocağı ve taşralı ayanlar tarafından ele geçirme hareketi olarak değerlendirilebilir. Nitekim saray, belgenin kısa bir süre yürürlükte kalmasına müsaade etmiş daha sonra uygulamadan kaldırılmıştır (İnalçık, 1964: 603, 607). Devlet ve toplum arasında bir köprü kuran ayanlar, vergilerin toplanması, kamu mülklerin devamının sağlanması ve çeşitli sivil hizmetlerin yerine getirilmesi sayesinde resmi görevler ifa etmeye başlamışlar, böylece taşrada önemli siyasi güçler haline gelmişlerdir. Oluşturdukları meclislerde yerel siyaseti belirlemeleri ve kendilerini temsilen başkan seçmeleri de politik güçlerini perçinleşmiştir. 1750'lerden sonra birçok yerde hanedanlıklar haline gelen ayanlar, kendi ekonomik ve askeri güçleri olan "derebeylikler" haline gelmişlerdir (Yılmaz, 2008: 21-22). II. Mahmut döneminde ayanların çoğunluğu peyderpey ya ortadan kaldırılmış ya da otoriteleri yerele gönderilen paşalar yoluyla azaltılmıştır.

<sup>165</sup> Hüccet-i Şer'iyye, padişah III. Selim'in tahtan indirilmesini sağlayan Kabakçı Mustafa İsyanına dâhil olanlara bir zarar verilmeyeceğine dair Kaymakam Paşa, Şeyhülislam, Kazaskerler, Yeniçeri ağaları ve ulemanın önde gelen ismi Münib Efendi'nin dâhil olduğu toplantıda alınan 1807 tarihli belgedir. Daha önceki tahtan indirmelerde ya da isyanlarda da benzer içerikte teminatlar verilmiştir, ancak bunların hepsi sözlü olarak verilmiştir (Beydilli, 2001: 35-36). 1807 tarihinde bu sözün, şeyhülislam imzalı ve şeri mahkeme hücceti (şeri senet) olarak verilmesi (Berkes, 2017: 135), onu bir tür af belgesine dönüştürmüştür (Beydilli, 2001: 36). Belge, padişah ve sadrazamın uygulamalarını "iyiliği emretme ve kötülüğü önleme" hükmü ile şeriatın ve eski nizamın korunması ile sınırlandırmış, şeriatın uygulanıp uygulanmadığının denetlenmesini ve gerektiğinde müdahale edilmesini ordunun görevi saymıştır. Böylece Osmanlı tarihinde ilk defa padişah ve sarayın yetkilerinin kullar tarafından sınırlandırıldığı belge imzalanmıştır (Yılmaz, 2008: 20). Ancak hiçbir hukuki temeli olmayan böyle bir belgenin uygulama alanı da olmamıştır (Berkes, 2017: 136).

seküler yasalara dönüşmesi sürecinin Osmanlı'daki tek gerçekçi adımı olarak görülebilecek Mecelle metodolojisinin diğer kanunların yapımında uygulanmaması, onun yerine zaman içerisinde Batı kanunlarının doğrudan alınması, Osmanlı'da başlayan günümüzde de devam eden Batıcılar-gericiler bölünmesinin yaşanmasına hız katmış, yönetici eliten (ister Osmanlı Sultanı, ister Cumhuriyet yöneticisi, ister Batıcı, ister muhafazakâr politikacıların) Batı kaynaklı kanunları tepeden inmece bir şekilde yasalastırmaları, bu yasaların, aydınları ve toplumu kapsayan bütünlükçü kabulünü zorlaştırmıştır.

Hukukun modernleşmesini başlatan Tanzimat, sadece şekli hukukta değişiklik yapmamış aynı zaman da Osmanlı topraklarında felsefenin, hukuk da dâhil olmak üzere, birçok alanda yeniden filizlenmesine yol açmıştır.

Burada modern anlamda Osmanlı'nın ilk hukuk felsefesini kaleme alan Münif Paşa<sup>166</sup> (1830-1910) için bir parantez açmak gerekmektedir. Hikmet-i Hukuk (1884) adlı yapıtının giriş kısmında hukuk felsefesine dair; “[...] her şeyin bir hal-i zahiri ve bir de hal-i batını olduğu gibi “ilm-i hukukun dahi hal-i zahir ve batını vardır.” (Münif, 2016: 21) cümlesinin gösterdiği üzere, Batı felsefesindeki dikotomik ve içkinlik öğretisinin İslam düşüncesindeki yansımaları, Münif Paşa'nın hukuk felsefesine olan bakışında da yer almaktadır. Batıdan etkilenmesi sadece bununla da sınırlı değildir. Münif Paşa hukuk metodolojisi açısından doğal hukukun bir savunucusudur; “Hikmet-i hukuka hukuk-i tabi'yye denilmesinin sebebi bu hukukun hangi zaman ve mekânda olur ise olsun insan ile beraber vücuda gelmiş, ya'ni insanın zatında mevcut olması ve müddet-i hayatında kendisinden münfek olmamasıdır.” (Münif, 2016: 22). Bu doğal hukuk da “(Hikmet-i hukukun zaman ve mekâna kat'a ta'alluku yoktur.) çünkü hukuk-ı tabi'yye insanın fitratında mevcut olan şeylerdir; bin sene evvel şöyle idi amma şimdi böyle olmak lazım gelir denemez; keza Avrupa'da öyledir amma Asya'da böyle olmak iktiza eder denemez; zira hikmetin memleketi ve yeri ve yurdu olmaz; hikmet her yerde hikmettir” (Münif, 2016: 22) cümlesinden anlaşılacağı üzere “Hikmet” fitraten her insana içkindir, bu sebepten ötürü de zamana ve mekâna bağlı olmaksızın evrensel olarak geçerlidir.

---

<sup>166</sup> Maarif ve Ticaret Nazırlığı yapmış olan Münif Paşa, aynı zamanda Osmanlı'nın ilk özel bilim cemiyetini kurmuş (1862) (Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye), bilimsel makalelerin yayınlandığı akademik bir dergi olan Mecmua-i Fünun'u (1862-1867) çıkarmıştır. Bunun yanında Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'de iktisat, hukuk, felsefe, ahlak ve mantık derslerine girmiştir (Münif, 2016: 8, Utku ve Kaya, 2011: 14-15).

Münif Paşa daha eserinin ilk iki maddesinde hukuk ve insan felsefesini Platon'dan Kant'a gelen düşünce çizgisine oturtmakta, hukukun kaynağını da “‘ukul-i selime ashabının” (aklıselim sahiplerinin) üzerinde uzlaştığı kurallar olarak belirlemektedir (Münif, 2016: 23). Hukuk, insan fitratına içkindir. Ancak Münif Paşa'ya göre insan kimdir ve doğası nedir? Düşünür insanı, cisim, ruh ve akıl üçlemesi bakımından hayvandan ayrılan yaratılmışların en üstünü olarak tarif etmektedir. Burada hem insanı cisim, ruh ve akıl olarak rasyonel yaklaşımla hayvandan ayırtmakta hem de fikirlerine dayanak olması bakımından Tin Suresi'nin 4. ayetini; “Biz, gerçekten insanı en güzel biçimde yarattık” vermektedir (Münif, 2016: 37).

Böylece düşüncelerini ilahi bir kaynağa ve doğrudan Kur'an-ı Kerim'e dayandırarak İslam felsefesi geleneğini devam ettirmekte, hukukun değişmez ve evrensel olduğunu savunarak da zamanının hukuki pozitivizm akımlarından ziyade İslam düşüncesine uygun düşen doğal hukuk ekolüne bağlanmaktadır. Ancak doğal hukukçuların ortaçağda hukukun kaynağını ilahi metinlere dayandırırken modern dönemle beraber yerini akla bırakmasına rağmen, Münif Paşa, aklın dayanağını ilahi kaynakta kanıtlamak zorunda kalmaktadır. Bu durum sıklıkla Ibn Haldun'a kadar getirebileceğimiz İslam düşünürlerinde gözükmektedir. Ancak kendi çağdaşı Batılı aydınlanma düşünceleri karşısında eklektik kalmaktadır (Utku ve Kaya, 2011: 15). Münif Paşa sadece Yunan ve Alman felsefesinden etkilenmemiştir. Olayları anlama gücü olarak insanda bulunan idrak, olaylara ilişkin iyi veya kötü olduklarını kavramaya yarayan güç olan his ve his ettiği şeyi yapıp yapmamak konusundaki irade kuvvetini, Fransız düşünür Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığına benzeterek insanda bulunan üç kuvvetin varlığını devlete düzenine taşımıştır; “Her devlette kuvve-i kanuniyye, kuvve-i adliyye ve kuvve-i icraiyye namlarıyla üç kuvvet olduğu gibi nefis-i natıkanın da bu veçhile üç kuvveti vardır; [...]” (Münif, 2016: 43-44) Fransız düşüncesinden etkilendiğinin en açık örneği metin başlığının (*philosophie du droit*) ve metin içinde geçen doğal hukuk (*droit naturel*) gibi kavramların yanında Fransızca karşılıkları bulunmasıdır. Ancak düşünür sadece Batılı kaynaklardan etkilenmemiş, düşüncesini aynı zamanda İslam düşünürlerinin fikirleri çerçevesinde de genişletmiştir (Münif, 2016: 12-13). Tanzimat ile yaşanan dönüşümün ve ulemanın fikri hayatta git gide geri plana atılması, Batılı tarzda ve Batı'da eğitim gören yeni nesil Osmanlı aydınının eklektik de olsa felsefeye yeniden ilgi duymasını sağlamıştır. Ancak, Kıta Felsefesi'ne olan ilgi, Batılı düşüncenin İslami dayanaklar bulanarak devletin

bekası için uygulanabilir olduğunun kanıtlanması nazarında öneme haiz olmuştur. İslam'ın ve yerel örfün bir kaynak olmaktan ziyade zamanla siyasal fikirleri meşrulaştırma aracı olarak kullanılması ulema ve dindar kesimin yeni gelişen felsefeye de mesafeli durmasını beraberinde getirmiş, hukukta yeni içtihatların oluşumunu engellemiştir. Cumhuriyet'le beraber felsefeye yönelen aydın sınıfın düşüncelerinde İslami ve örfi meşruluğu arama kaygısı ne denli azalmışsa, dini referans kaynağı olarak düşüncelerini geliştiren ulemanın da toplumsal sorunların çözümünde rasyonele ve modernizme dair ilgisi o denli azalmıştır. İctihat kapısının kapalı olduğu görüşü, ulemayı yeni fıkhi kurallar koymaktan alıkoyarken, içtihat kapısının her daim açık olması gerektiğini savunanların azlığı, nüvesini İslam'dan alan çağdaş toplumsal ve hukuki sorunları çözebilecek bütünlüklü yeni bir İslam hukukunun doğmasında engel olmaktadır. Sömürgecilikle de bağlantılı bir şekilde bunun sonucu olarak Mısır, Tunus, Cezayir, Osmanlı gibi devletlerde Fransız, Sudan ve Hindistan'da ise İngiliz kanunları yürürlüğe girmiştir (Ez-Zerka, 2007: 129-130).

Nasıl ki bilimsel ve teknolojik buluşların ortaya çıkardığı yeni sosyal olgular ve toplumsal sorunların bertaraf edilmesi için yaklaşık dokuz yüzyıldır kapalı olan içtihat kapısı aralanmışsa, 20. ve 21. yüzyıllarda ortaya çıkan biyoteknolojik gelişmeler de insan bedenine ve genetiğine dair yeni olguların yorumlanması ve hukuki hükümlerinin konmasını gerektirmektedir. Ancak Mecelle ile başlayan hukukun tedrici olarak homojenleştirme çalışmaları, Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisinden kurtulamayan Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden kalkmasıyla yerini bu sefer Batıyı ve Batı hukukunu daha hızlı ve güçlü taklit eden yeni bir döneme bırakmıştır. "Devri Sabık" haline gelen Osmanlı'dan ve onun hukuk sisteminin dayandığı fıkıhtan hiçbir kanun ve kurum almama iddiasında olan yeni devlet (Üçok vd.:2010: 373), 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu<sup>167</sup>, İtalyan Ceza Yasası ve Alman Ticaret Hukuku'nu almıştır (Ertit, 2014: 46). Tanzimat döneminden sonra yaşanan iktibasçı bürokratlar ile İslam hukuku taraftarı ulema kavgasından dolayı hukuk alanında yaşanan çağdaş siyasal ve sosyal olgulara cevap verememe durumunu ortadan kaldırmak adına yeni kurulan devlet, Batıdan hızlıca yeni kurumlar ve yasalar devşirmiştir. Tanzimatçı refleksin bir kalıntısı olarak yeni kurulan devleti hızlıca Kıta Avrupası kültür dairesine sokup muasır

---

<sup>167</sup> Japonya ve Çin'in de kabul ettiği, Alman Medeni Kanuna dayanan bu kanun, Roma hukuku, Cermen hukuku ve doğal haklar düşüncesinin bir karışımıdır (Berkes, 2017: 530).



medeniyetler seviyesine getirme idealinin bir sonucu olarak alınan kurum ve yasaların tarihsel karakterine yeterince önem verilmemiştir (Sarıbay, 2014: 217-219). Ancak bir istisna hali ve geçiş sürecini oluşturan bu dönemden sonra dahi aynı taklitçi refleks Avrupa Birliği'ne üyelik müzakereleri altında dayatılan Uyum Yasalarının kabulünde de devam etmektedir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın, Mecelle'nin hazırlanmasında takip ettiği hem din ve geleneğe bağlı kalma hem de çağdaş sorunlara çözüm getirme düşüncesi karşılığını Ziya Gökalp'in hars (kültür) ve medeniyet (uygarlık) fikrinde bulmuştur. Berkes'e göre (2017: 528-531), yeni kurulan devlette, din ve gelenek bağının ayrımı tam belli olmayan hars ve medeniyet fikri gözden düşerek yerini evrensel olduğu savunulan Batı hukukuna bırakmıştır. Roma Hukuku, Cermen Hukuku ve doğal hakların bileşkesinden oluşan İsviçre Medeni Hukuku bir nevi Kilise hukuku ve Cermen töresi temelinde doğal hukukun yorumlanması, modern toplumsal değişimlere geleneğin uyarlanmasıdır. Ahmet Cevdet, Namık Kemal, Ziya Gökalp ya da İsmail Hakkı İzmirli gibi düşünür ve devlet adamlarının zamanın Batı felsefesini de içeren ve geleneklerden ilham alan hukuk alanındaki reform anlayışları, Batıda vuku bulan kanunlaştırma metodolojisinden uzak değildir. Son dönem Osmanlı ulemasının her zaman dini kaynaklı olmayan bir motivasyonla da bağlantılı bir şekilde, reforme edilmiş bir hukuk sisteminin sınıfsal ve ekonomik statülerini kaybetme manasına gelmesi endişesi, hukuk alanını “gericiler-Batıcılar” olarak ikiye bölmüştür. Fransız pozitivistlerin tartışmalarına dayanan bu ayrım hilafetin ve saltanatın kaldırılmasıyla daha görünür ve derin bir hal almıştır (Kahraman, 2010: 167-168). Devletin kurtuluşunu birlikte çağdaşlaşmada dolayısıyla hukuk, idari sistem ve toplumu Batı'ya benzetmede bulanların üstünlüğü ele almasıyla Türkiye'de, yöneten-yönetilen ilişkileri, hukukun kaynağı ve hukuk yapma süreçleri git gide Batı ekseninde ve Batı hukukununun iktibas edilmesiyle günümüze kadar ilerlemiştir.

### **BÖLÜM 3: DEVLETEN BİYOİKTİDARA DÖNÜŞÜM**

İki farklı kültürel, dinsel, coğrafi ve sosyal gruplardan oluşan Batı ve İslam dünyası, tarih boyunca birçok alanda etkileşime girmesine rağmen, özellikle Batı aydınlanması ve modernitesinden sonra daha belirgin bir biçimde, farklılıklarını koruyarak var olmaya devam etmişlerdir. Tanzimat’la beraber İslam ve Batı dünyası arasındaki farkın eşitlenmesi için önce kurumsal daha sonra kültürel değişikliklere gidilmiştir. Bu yönde gerçekleştirilen en önemli yapısal dönüşüm, 19. yüzyıla kadar sivil alana ait olan eğitim konusuna devletin el atması olmuştur. Devletin desteklediği eğitim alanı artık kontrol edilir ve denetlenebilir bir hale gelmiş, Batı tipi okullar açılmak suretiyle geleneksel eğitimin verildiği medreseler ihmal edilmeye başlanmış, ama geleneksel okullar kapatılmamıştır. İki okul tipinin yanında bir üçüncüsü olarak misyoner okulları ve yabancı ülkelerin de eğitim kurumları Osmanlı toprakları üzerinde kurulmuştur. Böylece Batılı her modern devletin insanı “inşa etmek” ve beden üstündeki iktidarı maksimum seviyeye çıkarmak için genelleştirdiği ve zaman içinde zorunlu kıldığı okul eğitimi Osmanlı Devleti’nde üç farklı tip insan inşa etmeğe başlamıştır. Osmanlı, Batılılaşmasının zirvesini oluşturan Cumhuriyet yönetimi ise üç paralel insan tipine müsaade etmemiş her modern devlet gibi 1924 yılında çıkardığı Tevhidi Tedrisat Kanunu ile farklı eğitim kurumlarını devletin kontrolünde, Batı dünyasına daha yakın, tek bir tip altında örgütlemiştir. Eğitimdeki dönüşüm sadece ilk ve orta öğretimi kapsamamış, 1933 yılında yapılan üniversite reformu<sup>168</sup> ve ülkeye kabul edilen yabancı öğretim üyeleriyle eğitimin en üst seviyesi de Batı düşünce dünyasıyla eşitlenmeye çalışılmıştır. İstanbul Üniversitesi’den Ferit Kam, Kemal Cenalp, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi isimler tasfiye edilirken, edebiyat fakültesi sistematik felsefe kürsüsüne Berlin Üniversitesi’nden Hans Reichenbach (1891-1954), iktisat fakültesi sosyoloji kürsüsüne G. Kessler, coğrafya ve felsefe tarihi kürsüsüne Rostov gibi yabancı kişiler getirilmiştir (Ülken, 2014: 692). Üniversitelerdeki tasfiyeler ile eski fikir dünyasından “kurtulunmakla” beraber belli bir bilgi birikimi de yitirilmekteydi. Yeni hocaların eserleri ve ders notlarının tercüme edilmesi, gerek devletin gerek özel teşebbüsün giriştiği Batı ve Doğu klasiklerine yönelik tercüme hareketleri, belli bir düşünce hareketliliğini sağlamakla beraber Batı

---

<sup>168</sup> Hüsamettin Arslan (2003: 128), üniversitelerde yaşanan bu tasfiye ve dönüşümün “Cumhuriyet ve Ulus Devlet Projesi” kapsamında çok daha radikal bir değişikliği barındırdığını söyleyerek reform yerine devrim kelimesini tercih etmekte ve gerçekleşen olayı “Türk Üniversite Devrimi” olarak nitelirmektedir.

düşüncesinin sentezinden ziyade taklit ile eğitimdeki üstünlüğü ele geçirmesine yardımcı olacaktır. Hilmi Yavuz'un belirttiği üzere, ulusal tefekkürün gelişeceği zeminin temelini oluşturacak Türkoloji ve İslam Felsefesi alanları da yeni ideoloji tarafından görmezden gelinmiştir. Bu alanların görmezden gelinmesi, değerli istisnaları hariç, sistemli düşünce üreten filozoflardan ziyade üniversitede Batı felsefesini öğreten hocaların yetişmesine yol açmıştır (Yavuz, 2009: 117). Gerçekleşen reform hareketi sonucu üniversitelerin öncelikli hedefi olan bilimsel bilgi ve teknolojik yenilik üretme tali bir amaca dönüşmüş, üniversite ve diğer eğitim kurumlarının asli amacı yeni kurulan Cumhuriyete meşruluk kazandırmak ve toplumu “Batılı” anlamda modernleştirmek haline gelmiştir (Arslan, 2003: 128-129). Aynı zamanda Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1948 yılında Marshall Yardım'ını kabul etmesi, 1952 yılında NATO'ya üye olması, Türkiye'nin, iki kutuplu hale gelmeye başlayan dünyada, sadece eğitim ve kültürel olarak değil aynı zamanda siyaseten de yönünü Batı dünyasına çevirdiğini göstermektedir.

İki düşünce dünyası arasındaki bu eşitleme doğal olarak her alanda tam ve mutlak olarak gerçekleşmemekle beraber Türk düşünce dünyasını ve hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Küçük Kaynarca'dan itibaren Batılı devletlere karşı savunmada, Batı düşüncesine yönelik ise öykünme içinde olan Osmanlı ve Cumhuriyet yöneticileri, Batılılaşma hareketiyle, Abbasiler'den sonra tekrar bir tercüme hareketine girişmiş, bilimsel olarak tercümeden daha ileri giden düşünürler ise –istisnaları olmakla beraber- fikirlerinin temellerini Batı düşüncesine dayandırmıştır. Fikriyata dair meşruluk kaynağı arayışından kaynaklanan bu tutum, sadece temellendirme ile kalmamış çoğu zaman Batılı fikirlerin Türk toplumuna tanıtılması ve uyarlanması şeklinde cereyan ederek Batılı fikrin alınıp geliştirilmesinden ziyade yerel düşünceye iktibas edilmesi halini almıştır<sup>169</sup>. Merkezi yönetimlerin beden üzerindeki iktidarını mümkün kılan teknolojilerin Batıda icat edilmiş olması da durumu perçinlemektedir.

---

<sup>169</sup> Bu durum özellikle kanunların alınması ve hukuk düşüncesindeki değişimde de görülmektedir. Güriz (2017: 410-425), Cumhuriyet'e kadar Osmanlı Devlet'inde hâkim olan hukuki özelliğin, padişaha bağlı, İngiliz tipine benzer “iradeci pozitivist” olarak nitelemektedir. Cumhuriyet'in ilanıya birlikte iradeci pozitivist ilke terk edilmiş, daha önce bahsedilen Kelsen'in normlar hiyerarşisine yakın, yer yer doğal hukukçu öğeler bulunan, genel anlamda örf ve âdete bağlı olan Alman Tarihçi Okulu'nu ret eden “normativist pozitivism” düşüncesi hukuk hayatına hâkim olmuştur. Güriz'in kategorileştirmesinin tutarlı olup olmadığı bir yana, Osmanlı hukuk ve yönetim anlayışı ile yeni kurulan Cumhuriyet rejimi arasında inkar edilemez bir paradigma değişimi mevcuttur.

Bu bakımdan ilk iki bölümde ayrıntılı ve iki farklı düşünce dünyası cephesinden verilmeye çalışılan yöneten-yönetilen, devlet/hukuk-ahlak/toplum/insan ilişkisinin biyoteknolojilerin beden üzerinde kullanımı özelinde biyoiktidara<sup>170</sup> dönüşümü, artık tarihi seyre ve fiiliyata uygun olarak Batı düşünce dünyası üzerinden irdelenecektir.

### 3.1. Siyasetin Art Alanı Olarak Etik

Machiavelli'nin siyaset ile ahlak arasındaki bağı 15. yüzyılda koparmasına rağmen hukuk ile etik/ahlak/töre<sup>171</sup> arasındaki ilişkinin seyrelmesi –Aydınlanmanın da etkisiyle- 18. yüzyıla kadar sürmüştür. John Austin<sup>172</sup>'in (1790-1859), hukuku iyi ve kötünden bağımsız olarak tanımlaması (Austin, 2015: 126), Antik dönemden beri süre gelen tartışmayı yeni bir boyuta taşımış, ancak bitirmemiştir. Rümelin'in de (2013: 3) tanımladığı şekilde hukuk felsefesi kabaca pozitivizm, doğal haklar ve eleştirel hukuk teorisi olarak üç kategoriye ayrılmıştır. Hukuk ile ahlak arasındaki ilişkinin derinliği de düşünürden düşünöre göre değişmekle beraber, post-geleneksel dönemde de bir hukuk kuralının meşruluğu ahlaki temel kabullerle çelişmemesine ve geniş bir toplumsal kesimin onayına bağlıdır. Bu durum hukuk ile ahlak arasında bir değer hiyerarşisi yaratmamakla beraber birbirini tamamlayan iki unsur halindedir (Habermas, 1994: 137). Her ne kadar zamanın siyasi ruhu güçlü liderler ve onların hukuk yaratması şeklinde tezahür ediyorsa da, sadece iç siyasete dair meşruluk bakımından değil aynı zamanda uluslararası sistemde meşruluğun devamı için güçlü devletler de yasalarını, görünürde de olsa, “ahlaki” zemine bağlı kalarak çıkarma gayretindedir. Bu bakımdan ahlakın hukuka, hukukun da politikaya

---

<sup>170</sup> Foucault, biyo-iktidar kavramını iki kutuplu tarihsel bir süreç olarak açıklar. İlk kutup, 17. yüzyılda bedenin itaatkârlıkla kontrol altına alındığı, ordu, okullar, atölyelerle disipline edilerek kapitalist üretim için optimize edildiği insan bedenine dair “*anatomo-politikasıdır*”. İkinci kutup ise 18. yüzyılda sağlık rejiminin gelişmesiyle insanoğlunun doğum ve ölüm oranlarının ve yaşam süresinin uzatılması, sağlıklı bir bedenin inşası, kısacası nüfusun hem nicel hem de nitel olarak kontrol edilebilmesi, diğer bir deyişle toplumun biyo-politikasıdır. İkisinin birleşimiyle biyo-iktidarı elinde tutan güç, artık iktidarını salt öldürmek üzerine konuşlandırmamakta, bedeni disiplinize ederek yaşamı kuşatmaktadır (Foucault, 2007: 102-103).

<sup>171</sup> Kavramsal ayırım teoride sürdürülmeye çalışılmakla beraber ahlak ile etiğin günümüzde oynadığı rol önemlidir. Geleneksel normativizmin kalıntılarını içeren etik, modern dönemlerin hem bedeli hem de başarısıdır. Bedelidir, çünkü insanın geleneksel dönemde belirlenmemiş tüm alanlarına, modern toplumla ve yapılarla müdahale edilerek karar alınmaktadır, diğer yandan ise demokrasiyle birlikte kişi ve grupların etrafında olup bitene ahlaki açıdan müdahaleyi mümkün kılmaktadır (Schäfer, 2013: 17).

<sup>172</sup> Hobbes, Hume ve Bentham gibi düşünürler, olan ile olması gereken ayırımına dikkat çekerek hukuk ile ahlak arasındaki ayrışmayı dile getirmiş, analitik hukuk kuramıyla Austin, İngiliz analitik hukuk pozitivizminin öncüsü olmuştur. Ancak Austin'in hukuki pozitivizme dair düşünceleri onun Tanrısal yasayı reddettiğini göstermemektedir. Austin (2015: XI-XIX), bir anlamda, etkilendiği Alman hukuk anlayışını ve monarşinin güçlü yapısını İngiltere'ye taşıma düşüncesindedir.

etkisi göz önünde bulundurulduğunda, etiğin mahiyeti, ahlak felsefesinin önemli çağdaş tartışma alanlarından biri olan “uygulamalı etik” ya da Peter Singer’in<sup>173</sup> ifade ettiği şekliyle “pratik etik” ve onun alt dalı olan -bu tezin de ana konusunu teşkil eden- biyoetik ve biyopolitik tartışmalara kadar olan dönüşümü içerisinde incelenmelidir. Pratik etiğin yöntem olarak 20. yüzyıla kadar süregelen tüm etik tartışmalardan ve çözümlenmelerden de yararlandığı göz önünde bulundurulduğunda bu inceleme daha anlamlı olmaktadır.

Genel ve adeta kural haline gelen ahlak ile etik arasındaki kavramsal ayırım, ilkinin belirli bir bölgede, zamanda ve kültürde yaşayan topluluğun yüzyıllar içerisinde oluşturduğu ananevi kurallar bütünü olduğu, ikincisinin ise ahlaki sorular üzerine coğrafyayı, zamanı ve farklı toplumsallıkları aşarak üstün, ebedi ve evrensel bir eleştirel yaklaşım getirmek olarak tanımlanmaktadır (Özlem, 2014: 22, Cevizci, 2014: 18, Tepe, 2014: 12). Bu durum, adı geçen yazarların da metinlerinde doğrudan atıfta buldukları Platon, Aristoteles, Kant, Scheler ve özellikle Nicolai Hartmann gibi evrenselci düşünce sisteminin doğrudan takip edilmesinin, bir sonucudur. Böylece ahlakların çokluğundan etiğin ise teklüğünden bahsedilmektedir (Delius, 1990: 314). Evrenselci düşüncenin bu dogmatikliğine getirilen eleştiriler bazı iddiaları yumuşatmış ancak ortadan kaldırmamış gözükmektedir. Örneğin Harun Tepe (2014: 14-15); “İnsana ilişkin etik sorunlarla ilgili doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgiler ortaya koyan ya da en azından koyması beklenen bir felsefe disiplini etik; yapılması gerekeni söyleyen ya da normlar koyan bir etkinlik değil.” cümlesiyle etik anlayışının normatiflik iddiası taşımadığını belirtmekte, etiğin daha çok anlama ve açıklamaya önem veren yönelimi olan meta-etik alanına giriş yapmaktadır. Ancak kendisinin de başka bir kitabında belirttiği üzere normatif etik ile meta-etik arasındaki sınır oldukça geçişkendir (Tepe, 2011: 89). “Bilgilerin doğrulanması”, başka bir deyişle doğru bilginin ne olduğunun ortaya konması bizatihi ne yapılması gerektiğine dair bir kuralı da içermemekte midir? Ayrıca nasıl oluyor da ahlak

---

<sup>173</sup> Singer (2015: 19), pratik etiği, etiğin pratik meselelere uygulanması olarak tanımlamaktadır. Cevizci de (2013: 19-26), benzer şekilde uygulamalı etiğin mahiyetini, etiğin teorik alanının ırkçılık, insan hakları, açlık, cinsellik, eşcinsellik, kürtaj, ötenazi, klonlama vb. pratik problemlere çözüm üretmede kullanılması olarak çizmektedir. Ayrıca uygulamalı etiği, biri meslek etiği diğeri problemler etiği olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunlardan meslek etiği, eğitimci, gazeteci, sporcu gibi profesyonel işlerle meşgul olan kişilerin işlerini idame ettirirken uymaları gereken normları belirlemektedir. Problemler etiği ise, insanların gündelik hayatlarında ortaya çıkan, insanlar açken lüks harcamalar yapılabilir mi, enerji ihtiyacını karşılamak için atom santralleri kurulmalı mı vb. problemlere etik teorileri kullanarak cevaplar aramaktadır. Pratik etiğin mahiyetine ve onun alt dalı olan biyoetike dair ayrıntılı bilgi 3.2. *Etiğin Uygulamalı Hali: Pratik Etik* bölümünde ayrıntılı bir şekilde verilmektedir.

felsefesiyle uğraşan bir düşünür hemcinslerinden farklı olarak kendi toplumsallığından sıyrılıp aşkın bir bilgiye erişmiş olma iddiasıyla olgulara dair doğruluk ya da yanlışlık iddiasında bulunabilmektedir? Burada etik göreceliğin doğruluğu savunulmamaktadır. Bununla birlikte etiğin, Batı literatüründe ortaya çıkan evrenselci düşüncenin bir uzantısı olarak araçsallaştırılıp tüm toplumlara hakikat<sup>174</sup> olarak empoze edilmeye çalışılması sorgulanmaktadır. Son bölümde de görüleceği üzere embriyonik kök hücre, klonlama, tüp bebek, organ nakli vb. biyoteknolojik gelişmelere ya da hayatın sonlandırılmasına dair hem etik hem de politik tartışmaları, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi deneyimi altında yaşanan öjenik ve toplama kampları aracılığıyla ırk arındırma, üstün ırk düşünce ve uygulamalarından bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Aynı şekilde çevre etiğini endüstrileşmeden, feminizmi modernleşmeden, aile ve toplum yaşantısını, din-devlet ilişkisini Hristiyan ahlakından ayrı düşünmek olası dışıdır. Her ne kadar Batı kaynaklı etik düşünce evrensellik iddiasından bahsetse de, yukarıda sayılan ve sadece Batı düşünce ve değerler dünyasına ait olan bu ve benzeri kaynaklardan beslenecek bir etik anlayışın, erişebileceği ve çözüm bulabileceği alanlar, bu kaynakların çapıyla orantılı olacaktır. Dünya üzerinde mevcut olan tüm kültürel, dini ve siyasi kaynakları aynı potada eritme ya da bu kültürlerin zirve noktasını oluşturma iddiası da safsatadan öteye geçemeyeceği için etiğin evrenselliğinden ve tekliğinden söz ederken daha ihtiyatlı olunmalı, belki de belli coğrafi bölgeleri içine alan kısmi kapsayıcı etiklerden söz edilmelidir. Ancak bundan sonra, ilk iki bölümde de ayrıntılı olarak gösterildiği üzere farklı tarihi, sosyolojik ve kültürel dünyaya ait etik düşüncenin nasıl tutarlı ve birbiriyle uyumlu bir hale getirilebileceği üzerine kafa yorulabilir.

Görüldüğü üzere ahlak felsefesinin kategorileştirilmesine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazıları etik düşüncüyü tarihsel süreç içerisinde kişilere bağlı olarak ele

---

<sup>174</sup> Levinas bunu “bütünlük” (totality) kavramıyla açıklamaktadır. Düşünöre göre, “*Batı Felsefesi çoğunlukla bir ontoloji olmuştur: varlığın kavranışını teminat altına almak adına, orta ve tarafsız bir kavrayışın araya sokulmasıyla ötekinin “aynıya” indirgenmesi olmuştur.*” (Levinas, 2007: 43) Buna mukabil Levinas, Batı düşüncesini, farklı olanı tek hakikat “gerçekliğinde” homojenleştiren ve akla, ancak iddia edilen tek hakikate götürdüğü sürece önem atfeden bir “bütünlük” olarak tanımlar (Türk, 2013: 33).

alırken<sup>175</sup>, bazıları problem alanlarına<sup>176</sup> ya da kavram setlerine yönelik<sup>177</sup> incelemektedir. Bunların yanında etik düşünceyi normatif ve meta-etik yönelim olarak ikiye<sup>178</sup> ayırma isteği de göze çarpmaktadır. Türkçede etik alanında en kapsamlı eser verenlerden bir olan Cevizci (2013: 61; 2014: 5-6), ahlak felsefesinin zaman içerisindeki evrimini, normatif etik ve meta-etik ile normatif etiğin alt dalları olan ödev etiği ve yararlılık düşüncesinin “yetersizliği” karşısında geliştirilmiş olan eleştirel etik bağlamında bir kategorileştirmeyle ele almıştır. Tüm bu eserlerde ve genel olarak etik literatüründe öne çıkan deontoloji, faydacılık ve sözleşmecilik etik paradigmalarının yanında Kant’ın doğa ve özgürlük arasındaki ikiliği aşmaya çalışan Alman İdealizmi, Schopenhauer’in kötümserlik etiği, Marksist özgürlükçü yaklaşımları, Scheler’in değer etiği, feminist etik, erdem etiği (Düwell vd., 2011: 10), Habermas’ın söylem etiği benzeri birçok modern etik anlayışları mevcuttur. Çalışma kapsamı dışına çıkmamak adına pratik etiğin ve biyopolitik kararların oluşturulmasında en çok başvurulan ve en çok söz alan yaklaşımlar olmaları hasebiyle bu bölümde normatif etiğin ana kolları olan teleolojik (özelde faydacılık) ve deontolojik etik ele alınacaktır.

### 3.1.1. Normatif Etik

Ahlak ile etik arasında yapılan genel geçer ayrıma bakıldığında, ilkinin bir toplumda dini, kültürel, tarihi ve sosyolojik sebeplere bağlı olarak genel kabul gören, zamana ve bölgeye bağlı olarak değişen ve bireylerin bir arada yaşamasını sağlayan kurallar bütünü olarak tarif edildiği görülmektedir. Ahlakın toplumsal hayatı düzenleyici ve kural koyucu yapısı

---

<sup>175</sup> McIntyre (2001: 3), 1966 yılında ilk baskısını yapan *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi* isimli kitabında, ahlak felsefesinin merkezinde yer alan kişi ve metinleri tarihsel bir perspektifle ele almayı tercih etmiştir.

<sup>176</sup> Etik felsefesini derli toplu hale getiren ilk kişi olan Henry Sidgwick (1838-1900) (1909: XXIII-XXXVI), 1874 tarihli *Etik Yöntemleri (The Methods of Ethics)* adlı eserinde etik muhakeme, haz ve arzu, özgür irade, egoizm, sevgicilik, iyi, mutluluk ve ödev gibi kavramları faydacılık perspektifinden ayrı ayrı ele alarak etiğin problem alanlarına yönelik bir sınıflandırma gerçekleştirmiştir.

<sup>177</sup> Doğan Özlem (2014: 7-9) ise, ders notlarını kitap haline getirdiği *Etik-Ahlak Felsefesi* isimli yapıtında, ahlak felsefesinin en yüksek iyi, doğru eylem ve irade özgürlüğü gibi temel konularını ele almıştır.

<sup>178</sup> Normatif ve meta-etik yaklaşımı yanında betimleyici ya da ampirik etik yaklaşımı da mevcuttur. Betimleyici etik, farklı insan gruplarında yaşanan ahlak algısını ve ahlaki alışkanlıkları açıklamayı hatta “olumlu” ahlaki değerleri genelleştirmeyi hedeflemektedir (Höffe, 2013: 25-26). Değer yüklü olmadan ve normatif önermelerden bağımsız, her insana içkin olan, toplumdan topluma hatta bir insanın hayatı boyunca değişimler gösterebilen ahlaki değerleri tanımlamaya ve açıklamaya çalışan betimleyici etik, farklı disiplinlerle bir arada çalışmaktadır. Kültür antropolojisi çağdaş ya da kadim kültürlerde mevcut olan ahlaki sistemleri gözlem metoduyla incelerken, sosyolojik perspektiften ahlakın toplumsal uyum açısından önemini açıklamaya çalışmaktadır. Ahlak psikolojisi insanoğlunun ahlaki değerleri nasıl içselleştirdiği ile ilgilenirken, evrim teorisi cinslerin gelişiminde ahlakın ve ahlaka yakın fenomenlerin oynadığı rolü araştırmaktadır (Düwell vd., 2011: 26).

ağırlıklı olarak geleneksel dönemde hukuk sistemini de doğrudan etkilemiştir<sup>179</sup>. Böylece ahlak, geleneksel toplumlarda, kişiler arası ilişkileri düzenleyici, iyi ve kötü ile doğru ve yanlış ayırt edici özelliği ve hukuku belirleyici olma vasfıyla doğrudan ve birincil öneme sahiptir. Etik ise, en azından normatif etikçiler için, toplumlar ve kişiler dair birincil öneme sahip ahlakı gözlemleyen, betimleyen ve nihayetinde mevcut ahlakı anlamlı ya da anlamsız bularak yeni anlayışlar ve yönlendirmeler gösterip norm koyma faaliyetidir. Fiiliyatta daha çok dolaylı ve ikincil bir öneme sahiptir<sup>180</sup>. Bu bakımdan ahlakın nesne, etiğin ise nesnenin bilgisine erişme uğraşı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ahlak ile etik arasındaki ikili ayrım klasik dönem boyunca sıkı bir şekilde takip edilmiş, 18. yüzyılda doğa bilimlerinin öne çıkmasıyla beraber geri plana itilmesine bile metafizik tarafı törpülenerek “pozitif bilime” yakın bir şekilde ele alınmıştır. Günümüzde ise iki terim, klasik döneme sıkı sıkıya bağlı düşünürler dışında, git gide birbirini yerine kullanılabilir hale gelmiştir (Pfordten, 2010: 2-5). Bir düşünür tarafından koyulan normun yöneldiği durum değiştiğinde normatif ahlak felsefesinin de alt kolları ortaya çıkmıştır. Eğer bir düşünür, doğru yaşamı doğru amaçlar peşinde koşmak olarak tanımlıyor ve ulaşılan sonuca gerçekleştirilen önceki eylemlere nazaran daha fazla önem atfediyorsa orada “Teleolojik Etik’ten” bahsetmeye başlamıştır. Bu etik tipinin ana damarlarından birini eylemin sonucuna odaklanan “Faydacı Etik” anlayışı oluşturur. Amaçlardan ziyade, niyet ve eylemler birincil derecede önemliyse, doğru ilkeler ışığında doğru eylem başat rol oynuyorsa “Deontolojik Etik’in” sahasına girilmiştir. Deontolojinin alanına özellikle dini etik ve ödev etiği girmektedir. Her iki ana akımın yanında ayrıca bireyin ahlakına vurgu yapan ve erdemli bir yaşamı her şeyin üzerinde tutan fail odaklı “Erdem Etik’i” de mevcuttur (Cevizci, 2014: 43-45).

Sokrates’le beraber başladığı varsayılan ve günümüze kadar devam eden etik ekoller – hepsinin de Batı menşeli olduğu düşünülürse- yukarıda sayılan ana damarlardan etkilenmektedir. 20. yüzyılın uzmanlaşma ve kategorileştirme yüzyılı olduğu

---

<sup>179</sup> Günümüzde etik ölçütlerin kamusal alanda tartışmaya açılması, etik komisyonlarının kurulması ve bireyleri doğrudan ilgilendiren çevre tahribatı, tüp bebek, meslek ahlakı, yoksulluk, suç örgütleri vb. olgular hukukun etikleştirilmesini (*Ethisierung des Rechts*) yoğunlaştırmıştır (Gruschke, 2013: 41). Bu durum sadece Batı dünyasıyla alakalı olmayıp, güncel idam tartışmaları, çocuk gelin ve pedofili vb. tartışmalara bakıldığında Türk siyasetini ve hukukunu da doğrudan ilgilendirmektedir.

<sup>180</sup> Hardland-Swann, ahlak kurallarının hukuk kuralları oluşturmadaki başarısını üç kategoriye ayırmaktadır. Toplumsal olarak yüksek öneme sahip adetler yasa haline gelirken, orta dereceliler ahlak kurallarına, toplumsal ehemmiyeti daha az olanlar ise nezaket kurallarına dönüşmektedir (Hartland-Swann’dan aktaran Feldman, 2013: 16-17).



düşünüldüğünde, ana akım etik tipleri de spesifikleşerek onlarca alt kategoriye bölünmüştür. Bu bölünmeye pratik etik de katkısını sunmuş, biyoetik, çevre etiği, tıp etiği, hayvan etiği, meslek etiği vb. alt dallara ayrılmıştır. Ancak bu bölünmeler, alt dalların, ana akım etik düşüncelerden beslenmesini engellemektedir. Klasik düşünceye göre, pratik etik düşüncesinde yeni olan, etik tipolojileri arasında ekol muhafazakârlığı yapmayıp düşünceler arasında simbiyozlar ve hibritler yaratabilmesidir. Bu özelliği de genellikle tutarsızlıkla suçlanmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple çalışmanın ana konusunu dağıtmayacak şekilde yeni etik türlerini de etkileyen normatif etiğin önemli iki alt dalı olan teleolojik ve deontolojik etik incelenecektir. Teleolojik etik içerisinde faydacılığın ilk çıkış tarihinden itibaren, örneğin, Jeremy Bentham'ın (1748-1832) ceza ve ekonomi hukuku üzerine sorgulamaları, John. S. Mill'in (1806-1873) bireysel özgürlüklerin korunması, demokrasi ve kadın hakları üzerine çalışmaları pratik etik alana yakın olmasından ötürü daha ayrıntılı ele alınacaktır. Aynı zamanda teleolojik etiğin diğer etik türlerine göre failin gelecek kaygısını öne çıkarması ve bireysel eylemlerin/yakın dönem teknolojik gelişmelerin yaratabilecekleri olası senaryolara yoğunlaşması (Düwell vd., 2011: 105) bu ekolün ayrıntılı incelemesini gerekli kılmaktadır.

### 3.1.1.1. Teleolojik Etik

Türkçeye erekçilik olarak geçen teleolojik etik anlayış, adından da anlaşılacağı üzere eylem-sonuç ikileminde sonucun getirmiş olduğu “nihai faydaya” öncelik vermektedir. Nihai faydanın, haz, mutluluk, çıkar, yaşanmaya değer nitelikli bir hayat<sup>181</sup>, vb. tanımlamaları içinde yaşanan yüzyıla ve düşünürü göre değişmekle beraber teleolojik görüşte ortak olan nokta, kişinin (öznenin/failin) yaptığı eylemin sonucunda elde ettiği mutluluğun acılara kıyasla üstün gelmesi gerekmektedir (Frankena, 2007: 36-38). En basit yorumunda, hazlarla acılar egoist bir çıkarıcılıkla teraziye konularak bakkal hesabına gidilmekte, daha komplike versiyonlarında bireyci çıkar bir yana bırakılıp evrenselci bir konum takılanarak toplumun çoğunluğuna ait mutluluğunun arttırılması hedeflenmektedir. Böylece mutluluk, diğer etik yaklaşımlardaki iyi kavramına,

---

<sup>181</sup> Teleolojik yaklaşımın temel kavram çantasında çıkar, haz, en üstün iyi, fayda, mutluluk vb. birçok terim bulunmaktadır. Terim çeşitliliği bulunmakla birlikte, insan, eylemlerinin sonucunda çıkara, faydaya ya da üstün iyiye ulaşacak, eylem her zaman fiziksel hazza ulaştırmasa da içsel mutluluğa eriştirecektir. Bu sebeple yazının devamında haz, üstün iyi, fayda gibi terimler “Mutluluk” kavramı çatısı altında birleştirilerek kullanılacaktır.

mutluluğun zıttı olan acı ise kötülüğe karşılık gelmektedir. Bu bağlamda, kişilerin eylemleri sonucunda ortaya çıkan “iyi”, ahlaki olmayan ve kişilerin mutluluk anlayışlarına gören farklılaşan rölatif bir iyi olmak durumundadır. Bunun doğal sonucu olarak doğru ya da yanlış davranış kavramsallaştırmaları ahlaki olmayan rölativist bir iyinin/kötünün türevi olmak durumundadır (Cevizci, 2013: 43-46).

İlk örneklerini, birinci bölümde de değinildiği üzere, Antik Yunan düşünürleri Aristippos (M.Ö. 435-356) ve Epikür’de görmek mümkündür. Kirene Okulu’nun kurucusu Aristippos etik anlayışını, kişinin bulunduğu anda mevcut en yüksek hazzı (*hedone*) alma üzerine kurmuştur. Çünkü geçmiş artık geri döndürülemez bir şekilde yitmiştir, gelecek ise meçhuldür. Öyleyse kişiye düşen, yaşadığı andan olabildiğince maksimum hazzı çıkarmaktır. Aristippos’un ve Kirene Okulu’nun bu radikal bireyci tutumu, kuramlarının epistemolojisine de yansımıştır. Bilginin sadece ve sadece kişinin öznel deneyimlerinden oluştuğunu savunmuş, tikel hazlara önem vermişlerdir (Türkeri, 2014: 29-30). Fiziki hazların kişi tarafından manevi hazlara göre daha yoğun hissedilmesinden ötürü niceliksel hazlara önem veren bu düşünce kişiye, anı ön plana çıkararak Platon ve Aristoteles’teki mutluluk amaçsallığına (eudaimonizm) karşı çıkan maddeci ve deneyimci bir yaşam tarzı önermektedir. Kirene hazcılığı, insana içsel olan adalet, iyilik ya da kötülük gibi unsurların bulunmadığı, bunların toplum tarafından yasalarla belirlendiği, suç işlemenin doğasından ziyade alınacak cezadan ötürü yakalanmanın kötü olduğu, erdemliliğin ve bilgeliğin kişisel hazlara faydası dokunduğu kadarıyla ikincil bir araç olarak değerinin bulunduğunu belirten bir düşünce sistemidir. Hazları, eudaimonizm, bilgelik ve erdemle Epikür birleştirecektir. (Cevizci, 2014: 48-53). Epikür, felsefeyi, insanları korkularından ve bilgisizliğinden özgürleştirici bir aydınlanma ile mutluluğa götüren bir araç olarak görmekte (Forschner, 1982: 171), bu yolda bilgi sağlayan doğa kanunlarını anlamamızı sağlayan fizik, evrensel sistemi ortaya koyabilen metafizik ve duyularla algıladığımız gerçekliklere dair “doğru” yargılarda bulunabilmemize sağlayan mantık bilimine değer vermekte, müzik, geometri, astronomi gibi “pratik değeri” olmayan bilimleri ise anlamlı bulmamaktadır (Thilly, 2010: 107). Böylece pratik hayata dair bir öğreti sunan Epikür, insana haz veren her şey iyi, acı veren her durum kötüdür basit önermesinden hareketle iyi ve kötüyü de hayattaki duyularımız üzerinden tanımlamaktadır. Epikür’ün, Kirene Okulu’yla ayrıldığı yer ise hazlar arasında yaptığı ayırmadır. O, fiziksel (kinetik) ile zihinsel (statik) hazlar arasında ayırım yapar ve zihinsel hazların nitelik olarak fiziksel

olanlara üstün olmasından dolayı statik olan hazlara önem verir (Özlem, 2014: 62). Ancak insanların hazlara ulaşmasının önünde iki engel bulunmaktadır. İlki Tanrıların gazabına karşı duyulan korku ve ölümden sonraki hayata dair insanların sahip oldukları endişedir. Epikür, Tanrıların kusursuz bir mutlulukta yaşadıklarını bundan ötürü insanların hayatlarına karışmadıklarını anlatarak ilk korkuyu aşmaya çalışır. Maddi düşüncesinin bir yansıması olarak acının duyularla alakalı olduğunu, insanın ölmesiyle birlikte duyularının ortadan kalktığını, dolayısıyla insanların ölümden sonraki yaşam için endişelenmelerinin anlamsız olduğunu belirtir (Epikür, 1962: 33-34). Ancak, iç huzurun sağlanması için bu iki korkudan kurtulması yeterli değildir, aynı zamanda kusursuz huzura (*ataraxia*) erişebilmek için insanın tüm zorunlu olmayan arzularından arınabilmesi, kendi kendine yetebilmesi (*autarkeia*) (Cevizci, 2014: 55) ve arzularına yönelik ekonomiden ve siyasetten azat ölçülü bir hayatı sürdürebilmesi gerekmektedir. Ölçülü bir hayatın en önemli faydası ise acıdan azat bir özgürlüktür (Pleger, 2017: 27). Acıdan ve zorunlu olmayan fiziksel ihtiyaçlardan arınmış bir hayatı özgür olarak gören Epikür, gerçek mutluluğu kendi kendine yeten insanın yaşantısında görmüştür. Kendi kendine yeten insan mutludur ve mutlu olan insan, akıllı, namuslu, doğru kısacası erdemli bir yaşam sürebilecektir (Epikür, 1962: 38). Epikür'ün hazcılığı, mutluluk olmadan erdem olmadığını, erdemsiz bir yaşantının da mutluluğu getirmediği bütünsel bir öğretilerdir. İnsanın nihai amacı olan haz elde etmek dışındaki tüm uğraşlar ikincil konumdadır ve kişiyi hazza götüren araçlardır. Bu bakımdan kişinin öz çıkarını ön plana çıkararak, bunu yaparken de entelektüel açıdan aydınlanmış bir haz peşinde koşmayı salık veren bir kuramdır. Hedonizm, felsefeyi ve onunla bağlantılı olan bilimlere, bilgiyi ve erdemi araç haline getirmiş olması, kişisel hazların ön planda tutması, kişinin toplum içerisinde otonom ve ayırık olarak konumlanması bakımından Yunan ve Roma düşünce dünyasından kopuk ayrı bir konumda yer almaktadır. Hedonizm, Hobbes'a kadar olan uzunca bir dönem boyunca düşünce tarihindeki bu ayırık duruşunu ve yok sayılışını korumuştur. Modern dönemle beraber ise etik düşünce dünyasında daha ön plana çıkarak Hobbes'un etik egoizminin<sup>182</sup>, Bentham ve Mill'in faydacı düşüncesinin zeminini oluşturacaktır.

---

<sup>182</sup> Etik egoizm, herkesin kendi çıkarı peşinde koştuğu, kendisine bir fayda sağlamıyorsa insanın başkasına iyilik yapma sorumluluğunun olmadığı bir etik yaklaşım olarak ele alınmaktadır. Bir eylemin egoist etik sistemine dâhil olması için öncelikle tikel bir olay olması, ardından alternatif eylem olanakları arasından bir eylemin seçilmesi ve gerçekleşen eylemin sonuçları olması gerekmektedir. Failin gerçekleştirdiği

Kişinin öz çıkarına yönelik bir ahlakın geliştirilmesi modernitenin “bireyi” icat etmesiyle ortaya çıkmış egoist bir yaklaşım değildir. Antik Yunan toplumsal ve dini hayatının sarsıldığı, imparatorluğa geçiş sancılarının yaşandığı bir dönemde hedonist yaklaşımların ya da topluma ve dünya yaşantısına karşı olan Kinizm gibi daha çileci öğretilerin ortaya çıkması tarihsel bir olgudur. Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte hedonist öğreti iyice geri plana düşerken adalet, sorumluluk, iyilik vb. erdemleri içeren dine dayalı düşünce sistemleri, ahlak felsefesinin ana damarını oluşturmaya devam ettiler. Reformasyonla birlikte Kiliseye ve topluma olan inanç sarsılmış, Hristiyanlığın homojen yapısının bozulmasıyla meydana gelen parçalı dini ortam dinsel liberalizmi zorunlu kılmaya başlamıştır. Yaklaşık aynı dönemlerde modern devletlerin merkezi bürokrasiyle ortaya çıkıp geleneksel siyasi kültürü yıkması ve fen bilimlerinde gerçekleşen bilimsel gelişmeler, insanların, dine, evrene ve dünyaya dair metafizik düşüncelerini alt üst etmeye başlamıştır (Rawls, 2000: 5-6). Geleneksel dünyanın yıkıldığı, modern dünyanın ise temellerinin atıldığı böylesine bir dönemde benmerkezci düşünceler yeniden önem kazanmıştır. Kendi çıkarı peşinde koşan ve kendisi dışında herkesin düşmanı olan bir insan doğasından yola çıkan Hobbes, ahlaki davranışın temelini bir yaratıcıda ve onun emirlerinde aramaktan ziyade insanın bencil doğasında bulmayan çalışan bir düşünürdür. Böylece, ahlak kurallarının kaynağını insana dıştan etki eden metafizik bir evren tasavvurunda ya da dini emirlerde aramak yerine insanın iç dünyası ve doğasından hareket eden modern ahlak felsefesi doğmuştur (Cevizci, 2014: 61-62).

Geleneksel ahlak teorilerinin dayandığı, ilahi bir yaratıcının yasalarına bağlı insan ile rasyonel aklın yasalarına uyması gereken insan anlayışının yanına, eylemlerinin motivasyonu doğa yasalarıyla sınırlandırılmış insan yaklaşımı da eklenmiştir (Boloz, 2002: 10). Hobbes’un çıkarları peşinde koşan insan görüşünü oldukça sınırlı ve yetersiz gören muhafazakâr McInteyre (2001: 157) dahi ahlak teorisinin insan doğasıyla bağlantılı olduğunu kabul etmektedir. Hobbes’un insan doğası tasavvuruna baktığımız zaman etik

---

eylemde elde edilen haz acıdan daha fazla olmalı ve bu hesaba sadece failin doğrudan hissettiği haz/acı dâhil edilip dolaylı şekilde etkilenen kişilerin duyguları göz ardı edilmelidir. Eylem faydacılığı ile ayrıldığı temel noktalardan biri haz ya da acının etkilediği insan sayısıdır. Etik egoizm hesaplamaya sadece özneyi katarken, eylem faydacılığı düşüncesinde öznenin haz ya da acıdan etkilenme oranı doğrudan önemli değildir. Önemli olan bir eylemden maksimum sayıda kişinin maksimum faydayı sağlamasıdır. Bu bakımdan etik egoizm bireyselciyken, faydacılık evrensel bir etik yaklaşımdır. Ancak etik egoizm, ilk dönem hedonistler gibi tekil bir eylemin kısa zamanlı hazzını kabul etmemekte, uzun vadede elde edilecek haz-acı ilişkisine odaklanarak “aydınlanmış bir kişisel çıkar” öğretisini salık vermektedir (Feldman, 2013: 121-125).

egoizminin kaynağını görebiliriz. Hobbes'a göre insanlar doğaları gereği hayatta kalma arzusuna sahiptirler ve dolayısıyla bu yolda gerekli olan her şeyi de yapmaya hazırdırlar. Antik dönemin ereksel mutluluğu yerini sürekli yenilenen bir hayatta kalma arzusuna bırakmaktadır. Böylece mutluluk, hayatta kalma için gerekli güç ve güvenlik arayışındaki bencil insanın hayat boyu verdiği bir savaşa dönüşmektedir. Bu bakımdan insanlarda ortak olan özellikler sadece hayatta kalma arzusu, bencilik ve güç istencidir. Bencil olan bireylerin yaşama arzuları dışındaki diğer çıkarları ortak olamayacağından, iyi ve kötüye ama aynı zamanda iyi insan ve kötü insana dair tasavvurları yere, zamana, şartlara ve kişisel algıya göre birbirinden farklı olacaktır (Höffe, 1998: 188-189). İnsan doğasının yaşama arzusu, başka bir deyişle doğa durumundayken her an öldürülmekten korkması onu diğer insanlarla bir toplumsal sözleşme imzalamaya mecbur bırakmaktadır. Korku ve güvenlik arayışı üzerine inşa edilen devlet doğal olarak siyasetin, yasanın ve ahlakın da hâkimidir. Çünkü herkesin herkesle savaştığı doğa durumunda yasayı, adaleti, ahlakı belirleyebilecek merkezi bir güç olmadığı gibi, bireylerin bencil çıkarlarının sayısı insanların sayısı kadar çok olduğundan doğa durumunda herhangi bir ahlaktan da söz etmek mümkün değildir. Görüldüğü üzere Hobbes'un ahlak öğretisi siyaset düşüncesiyle oldukça iç içe geçmiştir. Sözleşmecî siyaset teorisinin bir ögesi haline gelen etik anlayışının ahlak felsefesi bakımından değeri sorgulanabilir olmakla beraber, ahlaka dair göreceli bir bencil çıkar önermesi getirmesi, o zamana kadar hâkim olan kadim ahlak anlayışına temelden bir alternatif oluşturur.

Zaman içerisinde düşünürlerin dini meşruluktan soyutlanmış bir ahlak kuramı geliştirme isteği daha da artmıştır. Her ne kadar etik teorileri insanlığın miras aldığı din, kültür ve gelenekten bağımsız olarak pratik hayata dair önermelerde bulunmasa da, etik kuramcılarını Aydınlanma boyunca –günümüzde de- ahlaki ilkelerin çıkış noktasını insana içsel özelliklerde görme eğilimde bulunmuşlardır. Hobbes'ta gördüğümüz üzere bu özelliklerden biri insanın doğasıdır ki, çoğu zaman negatif olarak betimlenmektedir, diğeri ise her insanda ortak olduğuna inanılan rasyonalitedir.

Faydacılık, insan doğasından yola çıkan ve geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca özellikle Anglosakson düşünce coğrafyasını derinden etkilemiştir. Kurucusu İngiliz<sup>183</sup> Jeremy

---

<sup>183</sup> 18. yüzyıl İngiltere'si filozoflarının önemli bir kısmının yönetim birimlerinde çalıştığı ve buna bağlı olarak görevlerinin kamu yararını artırma yollarını bulmak olduğu düşünüldüğünde, içine kamusal yarar da alan faydacılığın neden ada ahlak düşüncesinde popüler hale gelebildiği daha iyi anlaşılabilir (Bolz,

Bentham olarak gösterilmekle beraber (Shestack, 2006: 99), önerdiği teorinin, insanların doğa tarafından hazzın ve acının buyruğu altında olduğu, insanların doğaları gereği yaşamlarını idame ettirirken hazları çoğaltmak ve acıları azaltmak adına karar aldıkları temel önermesi (Bentham, 2000: 14), Aristippos ile ortaklık göstermektedir. Yaşadığı dönemin İngiliz hukuk sistemini reforme etme fikri ve Aydınlanmanın etkisiyle Bentham, geliştirdiği faydacılık (*utility*) ilkesinin sadece ahlaki değil aynı zamanda hukuki bir zorunluluk olduğunu belirtir. İnsan eylemlerini yönlendiren haz ve acı ilkeleri göz önünde bulundurularak yasalar yapılmalı<sup>184</sup>, maksimum sayıda insanın maksimum mutluluğunu sağlayacaksa bireylerin eylemlerine yasa koyucu karışabilmelidir. Açıkça doğal haklara karşı olan Bentham, toplumsal zorunluluklar baş gösterdiğinde bireysel hakların önemsizleştiğini, bir yasa koyucudan bağımsız hakların olamayacağına inanır (Doğan, 2013: 344-345). Bentham, toplumu, organik bir yapıdan ziyade bireylerin toplamından müteşekkil kurgusal bir yapı olarak görür. Bu bakımdan toplumun çıkarının ne olduğunu anlayabilmek için bireyin çıkarının ne olduğuna bakılmalı ve o maksimize edilmelidir. Bentham kendi faydacılık ilkesine karşı gelen grupların (özellikle ahlakçılar olarak belirttiği filozoflar ve din adamlarının) farkındadır. Ahlakçıların, gelecekte elde edilecek mutluluk hülyası, insanlar tarafından şan ve şerefle ödüllendirilme arzuları niceliksel hazlara karşı olmalarını sağlamaktadır. Dini gruplar ise haz konusunda ahlakçılardan da ileri giderek hazzı ulaşmak bir yana gelecek korkusuna dayanan acıyı ve acı çekmeyi bir hüner saymaktadırlar. Her iki ahlaki yaklaşımın ilkeleri hükümet işleri söz konusu olduğunda askıya alınmakta, bu ilkelerin aksine her zaman açıktan olmasa bile faydacı ilkeye göre hareket edilmektedir. Bu sebepten yasa koyucu fayda ilkesine göre hareket etmek durumundadır. Fayda ilkesi ise, bir etkinliğin yoğunluğu, süresi, kesinliği/belirsizliği, yakınlığı/uzaklığı, verimliliği (yaşanan hazzın/acının ileride başka hazzı/acıya yol açıp açmayacağı), saflığı (her hangi başka bir hazzı/acıya sebep olup olmayacağı) ve ne kadar insanın etkilendiğine bağlıdır. Tüm bu sayılan nitelikler dikkate alındığında hazların toplamı, acıların toplamına denk geliyorsa bu etkinlik faydacıdır,

---

2002: 10). John Stuart Mill de bir dönem Doğu Hindistan Kumpanyası için çalışmış daha sonra milletvekili olmuştur. Eserlerinde artan toplumsallık altında ezilen bireyi savunmaya çalışmıştır (Silier, 2013: 406-407).<sup>184</sup> Dönemin İngiliz hukuk sistemi, yargıç hukukuna dayanmaktadır. Yasalar parlamentodan ziyade geleneksel öğretilerle hüküm veren yargıçlar tarafından yapılmaktadır. Bentham, bu dönemde yargıç keyfiyetine ve yasaların subjektif olarak seçkin kesimi korumaya yönelik oluşturulmasına karşı çıkmış, yasaların objektif zeminde etikten ve dinden arındırılmış olgusal kurgulanması gerektiğini dile getirmiştir (Aydın, 2018: 4). Onun önerisi, pratik hayata dair sorunlara cevap verebilecek ampirik bir ahlak teorisi oluşturmaktır.

eğer acılar hazlardan fazla çıkıyorsa o etkinlik fayda ilkesine aykırıdır ve yanlıştır. Var olan toplumsal ahlak kurallarının, insanların faydası için ortaya çıktığını düşünen Bentham, faydacılık ilkesini hukuk felsefesinin genel ilkesi yapmakta bir beis görmez (Bentham, 2000: 19-41). Bentham faydacılık kuramında toplumsal yararı ön plana çıkararak klasik hedonizmin atomik bireyciliğinden sıyrılmakla beraber, toplumu bireylerin basit bir toplamından farksız görmemesi ve niceliksel hazlara yaptığı yoğun atıfla hedonist bir yaklaşım olarak kalmaktadır.

Yeniçağın ampirik ölçmeye dayalı bilimselliğinin ahlaka yansımaları faydacılıkta – özellikle Bentham’da- oldukça açık bir şekilde görmek mümkündür. Epikür’ün hedonizmi dizginlemeye çalışmasının başka bir örneğini Bentham’ı revize etmeye uğraşan J. S. Mill’in (1806-1873) özgürlük ve faydacılık üzerine düşüncelerinde görebiliriz. Mill’in babası James Mill, Bentham’ın öğrencisi ve dostudur. Eğitimini babasından alan Mill, 13 yaşında katı ve soğuk bir rasyonalite ilkesi çerçevesinde Bentham’ın faydacılık ilkesi üzerine ders almaya başlamıştır. Ayrıca Bentham’ın yakın taraftarı olan John Austin’den de hukuk dersleri almaktadır. Aldığı eğitimle sıkı bir faydacılık taraftarı olan Mill, 22 yaşına kadar bu alanda en çok yayın yapanlar arasındadır. 1828 yılında geçirdiği bir sinir buhranı ile, duygudan bağımsız, salt materyalist bir rasyonalite bağlamında erekçi mutluluk arayışının kendisini mutlu edemeyeceğini düşünerek kendi anlayışına göre bir faydacılık ahlakı geliştirmeye girişir. Sorunun temelini, duygusuz bir çıkar hesabına dayalı mutluluk peşinde koşmakta ve bu uğurda insanın her bir yaşam evresini bu mutluluğa ulaştırmadaki araçlar olarak görmesinde bulur. Sorunun çözüm yeri olarak da insana duygusal dengeyi verecek olan duyguların kültürü’ne odaklanır. Böylece duygusuz çıkarıcılıktan şiirle kurtulmaya çalışır ve salt bir mutluluk hedefine ulaşmaktansa, hedefe giden yolda elde edilen mutluluklara yönelmeyi felsefesinin temeline yerleştirir (Boyd, 1906: 2-9).

Mill, mutluluğu, özgürlük, insan doğası ve birey olabilmeye sıkı sıkıya ilişkilendirmektedir. Eserinin giriş kısmında Mill, özgürlük konusunu “irade özgürlüğü” bağlamından ziyade toplumsal özgürlük çerçevesinde ele alacağını belirtmektedir (Mill, 2009: 43). Toplumsal özgürlük ise, modern dünyada, özellikle demokrasinin giderek yerleşmesi ve orta sınıfın artmasıyla birlikte, tek tipleşen toplum yapısının bireyi homojenleştirme tehlikesine karşın bireyin özgürlük alanının korunmasıdır (Silier, 2013: 408). Mill, toplumun birey üzerindeki özgürlüğünü kısıtlayabileceği tek durumun,

başkalarına gelebilecek bir zararı önlemeye yönelik bir uygulama olabileceğini belirtir<sup>185</sup> (Mill, 2009: 56). Mill için özgürlük, kişilerin, başkalarının mutluluğuna veya mutluluk arayışına engel olmadıkları sürece, kendi mutluluk arayışlarını istedikleri şekilde arama imkânıdır. Özgürlüğün olmazsa olmaz üç kategorisi ise, din ve vicdan hürriyeti, insanın mutluluğunu kimsenin baskısı ve yönlendirmesi olmadan, seçtiği eylemlerin kendisine zarar verme ihtimali olsa bile, serbestçe arayabilmesi ve bireylerin başkalarına zarar verme amacı gütmeyen bir araya gelme serbestisidir. İnsan hangi rejim altında olursa olsun bu üç kategori bir araya gelmeden özgür bir birey olamayacaktır (Mill, 2009: 60-61). Düşünce özgürlüğü de başkalarına zarar vermediği, sadece eyleyenin faydasına ya da zararına olduğu müddetçe eylem özgürlüğüyle birleştirilmelidir. Kendi arzularını eyleme dökerek hayat deneyimi kazanan, “ben varım” diyebilen insan ancak birey olabilir ve böylece toplumsal gelişmeye katkı sağlayabilir. Çünkü insan, toplumun kendisinden beklediği ve gelenek ile törenin belirlediği önyargılara göre yaşayan bir makineden ziyade doğası gereği arzuları olan ve bu arzulara göre yaşayıp gelişmek isteyen bir varlıktır. Mill’e göre (2009: 129, 133-140), kötülüğe yol açan arzuların şiddetli olması değil vicdani duyguların zayıflığıdır. Vicdani zayıflığını toplum içinde yenebilecek olan kişi ancak özel alanına yani özgürlüğüne sahip olan birey olacaktır. Mill, bireysellik ile bireycilik arasında ayırım yapmakta, birey ile toplumun işbirliği içinde yaşadığı bir ideal olan bireysellikten yana tavrını koymaktadır. Burada birey/pagan arzular ve toplum/Hristiyan vicdan, karşıt kutuplar olmaktan ziyade denge içinde sentezlenmektedir. Bu sentez sayesinde de mutluluk<sup>186</sup> ve toplumsal gelişme gerçekleşecektir (Silier, 2013: 413-415).

Faydacılık (*Utilitarianism-2017*) isimli eserinde salt fiziksel tatmine dayalı hayvansal hazlara ulaşma arzusunu doğru bulmayan Mill, Stoa<sup>187</sup> ve Hristiyanlığın da etkisiyle insanın entelektüel bir varlık olmasından kaynaklı olarak daha nitelikli hazlarının olduğunu düşünür. Hazlar arasında nicelik ve nitelik ayrımı yapmasına rağmen, Mill

---

<sup>185</sup> Bu ilkeden yola çıkan Mill (2009: 211-212), kişilerin bir bebeğe bakabilecekleri maddi durumları yoksa çocuk sahibi olmalarının yasaklanması gerektiğini savunur. Hatta maddi yetersizlik içinde bir çocuk dünyaya getirmeyi o çocuğa karşı işlenen bir cinayet olarak nitelemektedir. Aynı zamanda tembelliğinden dolayı çalışmayıp çocuklarına bakmayan bir adam da çalışmaya zorlanmalıdır (Mill, 2009: 196).

<sup>186</sup> Mill (2017: 28), mutluluk ilkesini, bir eylem, mutluluğa katkı sağladığı ölçüde doğru, acıya katkı sağladığı ölçüde yanlıştır bağlamında ele alırken, mutluluğu, acıdan azatlık durumu ya da hazzın varlığı şeklinde tanımlamaktadır.

<sup>187</sup> Mill’in eserinde olumlu ve olumsuz yönleriyle yer alan Stoa öğretisine dair düşünceleri üzerine ayrıntılı bir makale için bkz. Forschner (2008).



fiziksel hazları yadsımaz. Ancak seçkin olan Mill (2017: 29-30), yüksek “yetilere” sahip insanların daha “aşağı” insanlardan farklı olarak hem fiziksel hem de zihinsel hazları tadabildiklerini ve bu sebepten ikisi arasında ayırım yaparak zihinsel hazlara yönelindiklerini belirtir. Bu görüşünü de faydacılığın anlatıldığı çoğu yerde alıntılanan şu ünlü cümleleriyle okuyucuya aktarır: “Mutlu bir domuz olmaksızın, mutsuz bir insan olmak yeğdir, mutsuz bir Sokrates olmak da mutlu bir aptal olmaktan iyidir.” (Mill, 2017: 32) Hangi hazzın daha değerli olduğuna da, doğal olarak her iki hazzın içeriğinin bilgisine sahip kişiler karar vermelidir (Mill, 2017: 33). Görüldüğü üzere Mill, sadece Antik Yunan hedonizminin öğelerini almamakta, Stoa ve Hristiyan ahlakının yanında, Platon’un aydınlanmış filozofuna benzer şekilde nicel ve nitel hazların bilgisine sahip bilge insanların ulaşılmaya değer mutluluk hakkında hüküm koyucu olmasını da savunmaktadır. Ancak bu hüküm koyucu, dikte edici otorite olmaktan ziyade danışılacak bilge kişi niteliğindedir (Aydın, 2013: 12). Diğer faydacılar gibi Mill de haza ve acıya dair her bir deneyimin onu yaşayan kişiye ait özgün bir duruma tekabül ettiğini kabul etmektedir. Her ne kadar hazlar ve acılar bireylere göre farklılık gösterse de faydacılıkla amaçlanan, kişisel hazların çoğaltılmasından çok toplumun mutluluğun artırılması, en azından acılarının hafifletilmesidir (2017: 33-34). Özgürlük Üzerine adlı eserinde de yoğun bir şekilde tartıştığı üzere bunu ancak eğitilmiş ve karakter sahibi özgür bireyler gerçekleştirebilecektir. İçinde bulunduğu yönetim sisteminin “sefil durumu” böyle bir ortamı yaratmaktan uzaktır (Mill, 2017: 36). Bu durum ancak eğitimin devlet tarafından zorunlu hale getirilmesiyle aşılabilir. Ancak eğitimin zorunlu hale getirilmesi, eğitimin devlet tarafından verilmesi anlamına gelmemekte, tek-tipleştirici merkezi bir eğitim sistemine Mill karşı çıkmaktadır. Merkezi bir eğitimin olsa olsa o dönem hükümette hâkim olan gücün –kültürel çoğunluğun, dini grupların ya da aristokrasinin- zorunluğu kıldığı bir inşa modelinin zorla halka uygulanması anlamına geldiğini savunan Mill, eğitimin nerede alınacağını anne ve babaya bırakmaktadır (Mill, 2009: 208). Eğitimin amacı, herkesi filozoflar seviyesine çıkarmaktan ziyade, insan zihninin bilgi almaya karşı duyarlı hale gelmesini sağlamak ve kişisel kabiliyetlerini gerçekleştirebilecek yeteneğe ulaşmış bireyler yetiştirmektir (Mill 2017: 37). Mill’in eğitime önem vermesi, sadece faydacılığın tekil kimliği ön plana çıkararak kuramından kaynaklanmamaktadır. Kendi hazzı peşinde koşan bireyin toplumun faydasını da kendi faydası gibi düşünmesi için içsel yaptırım gücü olan vicdanını dinlemesi gerekmekte, vicdanın gelişimi de duygudaşlık ve

eğitimden geçmektedir. Kendisine saygı duyulması ve çıkarına karşı gelinmemesi için diğer insanlara saygı duyulmasını fark eden insan, toplumla güçlü bağlar kuracaktır. Mill, bu bağların kaynağını doğal hukukçular gibi insan doğasında görmez ve sözleşmeci düşünceyi ret eder. İnsanın toplum içerisinde birlikte yaşamaya ve iyi olmaya meyilli olduğunu kabul eder, fakat insanın bu yanının eğitimle geliştiğini belirtir. Ahlakilik ve devlet, sözleşmeye dayalı soyutlamalardan ziyade tarihsel olarak deneyimler vasıtasıyla, dolayısıyla insanlığın eğitimi sonucunda kazandığı niteliklerdir (Mill 2017: 56-60).

Faydacılık ahlaki öğretisi, Antik kökenleri ve kurucu düşünürleri Bentham ile Mill'den sonra özellikle Anglosakson dünyasında gelişmeye devam etti<sup>188</sup>. *Etik Metotları* isimli geniş eseriyle faydacılığın en ayrıntılı eserini meydana getiren ve faydacılığın en önemli üçüncü ismi olan Henry Sidgwick, Anglosakson dünya dışında<sup>189</sup> oldukça az bilinmektedir (Dufner, 2012: 510). Sidgwick, kendinden önceki Bentham ve Mill'in deneyimlere dayalı faydacılığının yanında sezgiciliği de etik öğretilerine katmaktadır. Sidgwick, haz peşinde koşan insan doğasına dayalı bir etik anlayışın değere dayalı norm üretemeyeceğini düşünmektedir (Aydın, 2018: 229). Buradan hareketle kendisinin de itiraf ettiği üzere kişisel çıkar ile toplumsal fayda arasında var olan karşıtlığın nihai çözümünü bulamamıştır (Sidgwick, 1909: VI). Sidgwick çıkar-ödev arasında var olan bu ikiliği gidermenin en rahat yolunun, bir yaratıcıya bağlı, çıkarlarının dışında fedakârca iyilik yapanların öte dünyada ödüllendirileceği bir inançtan beslenecek bir etik ortaya koymak olduğu sonucuna varır. Ancak dinin insan eylemlerinin merkezine bu denli koyması rasyonel etiği ortadan kaldırarak etiği teolojinin alt dalı haline getirecektir (Aydın, 2018: 218-220).

---

<sup>188</sup> Frankena, eylem faydacılığı ile kural faydacılığının yanında M. G. Singer'in öncülüğünü çektiği Genel-Faydacılıktan bahseder. Genel-Faydacılığa göre kişi, diğer faydacılık yaklaşımlarındaki en iyi sonucu verecek eylem hangisidir sorusu yerine "Benim durumumda bulunan herkes aynı şekilde eylese sonuç ne olurdu?" sorusunu kendisine sormalıdır. Böylece bu önerme de temel bir ilke ortaya çıkmaktadır. Özel durum olduğu fark etmeksizin bir kişinin belli bir durumda yaptığı eylem doğruysa, benzer durumda olan herkes için aynı fiili gerçekleştirmek doğrudur. Böylece bu ilkeyi savunanlar eylem-ödevci teorilerde olduğu gibi ahlakın evrenselleştirebilirlik ilkesine başvurmakta, Frankena'nın da (2007: 77-78) belirttiği üzere bir nebze de olsa faydacı ahlak anlayışından uzaklaşmaktadır.

<sup>189</sup> Türkiye'de Sidgwick üzerine ilk ve tek doktora tezi "*Henry Sidgwick'te Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın (Utilitarianism) Temellendirilmesi*" başlığıyla 2018 yılında Metin Aydın tarafından Sakarya Üniversitesi'nde yapılmıştır. Sidgwick'in, Türkçeye tercüme edilmiş eseri bulunmamaktadır. Almanya'da ise Sidgwick üzerine yazılan hemen hemen tüm Almanca kitaplar Birinci Dünya Savaşı öncesine aittir (Dufner, 2012: 510).

Faydacılık ve onun karşı kutbu sayılabilecek deontolojik etik yaklaşımının pratik hayata dair yasa yapımlarında oynadıkları role dair ilginç bir tartışma, 2005 yılında Almanya’da yayınlanan “Hava Güvenliği Kanunu (HGK)” (*Luftsicherheitsgesetz*) konusunda yaşanmıştır. 11 Eylül saldırılarından sonra hükümetler, teröristler tarafından kaçırılan bir yolcu uçağının, insanların yoğun olarak yaşadıkları şehir merkezlerine düşürülerek terör eylemi gerçekleştirmeleri senaryolarına dair güvenlik önlemleri aramaya girişmişlerdir. Bunun bir örneği, 2005 yılında Almanya’da çıkarılan HGK’dır. Kanununun 14. maddesi 3. fıkrasının, bahse konu olan bir terör eylemi durumunda içişleri bakanına uçağı yolcularıyla birlikte kırsal bir alanda vurma emri vermesine olanak tanıyordu. Almanya Federal Anayasa Mahkemesi 15 Şubat 2006’da almış olduğu 1 Bv 357/05 numaralı kararla bu yetkiyi iptal etmiştir. Mahkeme iptal gerekçesi olarak ilk önce, HGK’nın ilgili maddesinin Almanya Anayasasının birinci ve ikinci maddelerinde yer alan insan onuru ve yaşamını içeren temel haklarına aykırı olduğunu belirtmiştir. Bunu takiben, bu maddeyle insanın devlet eyleminin aracı haline geldiğini, insan değerinin ve yaşamının içişleri bakanın alacağı karara bağlanmasını kabul edilemez bulmuştur. Devamında, insan hayatının değerinin, bir eylemin sonucunda ne kadar insanın hayatta kalabileceği ölçütüne indirgenemeyeceği, çoğunluğun yararı uğruna devletin bir azınlığı kasten öldüremeyeceğini açıkça belirtmiştir (Leitsätze, 2006). Görüldüğü üzere Almanya’nın en üst yargı organı, insanın devlet eyleminin aracı haline getirilemeyeceği önermesiyle vermiş olduğu kararının temelini, Kant’ın insanın her zaman amaç, hiçbir zaman araç olarak görülmemesi maksimine dayandırmıştır<sup>190</sup>. Aynı zamanda deontolojik bir duruş sergileyerek çoğunluğun maksimum yararına dayanan klasik faydacılık öğretisini de ret etmiştir. Dufner’e göre (2012: 529-530) ise, Sidgwick’in bu tartışmalı konuya klasik faydacılardan farklı yaklaşım sergilemesi beklenirdi. Sidgwick’in görüşüne göre, kişilerin tercihlerini, kendilerinin tam manasıyla bilgilendirildikleri durumlar üzerine inşa etmeleri gerekmektedir. Tam manasıyla bilgilendirilen insanlar, korku dolu dakikalar geçirip binlerce insanın da kendileriyle beraber öldükleri “anlamsız” bir ölümü tercih etmektense, sonunda başkaları için olsa da bir faydanın ortaya çıkacağı “anlamlı” bir ölümü tercih edeceklerdir. Böylece durumları hakkında aydınlatılmış insanlar da araçsallaştırılmamış olacaklardır. Uçak kaçırma metaforunu, herhangi bir kıtlık

---

<sup>190</sup> “Nitekim akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasına bağlıdırlar.” (Kant, 2002: 51).

durumunda yaşlı ya da obez kabul edilenlere daha az öğün verilip verilemeyeceği, salgın hastalıklarda kimlerin hangi koşullarda karantina altına alınacağı ya da yok edilip edilmeyeceği vb. distopik senaryolarla zenginleştirmek mümkündür. Ancak burada başat problem insan onuru ve yaşamının değeri ile ilgilidir. Beklenen hangi fayda, bir insanın kurban edilmesini meşrulaştıracaktır? İki insanı kurtarabileceğiniz her durumda tek bir insanın kurban edilmesine varan faydaların toplama hesabı doğru mudur? Ya kurtarılması düşünülen kişiler ağır cezaya mahkûm edilenlerden oluşuyorsa? Ya da kaçırılan uçak bir cezaevinden diğerine mahkûmları taşıyorsa? Ya da uçağı vurma kararı verecek içişleri bakanın ailesi uçakta yer alıyor, hatta içişleri bakanının kendisi kaçırılan uçaktaysa? Uçağı kaçırılanlar son anda ikna edilip uçağın güvenli bir şekilde inmesi sağlanabilecekse? Tüm umutların bittiğine kim, ne zaman karar verebilecektir? Tüm bu varyasyonlar ve sonuçların önceden bilinemez olması belli başlı etik duruşlara dair karar alınmasını gerektirmektedir. Alman Anayasa Mahkemesi her bir insanın değerli olduğuna karar vermiş ve uçağın sadece içinde uçağı kaçırın teröristlerin olduğu durumda uçağın vurulabileceğine kanaat getirmiştir. Böylece Alman Anayasası'yla uyumlu deontolojik bir karar veren yüksek mahkeme, insanı tüm değerlerin merkezine yerleştirmiştir. Ancak dördüncü bölümde görüleceği üzere, insan değeri üzerine tartışmalar salt feda edilebilecek insan ya da daha değerli/değersiz insan imgelemesini kapsamamakta, embriyoların laboratuvar ortamında üretilmesinden itibaren kimlerin insan olarak kabul edilip edilemeyeceği hakkında da sürmektedir.

Her ne kadar etkiler bakımından aynı sonuçlara ulaşılsalar da, klasik faydacılık anlayışının pratik hayata dair önermelerinde farklılaşmalar/inceltmeler mevcuttur. Zaman içerisinde faydacı ekolün insan doğasını haz ve acı ikiliğine indirgemesini aşmaya ve egoizm ile toplumsal fayda arasındaki çatışmayı çözmeye yönelik yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bentham'ın, haz odaklı etkinliğe dayalı "Eylem Faydacılığı" ve Mill'in bu önermeye karşı geliştirdiği deontolojik ilkeleri içeren "Kural Faydacılığı"nın (Düwell v. dğr., 2011: 99-100) yanında biyoetik konulara getirdiği tartışmalı yaklaşımları ve pratik etiği yeniden "canlandırın" kişiler arasında bulunması hasebiyle Singer'in "objektif" faydaya dayanan "Tercih Faydacılığı" düşüncesine özel bir alan açılması gerekmektedir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde biyoetik konulara dair görüşleri ele alınan Singer, *Pratik Etik* adlı eserinde etik görüşünü açıklamadan önce etiğin ne olmadığını anlatır. Ona göre etik cinselliğe getirilen yasaklardan ibaret değildir. Aynı zamanda etik, sadece

teoride işe yarayan ama pratik bir anlamı olmayan düşünsel bir tatmin aracı da değildir (2015: 20). Bununla birlikte, insanların doğru ve yanlışla ilişkin algılarının uzun bir biyolojik evrim sonucu dile hâkimiyetle birlikte geliştiğini savunan Singer, teorisinde din ile ahlak ilişkisini dışarda bırakmaktadır (2015: 23). Düşünür sadece dini değil, doğanın etiğe etkisini de yadsımaktadır. Eğer doğa kelimesi tüm evreni kapsayan bir mana da kullanılıyorsa, doğaya ait olan insan ve insanın gerçekleştirdikleri de doğa aykırı değil doğayla uyumlu olmak durumundadır. Ama eğer doğa insanı içermeyen bir varlık durumuysa, insan yaratıcılığının her anı doğaya müdahaleyi gerektirmektedir. Bu anda Singer, hastalıkların iyileştirilmesi, konut yapımı, şehirlerin imarı vb. birçok insani kazanımın gerçekten istenmeyen gelişmeler mi olduğunu sorgulamaktadır? Böylece her iki yaklaşımda da etiği hem dinden hem de doğadan bağımsız kılmakta, ahlaki anlayışımızın kaynağını atalardan kalan içgüdülere/sezgilere dayandırmaktadır (2015: 24). Singer, insan doğasından gelen kaynağı reddetmekle klasik faydacılıktan uzaklaşmakta, hatta etiğin göreliliği ya da öznel olduğunu da yadsıyarak Bentham ve Mill'in görüşlerine mesafe koymaktadır. Etiğin öznelliğine karşı tavrını kölelik olgusuyla temellendirmeye çalışmaktadır. Eğer göreliliği etik anlayış kabul edilecek olursa, bir toplumda köleliğin genel olarak kabul görülmesi onu ahlaki açıdan savunulabilir yapacaktır. Göreliliği etik anlayışı aynı zamanda tüm toplumun tek bir homojen etik görüşte olduğunu kabul etmek durumundadır ki böyle bir toplumda aykırı fikirler despotça bastırılacaktır (2015: 25-27). Etiğin ne olmadığı üzerine yazdığı giriş bölümüyle Singer aslında, deontolojik ve doğacı yaklaşımları eleştirmektedir. Bentham, Mill ve Sidgwick'in yararcılık anlayışlarını da temelde hedonist bir yaklaşım olmaları bakımından kabul etmemekte, "kişisel tercihlerin eşitliği ilkesi"ne dayanan faydacı bir yaklaşımı önermektedir. Bu yaklaşıma göre, yapılan bir tercihin dolaylı ve dolaysız olumlu manada etkileyebileceği tüm canlılar dikkate alınarak kimin tercihinin geçerli olacağına karar verilmelidir (Singer, 2015: 35-36; Birnbacher, 1990: 205). Ancak bireylerin tercihleri gelişmiş güzel alınmamalıdır. Tercihlerin sonuçları hakkında tamamen bilgilendiğimiz ve duygularımızı tercihimize olabildiğince az ölçüde kattığımız zaman tercihe yönelik kararlarımız dikkate alınmalıdır (Singer, 2015: 35, 38). Böylece rasyonel tercih yöntemini öne çıkaran Singer, tercihlerin canlılar üzerinde etkisini gözeterek herkesin tercihinine eşit yaklaşmamaktadır. Ancak tercih ilkesi, Singer'in ahlak öğretisinin asgari düzeyidir. Ahlak öğretisinin diğer bir tarafı ise kişilerin çıkarlarının eşit

gözetilmesidir. Eşitlik ilkesini bir olgu beyanından çok temel etik bir prensip olarak ele alan düşünür, çıkarların eşitliğini de kişilere eşit davranışın zorla kabul ettirilmemesi olarak görmektedir. Örneğin, günlük olarak 200 gr. pirinçle hayatta kalmaya çalışan birine 50 gr. pirinç yardımı yapılması onun yiyecek kaynağını önemli ölçüde arttırırken günlük pirinç kaynağı 1 kg olan biri için pek de önemli bir artış sayılmayacaktır. Bu durumda 50şer gram pirincin salt eşitlik ilkesine göre dağıtılmasından elde edilecek fayda, birinci kişiye 100 gram dağıtılmasından elde edilecek faydadan daha az olacaktır. Böyle durumlar da çıkar eşitliği ilkesine başvurulması, ilk anda daha eşitsiz gözükken durumun sonuç itibariyle başlangıçtaki eşitsizliği (adaletsizliği) daha eşit hale getirmek adınadır (Singer, 2015: 46, 49-50) . Çıkar eşitliğini, eşitliğin tek doğru uygulanabilir hali olarak gören Singer için eşitlik sadece insan türünü kapsayan bir durum da değildir. Çıkar, haz almayı ya da acı çekme duygusunu gerektirdiğinden dolayı, hissetme yetisine sahip her canlı çıkar eşitliği ilkesi dairesine girmektedir. Böylece Singer, eşitliği insan türüyle sınırlandırmamakta, sınırı, türlerin ötesine, haz ya da acı duygusunun varlığına kadar genişletmektedir. Singer'in çıkar eşitliği doğrudan insan ve hayvanları eşitlememekle beraber, insan türçülüğüne yapılan bir karşı çıkıştır. Düşünür, ben idraki, akıl yürütme yetisi, geleceğe dair algısı, dil yeteneği olan insan ile bir hayvan hayatının değerlerini eşitlememektedir. Ancak acı çekme konusunda insan değerinin salt bu yetilere atfedilmesi zihinsel engelli kişileri veya bebekleri de bu yetilere sahip kişilerle eşitleyecektir. (Singer, 2015: 87-92) Acı çek(tirme)me konusunda eşitliğin sınırını olabildiğince genişleten Singer, konu hayatın değeri ve öldürme fiiline geldiğinde insan türü ile kişi (*person*) arasında bir ayrım yapmaktadır. Düşünür insan kavramını, insan türünün biyolojik tanımı olan Homo Sapiens<sup>191</sup> (Zeki İnsan) ile eş anlamlı olarak

---

<sup>191</sup> Hukukun temellendirilmesinde ilahi kaynaklara başvurmanın terk edilmesini etik düşüncenin sekülerleşmesi takip etti. Her iki alanın dinden ve metafizikten arındırılmasının yansıması insana dair olan yaratılış ön kabulünün de değişmesine yol açmış, artık biyolojinin bulguları ve bu bulgulardan hareketle oluşturulan hipotez ve teoriler üzerine “insan” anlayışı inşa edilmeye başlanmıştır. Özellikle 1970’lerden sonra palazlanmaya başlayan uygulamalı etik alanı, konu edindiği bir çok ahlaki sorunsalda, insanın doğayla/ekolojik çevreyle uyumunu bir insan-doğa dikotomisinden “kurtararak” insanı, doğanın diğer canlılarının bir unsuru olarak ele almaktadır. Aynı ele alış biyoteknolojinin getirdiği biyoetik problemlerin çözüm arayışlarında da gözükmektedir. İnsanın diğer canlılar gibi salt biyolojik bir canlı olarak ele alınması, sadece uzman çevrelerin bakışı olmakla kalmamakta özellikle Batı toplumlarında geniş bir ilgi /kabul görmektedir. Bu ilginin en iyi örneklerinden birini Yuval Noah Harari'nin yaklaşık elli dile tercüme edilen ve 10 milyondan fazla satan Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi adlı kitabı oluşturmaktadır.

Harari'nin de kitabında belirttiği üzere biyologlar canlıları cins başlığı altında türlere ayırarak sınıflandırmaktadır. Buna göre Homo (insan) cinsi belli ederken sapiens (zeki) türe işaret etmektedir. Böylece biyolojik bulgulara göre insan cinsi, Avrupa ve Batı Asya'da bulunan ve Homo Sapiens'ten daha

kullanılmaktadır. Buna göre kromozom sayısına bakılınca bir fetüsün veya zihinsel engelli birinin insan olup olmadığından şüphe edilemez. Ancak Singer, kişi tanımını, Joseph Fletcher'in tanımına öykünerek kurgulamaktadır. Singer'e göre (2015: 121-122), insan türüne mensup olmayan ama kişi olabilen canlılar olduğu gibi insan türüne dâhil olup da kişi olamayanlar da mevcuttur. Fletcher, 1972 yılında yayınlanan makalesinde, tıp etiği üzerine yazanların sürekli insanlık tanımının ve anlamının ortaya konması gerektiğini yazdıklarını, ancak bunu yapmadıklarını belirtir ve bu kaygıyla insanı belli kriterlere bağlı olarak tanımlamaya girişir. Bu kriterler arasında, asgari zekâ seviyesi (*minimal intelligence*), öz farkındalık (*self-awareness*), özdenetim, zamana, geleceğe ve geçmişe dair algı (*a sense of time/futurity/the past*), başkalarıyla ilişki kurabilme (*the capability to relate to other*), başkalarına ilgi duyma (*concern for others*), iletişim (*communication*), var olmanın kontrolü (*control of existence*), merak, (*curiosity*), değişim ve değişebilirlik (*change and changeability*), rasyonellik ve duygular arasında uyum (*balance of rationality and feeling*) vb. nitelikler bulunmaktadır (Fletcher, 1972: 1-3). İnsanın değeri temelinde

---

güçlü ve soğuğa daha dayanıklı olan Homo Neandertalensis (Neanderal Vadisi İnsanı), Asya'nın doğusunda iki milyon yıl yaşamış Homo Erectus (Dik Adam), Java adasındakilere Homo Soloensis (Solo Vadisi İnsanı), Flores adasında yaşamış olan ve boyları bir metre ağırlıkları da 25 kiloyu geçmeyen Homo Floresiensis, Sibiry'a'daki Denisova mağarasında bulunan Homo Denisova, Doğu Afrikada'ki Homo Rudolfensis (Rudolf Gölü İnsanı), Homo Ergaster (Çalışkan İnsan) ve kendi türümüz olduğu iddia edilen Homo Sapiens türlerine göre sınıflandırılmışlardır. Bu türler birbirine evrilmiş tek bir soy ağacına lineer şekilde mensup olmaktan ziyade aynı anda dünya üzerinde iki milyon yıl ile 10 bin yıl öncesine kadar var olmuş ve birbirleriyle etkileşime girmiş "insan" türleridir. Bizim ait olduğumuz düşünülen Homo Sapiens'lere dair en eski bulguların 150 bin yıl öncesi ait olduğu ve Doğu Afrika bölgesinde yerleşik buldukları düşünülmektedir (Harari, 2015: 20-21, 27). Barnard da (2018, 15-30), 1857'de bulunan Neandertal'den 2003 yılında Endonezya'daki Homo Floresiensis'e kadar antropoloji çalışmalarında ortaya çıkan bilimsel bulgulara ve bu bulgulara dair bilim dünyasının düşüncelerini kısa ama açık bir şekilde ele almaktadır.

Biyologların bulgularının, sosyal bilimciler, özellikle de tarihçiler ve tarih felsefecileri, tarafından spekülâtif bir tarih anlatısına dönüşmesi bir yana, bu anlatı tüm Batı sosyal bilimler dünyasını ve özellikle insan ve insan nesline yaklaşımı derinden etkilemektedir. İnsanın binlerce yıldır elinde tuttuğu "kutsal" olmaya dayalı dokunulamazlık zırhı delinmiş, en alt tabakadan en soylu tabakaya mensup insanları da içine alarak dünya üzerinde yaşayan herhangi bir canlı konumuna oturmuştur. İnsanın bu "kutsal" konumunu kaybetmesiyle birlikte insanın diğer hayvanlardan farklı olarak laboratuvar deneylerinde kullanılmasını engelleyecek meşruluk artık nasıl oluşturulacaktır? Hayvanların, insanlar tarafından besin kaynağı olarak kullanılması, zevklerini tatmin etmesi için avlanması, işlerinde kullanmak için çalıştırılması ve daha birçok insanın hayvanları kendilerine bahşedilmiş canlılar olarak görüp onlara dair kalıplaşmış anlayış ve davranış alışkanlıkları ne yöne evrilecektir. Hayvan yetiştiren bir çiftinin elindeki imkânlarla ne kadar sürüyü besleyebileceği, ne kadarını damızlık ne kadarını besi hayvanı olarak yetiştireceği sorularına benzer olarak yönetimler de vatandaşlarının bedenleri üzerinde stratejiler belirleyerek, devletin imkânlarına göre ne kadar çocuğa, gence, emekliye ve hastaya bakabileceğini hesaplayıp pronatalist (doğum oranını arttırıcı) ya da antinatalist (doğum oranını düşürücü) nüfus planlaması yapmakta, toplumunu asker, iş gücü, uzman vb. emek gücü ihtiyaçlarına göre şekillendirmeye çalışmaktadır. Singer'in ve günümüzde biyoetik/biyopolitik çalışmaların cevaplamaya çalıştığı bu tür sorunlara dair getirilen çözüm önerilerine, bir yanda bahsedilen biyolojik bakış açısının varyasyonları diğer yanda ise insanın kutsallığını halen sürdürmeye çalışan karşıt görüşteki deontolojik yaklaşımlar hâkimdir.

insan ile bireyi ayıran sadece Singer değildir. Singer'in de kitabında yer verdiği Locke, kişiyi, “*Bence kişi akıl ve içduyuma sahip, kendini farklı yer ve zamanlarda da aynı düşünen şey diye tanımlayan zihinli bir varlıktır. Kişi bunu düşünmenin ayrılmaz parçası ve bana göre özsel olan bilinçle gerçekleştirir.*” şeklinde tanımlar (Locke: 2000, 447). 20. yüzyılın önemli sosyologlarından Niklas Luhmann (2002: 18), tarihsel olarak eğitimin, insanları “tehlikesiz” hale getirerek toplumsal kabul görebilecek insancıl varlıklara dönüştürme amacı güttüğünden bahseder. İnsandan ayrı olarak, sosyal sistem içerisindeki çifte olumsuzluk, iletişimsel hafıza ve eyleme motivasyonun birleşmesiyle ortaya çıkan iletişim olgusunu birey olarak tanımlayan Luhmann, insan ve bireyi, şu sözleriyle “*İnsanlar doğurulur, bireyler sosyalizasyon ve eğitimle oluşur.*” (2002: 31-38) birbirinden ayırır. Singer, öncelikle neden insan türüne diğer canlı türlerinden daha fazla önem atfedildiğini hatta insan yaşamının kutsandığını sorar? Kısa bir tarihsel bakışla Antik Yunan ve Roma’da kölelerin, barbarların hatta bebeklerin yaşam haklarına bugünkü mana da kesinlikle saygı duyulmadığını ortaya koyar. Burada özellikle nesli “arınık” tutmanın aracı olarak “kötü” ya da engelli doğan bebeklerin kimsenin bilmediği bir yere götürülüp orada tutulması gerektiğini söyleyen Platon’un<sup>192</sup> (2002: 188, 460c) ve onu takip eden, hatta bebek cinayetini daha ileri götüren Aristoteles’in, “*Bir bebeğin ölüme mi bırakılacağı, yoksa büyütülüp yetiştirileceği mi konusunda karar vermeye gelince, sakat çocukların yaşatılmaması yasal olmalıdır.*” (Aristoteles, 2002: 228) düşüncesi öne çıkmaktadır. Singer, bebekler dâhil olmak üzere insan öldürmenin yasaklanması ve insanın kutsallaştırılmasının, Tanrı tarafından yaratılan insanı öldürmenin Tanrı’nın mülkünü gasp etme anlamına geleceği ve Tanrısal kader anlayışına saygısızca bir müdahale olacağı Hristiyanlık inancıyla genel kabul haline geldiğini belirtmektedir. Aydınlanmadan sonra, dinsel olarak temellendirilen hayatın kutsallığı inancının sekülerleşerek modern toplumun bir dogması haline geldiği iddia etmektedir (2015: 119, 124-125).<sup>193</sup> İnsanlık tarihinde ara bir döneme tekabül ettiğini düşündüğü

---

<sup>192</sup> Platon’un, kötü/verim alınamayacak ve engelli bebeklerin ölüme terk edilip edilmediği söylediği halen tartışmalı bir konudur (Platon, 2002: 401).

<sup>193</sup> Benzer bir süreç, İslam inancının ortaya çıkması ve yaygınlaşması süreci ile insana atfedilen değer artması arasında da yaşanmıştır. Kuran-ı Kerim’de; “*Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! [...]*” (En’am:137) ve “*Bilgisizlik yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah’ın kendilerine verdiği rızkı, Allah’a iftira ederek (kadınlara) haram kılanlar, muhakkak ki ziyana uğramışlardır. [...]*” (En’am:140) ayetlerinde dönemin Araplarının özellikle kız çocuklarını putperest inancın bir gereği olarak, fakirlik ve esir düşme korkularından veya kızları gelin etme utancından dolayı toprağa gömme suretiyle öldürmekteydi (Karaman v.dğr., 1997, 145). Kız çocuklarının öldürülmesininin



insanlığın kutsallığı varsayımına, ahlaki temellendirme çerçevesinde eleştirel bir bakış açısıyla yeniden yaklaşılması gerektiğini söylemektedir<sup>194</sup>. Bunun içinde, salt insan türünü zekâ ya da yorumlama gücüne dayanarak diğer canlılardan ayırmanın türcü bir yaklaşım olacağını ve bu durumda herhangi bir ırkçıya da neden siyahileri ya da Yahudileri alt ırk olarak konumlandırıldığını soramayacağımızı, çünkü onun da türcü yaklaşımını savunmaktadır. Dil ve iletişimi de farklı canlı türlerinin benzer şekilde iletişim yetilerine sahip olmalarından ötürü ayırıcı bir unsur olarak kabul etmemektedir (2015: 87-88). Böylece Singer, Antik Yunan'dan itibaren insanı diğer hayvanlardan ayırtan özellikler nedir sorusuna verilen yanıtların tümüne yakınına bir kenara bırakmakta, üstte görüldüğü gibi tüm canlıları duygu hissetmeleri bakımından acı çektirilmeme üzerinden eşitlemektedir. Ancak Singer, insan/canlı ile birey arasında farklılığa giderek iki statüyü değer bakımından ayırmaktadır. Fletcher'i takip ederek bireyi (*person*) rasyonel, öz bilince sahip, geçmişine dair algısı ve geleceğe yönelik arzuları olan bir varlık şeklinde tanımlamaktadır. Bireyi, kendi isteği olmadan öldürmeyi ve acı çektirilmesini yanlış bulan Singer, belirttiği niteliklere sahip olmayan fetüsü, bebekleri, aşırı zihinsel engeli bulunan insanları ise bir birey olarak saymamakta, bunların öldürülüp öldürülemediği hakkında yeni etik yorumlar getirmektedir (2015: 123-125)<sup>195</sup>. Böylece

---

yasaklanması gibi insanların da öldürülmesi yasaklanmıştır. “[...] Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. [...]” (Maide: 32) ayetiyle insan öldürmeyle işlenen günahın büyüklüğü gibi insanı yaşatmanın sevabı da aynı ayette belirtilmiştir. Kuran’da sadece öldürme fiili yasaklanmamakta, aynı zamanda öldürmenin “Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden cezalandıracak olsaydı, orada hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları takdir edilen bir müddete kadar erteliyor. Ecelleri geldiği zaman onlar ne bir saat geri kalabilirler ne de öne geçebilirler (Nahl: 61).” ayetiyle Allah’ın elinde olduğu belirtilmektedir.

<sup>194</sup> İnsan yaşamının kutsallığı, vücut bütünlüğünün dokunulmazlığı, her insanın eşit haklara sahip olması vb. insan haklarının ortaya çıkması insanlık tarihinin oldukça yeni bir olgusudur. Günümüz insanına – özellikle Batı Avrupa’da yaşayan- doğal gelen bu haklar daha iki üç asır önce var olmayan haklardı. Batı dünyasında işkence 18. yüzyılda sonlanırken, köleliğin kalkması 19. yüzyılı bulmuştur. İnsan haklarının evrensel bir siyasi ve hukuki ilkeye dönüşmesi ise 20. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Dünya, 21. yüzyılda dahi insan haklarının küresel ölçekte gerçekleşmesinden oldukça uzaktadır. Hans Joas’ın (2018: 11-12), belirttiği üzere insanın “kutsallaştırılması” (*Sakralisierung der Person*) süreci, salt politik ve hukuki bir kararla olmamış, kültürel dönüşümle birlikte gerçekleşmiştir. Böylece insan haklarının neden sadece Batıda hümanistlerce “istenilen düzeye” yaklaşmış olduğu, dünyanın geri kalanı önemli bir kısmında siyasal girişimler ve hukuki düzenlemelere rağmen insan haklarının neden gelişemediğine dair bir açıklama getirmektedir. Batıda, insan hayatının kutsallığına dair kültürel değişim yaklaşımı, terörle mücadele adı altında yaşanan insan hakları ihlalleri ya da güvenlik adına alınan önlemler gerekçesiyle kişi haklarına yapılan müdahaleler dışarıda bırakılırsa, neden insan haklarına karşı duyarlılığın Batı dünyasında yerel düzeyde kaldığı, Batı dışında yaşayan insanlara ve milletlere karşı yeterince uygulanmadığı/dikkate alınmadığını da ortaya koymaktadır.

<sup>195</sup> İnsan-birey arasındaki değer ayrımından yola çıkarak kürtaj, pasif ve aktif öztenazi, fetüsler üzerinde tıbbi deneyler yapılması gibi biyoetik ve biyopolitik konulara dair incelemeler dördüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Antik Yunan’da ortaya çıkan teleolojik hazcı düşünce, geçirdiği tüm evrimler ve yeni bakış açılarıyla birlikte 20. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, kadim ve yeni teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan etik sorunlara dair çözüm aşamasında insanın ontolojik konumunu sorgulama aşamasına gelmiştir. Ancak hazcı/faydacı düşüncenin ilk nüvelerinin ortaya çıktığı günden bu yana kat ettiği tüm değişim aşamalarında da diğer etik ekollerin güçlü eleştirilerine ve yer yer aşığılamalarına maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin en güçlü kaynağı ve günümüzdeki biyoetik/biyopolitik tartışmaları da en çok etkileyen ekol deontolojik etik yaklaşımdır. Doğru eylemi temel alan deontolojik etik teoriler din temelli ahlak anlayışlarından beslenmekle birlikte neşet ettiği kaynak genel manada Kant’ın ödev etiği anlayışıdır. Faydacı ya da mutlulukçu teleolojik etik anlayışları, her hangi bir ahlaki buyruğun doğruluğunu ve iyi olmasını fayda sağlama/mutluluğa ulaşma koşuluna bağlarken, Kant, ahlaki ilkeleri, tekil bireyin göreceli koşullarına göre şekillenemeyecek, her insan için geçerli bir etik anlayışı çerçevesinde geliştirmeye çalışmıştır. Böylece etik anlayışını, teleolojik etiğin karşısına konuşturduğu, her hangi bir ödüle dayanmaksızın yerine getirilmesi gereken “koşulsuz buyruk” a dayandırmıştır. Kant’ın etik anlayışının birinci bölümde incelenmesinden ötürü araştırmanın bu kısmında deontolojik etik daha bütünsel ele alınacaktır.

### 3.1.1.2. Deontolojik Etik

Ereksel etiğin merkezine amacı/hedefi (*télos*) koyduğu yerde, doğru eylem etiği ödev/yükümlülük (*deon*) kavramını ilke olarak edinir. Böylece eylemler, yarattıkları sonuçlara göre değil, aklın rehberliğinde ahlaki olup olmadıkları belirlendikten sonra doğru ya da yanlış olarak tasnif edileceklerdir. Deontolojik etikte sıklıkla, en yüksek iyiye ya da hazza/faydaya ulaşma amacı yerini keskin bir ayırımla, sonuçları ne olursa olsun doğru eylemi gerçekleştirmeye bıraktığı<sup>196</sup> görüşü hâkimdir (Cevizci, 2014: 90). Bu görüşün altında Max Weber’in, Düşünüş Etiği (*Gesinnungsethik*) ile Sorumluluk Etiğini (*Verantwortungsethik*) ideal tipleştirerek birbirinden ayırması yatmaktadır (Düwell v. dğr, 2011: 122). Weber, 1919 yılının 28 Ocak’ında Münih’te sunduğu *Meslek Olarak Siyaset (Politik als Beruf)* adlı konuşmasında iki etik tipi arasında ayırma gitmiştir. Alman

---

<sup>196</sup> Deontolojik Etik’in en önemli düşünürü ve temel öğelerini belirleyen Kant ortaya koyduğu ahlak felsefesiyle, kendisine kadar süregelen en yüksek iyiyi yaşamın amacı edinen Stoacılık, Epikürcülük, Hedonist, Utilitarist ve onun uzantısı olan Pragmatizm vb. yaklaşımların karşısına ödev etiğini/doğru eylemi koymaktadır (Özlem, 2014: 74)

İmparatoru'nun devrilip Hollanda'ya sürgün edildiği, Almanya'nın işçi ve asker konseyleri tarafından yönetildiği bir sırada yapılan bu konuşmanın odak noktası siyasetin bir meslek haline gelmesi ve bu mesleği icra edenler arasındaki farkların ortaya konmasıdır. Örneğin Weber, idarecilik ve emirlerin yerine getirilmesiyle görevli uzman memurlar (*Fachbeamten*) ile bir davayı hiddetli ve azimli bir şekilde yürütmesi gereken siyasi memurlar (*politische Beamten*), lidersiz demokrasiler (*führerlose Demokratie*) ve lider demokrasileri (*Führerdemokratie*) arasında ayırım yapmaktadır (Ottmann, 2010: 68-69). Benzer şekilde siyaset ile etik arasındaki ilişkiyi de sorgulayan Weber, etik duruşu, teleolojik-deontolojik etik ayırımına benzer şekilde Düşünüş Etiği ile Sorumluluk Etiği olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Düşünüş etiğine göre, sonuçlarının ne olacağına bakılmaksızın kişi, ilkesel ya da içsel değerlere göre davranmaktadır. Bu davranışta bulunan kimse kendisine, “Hristiyan kişi doğru olanı yapar, başarı Tanrıdandır” (*der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim*) (Weber, 2002: 70) sözünü kendisine kılavuz edinmektedir. Kendi doğru eylemlerinden ortaya çıkan “kötü” sonuçlar düşünüş etiğine göre hareket edenleri ilgilendirmemektedir. Temel olarak onlar doğru hareket etmişler, ya insanların “salaklığı” sebep gösterilerek kötü sonuçlardan dolayı dünyevi hayat sorumlu tutmakta ya da Tanrı'nın buyruğunun bu yönde olduğuna kanaat getirilmektedir (2002: 71). Ancak, rasyonaliteye göre hareket eden düşünüş etikçileri içinde bulunduğumuz dünyanın “akıldışılığıyla” başa çıkamamaktadır. Bu yaklaşımın karşı kutbunda yer alan sorumluluk etiği ise dünyevi realiteyle başa çıkarak, kişi eylemesinin sadece tahmin edilebilir sonuçlarından dolayı da olsa kişilerin sorumlu tutulabileceğini öne sürer. Böylece insan, çevresel faktörlerin olumlu ve olumsuz etkilerini de hesaba katarak hareket etmeli, kendi eylemelerinin sonuçlarına dair sorumluluğu topluma ya da Tanrıya atmamalıdır. Weber için, bu iki etik türü tek çatı altında birleşemeyecek kadar ayrıdır (2002: 73). Weber (2002: 78-79), azizler ve peygamberlerin, ölümden sonraki dünyayı hedefledikleri için doğru eyleme göre yaşayabildiklerini, ancak siyaset yapmaya kalkan birisinin iblisle (*Dämonen*) işbirliğine girdiğini ve Real politiği göz önünde bulundurarak sorumluluk etiğine göre hareket etmesi gerektiğini belirtir. Bu sebeple Weber'e göre, ruhunun kurtuluşunu arzulayan kimsenin siyasetle uğraşmaması gerekmektedir. Buraya kadar azizlik ile siyasetçiyi, doğru eylem ile erekçi yaklaşımları iki karşı kutbun en zirve noktasına çıkararak Weber'in, bu sivrileştirmeyi kendi oluşturduğu ideal tip uyarınca yaptığı anlaşılmaktadır. Siyasetin

sadece akılla yapılmadığı, içinde farklı insani faktörlerin de yer aldığını belirten Weber (2002: 80-81), her iki etiğin birbirlerinin mutlak karşıtı olmadıklarını, birbirlerini tamamladıklarını ve bu bütünlüğün meslek olarak siyaset yapabilecek olan insanı oluşturduğunu iddia etmektedir. Her iki etiğin içeriğini anlatırken verdiği metaforlar ve tüm değer içerikli kelime oyunları bir kenara bırakılırsa, Weber (2002: 80), hiç kimseye bu iki etikten birine göre hareket etmelisin denemeyeceğini belirtmektedir. Objektif bir etik-siyaset ilişkisini kendi cephesinden oluşturduğu içerik-sonuç sistematigi dâhilinde betimleyici bir şekilde açıkladığını savunan Weber'in bu ayrımını, bir ahlak teorisinden ziyade siyasal bir yaklaşım olarak görmekte fayda vardır. Weber'in konuşmasının tüm metnine bakıldığı zaman, siyasetin güç istenci ve güce sahip olmakla ilgili olduğunu, sadece doğru eylem hedeflenerek siyasette güce ulaşamayacağını, bu sebeple idealizm ile Real politik arasında bir seçimin yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Almanya'nın siyasal rejimini seçeceği ve geleceğini belirleyecek olan bir barış anlaşmasının imzalanması dönemine denk gelen bu konuşmayı tarihsel arka planından koparmak mümkün değildir.

Weber'in gerçekleştirdiği ayırım, politik olmakla birlikte iki etik yaklaşımı fazlaca idealize etmesi ve ayrımı bu kadar basite indirgemesi bakımından sorunludur. Kaldı ki deontolojik yaklaşımlarda kendi içlerinde, tekil koşullarda uygulanan eylemlerin kendi içerisinde değerlendirilmesini öneren Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Edgar F. Carritt (1876-1964) gibi eylem-deontolojistleri ve her koşulda geçerli olan buyruklara uyulması gerektiğini savunan Kant gibi kural-deontolojistleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Düwell vd., 2011: 124). Eylemi ön plana çıkaran deontolojistler, her insani durumun tekil ve biricik olduğunu, insanlara yaşadıkları bu tekil olaylara dair uygulayabilecekleri genel normlar koymanın etik açıdan bir anlamı olmadığına inanırlar. İnsanlar tekil durumlarda ortaya koydukları iyi niyetli eylemlerle etik olanı belirlemektedir. Burada – özellikle ateist varoluşçular için- ne toplumsal ne de Tanrısal kurallar yol gösterici olmayacağı için insan, yaşam tecrübelerinden faydalanarak içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde değerlendirecek sezgileriyle ya da rasyonel olarak aldığı kararlar bir tutumu benimseyecektir (Frankena, 2007: 52). Varoluşunun özünü öncelediği (Sartre, 2011, 558), dolayısıyla içsel bir doğal eğilimden yoksun olan insanın (Sartre, 1985, 52) kendi deneyimlerinden başka güvenilebileceği bir ahlaki temel de yoktur. Hayat için insanın kendi deneyimleri dışında ve durumdan durumuna farklılık gösteren “karar”ların

insanlara rehberlik etmede bazı sorunları beraberinde getireceği açıktır. Bu sebeple Kant ve W. David Ross (1877-1971) gibi kural-deontolojistleri, eyleme odaklananların aksine, insanlara rehber olabilecek belli başlı ahlaki ölçütler ve kurallar getirilmesini savunmaktadır. Ross, faydacı öğretinin sonuçlar üzerinden tarif ettiği iyi ve kötü belirlenimine karşı çıkararak doğruluk kavramını öne çıkarır. Ancak doğru eylemin öne çıkarılmasıyla girdiği deontolojik dünyanın önemli çıkmazlarından olan ödevlerin çatışması sorununun da farkındadır. Böylece sadece faydacılığı değil Kant'ın deontolojisini de eleştirir. Kant'ı, ahlaki doğruluk iddialarını, belli başlı ilkelere indirgeyerek basitleştirmekle ve doğruluk iddiaları arasında istisnalara yer vermemekle eleştirir. Oysa pratik hayatta doğru ahlakilik üzerine kurulduğunu belirten birçok iddia/yaklaşım/eylem vardır. Bu iddiaların hepsi gerçek olmamakla beraber, kişiler içinde buldukları durumlarda kendi vicdanlarıyla doğru olana karar vermektedirler (Cevizci, 2014: 209-210). Doğruluk iddialarının çatışabileceği böylesi durumlarda istisnalara yer verilmemesi deontolojiyi çıkmaza sürüklemekte, ancak istisnaların buyruklara dâhil edilmesi ise teoriyi sönümlendirebilmektedir. Ross, değer çoğulculuğu ile Kant'ın arasında bir ortaya yol bulmak adına “ilk izlenim ödevciliğini” (*prima-facie*) kurgulamaktadır (Wolf, 1996: 601). Fiili ödev ile ilk izlenimde ödev ayırımına giden Ross, ahlaki çıkmazlarla karşılaşılan durumlarda istisnalara yer vermektense, ilk izlenimde ortaya çıkan ödevler geçerliliklerini korumakla beraber mevcut duruma ve dış etkenlere göre diğer ilk izlenim ödevleri de önemli hale gelebilecek ve yapılması planlanan eylemlerin tercih edilmesinde öncelik sırası değişebilecektir. Verilen sözlerin tutulması ya da sözleşmenin yerine getirilmesi ilk izlenimde bir ödev olmakla beraber dış etkenlerin getirdiği belli durumlarda diğer ilk izlenim ödevlerine de öncelik verilebilecektir. Ross, ilk izlenimlere dair bir ödev ve yükümlülük listesi vermediği gibi, bir hiyerarşik sistem de önermemiştir (Frankena, 2007: 57-59). Ancak Ross, tümünden de bir belirsizlik içinde değildir. Ross, genel çerçeveyi çizmek adına, sözleşme ve sözlerin tutulması, doğruluk yükümlülüğü, telafi etme, değerbilirlik, liyakate dayalı bölüştürücü adalet, iyi niyet ve hayırseverlik, başkalarına zarar vermeme ve kendi kendini gerçekleştirme gibi ödevler belirler. Bir sezgici olan Ross, bu ilkelerin insanlara ve topluma içsel bulunduğunu, kararların ahlaki olarak olgunlaşmış bir bilinçle verildiğini belirtir (Wolf, 1996: 601-602). Kant'a benzer şekilde oluşturulan bu buyruklar, Ross için, Kant'ta zuhur ettikleri halleri gibi koşulsuz buyruklar olmaktan uzaktırlar. Ross, bu tür erdemlere dayalı fiillerin

Kant'ın iddia ettiği gibi önceden (*a priori*) bilinemeyeceğini, fiili durumlarda tek bir ahlaki ilkedен ziyade birçok ilkenin etkileşim haline girdiğini, bu sebepten ahlaki failin ilk izlenim ödevlerini göz önünde bulundurarak sezgilerine dayalı olarak karar vermesi gerektiğini belirterek değer çoğulculuğuna kapı aralamaktadır (Cevizci, 2014: 217-218). Meta-etik alanında faaliyet gösteren Ross'un yaklaşımının yanı sıra 20. yüzyılda, temelini deontolojik anlayıştan alan, temel malların ve özgürlüğün eşit dağılımı ile bireyler arasında fırsat eşitliğine dayalı bir adalet teorisini öneren John Rawls'ın sözleşmecî etik anlayışı ve özneler arası iletişimin öne çıktığı Karl-Otto Apel ve Habermas'ın Söylem Etiği gibi ahlaki problemlere dair çözüm arayışında olan farklı yaklaşımlar da mevcuttur.

Seküler etik anlayışların yanında deontolojik çerçevede önde çıkan ahlak anlayışların en önemlisi dini etik anlayışlarıdır. Özellikle semavi dinleri kapsayan inanç temelli etik anlayışlarda, iyi ve kötü ile doğru ve yanlışın ayrımı, toplumsal yaşamda uyulması gereken kurallar vb. davranış kurallarının tamamına yakını, kuşatıcı bir bütünsellikte yaratıcı tarafından belirlenmiştir. İmanlı bir kimse için değişmez ve her durumda uyulması gereken koşulsuz Tanrısal buyruklar içermesi bakımından dini etik, deontolojik olmakla beraber, iman eden kimsenin dini etiğın içeriğini doldurması bakımından içsel farklılaşmalar sergileyebilmektedir. Örneğın, bir dini buyruğa, Tanrısal olduğu için mi itaat edilmektedir, yoksa itaat etmemenin sonunda gerçekleşmesi beklenen/vaat edilen dünyevi ya da uhrevi ödüllere erişme motivasyonu ile mi yoksa ilahi buyruklara uymamanın getireceği dünyevi ya da uhrevi azap ve cezalara maruz kalma kaygısıyla mı boyun eğilmektedir? sorusu farklı yaklaşımların ortaya çıkması için yeterlidir. Ödül (haz) ya da ceza (acı) kaygısıyla gerçekleştirilen eylemler, çıkar odaklı erekçi amaçlar güdeceği için ahlak felsefesinin teleolojik kategorisi altında faydacı bir yaklaşıma da tekabül edebilecektir. Burada öne çıkan diğер problem alanı Sokrates'in Euthyphron'a yönelttiği "*Bütün Tanrıların hoşlandıkları şeyler dine uygun, hoşlanmadıkları işler dine aykırı*" *midir?*" (Platon, 2016: 52-9d) sorusudur. Böylece ortaya çıkan "Euthyphron İkilemine" göre ya Tanrı(lar) keyfi olarak doğru olana karar vermiş bulunmaktadır ya da doğru olan eylemler kendiliklerinden doğrudur ve Tanrı(lar) bu doğruları sadece zuhura çıkarmaktadırlar. Doğru yola (İslam inancı açısından Sırat-ı Müstakime) dair hangi cevap verilirse verilsin dinin kılavuzluğu zarar görecektir. Tanrı'nın emretmesi ile fiilin doğru olması, Tanrı'nın dolayısıyla ahlakın keyfiliğine işaret ederken, fiilin özsel olarak doğru olması, Tanrı'yı filozof krallara benzer bir bilge konumuna indirgeyecektir. Keyfilik,

ahlaki göreceliliği ve iradeciliği, özsellik iddiası ise Tanrı'nın ıskartaya çıkarıldığı bir akılcılığın kapısının aralanmasına yol açacaktır. Dini etiğin bir inanç meselesi olduğu göz önüne bulundurulduğunda, mensup olmadıkları bir dinin ahlaki ilkelerinin ya da Tanrı tanımaz olanlar için herhangi dini bir ilkenin geçerliliği kalmamaktadır. Dindar kimseler için ise, çoğu zaman Tanrısal buyruklar, evrensel ahlaki kuralların önüne geçmektedir. Modern kurumlarımız ve toplumsal yaşantımız dünyevileşmekle beraber, dünyevi algımız ve gerçekliğimiz dinsel ve kültürel içerikten bağımsız değillerdir. Her ne kadar dini ahlak ile etik ayırıştırılmaya çalışılsa da deontolojik ahlaki kuramlar, dinsel içeriklerin sekülerleşmiş yorumlarıyla uyum içinde olabilmektedir.

Varyasyonları<sup>197</sup> arasında önemli farklar olmasına rağmen ahlak felsefesine deontolojik yaklaşan kuramların önemli ortak noktaları mevcuttur. Ortak paydanın en başında insanın akıllı bir varlık olarak tanımlanması yer almaktadır. Her insanda bulunan “akıl”, teoriyi evrenselleştirmekte, evrensellik de beraberinde her insanın eşit ve olaylarda sergilenen eylemlerde failin tarafsızlığını getirmektedir. Tarafsızlığın korunabilmesi için sübjektif bir takım değerler içeren iyi/mutluluk düşüncesinden taviz verilerek ödev ve doğru eyleme öncelik verilmektedir. İnsani durumların fazlalığı karşısında göreceliğin azaltılması için, deontolojik yaklaşımlar genellikle On Emir'e benzer şekilde doğru eylemeye dair kurallar listesini olabildiğince asgari düzeyde tutmaya çalışmakta, çoğu zaman ahlaki eylemler, birkaç buyruğun varyasyonları olarak karşımıza çıkmaktadır. Deontolojik yaklaşımlar, insana dair temellendirmelerini çoğu zaman dinden ziyade antropolojiden almakla beraber, (insan) hayatı(nı)n kutsallığı, insan hakları, insanın hiçbir zaman araç olarak değil amaç olarak görülmesi, verilen sözün yerine getirilmesi, sözleşmelere uyulması, yalan söylememe vb. birçok buyruğun dini ahlakla (Hristiyan ahlakıyla) paralellikler gösterdiği gözükmektedir (Cevizci, 2013: 50-55). Aslında deontolojistler, Euthyphron İkilemine verilen ikinci cevabı kanıtlama peşinde gözükmektedirler. Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın Kiliseye karşı giriştiği

---

<sup>197</sup> Bauman'ın, Lipovetsky'nin *Ödevin Gün Batımı (The Twilight of Duty)* isimli kitabına atıfla gösterdiği üzere bazı düşünürler tarafından insanoğlunun ödev ve yükümlülük zincirlerinin son kalıntılarından kurtularak “post-deontik” bir çağa girdiğine yönelik savlar da etik çalışmalara girmiştir. Siyasilerin, ideallere ve ütopyalara dair olan umutları yok ettikleri çağımızda, diğerkâmlık ve özveri erdemleri yerine vicdandan yoksun bireyciliğin çıktısı olarak kayıtsızlık adı altında “hoşgörü” safatasına sığınan dünün idealistleri bugünün pragmatistleri haline gelmiştir. Ahlaktan “kurtulmanın” getirdiği özgürlüğün tadının çıkarılması gerektiğini öneren (Baumann, 2011: 11) bu tür yaklaşımlar, normların oluşturulmasından ziyade normların yok olmasıyla ilgilenmeleri bakımından başka bir araştırmanın konusudur. Bu sebepten araştırmanın konusuyla doğrudan ilişkisi olmadığı için incelemeye dâhil edilmemiştir.

özgürleşme mücadelesi ve onarılamaz güven sarsılmasının sonucunda deontolojistler, Tanrısız, ama aynı zamanda Batı toplumsallığını “dışarıda” bırakan evrensel bir ahlak felsefesi yaratma uğraşına girmişlerdir. Ahlak felsefesini, dini ontolojiden uzaklaşabildikleri ölçüde Tanrısız hale getirmeyi başarmış görünmekle beraber, hem Kilisenin ruhunun hem de Kıta toplumsal kültürünün ağır etkisinin kuramlarında gezindiği gözükmekte, evrensellik anlayışları, çoğu zaman Batı tarihselliğini ve kültürünü dünyanın geri kalanına doğru eylem adı altında dayatma olarak zuhur etmektedir. Bu durum sadece deontolojik etiğin kaynağı için geçerli değildir. Batının tarihsel ve kültürel art alanı, yöneten/yönetilen ilişkileri, siyasi sistem arayışları, kişi-toplum, kişi-devlet ve toplum-devlet ilişkilerini de yönlendirmektedir.

İngiltere’de yöneten-yönetilen ilişkilerinin giderek parlamenter sisteme dönmesi ve soylu sınıfının karşısında toplumsal sınıfların ve grupların hak ve çıkarlarını savunacak partilerin ortaya çıkmasına paralel olarak kişisel özerkliğe ve çıkara daha fazla önem veren, aynı zamanda rasyonel egoizmi toplumsal yararlarla da uzlaştırmaya çalışan faydacılık ortaya çıkmıştır. Benzer bir durum zamanının İngiliz sömürgesi olan ABD için de geçerlidir. Hem İngiliz kurumsal kültürünün yerleştiği, hem de Kıta Avrupası’nın ağır geleneksel kültürü, Kilise baskısı ve monarşi altında ezilen alt gruplar için yeni bir başlangıç sahası olan Amerika toprakları, Kıta’da hâkim olan ve bireye toplum adına birçok yükümlülükler yükleyen ödev ahlakından ziyade faydacılığın filizlenmesi için daha bereketli bir toprak olmuştur. Zaman içerisinde genellikle Anglosakson dünyadan yapılan katkılarla kuram sürekli gelişmiştir. Kıta Avrupa’sında ise Fransız İhtilali ve Aydınlanma ile birlikte gelen liberal akım Anglosakson anlayışa benzer bir özgürleşme hareketini beraberinde getirmemiştir. Yöneten-yönetilen ilişkilerinin ve geleneksel kodların eleştirilmesi noktasında yaşanan paradigma değişimlerine rağmen, Kıta’nın özgürlük anlayışındaki soyut ve rasyonele dayalı özgürlük, doğal insanın fiziki özgürlüğünden her daim önde olmuştur. Rousseau, insanı zincirlerinden kurtarıırken dahi daha büyük bir kafesin içine, genel iradenin tahakkümüne, mahkûm etmiştir. Kant bireyi devletten, toplumdan ve dini taassuptan azat ederken, yarattığı özgürlük alanını rasyonel akılla zincir altına almıştır. Diğer tarafta ise, özgürleşmenin devlet içinde var olacağını düşünen Hegel ve özgürleşmenin toplumla gerçekleşebileceğine inanan Marx vardır. Böylesine büyük idealist düşüncelerin yer aldığı Kıta’da, “özgürleştirilen” bireye sadece devlet ve toplum karşısında değil, insanın kendi kendisine dahi sorumluluklar yükleyen



ödev ahlakının hakim paradigma haline gelmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Dini ahlak tartışmaları dışarıda bırakılırsa Türkiye’de yapıla gelen etik tartışmalar ise, hukukun ve kurumların Batılılaşmasına paralel olarak ilerlemiş ve ilerlemektedir. İkinci bölümde incelendiği üzere daha Osmanlı döneminde birçok Alman ve Fransız siyaset, hukuk ve ahlak düşünürlerinin eserleri bilinmekte, okunmakta ve tartışılmaktaydı. Kıta felsefesiyle daha fazla iç içe olunmasının getirdiği bir durum olarak nasıl ki siyasal alanda liberal teoriler yeterli yankıyı bulamadıysa aynı şekilde ahlak felsefesinin Anglosakson bir yorumu olan faydacılık da dini, kültürel ve coğrafi hafızanın da etkisiyle Türkiye’de filizlenememiştir. Böylelikle ülkemizde deontolojik kuramlar ahlak felsefesinde kendilerine yer edinmişlerdir. Ancak gelenekselliğin ve dindarlığın önemli bir tazyike sahip olduğu Türkiye’de, deontolojik yaklaşımların yukarı da bahsedildiği üzere kadim toplumsal ahlak anlayışı ve dini etikle olan eleştirel hesaplaşması yaşan(a)mamıştır. Böylece deontoloji, bir alan etiği olan mesleki görevleri yerine getirirken uyulması gereken tıp etiği ve tıbbi deontolojiye indirgenmekte ve tıp fakültelerinde meslek etiği eğitimi olarak okunmaktadır. Bu durum doğal olarak biyoetik konuların tıp etiği ile ilgilenenler tarafından ele alınmasıyla sonuçlanmaktadır<sup>198</sup>. Türkiye Biyoetik Derneği’nin kurulmasına, kendi kurumsal kimliklerinde yer verdikleri üzere, “tıp çevresinden kimseler önyak olmuş” (Tarihçe, 2018), 2018 yılı itibariyle yönetim kurulunun beş üyesi de farklı tıp fakültelerinin dış hekimliği ya da deontoloji ve tıp tarihi bölümünde faaliyet gösteren öğretim üyelerinden oluşmaktadır (Yönetim-Onur Kurulu, 2018).

### 3.1.2. Meta-Etik

Meta-etik, normatif etiğin yanında ahlak felsefesinin diğer bir dalını oluşturmaktadır. Önüne aldığı meta kavramı ile bir olguyu aşma, bir görüşü dışarıdan ele alarak analiz etme anlamında<sup>199</sup> normatif etiğe dair bir inceleme, normatif etiğin iyi, doğru, yanlış, haz, mutluluk gibi kavram setlerini, “verilen sözler tutulmalıdır”, “her zaman doğru eylemde bulunulmalıdır” vb. önermeleri ile iyi yaşam veya erdemli yaşama dair kuralları irdeleyen, etik alanında kullanılan dili çözümleyerek olgulara dair “objektif” yorumlar

---

<sup>198</sup> Türkiye’de yer alan deontoloji ve tıp etiği konularına dair ayrıntılı bilgi almak için bkz. Tauscher (2018).

<sup>199</sup> Bu sebeple analitik felsefe olarak da isimlendirilmektedir (Cevizci, 2014: 184).

getiren bir yaklaşımdır (Cevizci, 1999: 587-589). Bazı düşünürler meta-etik ile meta-ahlak arasında ayrıma gitmektedir. Meta-etik, etik üzerine gerçekleştirilen düşünce yapıları ve konularına dair yargı da bulunulmadan genel anlamda inceleyen bir etik bilimi türü olarak görülmektedir. Bunun yanında Anglosakson dünyanın benimsemiş olduğu, günlük konuşma dilinde kullanılan ahlaki olguları analiz eden diğer yaklaşım, analiz konusunun belli bir kişiye ya da topluluğa ait olması ve bu bağlamda analiz edilmesi sebebiyle meta-ahlak olarak isimlendirilmektedir (Piper, 1999: 80). Normatif etik ile meta-etik arasına geniş bir ayırım koymayı anlamsız bulanlar da vardır. Meta-etik, inceleme konusu olan normatif etikten bağımsızlaşması, onun içeriğini boşaltacağı için normlardan ve yargılardan bağımsız etik üstü bir bilimsel kuram olarak meta-etik boşlukta kalacaktır. Bu sebepten ötürü meta-etik, normatif etikten bağımsız bir yerde durmaktan ziyade normatif etikin ayrılmaz bir parçası olarak ona içkin olduğu varsayılmaktadır (Kutschera, 1982: 42).

İnsan yaşamına ve dünyevi olgulara dair 2.500 yıldır getirilmeye çalışılan kuralların, insanları doğru ve mutlu yaşamaya ulaştırmada başarısız olduğunu dile getiren meta-etik yaklaşım, etiği soyut kurallar getiren ve insanları buna uymaya ikna eden bir uğraş olarak görmemektedir. Buna göre, ahlak felsefesiyle uğraşanlar ahlaka dair önermeleri analiz etmeli, doğru eyleme dair ölçütleri tartışmalı ve ahlaki kavramaları anlamlarını açığa çıkaracak şekilde çözümlemelidir. Normatif etikin koymuş olduğu etik kurallara dair yapılan bu çözümlemelerin getirdiği açıklık ve argümantasyon tekniği, teknolojinin getirdiği çevre eğiti, hasta hakları, siyaset etiği, havyan hakları vb. günlük etik sorunların tartışılması için uygulamalı etiğe güçlü bir altyapı vermektedir. Özellikle çevreye ve canlılara karşı uygulanagelen davranış kodlarının analiz edilmesi, kendisi de doğadaki diğer canlılar gibi bir canlı olan insana dair tanımlamaların nasıl yapıldığı, insanın, insan olma şeklini ne zaman kazandığı, laboratuvar ortamında oluşturulan bir cenin ile anne rahmindeki bir fetüsün insan olmakla ilişkisi vb. soruları değerlendirirken meta-etikin çözümlemelerinden yararlanılmaktadır (Cevizci, 2013: 39-40).

20. yüzyıl Anglosakson dünyasında George Edward Moore'un (1873-1958) bilişsel sezgici yaklaşımıyla öncülüğünü oluşturduğu meta-etik, çözümlemelerinde her ne kadar tarafsızlık iddiasında bulunsa da, analizlerinde faydacı ve pragmatist bir etiğe dair yakınlık olduğu eleştirileri de gündeme gelmektedir (Özlem, 2014: 150). Moore, iyi sonuçlara yol açan fiilin doğru eylem olduğu kanaatine ulaştığı *Principia Ethica* adlı

eserinde, kendi faydacı normatif etiğini belirlemekle beraber öncelikle “iyi” kavramının çözümlemesini yapmaya girişmesi, onu analitik felsefenin kurucuları arasına sokmaktadır. Moore (1922: vii-viii), öncelikle kendisinden önceki filozofların iyi kavramı ile doğru eylemenin ya da iyi ile hazzın birbiri yerine kullanıldığını, bu karışıklığın da etikte aşılabilir problemleri doğurduğunu belirtir. Etiğe doğalcı ve metafiziksel yaklaşan filozofların indirgemeci bir yaklaşımla iyi kavramını olguların niteliğinin betimlenme aracı olarak kullanılmasını Doğalcı Yanılsama (*Naturalistic Fallacy*) kavramıyla açıklamış, bu yanılsamayı da gidermek için iyi kavramını çözümlenmeye odaklanmıştır (Moore, 1922: 10). Ona göre, iyi kavramı failden ayrı olarak ve eylemden bağımsız şekilde tanımlanabilecek nesnel bir kavramdır. İnsan ancak sezgileri aracılığıyla iyiyi bilebilmektedir. İyi kavramı gibi öznenin bağımsız kendiliğinden var olan kavramlar vardır (Cevizci, 2014: 196). Moore örnek olarak sarı rengini verir. Nasıl ki sarının ne olduğunu bilmeyen birine sarıyı anlatamazsak, iyiye dair bir algısı olmayan kişiye de iyi kavramı anlatılamaz. Bunun yanında birçok özelliklere ve niteliklere sahip olan atı, bu özellikleri ve nitelikleri sayılarak anlatılabilir. Ancak tüm bu özellikler son parçasına kadar anlatıldıktan, at bu tanımlara indirgendikten sonra artık tanımlanamayacak hale gelir. Sadece bu konuda düşüncesi olan ya da algısı olan kişi bu tanımlamayı anlayabilecektir. Aynı şekilde karmaşık yapılardan meydana gelmeyen iyi ve sarı kavramları analiz edilemeyecek kadar basit/temel kavramlardır (Moore, 1922: 7). Bu çözümlenmeden yola çıkan Moore, iyinin tanımını; “[...] iyi iyi olandır, mesele bitmiştir.” ([...] good is good, and that is the end of the matter.) şeklinde vermektedir (Moore, 1922: 6). Moore’un, kavramların en temel özelliklerine kadar çözümlendiği analitik metodu ile ortaya çıkan “temel kavram” ampirik olarak incelenemeyecek, ancak doğrudan sezgiyle kavranabilecek bir olgudur. Bu sezgi mistik bir kavrayıştan ziyade entelektüel bir bilinçle ortaya çıkmaktadır (Cevizci, 2014: 205). Moore’un bu analitik yaklaşımı, normatif etiğin belirleyiciliğinin dil ve dile bağlı olarak kurmuş olduğu yargıların irdelenmesinde önemli rol oynamıştır. Çalışmanın odak noktasını oluşturan yöneten-yönetilen, başka bir deyişle yönetenlerin beden üzerindeki tasarrufları bağlamında önemli çözümlenme yaklaşımları sunmaktadır. Biyoteknolojinin beden üzerinde kullanımı söz konusu olduğunda insanın, bedeninin, müdahalenin, deneyin, iyi ve faydalı bilimsel araştırmaların anlamlarının analiz edilerek sorgulanması gerekmektedir. Uygulamalı etiğin, bu tür yeni ve acil çözümler bulunmasını gerektiren ahlaki

durumlarda, faydacı yaklaşımın yarar ve deontolojinin ödevci önermelerinin girdiği çatışma halinden çıkılmasında analitik yöntem yardımcı olabilmektedir.

### 3.1.3. Teori ve Pratiğin Birleşimi Olarak Makasıd ve Mesalih-i Mürsele

İslam ahlak öğretileri meselesi ele alınırken Müslüman düşünürler genellikle pratik hayata dair gündelik olayların yer aldığı eserler kaleme almışlardır. Ahlakın temellendirilmesinde çoğunlukla Kuran'ı Kerim'i, hadisleri ve müçtehitlerin içtihatlarını içeren dini emirlere uyulması, iyiliği emretme kötülükten koruma, adaleti gözetme, adap çerçevesinde bir hayat sürme gibi ana unsurların yorumlanması gözetilmiştir. Temel unsurlar çerçevesinde ise irade, nefis ve sorumluluğun merkezi oluşturduğu bireysel ahlakın, aile ahlakının, ev yönetimi ve sosyal ilişkilerin ana hatlarını meydana getirdiği toplumsal ahlak ile adalet dairesi çerçevesinde yöneten-yönetilen ilişkilerinin düzenlendiği devlet ahlakı ve bu failerin -yapıların<sup>200</sup>- birbirleriyle olan münasebetleri konu edinilmiştir (Fahri, 2014; Uyanık ve Akyol, 2015; Saruhan, 2014). Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan "zirve" dönemini yaşadığı 16. yüzyılda Kınalızade Ali Efendi (1511-1584) tarafından 1563-1565 yılları arasında kaleme alınan *Ahlak-ı Alai'si (Devlet ve Aile Ahlakı)* bu durumun en yetkin örneklerindedir. Öyle ki, Meşruiyet Dönemi'nde dahi liselerin ahlak derslerinde okutulmaktadır (Ali, 2013: 8). Eser, insanın, hayvanlara nazaran teferruatlı sayılabilecek beslenmesini tek başına idame ettiremeyeceğini, bu sebeple çocuklara, dolayısıyla aileye ihtiyaç duyulacağını belirterek bireyi göz önünde bulundurmadan aile yapısına geçer. Dönemin sosyolojik ortamı bakımından gayet makul olan bu yöntemi, Kınalızade'nin devlet adamı olmasının da etkisiyle, şehirlerin ve devletin ahlaklı yönetimi izler (Ali, 2013: 169-181). Devlet yönetiminin ahlak üzerinden ele alınması çağdaş literatürde de devam eder. Cumhuriyet Türkiye'si'nin son dönem önemli ahlak düşünürlerinden Nurettin Topçu din ile ahlak arasında ayrılmaz bir bağ görür. Geleneğe uygun olarak Topçu da ahlaki sistematiği insan (hürmet), toplum (merhamet) ve devlet (hizmet) düzeyleri olmak üzere üçe ayırır. Hürmet düzeyi, insan eylemlerini Allah korkusu ve sorumluluk bilinciyle yerine getirdiği, bireyin iç dünyası ile ilgilidir. İç dünyasında hürmet düzeyine ulaşan kişi dış dünyaya yönelir, diğer insanlarla olan ilişkilerinde sevgi bağının aracı yapıldığı bir

---

<sup>200</sup> Çoğu zaman İslam dünyası literatüründe toplum ve devlet bir yapı olmanın yanında fail olma özellikleri de sergilemektedir.

merhametle hareket etmektedir. İlk iki düzeyin doğal bir sonucu olarak insan, ömrünü diğer insanlara (halka) hizmetle geçirmelidir. Topçu, halka yapılan hizmet ile Allah'a edilen ibadeti eşit değerde görmektedir.

Görüldüğü üzere modern dönemde dahi Müslüman düşünürler tarafından gerçekleştirilen ahlak düşüncesi geleneksel yaklaşımlar ve ana temaların ağır bastığı bir düzlemde konuları ele almaktadır (Maraş, 2014: 317-318). İslam ahlak anlayışının dinden bağımsız etik bir çerçeveye oturtularak evrenselleştirilme kaygısı güdülmediği, pratik hayata dair toplumsal ahlaki kaygılardan ziyade yapısal mülahazalar konusunda mesai harcandığı görülmektedir. Ancak buradan İslam düşünce dünyasının zamanın gereklerinden kopuk ve pratik hayata dokunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. İslam ahlak düşüncesi daima niyet (teori) ile amel (pratiğin) birlikte ele alındığı bir alan olmuştur<sup>201</sup>. Bunun yanında ahlak düşüncesinin ekseriyetle dini ve geleneksel kaynaktan beslenmesi onun evrenselleşmesini sekteye uğratmış, her daim zamanın ihtiyaçlarına yönelmesinden yer yer alıkoymuştur. Hakikatin bilgisi ışığında zamanın ruhunu yakalama ve çağdaş pratiklere çözüm bulmak adına Uludağ'ın tasnif ettiği şekliyle İslam düşünce dünyasında nass ve nakle ehemmiyet veren selefiye, akıl ve istidlal (kanıtlara dayalı çıkarım) çerçevesinde nasları yorumlayan kelim ve keşf ile ilhama öncelik veren sufiye ekolleri oluşmuştur<sup>202</sup> (Uludağ, 2013: 9). Birbirleriyle çoğu zaman mücadele halinde olmalarına rağmen hepsini Sünni paradigma içinde saymak mümkündür. Aynı itikat halesi içerisinde yer almaları, dünyevi sorunlara dair fetva ve içtihat ile çözüm üretmelerinde ve uhrevi hakikate ulaşma çabalarında, belli başlı ortak İslami kaynaklara riayet etmelerini beraberinde getirmiştir. Genel manada İslami hükümlerin çıkarıldığı kaynaklar değer

---

<sup>201</sup> Draz (2009: 287-291), niyet kavramını, insanın bir eyleme geçmeye karar verdiği andaki şuuru olarak tarif etmektedir. Burada niyet, eylemle fikri ve psikolojik olarak bir bütün halinde olmakla beraber fiiliyatta aynı anda olmak zorunda değildir. “*Amellerin değeri ancak niyetlere göredir.*” meşhur hadisinde belirtildiği üzere değer üstünlüğü bakımından niyet ön plandadır. Niyetin ön planda olması ameli gerektirmediği anlamına gelmekten ziyade eylemlerin neticesinde ortaya çıkan iyi ya da kötü durumun değerlendirilmesinde faydacı etik anlayışının aksine sonuçlar yerine hangi niyetle, niçin yapıldığının önemli olduğu belirtilmektedir. Niyet kavramının Kant'ın ödev ahlakı bağlamında incelendiği önemli bir çalışma için bkz. Draz (2009).

<sup>202</sup> İslam düşünce dünyasında bu tür tasniflere çokça rastlanılmaktadır. Gazali, hakikati araştıran ekolleri selefleri katmadan, rey ve istidlali öne çıkaran kelamcılar, “masum imamı” takip eden bâtıniler, hakikat arayışında burhan, delil ve mantikle hareket eden filozoflar ve keşf ile ilhamı merkeze alan mutasavvıflar olmak üzere dörde ayırır. Gazali hakikati bulma yöntemini ise, sadece akla bakıp nakli önemsememe, nakli merkeze koyup akli yönteme dâhil etmeme, nakli akla ya da akli nakle tabi kılma ve akıl ile nakli eşit kabul etme şeklinde beşli bir tasnife gider. İzmirli'nin tasnifi ise, selefler, kelamcılar, filozoflar, mutasavvıflar ve bâtıniler şeklindedir (Uludağ, 2013: 16-18). Günümüzde bu üç ekolden en güçlü ve geniş kabul göreni naslara ve nakle dayanan selefiliktir. İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelam eseriyle başlatmak istediği yenilenme hareketi ise takipsiz kalmıştır. Tarikat ve tekkeler ise geçmişteki kapasitelerinden oldukça uzaktadır.

sırasıyla Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyasır. İlk iki kaynağın geçerliliği konusunda ihtilaf olmamakla birlikte, ulemanın dini bir kural hakkında uzlaşmaları olan icma ile Kur'an, sünnet ve icmada yer almayan konuların daha önce hakkında hüküm bulunan konularla bağlantının kurulduğu kıyasın içtihat çıkartılabilecek kaynaklar olup olmadığı yönünde şüpheler de mevcuttur (Tanrıverdi, 2007: 22). Bu çelişkiyi gidermek adına İslam hukuku ile İslam fihhi arasında ayrıma giden düşünürler de vardır. Bu düşünceye göre, İslam hukuku değişmez ve yanılmaz olan Kur'an ve sünnetten meydana gelmektedir. Fıkıh ise ulemanın adı geçen iki kaynaktan anlayıp yorumladıkları ve böylece hüküm verdikleri konuları kapsamaktadır. Ancak ulema, beşer olma vasfıyla hata yapmaya, bir konu hakkında ihtilafa düşmeye müsaittir. Bu bakımdan fihhi hükümlerde ortaya çıkabilecek bir yanlış İslam hukukundan kaynaklanmamakta, fukahanın eksik, yanlış ya da hatalı yorumlamasından ve yahut zamanın değişmesiyle şartların ve bilgi hakkındaki algının değişmesinden kaynaklanmaktadır (Zerka, 2007: 65-66). İslam hukuk ilmi anlayışında bu durum, şeriatı zamanın şartlarına uygun hareket etmeye müsait kılarak dinamik tutmaktadır. Bugüne kadar verilmiş hükümlere yönelik fetvaların muhtevasına yönelik üç genel yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunların iki uç noktasını, verilmiş olan fetvaların değiştirilemez olduğunu savunanlar ile sadece fetvaların değil aynı zamanda ahkâmıla ilgili olan ayet ve hadislerinde zamanın şartlarına göre yorumlanarak değiştirilebileceğini öne sürenler oluşturmaktadır. Genellikle Türkiye Devletinin resmi fetva kurumu olan ve imamları görevlendirme tekeli elinde bulunduran Diyanet İşleri Başkanlığının da genel olarak izlediği, her iki görüşten de farklı olarak bir orta yolcu üçüncü görüş mevcuttur. Bu görüşe göre ibadet, haram-helal, nasslar ve sünnetlerle apaçık belirlenmiş hükümler dışında kalan konular hakkında verilen fetvalar, insanların uhrevi ve dünyevi faydaları (*maslahatları*) Allah'ın yaratılış ve dini getiriş gayesi göz önünde bulundurularak yeniden düzenlenebilir. Düzenleme ise ancak zamanın, mekânın, örfün, durumun, bilginin ya da ihtiyaçların farklılaşmasıyla sınırlandırılmak kaydıyla gerçekleştirilebilir (Yaman, 2014: 8-12). Ancak orta yol diyebileceğimiz üçüncü görüşün değişimi teşvik ettiği düşünülmemelidir. Değişime verilen izin, olabildiğince geleneksel görüşlerle idare edilmesi, toplumsal değişimin son kertede tamamen kaçınılmaz olduğu yerde değişime göreceli ve kısmi olarak izin verilmesi manasında anlaşılmalıdır. Pratik etiğin ilgilendiği alanlar incelendiğinde değişime göreceli ve kısmi olarak izin verenler dahi, geleneksel anlayış ve pratiklerle idare edilemeyecek bir durumun ortada olduğuna kanidirlir.

Günümüzde Uludağ'ın belirttiği üç alandan en aktif ve en geniş kitleye yayılmış olan ekol Selefiyedir. Akıl ışığında nassları yorumlayan kelim ilmi yenilenememekle birlikte aklı ön planda tutarak çağdaş bireysel ve toplumsal sorunlara İslam hukuku dâhilinde çözüm arayışında bulunan ufak kıvılcımlar görmek mümkündür. Selefiyenin temsil ettiği ve kıyasın meşru dini hukuk kaynağı sayıldığı nass ehli ile kıyasın modern dönemin yeni teknolojik ve toplumsal değişimine uygulanamayacağını, çağdaş problemlerin çözümünde ilahi emirlerin gayelerini (makasid) maslahat üzerine (mesalih-i mürsele) çözmeyi yeğleyen rey ehli ikilemi günümüzde eski canlılığı olmamakla birlikte devam etmektedir. Bu çalışmanın konusu İslam hukuk ilmi olmadığı için burada İslam hukuku yöntemlerinin derin muhtevasına ya da aradaki çatışmalara girilmeyecektir. Ancak son yüzyılda baş döndürücü bir hızla yaşanan teknolojik gelişmelerin getirdiği genetik çalışmaları, klonlama, embroyonik kök hücre araştırmaları, tüp bebek, taşıyıcı annelik, internet, sosyal medya, medya etiği, çevre etiği gibi yeni sorunlar düşünüldüğünde, bu sorunların sadece 7. yüzyıl ile içtihat kapısının kapandığı en geç 11.-12. yüzyıl arasında<sup>203</sup> yapılmış fihhi yorumlara kıyas edilerek çözülebilme ihtimali tartışmalı gözükmektedir<sup>204</sup>. Zannımızca yeni ahlaki problemlere çözüm konusunda tasavvuf ve felsefe ehlinin yeni etik sorunları merkeze alarak pratikle bağlantılı teorik soyutlamalara gitmeleri, kelimcilerin ve selefiyelerin bu soyutlamalardan hareketle yeni içtihatlar üretmeleri

---

<sup>203</sup> Zerka (2007: 126), müçtehitlerin 9. yüzyıldan sonra içtihat kabul etmeyeceklerini ilanıya, dört mezhep fakihlerinin ise 11. yüzyılda icma etmesiyle içtihat kapısının kapandığını belirtir. Zerka ile benzer fikre sahip olan Schacht (1986, 79), daha 9. yüzyılda içtihadın, özgürce rey'in kullanılmasından ziyade Kur'an, sünnet ve icmadan sadece kıyas etmeyle sınırlandırıldığını, 10. yüzyılda ise içtihat kapısının kapandığına dair bir icmanın olduğunu iddia etmektedir. Hallaq ise (2017: 459-480), taklidin karşısında kıyas yapılarak oluşturulan içtihatları ve genellikle siyasi konularda verilen hükümleri sayarak içtihadın 12. yüzyıla kadar gayet canlılığını koruduğunu ve hiçbir zaman tamamen kapanmadığını savunmaktadır. Schacht ve Hallaq'ın içtihat kapısının kapanıp kapanmadığına dair görüşlerinin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Yelek (2016). El- Fasi (2014: 199-200) de aynı şekilde Kur'an ve sünnete dayanarak içtihat yapılanlara karşı yüz çevrilip fasık sayıldığını, imam ve fakihlerin görüşlerinin zaman içinde Kuran ve sünnetten önemli hale geldiğini, bu durumun da İslam hukuk düşüncesini taassubu sürüklediğini dile getirmektedir. Fazlur Rahman (2014: 135-136), hiçbir İslami otoritenin içtihat kapısının kapandığına dair bir beyanatının olmadığını, ancak zaman içerisinde sıradan insan için çözüm olarak düşünülen taklidin giderek cemaatin hepsini kapsadığını bu durumun ancak 18. yüzyılda reform hareketlerinin ortaya çıkmasıyla yavaş yavaş değiştiğini açıklamaktadır.

<sup>204</sup> Bardakoğlu'nun (2014: 149-151) da belirttiği üzere geçmiş içtihatların canlılığını bu denli korumasının önemli bir sebebi, dünyevi tüm (ameli) sorunlarına dair çözüm sorumluluğunun fıkha yüklenmesinin yanında -ki bu fikhın asıl görevidir- verilen hükümlere itirazın en az seviyede olması için fikhın aynı zamanda itikadi alanla da bütünleştirilmesidir. Ancak bu bütünleşme ile birlikte zaman ve mekânsal bağlamın önemli rol oynadığı fıkıh, ebedi ve evrensel olan din ve şeriatla değer bakımından eşitlenme haline gelmiştir. Mahiyetleri farklı bu kurumsallıkların eşitlenmesi zamanın şartları ile yol alması gereken fikhı dondurmuş, inananların ameli sorunlarını çözemez hale geldiği ölçüde itibarını kaybetmiştir. Ancak içine dâhil ettiği itikadi değerle vicdanlarda taassubi bir yer edinmekle birlikte, geçmişin fikhına en bağlı kalanlar dahi dünyevi hayatlarını zamanın ruhuna göre yaşamak zorunda kalmaktadır.

güncel etik problemlere dair İslami çözümlerin üretilmesinde sağlıklı bir yol olacaktır. Bu durum dini ahlak alanına girmekle beraber, dini delillerin ışığında geçerli bir içtihadın oluşturulmasına dair izlenen yöntem ve yaklaşımların konuya dâhil edilmesi evrensel ahlak teorilerine katkı sunmada yardımcı olabilecektir. Böylece etik tartışmalara yeni perspektifler getirebilmenin de önü açılacaktır<sup>205</sup>. Ancak acil çözüm bekleyen etik sorunların varlığı ve gün geçtikçe yaşanan teknolojik gelişmelerin doğurduğu yeni etik ikilemler günlük hayata dair pratik çözümleri gerekli kılmaktadır. Burada amaçlanan yeni bir fihhi usul bulma ya da verilmiş olan daha önceki içtihatların hükmünü sorgulayacak veya kaldıracak yeni içtihatlar ortaya koymak değildir. Ayrıca evrensel etik sorunların tüm insanlığı etkilediği seküler yasaların hâkim olduğu bir zamanda sadece Sünni Müslümanların göreceli olarak kabul edebilecekleri yerel ve dar ahlaki önermeler getirilmesi de hedeflenmemektedir. Ancak Batıda cereyan eden fikri tartışmalar her ne kadar kendilerini dinden arındırılmış evrensel aklın bulguları olarak sunsalar da ait oldukları toplumların tarihi, dini ve kültürel arka planlarını beraberlerinde getirmektedirler. Makasid ve Maslahat-ı Mürsele kavramlarıyla burada ortaya konulmaya çalışılan, teknolojinin küresel olarak yayılmasıyla evrensel hale gelmiş olan pratik etiğe dâhil problemlere yerelden hareketle yeni bir perspektif sunma çabasından ibarettir. Ülken'in belirtmiş olduğu şekilde felsefe evrensel bir uğraş iken, tefekkür ulusaldır<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> Unutulmamalıdır ki Batı etik düşüncesi, her ne kadar evrensellik iddiasında bulunsun da yekpare bir vücut olmadığı gibi kaynağında Hristiyan dini yorumlar, yerel toplumsal gelenekler ve töreler benzeri unsurların bir araya gelmesiyle oluşan Batı kültürünün ve bu kültürü oluşturan unsurların eleştirisinden müteşekkildir. Örneğin, organ naklinin ilk defa gerçekleştirildiği 1950'li yıllarda hekimler ortaya çıkabilecek etik sorunlara çözüm bulması adına zamanın Papasına danışma yoluna gitmişlerdir (Düwell, 2008: 1). Ehlisünnetin, fıkıh usulü olarak belirlemiş olduğu; ameli sonuçlar doğuracak, yani pratik çözümler sunacak işler dışında nazari bahislerle uğraşmanın dinen anlamlı olmaması (Şatibi, 1/1990: 38-47) hükmü, bir yandan felsefe, matematik, astronomi gibi bilimlerle ilgilenilmesini yavaşlatırken diğer yandan günlük yaşam pratikleri içinde ortaya çıkan dünyevi ve uhrevi sorunlara çözümler bulunmasında önemli yollar kat edilmesini sağlamıştır. Bulunan çözümlerin detaylı incelenmesi ile günümüz pratik etik sorunlarla uğraşanlar için yeni akıl yürütmelere yönelik bir zemin oluşturabilecek doyurucu miktarda veri elde edilmesi mümkündür.

<sup>206</sup> Ülken'in, Türkiye'de felsefe ile uğraşmanın yöntemi olarak; "*Batılılaşma yolunda Latin-Yunan mihverine doğru ne derece gidilebileceği tayin etmeli, ama aynı zamanda gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak, mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkike girmeliyiz.*" tespiti anlamlıdır. Ülken, Batıda vuku bulmuş felsefi akımları ve çıkarımları, Gazali ile Pascal, Bergson, Spinoza arasında benzerliklerle bulmaya çalıştığı gibi, analogiler yoluyla İslam düşüncesinde de bulma yöntemine gitmiştir (Yavuz, 2009: 119-120). Burada ise bunun tersi bir girişim hedeflenmektedir. Ulusal tefekkürün külli epistemolojisi içerisinde günümüz problemlerine, düşünüş biçimlerine ve idrakine dair öneriler ve yeni metodolojik yaklaşımların mümkün olup olmadığı irdelenmektedir. Burada amaç Batı bilgisinin yok sayılması değildir. Batıda ortaya çıkmış fikri akımların, kavramların ve yöntemlerin benzerlerini ya da aynısını ulusal tefekkürde bulmak da değildir. Amacımız, ulusal tefekkürün biricikliğinden yola çıkarak yerel ama aynı zamanda evrensel hale gelmiş etik sorunlara dair yeni bir yaklaşımın önerilmesinden ibarettir.



(Yavuz, 2009: 114-115). Bir milletin düşünüş biçimi şeklinde cereyan eden tefekkürün evrensel olan felsefeye sunacağı katkılar göz önünde bulundurulmalıdır<sup>207</sup>. Bu minvalde, bir yandan İslam dünyasının derin hukuk usulü tarihinde bulunan ve ilk günden itibaren fiili olarak, zaman içinde ise öncelikle kıyas usulünün alt dalı şeklinde daha sonra müstakil bir alan olarak<sup>208</sup> uygulanan bir yöntemin günümüz etik problemlerine yaklaşımda etkili olup olamayacağını tartışmaya açmak amaçlanmaktadır. Diğer yandan da özellikle felsefe ve siyaset bilimiyle uğraşan akademisyenlere, Batı kaynaklarının yanında, aslında her zaman ortada olan ama İlahiyatçılar dışında itibar edilmeyen yerel ve dini kaynakların çıkmaza giren etik problemlerin çözümünde kullanılma imkânına dair bir hatırlatma, bir farkındalık oluşturulması arzulanmaktadır.

Kur'an ve sünnetin ilahi değişmezliği temel alındığı vakit, icma ve kıyas yöntemi içtihadın yapıldığı dönemin ruhuyla ve müçtehidin insan olması bakımından ilmiyle sınırlı olmasını eleştirenler olmasına rağmen ehl-i sünnet literatüründe, İslam hukukunun asli delilleri arasında sayılmaktadır. Bunlar yanında güncel sorunlara uygulanabilecek ve yaşanan etik ikilemlerde pratik etiğe yeni perspektifler sunabilecek İslam hukukunda belli başlı dini delillere dayanarak yeni içtihat/çıkartım ortaya koyabilecek yaklaşımların başlıcaları olan, maslahat maksadını yerine getirme araçları olan istihsan, istislah (mesalih-i mürsele), istidlal ve istishab İslam hukukunun fer'i delilleri<sup>209</sup> (ikinci dereceden delilleri) arasında yer almaktadır (Atar, 2013: 47). İslam

---

<sup>207</sup> Evrensel etik ilkelerin belirlenmesinin kültürel farklılıkları görmezden geldiği hatta yok ettiği uzun zamandır tartışılan bir konudur. Kültürel çeşitliliğin korunması bağlamında etnosentrik yaklaşıma karşı olarak tek bir etik değerden ziyade değer çoğulculuğunun benimsendiği transkültürel etik ve Batı ile Batılı olmayan etik yaklaşımların ortak bir zeminde buluşturulacağı bir meta-etik yaklaşımdan oluşan iki önerme mevcuttur (Metin, 2010: 110). Küreselleşmenin günümüzdeki boyutu göz önüne alındığında ulusların ulus aşırı politik sorunlarda olduğu gibi etik ve hukuki sorunlarda da birlikte hareket etmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Bu bakımdan yerel ahlaki anlayış dışında evrensel bir etik anlayışın reddedilmesini içeren ilk önerme anlamlı durmamaktadır. İkinci önerme ise son yıllarda ortaya çıkan kültürler/dinler arası diyalog tartışmaları ve etkinliklerinin zeminini oluşturmaktadır. Diyalog ile ortak temel belirlenmesi çoğunlukla diyalogun, elinde medya, ekonomi, politika vb. araçlarını bulunduran "güçlü" tarafa doğru "zayıf" tarafın benzemesi tehlikesini içerisinde barındırmaktadır.

<sup>208</sup> Makasid ve Maslahat-ı Mürsele aşağıda verilen örneklerden de görüleceği üzere, İslam hukukun ilk düzenlemesi olan Mecelle'de de sıklıkla gözetilen bir metottur (Atar, 2013: 356). Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir. (Madde 2), Akitlerde i'tibar makaasit ve maaniyyedir, elfaz (lafızlar) ve mebaniye (açıklamalar) değildir. (Madde 3), Zaruretler, memnu (yasak) olan şeyleri mübah kılar. (Madde 21), Meşakkat (zorluk) teysiri (kolaylığı) celb eder. (Madde 17), Zarar-ı âmmı (genel zararı) def için zarar-ı has (özel zarar) ihtiyar (tercih) olunur. (Madde 26), Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur. (Madde 29), Âdet muhakkemdir. (Madde 36), Ezmanın (zamanın) tagayyürü (değişmesi) ile âhkâmın tagayyürü inkâr olunamaz. (Madde 39), Raiyye yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menuttur. (Madde 58).

<sup>209</sup> Fer'i deliller arasında bunlardan başka, örf ve adet, Sedd-i Zeria (kötülüğe yol açan durumları engellemek), Feth-i Zeria (iyiliğe giden yolları açmak) ve Şer'ü Men Kablena (geçmiş şeriatlar) gibi deliller de yer almaktadır.

hukukunun bu tali delillerinden tek tek bahsetmekten ziyade tüm İslam hukuk ilmiyle uğraşanların içtihat çıkarma yöntemi olarak kabul ettikleri<sup>210</sup> ve İslam düşüncesine kapsayıcı bir hale şeklinde hâkim olan makasid ve maslahat<sup>211</sup> ilkeleri içerisinde konuyu ele almak daha bütüncül bir yaklaşım olacaktır.

İslam hukuk düşüncesinde genel kabul olarak ilahi emirlerin, canın, malın, neslin, dinin ve aklın korunmasını da içeren beş işlevinin/maksadının olduğu kabul edilmektedir. Bu beş unsurun korunması aynı zamanda insanın yeryüzünde “iyi” ve “mutlu” bir hayat sürebilmesinin de anahtarıdır (Aslan, 2018: 79). Hangi ilahi din olursa olsun dini emirlerin, insanı, ölümden sonraki cehennemden korumak ve cennete ulaştırmak gibi bir amaçları vardır. Dinlerin bu amaçsal yaklaşımları onları teleolojik ahlak anlayışı sınıfına sokmakla beraber kutsal metinlerde aynı zamanda değişmeden her zaman ve mekânda uyulması gereken hükümlerin bulunması onları ödev ahlakının alanına da dâhil etmektedir. İslam hukuk tarihine bakıldığında içtihadın fetva aracılığıyla toplumsal değişime uygun olarak varlığını koruduğu bilinmektedir. İslam hukuk ve ahlak düşüncesi

---

<sup>210</sup> Kuran ve sünnetten içtihat çıkarmada, biri nassların lafzı olarak yorumlandığı diğeri ise nassların manasını esas alan iki yöntem bulunmaktadır. Lafzı olarak ele alınan konulara dair içtihat, ilahi emrin doğrudan dile getirdiği anlamıyla içtihat verilmektedir. Manaya yönelik içtihatlar da ise ilahi emrin geliş sebebi, amaçladığı hedef, emrin muhatapları, zaman ve mekân gibi niteliklere bakılmaktadır. İdeal durumda, birbirinden farklı olan bu iki yöntem birbirlerinin alternatif yöntemler olmaktan ziyade birbirlerini tamamlayıcıdır. Ancak ilkinin içtihat ve dini yaşamda üstün hale gelmesi, toplumsal yaşamın donuklaşması tehlikesini barındırırken, ikincinin giderek geçerli yöntem haline gelmesi dinin özünü tehdit eder hale getirmektedir.

<sup>211</sup> Bir olayda zarardan kaçınarak yararlı olana ulaşmak (cel-i menfaat ve def-i mazarrat) anlamına gelen maslahat kavramının dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki boyutu mevcuttur. Uhrevi boyutuyla maslahat, bir eylemin Tanrısal emirlerin amacına (gai yorum) uygun olmasını anlatırken, dünyevi açıdan bireylerin faydasına olan eylemlerin tercih edilmesi (maslahat-ı mürsele) anlamını taşımaktadır. İslam hukuku açısından bu iki durum birleştirilerek bireylerin dünyevi ve uhrevi faydalarının bir arada ele alınması olarak değerlendirilmektedir (Duman, 2011: 9-10). Burada ilk akla gelen, zararın önlenmesi mi yoksa faydanın sağlanması mı öncelikli olmalıdır sorunsalıdır. Ehl-i sünnet içerisinde faydanın sağlanmasından önce zararın önlenmesi (Def-i mefasid celb-i menafiden evladır.) görüşü ağır basmaktadır (Aslan, 2018: 83). Burada söz konusu olan, önceliğin, sevap kazanılmasından ziyade haramdan sakınmakta olduğudur. Ancak bu görüş salt manevi durumlara uygulanmamakta aynı zamanda toplumsal olaylar ya da siyasi tercihlere de uygulanabilmektedir. Hz. Muhammed’in vefatından sonra yaptığı içtihatlarla Kur’an ve Sünnette hükmü belli olmasına rağmen, maslahatı ve değişen zamanın ruhunu uhrevi gayeye uygun olarak yorumlayan Halife Ömer’in içtihatları söz edilen duruma uygundur. Bu içtihatlar arasında, Tevbe suresinin 60. ayetinde zekâtın dağıtılacağı sekiz sınıfa dair kesin hüküm bulunmakla beraber Halife Ömer bu sınıflar arasında bulunan Müellefe-i kulub (kalpleri İslam’a ısındırılacak kimseler) grubuna zekâtın dağıtılmasını yasaklamıştır. Yasaklamasının gayesi olarak, artık Müslümanların güçlendiği ve bu sebeple bu gruba zekât verilmesine gerek kalmadığı ve geçen bunca zamanda bu grupların kalplerinin İslam’a halen ısınmamış olmasını göstermiştir (Köse, 2006: 15-28). Bunun yanında maslahat kavramı, İslam hukuk literatüründe kadı ya da emir tarafından kamu yararını sağlayan işlerin gerçekleştirildiği alan olarak siyasetin tanımıyla birlikte sıklıkla kullanılmaktadır (Midilli, 2018). Siyasetin maslahatla olan bu yakın bağı günümüzde de devam etmekle, bu bağ olası pratik etik sorunların ve bunlara çözüm olarak ortaya konulacak biyopolitikaların oluşturulmasında faydalanılacak bir yaklaşım olabilecektir.

içerisinde değişmeyen birçok öze dair hüküm bulunmakla birlikte “öze bağlı kalarak” ahkâmın değişmesi sonucunda içtihatlar önemli ölçüde değiştirilebilmekte, ya da yeni içtihatlar türetilmektedir. Makasid (Makâsıdu’ş Şerîa), öze bağlı kalarak, dini emri koyan Allah’ın, koymuş olduğu hükümle neyi amaçladığını/maksadının ne olduğunun bilinerek içtihat oluşturulmasını kapsamaktadır<sup>212</sup> (Keylani, 2001: 125). İlahi gayenin mevcudiyetine dair Kuran’da birçok ayet bulunmakla birlikte “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez.” (Duhan, 44/38-39) ayetinde olduğu gibi yaratılışın amaçsız olmadığı, “Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur.” (Hud, 11/7) ya da “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu deneyerek göstermek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.” (Mülk, 67/2) gibi ayetleriyle Allah’ın dünya ve insanı yaratmakta bir maksadı olduğu açıklanmaktadır. Peygamberler ise, güzel ve iyi hayatın nasıl yaşanmasını göstermek maksadıyla gönderilmiştir. “Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (Nisa, 4/165). Allah, temel yaratılış ve dinin gönderilmesinin gayeleri dışında koymuş olduğu hükümleri de salt emirler manzumesi olarak vermemiş her birinin sebebini açıklamıştır. Namaz konusunda, “Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.” (Ankebut, 29/45) ya da abdestin alınması hususundaki “Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.” (Maide, 5/6) ayetlerinde olduğu gibi ibadetler konusundaki maksatlara da açıklık getirilmiştir. Kuran’daki sonuçlara bağlı emirler, sadece yaratılış, dinin uygulanması ve bireyin dünyevi-uhrevi mutluluğunu içermemektedir. Hızır’la ilgili ayetlerde geçen; sağlam gemileri gasp eden zalim bir kralın yoksulların gemisini ele geçirmemesi için gemiye zarar verilmesi, ailesini kötü yollara sürükleyecek bir evladın öldürülmesi ve iki yetimin ileri ki zamanda bulabilmesi için altında hazine barındıran hasarlı bir duvarın onarılması (Kehf, 79-80) hadiseleri kamusal bağlamda da fiillere

---

<sup>212</sup> Tahir bin Aşur (1999: 34-38), İslam hukukunun gayeci temellendirilmesini üç açıdan ele almaktadır. İlki ve kendisinin en önemli olarak atfettiği yaklaşım, dini hükümleri illetleri bağlamında tek tek ele alarak onlarda yatan teleolojik yaklaşımı ortaya koymaktır. İkincisi, Allah’ın, Kur’an ile doğrudan getirdiği hükümlerin dil yapısı bakımından incelenerek ilahi gayenin incelenmesidir. Üçüncü olarak ise mütevatir sünnetin çözümlenmesiyle sünnette bulunan gayelerin irdelenmesidir.

yönelik tutumlarda maslahatın göz önünde bulundurulduğu teleolojik bir yaklaşıma işaret etmektedir.

Allah'ın koymuş olduğu emirlerin belli bir gayesi olduğu, bu gayenin insanlığın dünyadaki yaşamını kolaylaştırıcı ve sürdürdüğü hayatın faydasına olup, inananları hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğa erdirmeyi kapsadığı (Maslahat-ı Mürsele) İslam düşüncesinin Eşarilik/Cebriye, Maturidilik ve Mutezile gibi üst ana akım ekolleri tarafından da kabul edilmektedir (El-Fasi, 2014: 19; Pekcan, 2003: 41). Ancak Makâsıdu's Şerîaya dâhilinde ortaya konulacak içtihatın oluşturulma usulüne dair önemli bir ayrılık mevcuttur. Sokrates'ten hatırlanacağı Euthyphron İkilemine benzer bir tartışmanın İslam düşünce dünyasını ikiye böldüğü görülmektedir. Pekcan'ın (2003: 41-42) belirttiği üzere, Eşarilik ve Cebriye iyilik ile kötülüğün (*husun-kubuh*) belirlenmesinde salt ilahi emirleri kabul etmekte, eşyanın doğasına dair akılsal bir nitelemenin mümkün olmadığını belirtmektedir<sup>213</sup>. Bu fikrin karşısında ise Maturidilik ve Mutezilenin iyilik ile kötülüğün belirlenmesinde aklın da kullanılabileceği, eşyanın doğasında bu niteliklerin var olduğu, Allah'ın da eşyanın bu doğasını ortaya koyduğu fikri yatmaktadır. Ortadaki bu ikilem ahkâmın değişmesiyle Makâsıdu's Şerîa kapsamında maslahatın gözetilerek içtihadın değişmesi meselesinde önemli bir sorun teşkil etmektedir. Eşyanın/fiilin doğasındaki iyilik ve kötülüğün salt ihahi emirle bilinebilmesi, akli yöntemlerle zamanının ruhuna uygun içtihatların yapılma olasılığını oldukça kısıtlamaktadır. Çünkü Allah bilinmesi gerekli olan iyi ve kötü fiilleri belirlemiş, belirlemediği hususlarda ise aklın güvenilir bir rehber olma özelliği oldukça kısıtlanmaktadır. Zaman ve mekânın değişmesine bağlı sorunlar, akli yöntemlerden ziyade erken dönem İslam hukukunda ortaya konmuş, dinen sağlam delillere sahip icmaya bakılıp kıyas ya da taklit yapılarak çözülmek durumundadır. Bu sebeple akli delillere güvenmeme, günümüzün pratik etikle alakalı olan konularına dair yapılacak dini

---

<sup>213</sup> Fazlur Rahman, Şafii mezhebine mensup, Ehl-i Sünnet'in en akılcı ve en "liberal" düşünürlerinden olan Seyfeddin Amidi'nin dahi (1156-1233), "*Bilmen gerekir ki Allah'tan başka hâkim yoktur ve dolayısıyla O'nunkinden başka hüküm de yoktur. Bunun zorunlu sonucu şudur: Akıl eşya'nın iyi ya da kötü olduğunu söylemez. Nimetleri verene karşı şükürü de gerekli kılmaz. Şu halde, Şeriat'ın getirdiği vahiyden önce hiçbir hüküm yoktur.*" (2014: 137) sözleriyle fıkıh usulünü açıkladığını belirtir. Amidi'nin bu söylemi, içinde yaşadığı sosyolojik, kültürel ve dinen çalkantılı dönemde, ehl-i sünnet inancına karşı bir tehlike olarak gördüğü felsefe düşüncesini sönümlendirme çabaları görmezden gelindiği takdirde anlamsız bulunabilir. Ancak Amidi ve fikirdaşlarının belli bir döneme dair sezdikleri akıl tehlikesine karşı girmiş oldukları ifrat yolunun kendilerinden sonra gelen ulema nesilleri tarafından aynen kabulü ve taklit yoluna gidilmesi düşündürücüdür.

ya da ahlaki değerlendirmeleri geçmişin zihin dünyasına hapsederek ağdaş dünyaya dair anlamlı çıkarımlar yapılmasını baltayabilecektir.

Eb Abdillh Muhammed b. İdrīs b. Abbâs eş-řfī (767-820), Eb Bekr Ahmed b. Alī er-Rzī (Cessas) (917-981), Eb'l-Hüseyin El-Basrī (. 1044) gibi fıkıhçılar makasıd ve maslahata dair eserler vermiş olsalar da, makasıd konusunun ilk defa sistemli olarak incelenmesi Gazzali'nin hocası olan İmm'l-Haremeyn Cüveyni (1028-1085) tarafından gerçekleştirilmiştir (Yaran, 2005: 94-95). Cüveyni, makasıdı, ilahi emirlerin gayeleri olarak anlamış ve makasıdı anlamayanın müçtehit olamayacağını vurgulamıştır (Boynukalın, 1998: 16-17). Aynı zamanda Cüveyni, kendisinden sonraki makasıd çalışmalarının da ana yapısını oluşturacak ilahi gayelerin temel unsurlarını belirlemiş, Gazzali bu temel unsurları Zaruriyat, Hacıyyat ve Tahsiniyyat olarak üç çatı altında sınıflandırmıştır (Pekcan, 2003: 91, 94). Cüveyni'den sonra makasıd ve maslahat konusunu Gazzali, Fahreddin Er-Razi (1149-1210), şehbeddin El-Karafī (1229-1285), Necmuddin Et-Tufi (1271-1316), İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbrahim bin Musa şatibi (1320-1388) ve modern zamanlarda Allal el-Fasi (1910-1974), Tahir Bin Aşur (1879-1973) gibi düşünürler ele alıp ilerletmişlerdir. Makasıd konusunu belki de en sistematik Şekilde ele alan şatibi de (Keylani, 2001: 123) İlahi emirlerin maksadını maslahatın korunması üzerine inşa etmektedir. Böylece makasıd çalışmalarına uygun olarak maslahatın korunmasını *Zaruriyat (Zaruri)*, *Hacıyyat (İhtiyaç)* ve *Tahsiniyyat (Güzellik)*  bölümde incelemektedir. Dünya ve ahiret işlerinin yaratılış gayesine uygun olarak sekteye uğramadan işlemesini sağlayan, olmazsa olmaz temel zaruri hususlar mevcuttur. Bu hususların korunması dinin en önemli maksadıdır. Bu koruma bir yandan iman, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin varlık kazanmasıyla dinin korunması, yaşamsal temel ihtiyaçlar olan yeme, içme, giyinme, barınmanın temini canın ve neslin (recm) korunmasını, muamelat ise nefsin (kısas), malın (el kesme) ve aklın (had cezaları) korunmasını gerçekleştirmektedir. Diğer taraftan zaruriyatın bu temel beş unsurunu ortadan kaldırmayı amaçlayan davranışların men edilmesi için cezai hükümler de zaruri esaslardandır. Burada İslam hukukunun iyiliği emretme ktlğ yasaklama düsturunun temel alındığı görülmektedir (şatibi, 1990/2: 7-9). Hacıyyat kısmında ise şatibi (1990/2: 10), zorunlu olmayan ancak dinin yaşanmasını kolaylaştıran, güçlük ve sıkıntılarını ortadan kaldıran, avın helal olması, temel ihtiyaç dışında da yiyecek, içecek, barınma ve binek hayvanlarının kalitelerinin kullanılması, hastalık ve yolculuklarda ibadetlere dair verilen

izinler gibi hususları incelemektedir. Zaruri ve hâci unsurların kabil olmasıyla da güzel ahlaka uygun yaşam sürdürme manasına gelen tahsiniyyat gerçekleşebilmektedir. Burada söz konusu olan, güzel ve temiz elbise ile yemeklerin tercih edilmesi, nafîle ibadetlerin yerine getirilmesi, sadaka verilmesi gibi örnek ahlaki davranışlardır. Üç konuyu sayıldığı sırayla mertebelendiren Şatibi (1990/3: 198), bunların tamamlayıcı unsuru olarak mükemmilat konusuna girmektedir. Mükemmilat, üç konunun da tam anlamıyla yapılabilmesini içeren denklemleri ortaya koymaktadır. Örneğin; yaşamın korunması gibi zaruri bir unsuru sağlama maksadıyla konulmuş olan kısas, eğer mükemmilat çerçevesinde işletilmezse ilahi amacın dışına çıkılacaktır. Toplumsal statüsü üst sınıfta olan birinin öldürülmesine karşılık daha aşağı sınıftan birine kısas uygulandığı, taraflar arasında eşitliğin bulunmadığı durumlar kanın akmasını durduracağı yerde kan davasının başlamasına sebep verecek, böylece yaşamın korunmasını amaçlayan ilahi hüküm yanlış uygulama neticesinde daha kötü bir durum doğuracaktır (Şatibi, 1990/2: 10-11). Şatibi'ye göre, hükümlerin doğru uygulanması, ilahi gayeyi bilmekle ve bu gaye altında yatan maslahatı anlamak mümkündür. Ancak bilmek ve anlamak Şatibi de iki ayrı duruma işaret etmektedir. İman eden, emrolunan ibadetlerin manasına bakmazsın iman etmelidir (*taabbudilik*). Adetlerde ise içerdikleri manayı anlayarak hareket etmek temel prensiptir. Yazarın gayeye verdiği önem göz önüne alındığında ibadetlerin arkasında yatan amacı önemsememiş olması garipsenebilir. Şatibi, abdest, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin şeklen gerekliliklerinin akılla anlaşılamayacağını sadece emirlere teslim olunabileceğini belirtmektedir (Şatibi, 1990/2: 301). Bu yaklaşımının en önemli sebebi Şatibi'nin, dünyevi maslahatları iki açıdan ele almasıdır. Varlık âleminde bulunan olgular, durumlar veya fiiller, içerikleri bakımından saf bir şekilde sadece faydayı (*maslahatı*) ya da zararı (*mefsedet*) içermemektedirler. Herhangi bir fiilde fayda ve zarar aynı anda bulunmakla beraber hangi taraf ağır basıyorsa o yönde eylemde bulunmak gayeye uygundur. Varlık âlemine gönderilen ilahi emirler ise faydanın ve zararın birlikte bulunması halinden arınıktır. Her bir ilahi emir sadece ve sadece maslahatı gözetmektedir. Bu durumda ilahi emrin gayesi ontolojik olarak ortada olduğu için araştırılmasına da gerek bulunmamaktadır (Şatibi, 1990/2: 24-26). Buradan hareketle her bir tekil (*cüz'i*) olay için fayda/zarar analizine girileceği ve sonsuz bir göreceli vaka analizinin ortaya çıkacağı düşünülmemelidir. Aynı zamanda bir olguda faydanın ağır basma meselesi Batı düşüncesinde mevcut olan faydacılık anlayışındaki hazların toplamının zararlardan

nicelik ya da nitelik olarak ağır basması gibi anlaşılmalıdır. Şatibi (1990/3: 353-354), Kuran'ın hükümlerinin zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın evrensel (külli) olduğunu, bazı cüz'i meselelerin yer almasına rağmen bunların da kıyas, sonuçların dikkate alındığı istihsan ya da delillerine bakarak temellendirme (*istidlal*) yoluyla külli gayeye bağlandığını belirtmektedir. Örneğin; faydaların ağır basması, bir olaya dair gerçekleştirilecek eylemde külli iradenin öncelikle zaruriyat maksadına en yakın fiilin gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Aşur (1999: 122-123) da faydayı, toplum ya da bireylerin devamlı veya çoğunlukla yararının bulunduğu durum olarak anlamaktadır. Fayda, toplumsal (*el-Maslahat'ul-Amme*) ve özel yarar (*el-Maslahat'ul-Hassa*) olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an'daki çoğu emirde olduğu gibi toplumsal yararlar da bireyler fert olarak değil toplumun üyeleri olarak dikkate alınır. Genellikle sünnetin konusu olan özel yarar da ise kişisel faydalar ön plana çıkmakla birlikte, kişilerin faydalarının artması aynı zamanda toplumsal faydaya da katkı sağlamaktadır. Örneğin; pratik etiğin önemli konuları arasında yer alan tüp bebek uygulamaları zaruri hususların içerisinde bulunan neslin korunması meselesi ile doğrudan alakalıdır. Tüp bebek uygulamaları "doğal" gözükmemekle beraber, hem insan soyunun devamı için önemli olması (toplumsal), hem aile bağlarını güçlendiren ve ebeveyn olma hazzını veren çocuk sahibi olmayı mümkün kılması (özel fayda), hem de çocuk sahibi olunamaması dolayısıyla boşanmaların artmasını (hem toplumsal hem de özel fayda) önleyici gibi birçok yararının olması bakımından makasıda ve dolayısıyla da maslahata uygundur<sup>214</sup>. Peki, yeni teknolojilerin ortaya çıkardığı yeni etik sorunlara dair makasid ve maslahata dayalı akıl yürütmeye nasıl bir çözümleme yapılabilir? Daha önce gösterildiği üzere tüp bebek uygulamaları makasıda ve maslahata uygun olmakla beraber tüp bebek uygulamaları içerisinde mümkün hale gelmiş olan ceninin cinsiyetinin önceden belirlenebilmesi işlemi etik açıdan sorunlu durmaktadır. Bir aile, ilk çocuklarının erkek olmasını ya da birden çok kız çocuğuna sahip olan ebeveynler bir evlatlarının da erkek olmasını

---

<sup>214</sup> İslam hukukunda maslahatı gözeten gayeci yöntemi savunan Fazlur Rahman ise (2014: 167), neslin korunmasının İslam dininin en önemli gayeleri arasında yer almasına karşın insan nüfusunun yeterince doyurulamayacak ve eğitilemeyecek hale gelinceye kadar serbestçe çoğalmasına izin verilmesinin İslam hukukunun fayda anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmayacağını sorgulamaktadır. Rahman (2014: 158-166), Halife Ömer'in, açıkça nasların ve peygamber sünnetinin olmasına rağmen sosyal, ekonomik ve kültürel zorunluluklardan dolayı İslami maslahatların külli faydalarını gözetmek suretiyle sünnetlere karşı gelme pahasına yeni içtihatlar gittiğini belirtmektedir. Bu sebeple Rahman'a göre (2014: 168), İslam'ın getirmeye istediği ya da ulaşmak istediği fayda sağlandığı takdirde yeni içtihatların yapılmasında sakınca yoktur. Çünkü dinin amacı, fiillerin anlamsız bir şekilcilik içinde tekrarlanmasından ziyade yapılan amellerle ulaşılması istenen maslahatın ortaya çıkıp çıkmadığıdır.

arzulayabilmektedirler. Ancak kız çocuğuna sahip olmak yukarıda bahsedilen neslin korunmasıyla ilgili olarak sayılan külli gayelerin hiçbirini engelleyici bir mahiyette bulunmamaktadır. Bazı kimselerin sadece kız çocuğa sahip olmaları demografik olarak da bir sorun arz etmediği düşünüldüğünde erkek çocuğa sahip olmak bir ailenin ya da kişinin bireysel arzusu olan cüz’i bir duruma işaret etmektedir. Ancak ilahi gayelerin külli oldukları ve cüz’i amaçların sadece külli olana bağlandıkları ölçüde meşru oldukları düşünüldüğünde bu tür tekil arzuların makasid ışığında maslahatın gözetildiği yeni bir içtihadın konusu olamayacağı açıktır. Aynı zamanda cinsiyet belirlemenin bir adet haline gelme tehlikesi, beraberinde demografik yapıda erkek cinsiyetinin ağır basıp cinsiyetler arasındaki doğal dengenin bozulmasına ve erkek evladı sahibi olmanın bir saygınlık meselesi haline gelmesine, dolayısıyla toplumsal bir zarara yol açmaya gebedir. Bu durum maslahattan çok mefsedete yol açacağı için ilahi makasid ortaya çıkmayacaktır<sup>215</sup>. Bunun dışında Şatibi’nin iç içe geçmiş üç halkayı andıran yapısına bakıldığında, düşünürün dini temeller ışığında toplumsal bir arada yaşamının formülünü ortaya koymaya çalıştı anlaşılmaktadır. Birinci halka günümüzde temel haklar ve ihtiyaçlar olarak sınıflandırabileceğimiz can, mal, sağlık, barınma vb. unsurların temini ve korunmasını içermekte, ikinci halka, bir arada yaşama kurallarının sadece Müslümanlar arası değil, diğer dini topluluklarla olan ilişkilerin maslahatın gözetilmesi dâhilinde esnetilmesi ve sonuncu halka ise medeniyetin inşasının nasıl dine uygun olarak yapılacağını açıklamaktadır. Tüm halkalar ise bir yandan uhrevi bir ereksellik (Cennete ulaşma) ve diğer yandan dünyevi bir fayda (takva sahibi mutlu bir yaşam) ekseninde organize olmaktadır. Çünkü uhrevi erekselliğin amacı varlık dünyasında yaşayan

---

<sup>215</sup> Şatibi’nin, Tanrısal gaye kapsamında maslahatı ön planda tutan, zaman ve mekâna bağlı içtihadın önemini vurgulayan ereksel yaklaşımını,

*“Müctehidin, mükelleften sadır olan bir fiil hakkında, onu işlemeye cevaz veren ya da meneden bir hükümde bulunması, ancak ve ancak o fiilin neye sonuç vereceğine bakmasından sonra mümkün olabilecektir. Bir fiil, bazen elde etmek istenen bir maslahat ya da uzaklaştırılmak istenen bir mefsedet sebebiyle meşru kılınmış olabilir; bazen de kendisinden doğabilecek bir mefsedet ya da kendisi sebebiyle elden gidecek bir maslahat yüzünden meşru kılınmamış olabilir. Buna rağmen, bu amacın tam aksine sonuçlar doğurabilir. Hal böyle iken birinci durumun mutlak olarak meşru olduğunu söylemek halinde, elde edilmek istenen maslahat (veya uzaklaştırılmak istenilen mefsedet), kendisine denk veya daha büyük bir mefsedete neden olabilecektir. İşte bu durum, o şey hakkında mutlak olarak meşru dememize engel olur. [...] Bu itibarla herhangi bir kayıt getirmeksizin mutlak olarak o şeyin gayrimeşru olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Bu konu, müctehit için içtihadı mahal bir alandır; ulaşılması zor, fakat içimi oldukça güzel, sonucu övgüye değer, makasad-ı şeria yolu üzere akar bir kaynak gibidir” (Şatibi, 1990/4: 194)*

cümlesi göstermektedir.



insanların hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğunu sağlamaktır. Böylece Şatibi hem uhrevi ve dünyevi mutluluğu içeren külli bir yaşamın şifrelerini verirken hem de değişen zaman ve mekânın getirdiği günlük yaşam pratikleri içerisinde ortaya çıkan sorunların çözülmesine dair bir yöntem önermektedir. Şatibi öncesi ve sonrası devam eden gayeci anlayış, cüz'i adetlerin, ilahi makasıda uygun, maslahata dayalı, zaman ve mekânı göz önünde bulundurarak sürekli yenilenen bir içtihat fikrini canlı tutmaktadırlar.

### 3.2. Etiğin “Uygulamalı Hali”: Pratik Etik

Günün birinde sayılar, aritmetik, geometri gibi önemli sanatların mucidi Tanrı Theuth, Mısır İmparatoru Thamos gider ve sanatlarının hepsinin, özellikle de insanları daha bilge yaptığı ve hafızalarını güçlendirdiği için harf sanatının, Mısırlılara öğretilmesi gerektiğini söyler. İmparator sanatların bazısını övdükten ve bazılarını eleştirdikten sonra; “*Ey büyük usta Theuth! Bazıları sanatları bulma yeteneğine sahiptir, bazıları ise onların yararlı mı yoksa zararlı mı olduğuna karar verme yeteneğine sahiptir.*” der. Ardından harfleri kullanan kişilerin ruhlarının tembelleşeceğini, kendilerinden ziyade harflere güveneceklerini, bu sebeple hafızaları güçleneceğine zayıflayacağını, harflerin hafızayı güçlendirmekten çok hatırlamayı sağlayıcı bir icat olduğunu söyler. İmparator için, hatırlama gerçek bilgelik değil sadece onun görüntüsüdür (Platon, 2017: 94-95). Platon tarafından anlatılan efsanenin M.Ö. 360-355 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen *Phaidros* Diyalogu’nda geçtiği göz önünde bulundurulduğunda teknik gelişmelere karşı entelektüel bir sorgulamanın insanlık tarihi boyunca vuku bulduğu söylenebilir. İmparator Thamos’un, icat yapan ile onun fayda mı yoksa zarar mı getirdiğini tespit edeni ayırması ayrıca önemlidir. Platon bir anlamda mucidi bir teknisyene indirgerken imparatoru teknolojinin toplumsal katkısını sorgulayabilen ve kullanıp kullanılmamasına karar verebilecek tek yetkili organ olarak yüceltir.

13. yüzyıl Benediktin Tarikatı manastırlarında günlük olarak yedi defa yapılan ibadetlerin zamanını çok daha hassas olarak hesaplayabilmek için geliştirilen mekanik saatler Thamos’un belirttiği türden bir etkiye sahip oldu. Saatler sadece ibadetlerin daha dakik yapılmasını sağlamadı, aynı zamanda üretimin de daha verimli yapılmasını sağlamak adına kullanılmaya başlandı. Böylece ibadetlerin zamanında yapılabilmesi için tasarlanan bir teknoloji, düzenli çalışma saatleri, üretim ve standart ürün fikirleriyle kapitalizmin doğuşuna önemli katkılar sağladı. Amaçlar ile sonuçlar arasında görülen bu yayılım farkı,

teknolojinin ekolojik olmasından kaynaklıdır. Teknoloji bir kez icat olup toplumsal kullanıma açıldığında tüm toplumsal sistemi etkiler ve onu geri dönülmez şekilde değişime tabi kılar. Hayatlarına televizyon, bilgisayar ya da cep telefonu girmiş insanlar ve o insanların meydana getirdiği kurumlar artık yeni bir eko sistem oluşturmaya başlarlar (Postman, 2009: 12-16) ve artık tüm insanoğlunu ve sistemleri etkiler.

Teknolojinin getirebileceği muhtemel sonuçların sorgulanması sadece Antik ya da geleneksel dönemin bir özelliği değildir. Freud'un (1930: 43-45) insanların mutluluğunun, daha doğrusu mutsuzluğunun, kaynaklarını sorguladığı eseri *Uygarlığın Huzursuzluğu (Unbehagen in der Kultur)* adlı eserinde, teknolojinin yüzlerce kilometre uzaktaki çocuğunun sesini dilediği zaman duymasını sağlamasından ya da uzun ve zorlu bir yolculuğa çıkmış arkadaşının gideceğe yere varır varmaz durumunu bildirebilmesinden ötürü insanın mutlu olması gerektiğini anlatır. Ancak bu mutluluğun ucuz bir eğlence olduğunu söyler. Eğer mesafeleri kolayca kat etmeyi sağlayan demiryolları olmasaydı, çocuk memleketini bırakamaz, dolayısıyla da sesini duymak için telefona ihtiyaç duyulmazdı. Benzer şekilde okyanusları aşabilen gemi seyahatleri icat edilmemiş olsaydı, arkadaşımız deniz seyahatine çıkamayacak, böylece ondan haber alabilmek için telgrafa lüzum kalmayacaktı. Freud buradan hareketle, insanların doğa bilimlerinde ve teknolojiye gerçekleştirdikleri ilerleme ile doğayı daha önce hiç olmadığı kadar hâkimiyet altına almış olmalarının onları mutlu etmeye yetmediğini belirtmektedir.

Modernite ve Aydınlanmayla birlikte, tarihin var olduğu andan itibaren insanoğlunu yaşadığı “zavallılıktan” kurtaracak, onu layık olduğu iyi ve mutlu yaşama kavuşturacak yegâne unsurun akıl olduğu varsayımı otorite haline gelmiştir. Ancak politikanın etikle birleştirilememesini (Sarıbay, 2014: 55-60) müteakip meydana gelen Dünya Savaşları ve nihayetinde Yahudi Soykırımı (*Holocaust*), akli ve onun yarattığı teknolojinin daha da ağır bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Bauman (1997: 15, 27-28), Yahudi soykırımının tasarlanmasını, sanayi modelinin kutsanan teknoloji bilgisinin, Weberci anlamda modern rasyonel bürokrasi anlayışının, akılcı ruh, verimlilik ilkesi ve bilimsel zihniyetin birleşiminin bir sonucu olarak görme eğilimindedir. Böylece Bauman'ın gözünde Yahudi Soykırımı, ancak modernliğe içsel kültürel eğilimlerin teknoloji ile birleşmesinin ortaya çıkardığı bir fenomendir. Teknolojik gelişme, Yahudi Soykırımı'nı tasarlayan modern akılcılığa, soykırımın gerçekleşmesine imkân tanıyan en önemli etmen olarak sergilenmektedir. Ayrıca soykırım fikrinin temeli sadece Almanlar ve Yahudiler

arasında gerçekleşen modern aklın bir sapmasından ibaret değildir. Bauman için (2003: 31-34), Yahudi Soykırımı'nda aksiyom da bulunan Almanlar ve kurban Yahudiler olmakla birlikte "Soykırım" fikrinin varlığı ve imkânı, modern aklın ve teknolojinin içsel bir patolojisidir. Böylece sadece teknoloji değil onu ortaya çıkaran rasyonel akılcılık da sorgulanmaktadır.

Bauman'ın modernite ve teknolojik gelişmeye dair fikirlerine de ilham kaynağı olan Arendt, çok daha önce teknolojik ilerlemenin insan için olası faydasını sorgulamıştır. Şiddet araçlarında gerçekleşen teknolojik gelişmelerin onları kullananlar arasında yıkıma yol açacağı, bu bakımdan siyasi amaçlara ulaşmada kullanılması planlanan araçların, amacı yok etme potansiyeli yüksektir (Arendt, 1997: 10). Teknolojideki gelişim sadece yok etme üzerine tehlike barındırmamaktadır. Arendt için (1994: 10-14) teknoloji, emek, iş ve eylemden oluşan insanlık durumunu top yekûn değiştirme kapasitesine sahiptir. Özellikle uzay bilimleri ve genetik teknolojisindeki gelişmeler, insanı, bir yandan vaat ettiği uzay yolculuğuyla yeryüzüne "mahkum" kalmaktan kurtaracak, diğer taraftan deney tüplerinde yaratılacak yeni insanın doğa(l)dan tümüyle koparılmasını sağlayacaktır. Teknolojinin getirdiği tek sorun insanın "yeryüzü" ile olan doğal bağlantısını koparması değildir. Aynı zamanda otomasyon tekniklerinin kullanıldığı fabrikalarda insanlığı binlerce yıldır çalışma zorunluluğuna bağlayan "dert ve ıstırapın" son bulması, emeğin zincirlerinden kurtulmuş ama kazandıkları özgürlük ve emekle bağlantılı eşitlik, sınıf, aristokrasi vb. diğer bütün yüksek değerlerin farkında olmayan çalışanlar toplumunun yaratılmasını yol açacaktır. Böylesine karamsar bir tabloda Arendt için sorun, bilimsel ve teknik yeniliklerin nasıl kullanılacağı ile ilgilidir. Bilginin kullanımı o kadar önemlidir ki Arendt bunu "meslekten bilimcilere" ya da "meslekten siyasetçilere" bırakmaz. Bilim ve teknolojinin betimlenen şeklinde kullanımının, "olduğu haliyle insani varlığa karşı bir başkaldırı" şeklinde gören Arendt, bilimsel ilerlemenin siyasi bir sorun olduğunu düşünür.

Hans Jonas 1979 yılında yayınladığı *Sorumluluk Prensipleri (Das Prinzip Verantwortung)* adlı kitabında, gelişen bilim ve teknolojinin getirdiği yeni meydan okumaları derinlemesine analiz etmekte ve kapsamlı bir "Gelecek Etiği" (*Zukunftsethik*) programı sunmaktadır. Jonas, öncelikle teknikte yaşanan devrime kadar olan etik yaklaşımların ortak noktaları belirler. Geleneksel etik, eylemlerin, insan olmayan varlıklar üzerindeki etkilerine değinmediği gibi, insanın insanla olan etkileşimini (*anthropozentrisch*)

sorunsalının merkezine almıştır. Ayrıca insanın temel varlığı sabit atfedildiği gibi tekniğin dönüştürebileceği bir obje olarak da görülmemiştir. Son olarak hangi etik yaklaşım ya da önerme ele alınırsa alınsın failerin tüm eylemleri sonuçları bakımından zaman ve mekân bağlamında dolaylımsız olmakta, eylemin gerçekleştirmesini müteakip sonuçları da sezinlenebilmektedir. Eğer bir eylem yakın zamanlı sonuçları dışında birbiriyle bağlantılı bir dizi farklı neticeler doğuruyorsa bu durum rastlantıya, kadere ya da kehanete bağlıydı (Jonas, 2003: 22-23). Ancak modern teknik elde ettiği başarılar ile geleneksel etiğin baş edebileceği alandan çok daha fazla bir şekilde nesnelere değiştirebilme, şekillendirebilme ve nesiller ötesine etki edebilme kabiliyetine sahiptir. Benzer şekilde ekoloji biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte insan eliyle üretilen teknolojinin çevreyi ne kadar kırılğan hale getirdiği anlaşılmaktadır. Geleneksel etikte, çevre insan ilişkileri bahse konu olmakla beraber yeni teknolojilerin çevreye uyguladığı kümülatif etki geleneksel insanın uygulayabildiği değişime göre devasadır. Geleneksel insanın çevreye verdiği görece daha küçük çaplı tahribat doğanın başa çıkabildiği, kendi kendini yenileyebildiği bir durumdur. Modern teknolojiyle birlikte doğanın kendi kendini yenileyemeyeceği kümülatif etkiler göz önüne alındığında insanların doğaya karşı yeni bir sorumluluğu oluşmaktadır<sup>216</sup>. Modern teknolojinin etki gücü ile sonuçların ön görülemezliği arasındaki uçurum daha önceki etik kuramcıları tarafından düşünülmemiş yeni haklar ve yükümlülüklerin oluşturulmasını gerekli kılmaktadır (Jonas, 2003: 26-28). Böylece etiğin alanı giderek salt insan ve insanlar arası eylemlerle sınırlanmamakta, insan dışı canlılara hatta cansız varlıklara doğru da genişlemektedir.

Bilim ve teknolojiye dair 20. yüzyılın ortasına hâkim bu karamsar fikirler salt Dünya Savaşları ve Yahudi Soykırımı'yla alakalı değildir. Daha 20. yüzyılın başında geçmişin umut dolu toplum inşalarının planlandığı ütopyaların yerini karamsar bir gelecek korkusunu içeren distopyalar almıştır. Bilim ve teknoloji, Bacon'ın *Yeni Atlantis* (1627) ütopyasında insanoğlu yoksulluktan ve çalışmaktan özgürleştirecek kurtarıcılarıdır. Mülkiyet anlayışının değişmesiyle insanlığın tüm sorunları bertaraf edilecektir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise *Frankeştayn* (1818) ve *Dr. Jekyll ile Bay Hyde* (1886) romanlarıyla “çılgın bilim adamı” (*mad scientist*) tiplerini ortaya atılmış, bilim ve

---

<sup>216</sup> Çevre üzerinde yıkıcı teknolojiye sahip olmayan toplumlar ya da Batılılaşma ile ithal yoldan teknolojiyle tanışan ülkelerde, bir yandan teknolojinin yarattığı tahribatın etkilerini anlama öngörüsü bulunmamasından bir yandan da hızlı kalkınma ve geç kalınmış sanayi devrimini gerçekleştirme tutkusu çevreye karşı sorumluluk bilincinin oluşmasını engellemektedir.

teknolojinin dolayısıyla bilim insanının Tanrı'yı oynama kibri sorgulanmaya başlanmıştır. 20. yüzyılda bilim ve teknoloji insanların sorunlarını çözen kahramanlardan ziyade Orwell'in 1984 romanında olduğu gibi insanların devlet tarafından kontrol ve baskılanma araçlarına, en kötü durumda ise robot (*robota- ağır iş*) kelimesini literatüre sokan Çek yazar Karel Capek'in (1890-1938) *Rossum'un Evrensel Robotları* (1921) romanında olduğu gibi insanlığın ve dünyanın sonunu getirebilecek kontrolsüz ve tehlikeli kıyamet alametlerine dönüşmüştür. Akıl ve bilimden beklenen ütopyik kurtuluşun bir türlü gelmeyişi, teknolojik gelişmelerin insanlara yararından çok kapitalist üretim ilişkilerini geliştirerek emek sömürsünü artırması, halk üzerindeki totaliter kontrol mekanizmalarına izin vermesi, gelişen teknolojinin öncelikle insani problemler yerine savaş araçlarının yıkıcılığının ve caydırıcılığının artırılmasında kullanılması bilim ve teknolojiye olan algıyı değiştirmeye başlamıştır. Bilim kurgunun distopya ile yoğrulması ve kitle iletişim araçlarıyla toplumlara yayılması, Dünya Savaşları, atom bombasının icadı ve kullanılması her iki alana olan şüpheyi zirveye çıkarmıştır. Her yeni bilimsel ve teknolojik gelişmenin kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde tüketim toplumunun taleplerini karşılamak üzere hızlıca piyasaya sürülmesi, devletler tarafından kontrol ve savaş araçları olarak kullanılması geleneksel felsefenin de başını döndürmüştür. Piyasada mevcut olan teknolojik uygulamaların çevreye, insan ilişkilerine, ahlaka, hukuka, siyasete dair yıkıcı etkilerinin görülmesi, hatta insanın bilindik varoluşunun sorgulanması, ahlak felsefecilerini hızla gelişen ve kendilerini kolayca topluma adapte edebilen teknolojiler karşısında yeni bir etik yaklaşım oluşturma yoluna itmiştir. Kimisi geleneksel etik içerisinde kalarak yeni sorunları tartışmış, bazıları ise konunun klasik varoluş kaygılarının, iyi ve kötünün, mutluluk ve erdem in irdelendiği daha "soyut" (teorik) yaklaşımlarla günlük bazda, hızla değişen dünyanın yeni teknolojik sorunlarına çözüm bulanamayacağını savunarak "pratik etik" adı altında yeni bir etik alan geliştirmişlerdir.

1960'lı ve 70'li yıllarda ortaya çıkan Vietnam Savaşı, ırk ayrımcılığı, kürtaj yasağı, dikta rejimlerinin desteklenmesi, sivil itaatsizlik, cinsel hayatın serbestleşmesi, kitle imha silahlarının kullanımı, fabrikaların doğada yol açtıkları tahribat, hayvan deneyleri ve özellikle tıp alanında kürtaj, organ nakli, tüp bebek, genetik müdahale vb. ardı sıra yaşanan önemli biyoteknolojik gelişmeler, geleneksel eğitin doğru ve mutlu yaşama dair normatif spekülasyonlarıyla yeni problemlerin çözülemeyeceğini göstermiştir. Toplumda var olan politik hareketlilik genç etik kuramcılara da yansımış, yerelde ve uluslararası

arenada yaşanan olaylara dair mesafeli, akademik ve soyut önermelerden ziyade insanların, toplumun ya da devletin karşı karşıya kaldığı gündelik tekil olaylara dair fikri pozisyonlar almışlardır. Bu gelişmeler ışığında son 50 yıl içinde ortaya çıkan dergiler, araştırma enstitüleri ve bölümleriyle pratik etik ahlak felsefesinin özerk bir dalı olarak bilim dünyasında yer edinmiştir (Stoecker vd., 2011: 4-5).

İslam ahlak felsefesi incelendiğinde ise, ahlak konularının Antik Yunan felsefesinden iktibasla *Nazari Ahlak* ve *Ameli Ahlak* olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Ameli ahlak her ne kadar pratik etiği çağırırsa da inceleme konularının kişisel ahlak, aile ahlakı, toplumsal ahlak, devlet ahlakı gibi bölümleri içermesi bakımından modern Batı dünyasından ayrılmaktadır. Ayrılık sadece inceleme konularının tasnifinde değildir. İki zihin dünyası arasında konulara yaklaşım bağlamında yöntem farkı bulunmaktadır. İslam Ahlak Felsefesi, çoğunlukla bireylerin günlük yaşantılarında karşılaştıkları durumlara yön verecek ahlaki değerlerin belirlenmesi ve toplumsal yaşamda uyulması gereken kurulların tavsiye edilmesiyle ilgilenmektedir. Batılı anlamda pratik etik ise modern dönemde bilim ve teknoloji ile ortaya çıkan sorun alanlarına dair fikir ve görüşlerin tartışıldığı bir platform niteliği taşımaktadır (Yaran, 2014: 217-218). Son 20 yıldır bilim ve teknolojinin İslam coğrafyasına girmesi ve maliyetlerin düşerek bireylerin ulaşabileceklere hale gelmesi ile genetik kopyalama, sosyal medya, organ nakli, ötenazi, tüp bebek vb. konularda ortaya çıkan sorunlar İslam toplumlarının da sorunları haline gelmiştir. Ancak bu sorunlar İslam dünyasında İslam hukukçusu olan fukaha tarafından tartışılmakta, konulara dair görüşler ekseriyetle Diyanet İşleri Başkanlığı fetvası olarak yayınlanmaktadır. Genellikle fetvaya, bir görüş olmasından ziyade kesin yargı olmaklık atfedildiği ve fetvanın kaynağının din olması, tartışma zeminini kaydırmaktadır. Her ne kadar Din İşleri Yüksek Kurulu<sup>217</sup> bu tür uzmanlık gerektiren konularda fetva vermeden önce konunun uzmanlarının mütalaasını alsa da, hem tartışma ortamının kapalı bir grupta yapılması hem de konuların sadece din eksenli tartışılması konunun pratik etik boyutunda ele alınma imkânını azaltmaktadır.

---

<sup>217</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görevini yeniden tanımlayan 6002 Sayılı Kanununun 4. Maddesi uyarınca "İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesi ile güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak" DİYK'nın görevleri arasında yer alır. Din İşleri Yüksek Kurulu, "Fetva Yöntemimiz", Erişim: 27.03.2019, <https://kurul.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.

Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus yukarıda ayrıntılarıyla verildiği üzere pratik etik ve onun özel bir alt dalı olan biyoetiğe dair endişelerin doğrudan Batı dünyasında cereyan eden gelişmeler olmasıdır. Özellikle Dünya Savaşları, atom bombasının kullanılması ve Yahudi Soykırımı, rasyonel aklı ve onun ortaya koyduğu modern doğa bilimlerinin şiddetli bir şekilde sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Batı dünyasının yaşadığı bu travmalar teknolojiye karşı ciddi bir paranoyayı beraberinde getirmiş, zamanında Kilise'nin yaptığı akıl, bilim ve teknoloji karşıtlığı rolünü neredeyse etik kuramcılar üstlenmeye girişmişlerdir. Söz konusu teknolojinin Batı kaynaklı olması, doğal olarak teknolojiye bağlı etik tartışmaları da Batı dünyasında ortaya çıkarmıştır. Batı teknolojisinin ithalatçısı konumunda bulunan diğer ülkeler teknolojiye dair etik kaygılar geliştirmeden bu teknolojileri almaktadır. Zaman içerisinde ithalatçı ülkede bu teknolojilerin kullanılmasına dair bir kaygı oluşmaktadır. Bu kaygıların tartışılmasında izlenen yöntem genellikle teknolojinin ithal edildiği gibi etik kaygının da ithal edilmesidir. Ancak Batı'yla aynı tarihsel deneyim içinde olmayan toplumların teknoloji karşısında Batı paranoyasına dayalı kaygıları beraberinde getiren her etik tartışmayı sorgulamadan alması hem toplumun etik kaygısını gidermekten uzak olabilmekte hem de teknolojiyi “evrensel” etik normlara hapsedme tehlikesini doğurabilmektedir. Belli ülkeler tarafından konmuş olan “evrensel” bir normun ithalatçı ülke tarafından sorgulanmadan kabul edilmesi, daha sonra ulusal çıkarlar adı altında aynı normun yine belli başlı ihracatçı ülkeler tarafından işletilmemesi ya da tamamen kaldırılması durumunda o normlara uyan ithalatçı ülkeleri açıkta bırakmaktadır. Nükleer silah teknolojisinin yayılmasını önlemek amacıyla 1970 yılında yürürlüğe giren ve 195 ülkenin taraf olduğu “*Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Antlaşması*” böyle bir duruma örnektir. Anlaşmaya göre taraf ülkelerin atom bombasına sahip olması yasaklanmakta ve 1967 yılından önce bu silahlara sahip olanların ise ellerindeki silahları tamamen yok etmesi beklenmektedir. Ancak ABD, Rusya, Fransa, Çin ve İngiltere'nin yanında artık Pakistan, Hindistan, Kuzey Kore ve İsrail gibi devletlerin ellerinde halen binlerce nükleer silah bulunmaktadır. Böylece anlaşmaya taraf olan ve nükleer silah üretime girmeyen ülkeler sözlerinde durmayan diğer devletlerin tehdidi altında kalmaktadır.

İnceleme konularının çoğunun modern döneme ait olmasına rağmen pratik etik son 50 yıla ait bir fenomen değildir. Singer'in (1986: 2) de belirttiği üzere daha çok pratik etiğin yeniden canlanmasından söz edilebilir. Daha önce Hume'un intihar üzerine yazıları ya da

Mill'in idam cezası hakkındaki söylevi göz önünde alındığında, bu eserlerin pratik etiğe dair kaygılarla yazıldığı görülecektir. Pratik etik sadece modern dünyanın zihin dünyasında oluşan bir fenomen de değildir. Platon'dan itibaren ortaçağ düşünürleri de dâhil olmak üzere intihar, yeni doğanların durumu, kadınların tedavisi, savaşın ahlakiliği, memurların doğru davranış yöntemleri, yöneticinin adaletli olup olmamasının kıstasları gibi günlük yaşama dair eylemler üzerine çalışmışlardır. Ancak 20. yüzyıl öncesi ahlak felsefesinin pratik hayata dair önermeleri oldukça cılız kalmıştır. Liberal demokrasi ve hukuk devleti öncesinde bireyler, fikir ve görüşlerini belirtme hürriyeti gibi haklardan mahrumdurlar. Keyfi tutuklama ve yargılamanın mevcut olduğu bu dönemlerde, yönetici kadronun günlük eylemlerine karşı fikri boyutta dahi olsa müdahalelerin nasıl değerlendirildiği/cezalandırıldığı göz önüne alındığında bahsedildiği gibi pratik etiğe dair fikri hareketliliğin makul düzeyde kalması anlaşılabilir. Geçtiğimiz yüzyılda ise tablo değişmiş, özellikle Batı dünyasında etik ile meşgul olan düşünürler pratik etik konusunda din adamları, politikacılar ve yazarlar kadar önemli hale gelmiştir (Singer, 1986: 2-4). Türkiye'de de olduğu gibi üniversitelerde, hastanelerde ve araştırma enstitülerinde insan ve hayvan deneyleri konusunda etik komisyonları oluşturulmuştur. Ancak Türkiye'de pratik etiğin kuramsal alanı Batılılaşma sürecinde bahse konu olan gelenekselcilik-baticılık ayrımından nasibini almaktadır. Pratik etiğin alanına giren konular, ya ilahiyat fakülteleri kökenli kongreler, sempozyumlar ve panellerde onu etik olma düzeyine getirecek felsefi tartışmalara kapalı bir şekilde salt din eksenli tartışılmakta, ya da 2001, 2006 ve 2018 yıllarında düzensiz aralıklarla ODTÜ Felsefe bölümü tarafından sadece Batı pratik etiğinin Türkiye'ye aktarılması ve tartışılmasından ibaret konuların yer aldığı Ulusal Uygulamalı Etik Kongreleri'nde ele alınmaktadır. Kongrelerde pratik etiğin temellendirilmesi ve kaynaklarına dair bir oturum başlığı bulunmadığı gibi, pratik etiğin kapsamındaki herhangi bir konuda Batı düşünürleri ve kaynakları dışında bir Batılı olmayan düşünür ya da kaynağa dair bir tartışma da yer almamaktadır. Pratik etiğin önemli bir kısmını oluşturan, toplumların sosyal, kültürel ve dini yaşamlarında karşılaştıkları gündelik olaylara dair ahlaki sorgulamaların salt Batı toplumlarının ahlaki kaygılarıyla evrenselleştirilmiş kaynaklarla tartışılması, yerel temellendirmelerden ve düşünce dünyasından yoksun olması, felsefenin toplumla bağ kurmasını sorunlu hale



getirmektedir<sup>218</sup>. Öte yandan ilahiyatçıların pratik etik problemleri evrensel ve rasyonel açıdan uzak tartışmaları zamanın ruhu ve gereklerini kaçırma tehlikesini barındırırken bir yandan yoğun bir şekilde fıkıh usulüne takılı kalarak makasıda ve maslahata aykırı davranılmasına yol açabilmektedir. Entelektüel tartışmaların yanında telif yayın durumu yok denebilecek kadar azdır. Şimdiye kadar biri daha çok betimsel ve pratik etik kavramsallaştırmasına ve mahiyetine yönelik görece olumlu olan Cevizci'nin *Uygulamalı Etik* (2013) isimli bir eser ve diğeri Tepe'nin tırnak içinde vererek yayınladığı *Pratik Etik, Etiğin Pratik Sorunları* isimli kitabı dışında doğrudan kurama dair bir kitap bulunmamaktadır. Tepe, kitabının hemen önsözünde "Pratik Etik" kavramını sorunlu gördüğünü, ama kullanımının yaygın kabul görmesi sebebiyle kitabının başlığı olarak seçtiğini ve kitabındaki bölümlerin ikisi dışında diğeri yazıların daha önce farklı yerlerde yayınlanmış metinler olduğunu belirtmektedir. Kavramın sorunlu olmasını ise, "geleneksel etiğin" pratikle ilgisi olmayan salt teorik bir bilim olan "felsefi etiğe" indirgeni içerdiği önermesiyle açıklamaktadır. Tepeye göre (2016: 15), Platon-Aristoteles'ten itibaren etik her zaman, kişilerin yaşamları ve eylemleriyle ilgili kılavuzluk etme amacı güden teorik olduğu kadar pratik bir bilimdir<sup>219</sup>. Pratik etik, uygulamalı etik ve biyoetik<sup>220</sup> ile ifade edilen yeni etiğe karşı şüpheli yaklaşım kitabın giriş kısmına hâkim bulunmaktadır. Pratik ya da uygulamalı etik kavramının ve uğraştığı alt disiplinlerin Türk düşün dünyasına yerleşmediği göz önüne alındığında, şüpheli yaklaşımın genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır<sup>221</sup>. Türk düşünce hayatında Kıta felsefesinin etkisi düşünüldüğünde bu durum anlaşılabilir. Kıta felsefesi de halen daha pratik etiğe<sup>222</sup> yer yer şüpheli yaklaşım ile birlikte Anglosakson dünyada daha geniş kabul görmektedir. Tepe'nin de belirttiği ve daha öncede yayına hazırladığı *Etik ve Meslek Etikleri* (2001) kitabında olduğu gibi kısmen de olsa pratik etiğe dair sorunlar ve

---

<sup>218</sup> Teorik etiğin bir yere kadar toplumla bağının olmaması kabul edilebilir olsa da, mahiyet bakımından pratik etiğin böyle bir lüksü yoktur.

<sup>219</sup> Pratik etik isminin ve alanlarının yaygınlaşmasında önemli rol oynayan Singer (1986: 2-4) de çok daha önce aynı şeyleri ifade etmektedir.

<sup>220</sup> Tepe (2016: 12), neredeyse tüm bu kavramları hemen hemen aynı anlamda kullanmaktadır.

<sup>221</sup> Cevizci ve Tepe'nin kitapları dışında Türk düşünce dünyasında doğrudan pratik/uygulamalı etik alanında yazılmış telif eser bulunmamaktadır. Aynı durum akademik tezlerde de aynıdır. Uygulamalı Etik kavramının geçtiği beş tezin üçü meslek etiğiyle, ikisi pratik etiğin alt inceleme dalları olan kürtaj ve çevre etiğiyle ilgilidir. Durum meslek etiği ile ilgili tezlere gelindiğinde farklıdır. Meslek etiği ile bağlantılı, ağırlıklı olarak işletme, eğitim, gazetecilik ve kamu yönetimi alanlarında, günümüze kadar 112 tez çalışması yapılmıştır.

<sup>222</sup> Anglosakson dünyada, özellikle ABD'de, pratik etik kavramı kullanılırken, Kıta felsefesinde uygulamalı etik kavramı yaygın olarak kullanılmaktadır.

çözüm önerileri Türkiye'ye meslek etiği kavramıyla gelmiştir. Bunun en önemli örneğini tıp etiği, Türkiye'deki yaygın kullanımıyla –tıbbi- deontoloji oluşturmaktadır. Deontoloji burada tamamen ödev etiği olarak uygulama alanına girer ve bir meslek erbabının mesleğini icra ederken uyması gereken ilkeleri belirler. Deontoloji yanında neredeyse mesleklerin sayısı kadar o mesleğe atfedilmiş, ticaret etiği, kamu etiği, medya etiği, siyaset etiği vb. etikler mevcuttur. Meslek etikleri, Tepe'nin (2016: 19) de belirtmiş olduğu üzere, bir etikten çok meslek ilkelerinin tanımlanmasını içermektedir. Pratik etik ise –hekim-hasta ilişkisi gibi- meslekleri icra eden ile muhatabı olan kişiler arası ilişkilerin belirlendiği bir alan olmanın yanında bu ilişkide ortaya çıkması muhtemel etik sorunları mikro ve makro etkileriyle değerlendiren bir uğraştır. Etiğin, ilkelere indirgenmesi onu sadece mesleklerin gündelik dar eylem alanlarına hapsetmekte, yarattığı birçok makro etik sorunların fark edilememesine yol açmaktadır. Pratik etik ise faydacı, ödevci ve dini ahlak gibi “geleneksel” normatif etiğe, ama aynı zamanda meta-etik kaynaklara da başvurarak, bu etiklerden epistemolojik anlamda faydalanıp, bu teorilerdeki normların pratik hayattaki sorunlara uygulanmasını yöntem olarak belirlemek suretiyle kapsamını genişletmektedir. Teorik etikten farklı olarak pratik etik, tikel olaylara ve bu olaylardaki bağlama daha fazla önem atfetmekte, etik problemlere yaklaşımda sadece felsefe bilimini değil aynı zamanda psikoloji, sosyoloji, kültür, tarih ve biyoloji gibi diğer bilim dallarını da incelemesine dâhil eden (Cevizci, 2013: 28-29) “somut” bir disiplindir (Piper, 1999: 86). Beauchamp'ın (2003: 3), pratik etiği, meslek etiği ve problemler/vaka etiği olarak ikiye ayırması anlamlı bulunduğu takdirde, bu çalışmanın inceleme alanını ötenazi, kürtaj, tüp bebek uygulamaları kısacası biyoteknolojilerin insan bedeni üzerinde kullanımı durumlarına yönelen problemler etiği oluşturmaktadır.

Pratik etiğin hayatla doğrudan iç içe olması ve aynı zamanda meslek etiklerini de içine alması bakımından tıp etiğini, medya etiğini, siyaset etiğini, barış etiğini, hayvan etiğini, gelecek kuşaklar etiğini, çevre etiğini ve daha birçok gerek canlı gerek cansız alanı kapsamaktadır. Tıbbi etik, siyaset etiği, çevre etiği gibi daha “klasik” olarak nitelendirilebilecek alanların yanında teknoloji etiği, araştırma ve bilim etiği, nöroetik, enformasyon etiği, kültür etiği, gen etiği ve biyoetik gibi görece daha yeni olan alan etikleri de pratik etiğin uğraş alanlarına girmektedir. Çalışmanın konusu ve sınırlılıkları bakımından şimdiye kadar izlenmiş olan yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde

otoritenin doğrudan iktidar kurma nesnesi olan bedenle yakından ilişkili olması ve biyopolitikaların art alanını belirleme potansiyeli taşımasından ötürü pratik etik özelinde biyoetik alanı insana dair konularda ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Biyoetiğin, 20. yüzyılda insanlığın imkânına sunulan ama aynı zamanda insanın ontolojik varoluşunu değiştirme kapasitesini de içinde barındıran, bu anlamda hem şimdiki neslin hem de gelecek kuşakların bir anlamda kaderini belirme potansiyeline sahip (biyo)teknolojik imkânları sorgulayarak bilimin sınırlarını belirlemeye çalışması önemini daha da arttırmaktadır.

### 3.3. Biyoteknolojinin Sorgulanma Alanı: Biyoetik

İnsan ve doğanın birbirinden ayrı varoluşlar olduğu yönündeki en güçlü yaklaşımlara dini kaynaklarda rastlanmaktadır. Yaradılış sonrasında insanın cennetten dünyaya sürgün edilmesi ve dünya nimetlerinin kendisine sunulması ile doğa ve insan arasında bir ayrım girmektedir. Ancak bu yaklaşım sadece teolojik bir düşünme metodu değildir. 1960'lardan sonra ortaya konan çevre tahribatına kadar felsefi antropoloji insanın doğadaki/evrendeki konumunu bulmaya çalışmıştır. Modern felsefi antropolojinin kurucusu<sup>223</sup> sayılabilecek (Mengüşoğlu, 2015: 30) Max Scheler, Antik dönemin akıl sahibi insan görüşünü, cennetten kovulmayı içeren teolojik görüşü ve son olarak evrimin en üst basamağındaki canlı olarak insanı tasavvur eden modern doğa bilimlerinin antropoloji anlayışını ortaya koyar. Üç yaklaşımında ortak bir tanıma götürmediğini ve tarihte 20. yüzyıldaki kadar insanın tanımına dair bir problemin olmadığını belirten Scheler, insanın morfolojik özelliklerinden ziyade varlık olarak (*Wesensbegriff des Menschen*) diğer canlılardan ayrılan özel bir konumunun (*Sonderstellung*) olup olmadığını araştırır (1947: 9-11). İnsanı *psikovital* (*yaşam alanı*) ve *Geist* varlığı olmak üzere ikiye ayıran Scheler, psikovital özellikleri basamaklar halinde vital tepki, içgüdü, bellek ve zekâ olmak üzere sıralar (Scheler, 1947: 11-30). Bu özellikler insan ve hayvanda ortak bulunmakla birlikte insan, ruha ve bedene dayanmayan hayat alanının karşıtı bir varlık alanı olan “Geist” niteliği ile diğer canlılardan ayırt edilmektedir. Geist alanı zekâ gerektirmekle beraber aynı zamanda insanı akıllı eylemlerin merkezi haline getirir. Bu

---

<sup>223</sup> İnsan dair sorunları açık bir şekilde felsefi düşünüşün merkezine alan felsefi antropolojinin kurucu eseleri arasında M. Scheler'in *İnsan'ın Evrendeki Konumu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) (1928), H. Plessners'in *Organik Olanın ve İnsanın Basamakları* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*) (1928) ve A. Gehlen'in *İnsan* (*Der Mensch*) (1940) adlı kitapları yer almaktadır.

eylemlerin doğal çevresel koşullara bağı bulunan hayat alanından ayrılması Geist'a sahip insanı özel kılar. Geist sayesinde insan diğer canlılardan farklı olarak belli bir çevresel koşula bağı kalmadan dünyayı keşfedebilir. Psikovital niteliklere sahip canlılar ancak belli bir habitatta, o habitatın parçası olarak hayatta kalabilmektedirler. Habitata bağı kalmak zorunda olmak onları bağımlı kılar. Ancak habitatını gittiği yere götürebilen insan, Geist'ı sayesinde özgürdür. Kendisini habitat dışına çıkararak dünyaya dair objektif algısını oluşturabilir. Böylece dünya ve içindekiler dâhil olmak üzere her şeyi obje haline getirebilen insanın özel bir konumu oluşur (Mengüşoğlu, 2015: 30-33). İnsan tanımlamaları ister biyolojik, ister dini isterse felsefi temellendirmeleri kaynak olarak alsın, konu her zaman insanın dünyadaki/evrendeki konumu ve eylemleri ile ilgilidir. İnsan bir yandan evrendeki konumu belirleyerek varoluşunun değerini bulmaya çalışırken, diğer yandan bu değerden hareketle evrendeki eylemlerinin meşruluğunu temellendirmeye uğraşmaktadır. Teknolojik gelişmeyle doğanın tahakküm altına alınabilmesine ve modern tıp ile yaşamın uzatılabilmesine kadar insan eylemleri genellikle doğayla “mücadele” halindeydi. Artık teknolojik gelişmeler göstermektedir ki yakın gelecekte, suyun, havanın, toprağın dolayısıyla çevrenin tam tahakkümü gerçekleşeceği gibi insanın fiziksel özelliklerinden dolayı maruz kalacağı hastalıklar dâhil olmak üzere biyolojik yanının da hâkimiyet altına alınacağı daha teoride de olsa söz konusudur. Modern teknolojinin atom ve hidrojen bombasında olduğu gibi yıkıcılığı ya da genetik araştırmaların ışığında insan varoluşunu temelden değiştirebilme potansiyeli, bilimin özgürlüğünü ve bu özgürlüğe etik ve politik sınırlandırmalar getirilip getirilmemesini tartışmaya açmıştır. Biyoetik tam burada, insan ve insana bağı ekosistem ile ilgili olan (biyo)teknolojilerin özgürlük alanını belirlemede devreye girmektedir.

Biyoetik kavramını sadece insanlara karşı değil aynı zamanda biyosferdeki tüm canlılara dair sorumluluğumuz anlamında kullanan Potter'dan itibaren biyoetiğin (yeni) bir disiplin olmadığını, daha çok farklı disiplinlerin, tartışmaların ve organizasyonların, tıp, bilim ve biyoteknolojideki gelişmelerin ortaya çıkardığı endişelerin buluşma noktası olduğu (O'Neill, 2004: 1) yönünde görüşler olmakla beraber, günümüzde biyoetik, kavramın ekolojik anlamının ötesinde kürtaj, yardımcı üreme metotları, klonlama, genetik araştırmalar, ötenazi, yaşamı ve ölümü belirleme, organ nakli, öjenik, insan ve hayvan deneyleri, toplum sağlığı, sağlık uygulamaları, nöroetik gibi birçok alanı kapsayan uygulamalı etiğin interdisipliner bir branşı haline gelmiştir (Kuhse vd., 2016: 1). Kavram

bir yandan durağanlaşan teorik etiğin (post)modern sorunlar sayesinde yeniden canlanmasına sebep olmakta, diğer taraftan belli meta-etik teorilerin ve kavramların ispatlanmasına çıkış noktası olarak kaynaklık etmektedir. Felsefi yaklaşımların ötesinde biyoetiği, teknoloji çağında ortaya çıkan toplumsal sorun alanlarına dair siyasetin politika yapma biçimi olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur. Akademik bir disiplin olup olmadığı tartışmaları yanında, biyoetiğin, biyoteknolojik gelişmeleri ve bu gelişmelerden elde edilecek ekonomik çıkarları meşrulaştırma zemini olarak kullanıldığına dair şüpheler de dile getirilmektedir. Genetik teknolojisi ile insan genomunda değişiklik yapabilme ihtimali, tüp bebek yöntemiyle anne-çocuk ve aile birliğinin kutsiyetinin sarsılma olasılığı teolojik tartışmaları da biyoetiğe dâhil etmektedir (Quante, 2004: 3-4). Biyoetiğin ilgilendiği sorun alanlarına dair tartışmaların odağında insan hayatının kutsallığı, onuru ve varoluşsal bütünlüğü, hayatın başlangıcı ve sonlanması, canlı hakları gibi tekil sorunlar bulunmakla beraber bu sorunlara yönelik çözüm önerileri ister deontolojik, faydacı ya da erdem etiği gibi felsefe alanlarından isterse teolojik alandan gelsin asıl tartışılan konu, teknolojinin etik açıdan sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağından ziyade gelecekte nasıl bir toplumda yaşamak istediğimize dair kaygılarımızdır. Biyoetik tartışmalar sonucunda ortaya çıkacak biyohukuk, ileride devletin ve toplumun şekillenmesinde başat rol oynayacak biyopolitik kararların temelini teşkil edecektir. Bu açıdan ele alındığında konunun salt bir etik tartışmadan ziyade toplumsal inşa boyutu olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi doktorlarının savaş esirleri ve toplama kamplarındaki insanlar üzerinde yaptıkları insanlık dışı deneylerin yargılandığı Nürnberg Doktorlar Davası'ndan (1946/1947) yaklaşık on yıl sonra toplanan *Modern Tıpta Vicdanın Büyük Sorunları* (*Great Issues of Conscience in Modern Medicine*) (1960) konferansı adından anlaşılacağı üzere tıp uygulamalarında yaşanan değişimlere yönelik fikri bakış pozitivizmden "vicdana" doğru yönelecektir. Konferansın önemli isimleri arasında, *Yeni Cesur Dünya* kitabında yeni tıbbi uygulamaların totalitarizme götüreceği kaygısını taşıyan Aldous Huxley gibi isimler de vardır. Konferansın ana gündemini, ulaşılan ve yakın gelecekte mümkün olacak tıp teknolojisinin imkânlarının nasıl kullanılacağı oluşturmuştur. Ana eğilim, tıbbi teknolojinin kullanılması konusunun ahlaki bir problem olmasından dolayı bu konuda söz söyleme yetkisinin doktorlar ve bilim adamlarından ziyade tüm toplumda olduğu yönündedir (*Medicine's Moral Issues*, 1960: 18). Biyoetiğin

temellerinin atıldığı 1960’lı yıllarda benzer şekilde büyük çaplı konferanslar yapılmış ve çoğunun ana teması Nürnberg Doktorlar Davası’nda yaşananlara benzer bir durumun ortaya çıkmasının nasıl engelleneceği, insanın varoluşunu değiştirme aşamasına gelen bilim ve teknolojiye etik ve siyasi sınırlar konulup konul(a)mayacağı ve bu sınırların nasıl temellendirileceği olmuştur (Jonsen, 1998: 13-19). Temellendirme konusunda her ne kadar geleneksel etik yaklaşımdan miras alınmış bir şekilde faydacılığın hazları çoğaltma ya da deontolojinin ilkelerin evrenselleştirebilmesi gibi tek bir doğruyu merkezine alan önermeler mevcut olsa da “biyoetik kuramcılar” daha çok teorik etiğin tüm ekollerinin tekil olaylara entegre şekilde uygulandığı bir yöntemi benimseme eğilimdedirler. Biyoetik kuramcılara göre, tepede tek bir doğrunun yer aldığı ve etik problemlere yukarıdan aşağıya yalnızca bu doğrunun uygulandığı geleneksel yaklaşımlarla oldukça karmaşık biyoetik sorunların çözümünün mümkün olduğu düşünülmemektedir. Faydayı tek geçerli temel olarak kabul eden bir yaklaşımın insanın varoluşunu ve toplumsal yapıyı göz ardı edebileceği, ödevci ahlak anlayışında yer alan araçsallaştırmama yasağının teorik olarak her alana abartılı bir şekilde uygulanabilme sorunu bilimin dar sınırlar içerisine hapsolmasına yol açabilecektir. Bu bakımdan biyoetik problemlerin çözümü için ortaya konan karma yaklaşımlardan biri prima facie ödevlerini andıran ve ABD’de büyük ilgi uyandıran “ilkecilik”tir (*principles*). İlkecilik yaklaşımının kurucuları ve ABD’deki biyoetik derslerinde de kitapları okutulan Beauchamp und J. Childress’dır. Beauchamp’ın ilkecilik yaklaşımı, insan üzerinde yapılan biyomedikal deneylere etik sınırlandırmalar getiren Belmont Deklarasyonu’na (1979) da ilham vermiştir (Sass, 2004: 17). Bu yaklaşıma göre, biyoetik sorunlar, bireylerin kendileri için neyin iyi olduğunu bilmelerine ve buna göre hareket etmelerine saygı anlamına gelen “otonomi” (*autonomy*), başkalarının ihtiyaçlarının karşılanmasını ve iyiliğinin teşvik edilmesini içeren “iyilik yapma” (*beneficence*), başkalarına zarar vermeme manasında “zarardan kaçınma” (*nonmaleficence*), yarar ve yükün adil dağıtılması olarak anlaşılabilen “adaletten” (*justice*) oluşan dört prensip ile ele alınmalıdır. Ödev, faydacılık, liberalizm ve erdem etiklerinin temel önermelerini kapsayan ilkecilik, her bir spesifik tikel etik olaya bu ilkelerin uygulanabilirliğini ve benzer diğer tikel durumlara da genişletilebileceğini savunmaktadır. Bu temel ilkeleri bir prima facie ilkeler olarak alan ilkecilik, tikel bir durumda ağırlıklı olarak yönelinmesi rasyonel olan bir ilkenin ön plana çıktığını ve öne çıkan ilkenin diğer ilkelerle desteklenmesi gerektiğini savunur (Beauchamp, 2010: 36-

45). Bu tür prensipler ve teorik yaklaşımlar yerine güncel problemleri daha önce yaşanmış, Nazi Dönemi tıp araştırmaları ya da ABD'deki kürtaj tartışmaları gibi konularla analogi kurarak ama aradaki olaylar arasındaki farkları da etik açıdan değerlendirip durum bazında karar alan ve bunları genelleştiren kazuistik yaklaşım da Alman hukuk tarihi ve Nazi geçmişi düşünüldüğünde oldukça sık karşılaşılan diğer bir biyoetik metodudur. Son zamanlarda önemi gittikçe artan ve feminist etikten ortaya çıkan özen etiği, kazuistik yaklaşım gibi her bir durumu tekil olarak değerlendirmektedir. Özen etiğine göre, kişi, biyoetik bir problemle karşılaşan ve bu problemle ilintili olan insanların yerine kendini koymalı ve olayı ilintili kişilerin bakış açılarından değerlendirmelidir (Düwell vd., 2011: 249-250). Geleneksel felsefi yaklaşımların yanında bahse konu olan tüm entegre yaklaşımlar da Batı düşünce tarihi içerisinde ortaya çıkan felsefi temellendirmeler ve değerler bağlamında biyoetik sorunlara dair çözümler aramaktadır. Modern teknolojik ve bilimsel gelişmenin ilk defa Batı'da ortaya çıkması bu durumu doğal kılmakla beraber teknolojinin küresel çapta yayılması ve Batı dışı toplumlarında aynı teknolojilerden etkilenmeleri, ortaya çıkan sorunlara her zaman aynı tepkilerin verilmesini gerekli kılmamaktadır. Yeni biyoteknolojik gelişmelerin ortaya koyduğu sorunlara İslam dünyasının yaklaşımını ele alan birçok çalışma olmakla beraber, genellikle bu eserlerde "İslam düşünürleri" tarafından biyoetik konuların ele alınış şekilleri yukarıda bahsedilen etik yaklaşımlar ya da ekoller bağlamına sokulmaya çalışılmakta ve 60'lı yıllardan beri ortaya konmuş olan, yazar Anglosakson kökenliyse genellikle faydacı, Kıta orijinliyse kuvvetle muhtemel deontolojik, yaklaşımlardan birinin seçilip İslami olarak meşrulaştırılması beklenmektedir. Kleinman'ın (1999: 70) da belirttiği gibi evrensellik ve yerellik tartışması filozoflar açısından ebedi ve sıkıcı bir tartışma olabilmekle beraber toplumsal, hukuksal ve politik çözümlerin acil olarak beklendiği biyoetik sorun alanlarında problemin yerel bağlamı bir biyoetik kuramcısı için önem taşımaktadır. Kaldı ki İslam düşüncesi ve inananları açısından dinin sadece gusül, abdest, kılık kıyafet hijyeni vb. hıfzu's sıhha üzerinden sağlıkla dolaylı bir ilişkisinin ötesinde, adına Tıbb-ı Nebevi denilen, bizzat Hz. Muhammed'in sağlığa dair önerileri ve uygulamaları önemlidir. Sağlığa yönelik ilaç, tedavi uygulamaları ve hijyen koşullarının zamana ve uygulanan kişiye bağlı olması temelinde Hz. Muhammed'den aktarılan tıp ilmine dair hadislerin mutlak olmadığına dair İbn Haldun ve başka kişilerin görüşleri olmakla beraber, çoğunlukla peygamberin tüm yaşamının ilahi kontrol altında

bulduğunu bundan ötürü de “dünyevi” görülen hadislerin de bizzat ilahi karakter taşıdığı dile getirilmektedir (Denizkuşları, 1982: 16-25; Haldun, 2014/2: 892). Bu bakımdan birey ve toplumun sağlığına yönelik oluşturulacak etik yaklaşımlarda ve bu yaklaşımların temel alındığı Müslümanların yaşadığı coğrafyada oluşturulacak biyopolitikalar açısından Tıbb-ı Nebevi de önem kazanmaktadır.

### **3.4. Biyoiktidar Tekniği Olarak Biyopolitika**

Teknoloji ve bilimin gelişmesi ile sadece etik sorunların mahiyeti değişmedi, aynı zamanda biyoetiğin alanına giren ekolojik sorunlar, nükleer, biyolojik ve kimyasal kitle imha silahları, telekomünikasyon vb. yeni etik konular da ortaya çıktı. Genellikle ahlakın ödevleri, hukukun ise yükümlülükleri kapsamına rağmen, iki kavramın ve kavramlara atfedilen hak, yükümlülük ve ödev gibi niteliklerin birbirinden tamamen ayrı olmadığı bilinmektedir (Kılıoğlu, 1988: 314; Gürler, 2015: 15). Hukuk sosyolojisi açısından değerlendirildiğinde, insanlar arasında tekrar eden davranış kalıplarının zaman içerisinde belirlenmiş kural haline gelmesi hukuka kaynaklık teşkil etmektedir (Gürkan, 2015: 43). Ahlakın insanlar arasındaki ilişkileri düzenleme isteği ve iddiası göz önüne alındığında ahlak ile hukuk arasındaki sıkı bağlantı daha anlaşılır olmaktadır. Bu bağıntıyı kabaca izah etmek gerekirse yaptırım gücü olmayan toplumsal kurallar ahlak olarak değerlendirilirken, cezalandırma gücüne sahip bir otoritenin koyduğu kurallar hukuk kavramı ile ele alınmaktadır. Böylece hukuk ile hukuku işletme gücüne sahip siyaset hem tamamen ayrılmaz hem de tamamen birleşemez bir birliktelik içindedir. Otoritesiz bir hukukun fiili anlamı kalmayacağı gibi güçlü otoritesiyle hukukun tek belirleyeni olan siyasetin de meşruluğu noksan olacaktır. İlk iki bölümde de gösterildiği üzere, geleneksel dönemlerde gerek Batı dünyasında gerekse İslam dünyasında dinin manevi otoritesinden kaynaklı olarak hukuk siyasete rehberlik eden, onu yöneten ve yönlendiren konumundadır. Siyasetin otoriter doğası her zaman bir hukuk-siyaset çatışmasını beraberinde getirmekle birlikte (Yaman, 2004: 7) modern dönemde toplumun sekülerleşmesi ve devletlerin laikleşmesi siyaseti öncül hale getirmektedir. Böylece hukuk yapım süreçlerinin git gide ahlak ile bağıntısının kopması ve pozitif hukuk bağlamında mekanikleşmesi söz konusudur. Geleneksel ve yerel ahlakın, evrenselleşme çabası içindeki hukuk kuralları karşısında giderek önemini yitirmesiyle birlikte durum, uygulamalı etik, özellikle onun alt dalı olan biyoetik açısından aynı değildir. Teknolojik



ve bilimsel gelişmelerin getirdiği/getirebileceği tehlikeleri ve yıkımı iki Dünya Savaşı sırasında tecrübe eden Batı, teknolojik gelişmelerin denetlenmesi ve kontrol edilmesi anlamında biyoetik tartışmalara yasa ve politika yapımlarında daha çok yer vermektedir. Biyoetiğin yerine getirmeye çalıştığı denetleme, kontrol hatta yer yer teşvik rolü üniversiteler, hastaneler ya da bağımsız oluşturulan biyoetik araştırma kurulları ve enstitüler, ulusal çapta yetkilerle donatılan etik komisyonlarca yerine getirmektedir. Ancak modern devletin teknolojik ve bilimsel gelişmelere karşı duyduğu ilgi sadece toplumsal düzen ve insansal varoluşun korunmasında yatmamaktadır. Etkili olan diğer faktörler arasında yeni teknolojik gelişmelerin savunma sanayi ve sağlık sektöründe getirdiği önemli ekonomik kazançlar ve devletlerin biyopolitikalar aracılığıyla bireyi ve toplumu daha önce görülmediği düzeyde disiplinize ederek biyoiktidarını<sup>224</sup> güçlendirme kaygıları da yer almaktadır.

Sözlük anlamı olarak “Biyopolitika” kelimesi hayatla ilgili politikalar anlamına gelmekle beraber hayat ile politika arasındaki ilişkinin derecesi, konumlandırılması, birlikteliği ve birbiriyle olan çelişkilerinin derecelendirilmesi ele alınan konunun mahiyetine ve ele alan kişinin düşünce dünyasına göre çeşitlilik göstermektedir. Foucault ile günümüz iktidar tartışmalarının merkezine oturan biyopolitika kavramını 11 Eylül terör saldırılarından sonra ortaya çıkan küresel çaplı teröre karşı savaş ve neoliberal politikalarla bağdaştıranlar olduğu gibi, tüp bebek uygulamaları, klonlamanın gerçekleştirilmesi ve insan genomu projesi gibi biyoteknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin düzenlenmesi anlamında kullananlar da mevcuttur. Şu bir gerçek ki modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte hayatın üretilmesi, korunması ve uzatılması tartışmalarının biyopolitika kavramına atıf yapılmadan gerçekleştirilmesi güç hale gelmiştir (Lemke, 2014: 7). Foucault, her ne kadar beden terbiyesi, yeteneklerinin arttırılıp gücünün ortaya çıkarılarak ekonomiye (kapitalist üretim sistemine) ve ulusun müdafaasına (savaşa) hazır hale getirildiği 17. yüzyıl beden terbiyesi ile 18. yüzyılda ortaya çıkan, doğum ve ölüm oranlarının belirlenerek nüfusun kontrolü, sağlıklı ve uzun yaşamı sağlayacak denetim

---

<sup>224</sup> Foucault, 17. yüzyıldan itibaren bedenin disipline edilmesini hedefleyen ordu ve okulun ile eğitim, öğrenme ve toplumsal düzenin sağlanmasını “anatomo-politika” olarak, nüfus düzenlemelerini içeren demografik çalışmaları, kaynakların nüfusa yönelik kullanımını, zenginliklerin dolaşımını, bireylerin yaşam-ölüm arasındaki sürelerin uzatılmasını kapsayacak şekilde de biyo-politika kavramını kullanır. Foucault’ya göre (2007: 103), bu ikili ile birlikte “biyo-iktidar” çağı başlamıştır. Çalışmada, biyoiktidar kavramı, her iki tanımlamayı içeren iktidar teknolojilerini kapsar şekilde kullanılmaktadır. Biyopolitika ise biyoiktidara ulaşma, onu koruma ve onun genişletilmesine hizmet eden taktik ve teknikleri ifade etmektedir (Foucault, 2013: 248-249).

mekanizmalarını oluşturan beden politikasını biyoiktidarın ve biyopolitikaların doğuşu olarak belirlese de (Foucault 2007: 102-103), araştırmanın birinci ve ikinci bölümünde de gösterilmeye çalışıldığı üzere düşünce tarihi boyunca yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde insanın biyolojik varlığı önemli rol oynamıştır<sup>225</sup>.

Kavramın felsefi arka planı Antik döneme kadar uzanmakla birlikte son dönem temsilcileri Hayat Felsefecileri (*Lebensphilosophen*) olarak sınıflandırılabilir Schopenhauer, Nietzsche ve Bergson gibi düşünürlerdir. Hayat kavramını, sağlığın yanında doğru ve iyiye dayanan bir ilkeye bağlayan bu düşünce, soyut kavramsallaştırmalara, mesafeli duran mantığa ve yaşamın durağanlığına karşıydılar (Lemke, 2014: 25). Bu düşünce dünyası çerçevesinde devleti etnik bir birey olarak organizmacı manada tanımlayan Rudolf Kjellen (1920: 94), ilk defa gruplar ve sınıflar arasında yaşanan hayatta kalma mücadelesi olarak biyopolitika kavramından bahsetmiştir. Kjellen için, biyolojik olan salt fiziksel özelliklerden ziyade kültürel hayattır. Kültür ile biyolojinin organik devlet modeliyle birleştirildiği biyopolitik bakış açısının vardığı marjinal nokta ise Almanya'daki Nazi rejimi olmuştur. Nazilerin toplum görüşü çerçevesinde, birey ya da gruplardan ziyade ırklar vardır ve bu ırklar genetik olarak hiyerarşik düzende biyolojik olarak belirlenmiştir. Hiyerarşiye bağlı olarak da hangi ırkın tarihsel süreç içerisinde eğitim ve irade gücü ile değer piramidinin en üstüne çıkabileceği bilinebilir. Bu bağlamda ırkların birbirleri arasında geçişlerin olmaması, "hijyenik" kalmaları gerekmektedir. Burada Nazizm düşüncesinde ortaya çıkan ve günümüzün biyoteknolojik gelişmelerine dair yapılan etik tartışmaların sürekli olarak paranoid bir şekilde odağında olan öjenik

---

<sup>225</sup> Platon, *Yasalar* adlı kitabında (2012, 256-265), çiftlerin çocuk yapıp yapmadıklarını 10 yıl süreyle denetleyecek müfettişler görevlendirilmesi gerektiğini, eğer bu süre sonunda çiftlerin çocukları olmadıysa ayrılmaları gerektiğini salık verir (784b). Kızlar için evlenme yaşını 16-20, erkekler için ise 30-35 arası olarak belirler. Ayrıca ev içinin "doğru" düzenlenmesinin kamu yaşamını güzelleştireceğini belirten Platon (790b), bunun için öncelikle bebeklerin beden eğitimlerine hatta hamilelik döneminde kadınların özel bakımlarına yönelir (790d-792e). Benzer şekilde Aristoteles de *Politika* isimli eserinde (2002: 226), çocukların beden eğitiminin devletin isteği (yararı) yönünde olmasını savunur. Ayrıca sağlıklı gebelik için hamilelerin yasalarla zorla yürütülmesi de önerileri arasında yer almaktadır. Aristoteles'in beden politikası bununla sınırlı kalmamakta, sakat doğan bebeklerin öldürülmesinin yasal olarak zorunlu hale getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çiftleşmeyle alakalı düzenlemelere aykırı gebelik durumunda kürtajı tavsiye eden Aristoteles, kürtajın, ceninin can ve duyum edinmeden gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir (2002: 228). Görüldüğü üzere, insan bedeninin ve yaşam süreçlerinin devletin dolayısıyla toplumun güvenliği ve mutluluğu için düzenlenmesi, Foucault'nun belirlediği tarihlerden daha önceye gitmektedir. Ancak biyoiktidar düşüncesinin filozofların düşünce dünyasından reel politığa dönüşmesi Foucault'nun belirlediği dönemlerde modern devletin ve kapitalizmin ortaya çıkışıyla doğrudan alakalıdır. Foucault öncesi düşünce tarihinde biyopolitika kavramının temsil ettiği niteliklerin izlerini sürme girişimine yönelik Türkçe'de Ekim 2017'de yayınlan ilk eser Onur Kartal'ın editörlüğünü yaptığı *Biyopolitika, Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* isimli derleme kitaptır.

kavramı belirginleşmektedir<sup>226</sup>. Olumlu öjenik olarak görülen ırkın korunması ve desteklenmesi ile alt ırkların uzaklaştırılması hatta yok edilmesi anlamında olumsuz öjenik Nazi Dönemi biyopolitikalarının önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Diğer ayağını ise biyopolitikanın jeopolitikayla birleşmesini betimleyen “Yaşam Alanı” (*Lebensraum*) önermesi meydana getirmektedir. Böylelikle, hijyenik ırkı temsil eden “Halkın Bedeni”nin (*Volkskörper*) genişleyip teşvik edilebileceği yeni coğrafyaların fethedilmesi ve bu coğrafyalarda yaşayan alt ırkların bertaraf edilmesini öngören, nüfus ve sağlıklı yaşamla bağlantılı, bir biyopolitika geliştirilmiştir. Bu tür ırksal biyopolitik pratikleri sadece Nazi Almanya’sında değil Stalin’in yeni Sovyet insanı yaratma projesinde, ABD gibi liberal devletlerdeki toplumsal denetim araçlarının araştırılması çalışmalarında da görmek mümkündür. Biyolojinin, politikanın belirleyicisi olduğu görüşü sadece İkinci Dünya Savaşı dönemine ait bir görüş değildir. Günümüzde fazlaca takipçisi olmamakla beraber 1960’lardan sonra insanın biyolojik yaratılışının politikanın belirleyeni olduğunu savunan doğalcı yaklaşımlarda mevcuttur (Lemke, 2014: 27-35).

Biyolojik belirlenime uygun politika yapımı fikrinin karşısında politikanın nesnesi olarak yaşamı sunan düşünce vardır. Bu düşünce özellikle 70’li yıllarda ortaya çıkan çevrecilik hareketiyle birlikte siyaseti, insanın varoluşu için gerekli olan doğanın politik önlemler aracılığıyla korunması tartışmalarında ortaya çıkmıştır. Çevre kirliliğinin önlenmesi, türlerin korunması, kıtlığın önlenmesi, doğal su kaynakların korunması ve verimli kullanılması gibi konuları içeren biyopolitika, geleneksel politika yapımının bir alt dalı olarak kendisini göstermiştir. Türler arası DNA transferinin gerçekleştirilmesi, ilk tüp bebeğin doğması (1978) vb. biyoteknolojik gelişmeler biyopolitik kavramının içeriğini sadece çevre sorunlarıyla değil aynı zamanda insanın geleneksel varoluşuna dair ortaya çıkan “tehlikeleri” de içerecek şekilde genişletmiştir (Lemke, 2014: 45). Böylece biyopolitikanın ilgi alanı üremeye yardımcı teknolojiler, insani üremenin rasyonelleştirilmesi, bireysel sağlığın yönetimi ve beden politikalarının çıkış noktası haline gelen insan genetiği araştırmaları (Waldschmidt, 2003: 147), nöroloji, estetik müdahaleler gibi bugüne kadar mümkün olmayan teknolojik ve bilimsel imkânların uygulanabilirliğine kaymıştır. Bu bakımdan biyopolitika, teknolojik açıdan mümkün

---

<sup>226</sup> Öjenik saplantısı sadece Almanya’ya özgü değildir. İngiltere, Norveç, İsveç, Fransa, Sovyetler Birliği ve ABD gibi birçok ülke, bu konuda çalışmalar yapmıştır. Zamanının Alman öjenikçileri, Amerika’nın göçmen, kısırlaştırma ve melezeleşme yasalarını örnek alarak kendi biyopolitikalarını geliştirmişlerdir. Bu bağlamda öjenik, dönemin küresel bir fenomeniydi (Proctor, 1998: 286-287).

olanın, fiilen gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceğini tartışan ve karar veren bir alan haline gelmiştir (van den Daele, 2005: 7). İmkân dâhilinde olan her şeyin gerçekleştirilmesiyle mükellef olmayan insanın, söz konusu çevre ve bizzat kendisi olduğunda temkinli olması anlaşılırdır. Bu bakımdan biyopolitika yaşamın her türünü koruma altına alırken, alışıl gelmiş olan yaşamın sınırlarının nasıl belirleneceği konusunda da bir denetleyici ve belirleyici rol oynamaktadır.

İnsanın fiziksel ve psikolojik yönetimine dair politikanın üstten belirlenimci rolüne yönelik eleştiri Foucault'nun biyopolitika anlayışıyla getirilmiştir. Foucault için ortaya çıkan teknolojik ve bilimsel gelişmeler, var olan politik egemenliğin altında çevre sorunları, biyoteknolojik etik kaygılar gibi yeni oluşan bir biyopolitika alanını tarif etmekten ziyade, politikanın tarihsel süreç içerisinde geleneksel yapısından koparak<sup>227</sup> merkezinin değişmesinin ortaya koyduğu ve biyopolitika olarak tanımlandığı bir alandır (Lemke, 2014: 54). Öldürme yetkisini elinden bırakmayan, ancak daha çok yaşatmaya, güçlendirmeye, verimli olmaya kısacası politik olanla ekonomiğin bir araya geldiği (Foucault, 1994: 37) yerde, egemen iktidarın toplumsal güç kaynaklarını bastırma olgusu, yerini biyoiktidarın yaşatma, teşvik etme ve güçlendirme adına düzenleme ve denetim teknolojilerinden oluşan biyopolitikaya bırakmıştır. Toprağa bağlı devlet yerini giderek nüfusa bağlı devlete bırakmıştır. Bedenleri disipline eden kurumlar (bireyselleştiren) ile nüfus gibi toplumsal yaşam süreçlerini (bütünselleştiren) denetleyen ve kontrol eden devlet, zaman içinde birleşik hale gelmiştir (Foucault, 2013: 256). Böylece bireysel olan ile toplumsal olanın ayrımı biyopolitik süreçler bağlamında silikleşirken toplumu tehdit edebilecek nüfus, ölüm-doğum dengesi, üreme oranı, yaşam süreleri, hastalıklar gibi unsurlar karşısında yaşamın dengede tutulmasını sağlayacak normların oluşturulması gerekmektedir<sup>228</sup>. Oluşturulan kurallar, artık hukuktan ziyade bedenin doyumluğa ulaşmasını tertip eden yaşam hakkının korunması ve düzenlenmesidir (Foucault, 2007: 105-106). Bu düzenlemelerin asıl amacı bedene, bireye ya da bunların toplamı manasında topluma yönelik değildir. Foucault'nun yöneldiği kavram, çok sayıda insan bedeninden

---

<sup>227</sup> Foucault, verimliliğin ve gelişmenin tanımlayıcısı olan ilerlemeci ve tarihsel süreçlerin sürekliliğine başat önem veren geleneksel tarih anlayışına karşı çıkarak tarihsel olguların ve olayların süreksizliklerle, kopuşlarla dolu olduğunu düşünür (Özmkas, 2018: 49).

<sup>228</sup> Foucault, biyopolitikaya sadece üreme orantılarını eklemeyi, aynı zamanda “nüfusu tıbbileştirme” dediği kamu sağlığı görevini ve hijyen eğitimini, salgın hastalıklarla mücadeleyi ve bu mücadele kapsamında bataklikların kurutulmasını, çalışamaz durumda olan sakatları, yaşlıları ve onlara sağlanacak bakımı üstlenen sigortacılığı da kavramının içine dâhil eder (Foucault, 2013: 250)

müteşekkil nüfus kavramıdır. Biyopolitikanın hem bilimsel hem de siyasal manada hedefi, nüfusun niteliklerinde ortaya çıkan rastlantısal olguların dengelenmesidir. Bu dengelenme ise, rastlantısal gelişen beden-sağlık ilişkisinin verimli hale getirilmesi, toplumsal güvenlik bağlamında hastalanma oranlarının düşürülmesi, yaşamın uzatılması, doğum oranının artırılması benzeri uğraşlarla canlılardaki temel yaşam şartlarının dengede tutulması anlamında bir homeostazi kurularak sağlanacaktır (Foucault, 2013: 251-252). Bedenin, Foucault tarafından siyaset sahnesinin merkezine oturtulması, Platon, Aristoteles vb. klasik düşünürlerin ruha atfettikleri önemin değişmesine yol açmıştır. Artık iktidar ruhu değil bedeni hedefine almış, bedenin ıslahıyla ruha ulaşarak sağlıklı, verimli ve itaatkâr bireyin üretim gücünde yerini almasını hedeflemektedir (Özmkas, 2014: 58). Kurumların “disipline etme” ağının ve devlet “düzenlemesinin” merkezinde yani tüm iktidar teknolojilerin hedefinde yer alan bedenin sağlıklı tutulmasının yegâne bilgisine sahip olan tıp, bu özelliği sayesinde bir “bilme-iktidar” meydana getirir. Disipline etmenin düzenlemeye geçişiyle birlikte ortaya çıkan bir normlaştırma olgusudur. Disipline etme ile düzenleme normlarının kesişim kümesinde yer alan normalleştirme, toplumu bu bağlamda disipline edilmiş bedenlere ve kontrol altına alınmış bir nüfusa dönüştürmektedir<sup>229</sup>. Böylece iktidar, biyo-iktidar olarak disiplin ve düzenlemeden oluşan yaşamın sorumluluğunu üstüne almıştır. Bireyin ve nüfusun sağlıklı yaşatılmasını önceleyen biyo-iktidar, yaşam teknolojilerinin boyunduruğu altına girme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Nazi Devleti, oluşturduğu kusursuz disipline etme ve düzenleme teknolojileri ile bu sorumluluğun zirve yaptığı bir modern devlet örneğidir (Foucault, 2013: 258-259; 264). Devlet eliyle gerçekleştirilecek bedenin disipline edilmesi ve nüfusun düzenlenmesine dair biyopolitikaların kilit noktasını bilme-iktidarıyla sayesinde tıp, daha güncel olarak biyoteknoloji oluşturmaktadır. Bu bakımdan biyoetik bir yandan getirdiği önermelerle yakın gelecekte nasıl bir toplumda yaşamak istediğimizi tartışırken bir yandan da devletlerin biyo-iktidar teknolojileriyle birlikte Nazizm örneğinde olduğu gibi distopik bir disiplin ve düzenleme devletinden kaçınılmasını sağlamaya çalışmaktadır<sup>230</sup>. Biyopolitika kavramına dair önermeler

---

<sup>229</sup> Agamben (2013: 12) bu bağlamda, disipline edilmiş itaatkâr bedenlere sahip insanların hayvanlaştırıldığını iddia eder.

<sup>230</sup> Bu bağlamda bir sonraki bölümde irdelenmiş olan biyopolitikaların odak noktasını biyo-iktidar teknolojilerinin odağında bulunan beden, bedenin yaşamsal süreçlerini ve nüfusun düzenlenmesini kapsayan embriyo, üremeye yardımcı teknolojiler, öjenik, organ nakli, gebeliğin sonlandırılması ve ötenazi oluşturmaktadır. Biyoteknolojilerin kullanımı her zaman biyo-iktidar teknolojilerine hizmet etmekte midir,

Foucault ile son bulmaktan ziyade politika-yaşam ikilisinin çözümlenmesine dair önemli bir dönüm noktasına işaretle yeni tartışmalara yön vermiştir. Hatta Foucault'nun yalın hayatı politik olanın merkezine yerleştirmesinin, Marx'ın emek-sömürü çözümlenmesiyle meydana getirdiği kırılmaya benzer bir etki yarattığı dile getirilmektedir (Kartal, 2018: 8).

Biyopolitika kavramını tartışan önemli isimlerden biri de Agamben'dir. Agamben, Foucault'dan farklı olarak biyopolitikanın 17. ve 18. yüzyılda tarihsel bir kopuşla ortaya çıktığına inanmaz. Antik Yunan'da hayvanlar, insanlar ve tanrılar dâhil tüm canlıların yalın yaşantısına atıf yapan çıplak hayat (*zoe*) ile bireyin ya da bir grubun yaşam biçimine gönderme yapan siyasal hayat (*bios*) kavramlarının Avrupa toplumlarının düşünce hayatının temelini ve bugün de modern devletin çekirdeğini oluşturduğunu savunur. Dili kullanma yeteneğine sahip insanın diğer canlılardan ayrılarak sadece acı ve hazza değil aynı zaman da iyi/kötü, adaletli/adaletsiz ayrımına da vakıf olduğu biliniyordu. Buna rağmen Agamben bios'un varoluşunu borçlu olduğu Polis'in merkezine zoe'nin tüm zamanlardakinin aksine radikal bir şekilde yerleştiğini kabul eder. Ancak modern devletin başlattığı çıplak hayatın siyasetin merkezine yerleştirilmesi yüzyıllardır mevcut olan bu bağın gün yüzüne çıkarılmasından ibarettir. Agamben için çıplak hayatın siyasallaştırılması, yaşayan insanın insanlığına karar verilmesinden ibarettir. Böylece Agamben, Batı düşünce dünyasının temel ikilemini dost-düşman ayrımı üzerinden okumak yerine, çıplak hayat-siyasal hayat, zoe-bios, dışlama-içleme üzerinden ele alır. Batı siyasal sistemi çıplak hayatı, bir yandan toplumsal düzenden dışlarken diğer yandan onu siyasal olanın içine hapsederek içlemektedir. Modern demokrasilerin daha önceki rejimlerden farklı olarak insan haklarına<sup>231</sup> yaptıkları vurgularla çıplak hayat için mücadele etmeleri dahi onun dışlanabilir/öldürülebilir olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Demokrasinin yaşatma ve öldürme arasındaki çıkmazı çözülmediği müddetçe Agamben için, demokrasi ile totaliterlik arasındaki ayrım azalmaktadır (2013: 9-19, 149, 154).

---

yoksa alternatif düşünsel yaklaşımlarla disiplin ve düzen toplumunun kaçınılmaz görünen distopik görüngelerine karşı koyma imkânı var mıdır? Bu benzeri soruların sorgulandığı sonraki bölümde yaşamın başlangıcından sonlanmasına kadar yer alan süreçler ele alınmıştır.

<sup>231</sup> Agamben burada insan hakları ile vatandaşlık hakları arasında ayrım yapar. Modern demokrasiler öncesi rejimlerin temeli sayılan özgür ve bilinçli siyasal özne olan insanın yerini artık bir ulus-devletin vatandaşlığını yalın doğumla gerçekleştiren çıplak hayat almıştır. Kişinin doğumla birlikte vatandaşlık statüsünü kazanması ancak ona hukuki haklar vermektedir (2013: 155).

Foucault'nun aksine Agamben, biyopolitikayı bir "ölüm-siyaseti" (*thanatopolitics*) olarak tanımlar (2013: 147). Bu tanımlamasını da çıplak hayat ve siyasal hayat terimlerinde olduğu gibi Antik Roma hukukuna başvurarak gerçekleştirir. Roma hukukuna atıfla tanımladığı "Kutsal İnsan" (*homo sacer*), işlediği bir suçtan dolayı halk tarafından suçlu bulunmuş özgür insandır. Özgür insanın öldürülmesinin yasak olmasıyla beraber Kutsal İnsan olarak belirlenen kişinin öldürülmesi bir cinayet olarak tanımlanmamakta ve öldüren kişi de ceza almamaktadır. Kutsal İnsan'ın öldürülebilir olmasıyla beraber özgür insanın zaten Tanrılara ait olması onun kurban edilebilmesini imkân dışı bırakmaktadır (Agamben, 2013: 90-92). Agamben, Kutsal İnsanın toplum tarafından yargılanıp ceza içermeden öldürülebilmesini dünyevi hukukunun istisna halini alarak kişiyi hukuk dışı bıraktığını, kurban edilememesi ile de ilahi hukuk alanının dışına atıldığını belirtmektedir. Böylece egemen, dışlanan kişiye karşı hem beşeri hem de ilahi hukukun istisnası olarak kendisine bir öldürme alanı yaratmaktadır. Agamben de eşitlenen Kutsal İnsan ile çıplak hayat, artık egemenin etkinlik alanıdır ve modern devlet hem beşeri hem de ilahi hukuk alanı için bir istisna hali olan öldürme hakkını kural haline getirip çıplak hayatları belirleyerek üretme peşindedir. Artık her insan çıplak hayata dâhil edilebilecek bir nesneye dönüşmektedir (Agamben, 2013: 104-106).

Çıplak hayatın siyasallaşmasının kökenini Fransız Devrimi ile İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne dayandıran Agamben, doğumla birlikte elde edilen vatandaşlığın sözü edilen hakların sınırlarını belirlediğini ifade etmektedir. Demokrasilerde kimin vatandaş olup olmadığının belirlenmesi siyasal olana yön vereceklerin de belirlenmesi anlamına gelmektedir. Nazi Dönemi Almanlığını tanımlayan "Kan ve Toprak" (*Blut und Boden*) aşırılığı, vatandaşlık rejimlerinin dayandığı toprağa (*ius soli*) ve soya (*ius sanguinis*) bağlı olma durumunun bir uzantısı olarak siyaset sahnesine çıkıyordu. Böylece Agamben için bir etnisiteye dâhil olmakla ilgili olan felsefi antropolojik sorunlar siyasallaşarak içeridekilerle dışarıdakileri tanımlama nosyonu olarak biyopolitik çatışma alanlarına dönüşüyordu. Bunun bariz örnekleri geçmişte Fransa'da (1915), Belçika'da (1922), İtalya'da (1926) ve Almanya'da (1932) düşmanların soyundan olan vatandaşların ya da ulus-devletin vatandaşlığını "hak etmediği" düşünülen insanların vatandaşlıktan çıkartılarak çıplak hayatların yaratılmasında görüldüğü gibi, günümüzde de mültecilere uygulanan dışlayıcı yaklaşımlar göstermektedir. Çıplak hayatın demokrasilerin merkezine oturmasıyla oluşan insan haklarının en bariz şekilde uygulanması gereken –

gerçek anlamda vatansız kalmış, salt insan olan- mültecilere karşı ulus-devletlerin tutumu daha önce bahsedilen demokrasilerin yaşatma-öldürme, dışlama-içleme ikilemini gözler önüne sermektedir (Agamben, 2013: 156-158). Özellikle 2014 sonrasında Avrupa'ya doğru yaşanan Suriyeli göçüyle gün yüzüne çıkan tartışmalar, modern demokratik Batı devletlerinde kurulan mülteci kampları, göçü önlemek adına geliş ülkelerinde finanse edilen kamplar, kendi bünyelerinde bulunan göçmenlere, buldukları ülkelerin vatandaşlığını almış olsalar dahi<sup>232</sup>, yönelik tutumlar göz önüne alındığında hakların kan ve toprağa ne kadar bağlı olduğu bir kez daha görülmektedir.

Agamben'in çıplak hayat tanımının salt vatandaşlık ya da dışlanmış homo sacer gibi günlük siyasetin dışına çıktığı çarpıcı bir örneğini koma hastalarının "beyin ölümü" üzerine yapmış olduğu eleştiri oluşturmaktadır. Hayat destek üniteleri ile koma hastalarının suni olarak hayatta tutma teknolojileri ile organ naklini mümkün kılan bilimsel gelişmelerin eş zamanlı meydana geldiğini belirten Agamben, incelemesinin odağına, bir insanın resmi olarak ölü sayıldığı ve bir hekim tarafından organlarının alınması sonucu geri kalan vücut fonksiyonlarının yitmesine rağmen hekimin cinayet işlemiş sayılmadığı "beyin ölümü" kavramını almaktadır. Artık geleneksel ölümün tanımı olan kalbin durması ve bedenin katılaşmasının beklenmesi yerine, bedenler yaşam destek ünitesine bağlı iken beyin ölümünün gerçekleşmesi ile ölü kabul edilebilmektedirler. İşte geleneksel fiziki ölüm ile hastane odasında gerçekleşen beyin ölümü arasındaki muğlak bölge Agamben için egemenin yarattığı yeni bir kutsal hayat alanıdır. Egemen, ortaya çıkan teknolojik gelişmelerle birlikte tıp ile hukuk arasında kalan muğlak bölgeden bir istisna hali yaratarak ölüme karar vermektedir. Hayat ve ölüm bilimsel kavramlar olmaktan çıkarak artık siyasal, diğer bir deyişle biyopolitik kavramlara dönüşmektedir. Böylelikle egemenin, tıp ve teknolojinin alanına her müdahalesi onun biyo-iktidarını daha da genişletmesine, yaşam ve ölüme dair istisna hallerini kurallaştırmasına yardımcı olmaktadır. Ancak günümüzde bu tür istisna hallerinin biyopolitika aracılığıyla salt çıplak hayat olarak belirlenen birey ya da gruplar yerine tüm insanlığa uyarlanabilmesi Agamben'in gözünde Nazilerin dahi cesaret edemedikleri pratiklerin modern demokrasiler tarafından gerçekleştirilebilmeleri anlamına gelmektedir (2013: 193-197).

---

<sup>232</sup> Naziler, "Nihai Çözüm" sürecinde Yahudileri ancak vatandaşlıktan çıkardıktan sonra toplama kamplarına gönderebiliyorlardı (Agamben, 2013: 159). Bu durum modern dönemde egemen iktidarın yeniden homo sacer yaratmasının önemli örneklerindedir.



Biyopolitika kavramını Agamben'den sonra en çarpıcı biçimde genişleten düşünürler arasında M. Hardt ve A. Negri yer alır. Foucault'yu disiplin odaklı iktidar çözümlemesiyle gereğinden fazlaca meşgul olmakla eleştiren düşünürler, egemenin, biyopolitika aracılığıyla toplumsal ilişkilere ve insanların bilinç ile bedenine nüfuz eden bir denetimini ön plana çıkarırlar (Hardt ve Negri, 2003: 53-54). Düşünürler için biyopolitika, toplumsal, ekonomik ve politik üretimin/yeniden üretimin örtüştüğü bir alandır (Hardt ve Negri, 2003: 390). Hardt ve Negri (2003: 370), biyo-iktidar ise hayatın hem zekâ hem de kol gücüne dayanan üretici kapasitesi olarak tanımlarken, aynı zamanda biyo-iktidardan halkın sermaye altındaki boyunduruğu olarak söz ederler. Böylece Hardt ve Negri, Foucault'un belli sınırlar içerisinde yöneten iktidara dair yaptığı çözümleri uluslararası politikaya taşımışlar, bunu yaparken de biyopolitika ile biyo-iktidar kavramlarını Foucault'un aksine karşıt kutuplar olarak ele almışlardır (Kelly, 2016: 19-20). Görüldüğü üzere biyopolitika ve biyo-iktidar kavramları, Hardt ve Negri düşüncesinde giderek daha politize olmakta ve küreselleşmektedir. Agamben'in istisna hali ile kuralın örtüşmesinden doğan biyopolitika artık kapitalizmin politikayla örtüşmesinin adıdır. Biyopolitika ve biyo-iktidar kavramlaştırmalarına Marxist gelenekle bağlantılı (Lemke, 2014: 91-92) ve giderek daha politize şekilde ele alan yaklaşımlar çalışmanın kapsamı dışındadır. Felsefi ya da politik kavramlaştırmalar zaten hiçbir suretle ideolojiden, en azından öznellikten arınık değildir. Kavramlaştırmaların özelliği, özne tarafından tarihsel olgular içerisinde var olduğuna inanılan bir takım düzenliliklerin, neden-sonuç ilişkilerinin ya da kopuşların öznel bir şekilde yeniden kurgulanmasıdır. Bu kurgulamayı akıldan çıkarmamakla beraber geçmişi ve şimdiki açıklayabilmek için kavramsallaştırmalara ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda çalışmanın sınırlılıkları içerisinde biyopolitika kavramı, özellikle Batı dünyasında yaygın olarak kabul gördüğü üzere, biyoteknolojilerin insani varoluş üzerindeki etkilerini sorgulayan ve çağdaş egemenin bu etkiler sonucun yeni ve daha totaliter bir biyo-iktidar kurup kuramayacağıyla bağlantılıdır. Çalışmada biyopolitika ve biyo-iktidar kavramlarının ele alınması, Agamben ile Hardt/Negri ikilisinin “ideolojik” çözümlemelerinden ziyade iktidarın soykötüğünü “daha” olgusal ele aldığı düşünülen Foucault'cu çizgi de devam edecektir. Bu minvalde, biyopolitika kavramı dar anlamıyla 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılda zirveye çıkan beden üzerindeki biyoteknolojik tasarrufların denetimi ve düzenlemesiyle alakalıdır. Egemenin ortaya çıkışı ister organik ister sözleşmecî temele

dayandırılınsın, geçmişte tebaası üzerinde olduğu gibi günümüzde de vatandaşları üzerinde olabildiğince mutlak denetim elde etmek istemesi neredeyse egemenin ontolojik bir karakteridir. Teknolojik ve bilimsel ilerlemeler bu mutlak denetime eskiden hiç olmadığı kadar olanak sunmakla beraber, Foucault'nun da belirttiği üzere her biyopolitik denetim hamlesi kendi direnişini de beraberinde yaratmaktadır. Bu direniş zaman zaman biyoetik tartışmalarda olduğu gibi uzmanlar veya Kilise düzeyinde gerçekleşebildiği gibi kimi zaman kürtaj ya da ötenazi konularında olduğu gibi toplumsal da olabilmektedir. Denetimin ve direnişin neredeyse birbirlerini otomatik olarak belirledikleri böyle bir iktidar mücadelesinde devlet-toplum, devlet-birey benzeri yapısal kutuplardan söz etmenin imkânı epeyce azdır. Artık denetim ve direniş iç içe geçmiş, hukuki açıdan alınan ya da aldırılan düzenlemeye yönelik kararlar belli süreliğine küçük cephelerde kazanılan savaflara dönüşmüştür. Bu bakımdan, denetim ve direnişin biyopolitikaların her cephesinde her daim sürdüğü ve sürekli birbirlerini değiştirdikleri göz önünde bulundurarak biyo-iktidarını mümkün kılmaya çalışan biyopolitikalara göz atmak daha anlamlıdır.

## **BÖLÜM 4: ALTERNATİF BİR BİYOPOLİTİKANIN İMKÂNI**

Biyopolitika ve biyoiktidar kavramları politik literatürde artan bir şekilde kendisine yer bulmakla birlikte kullanıldığı bağlam ve içerik oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitliliğin önemli sebeplerinden birini kavramın Foucault tarafından da oldukça geniş bir yelpaze içinde kullanılması meydana getirmektedir. Biyopolitika mikro anlamda bir yöneten-yönetilen ilişkisi daha orta ölçekli ele alınışlarında aile, hane, toplumsal cinsiyet, sağlık politikaları, makro manada ise nüfus politikaları ya da göçmen sorunun ele alınışı gibi oldukça çeşitli araştırma konularına yön gösterici olabilmektedir.

Bu bölümde ise biyopolitikanın arka planını oluşturan biyoetiğe dair konular, Batı'da ortaya çıkan biyoetik tartışmalar ekseninde incelenirken, bu konulara dair İslam düşünce dünyasından gelen eleştiriler ve konumlanışlara da yer verilerek alternatif bir biyoetik ve biyopolitik yaklaşımın imkânı sorgulanmaktadır. Bu bağlamda yaşamın başlangıcı tartışmalarının merkezini oluşturan embriyonik kök hücrenin nasıl bir yaşam formu olarak tanımlanacağı, ardından insan türünün devamlılığına ve nüfusun denetimine katkı sunan üremeye yardımcı teknolojiler ve bu teknolojilerin genetik ırkçılık kapsamında öjeniğe dair tartışmaları ve son olarak da insan yaşamının nihai sonunu belirleyen gebeliğin sonlandırılması, beyin ölümü ve ötenazi uygulamalarının mahiyeti irdelenmektedir. Böylece, çağdaş biyoteknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı insan yaşamının başlangıcından sonlanmasına kadar yer alan biyoetik sorunların ele alınmasıyla yaşam-ölüm döngüsü içinde yer alan noktalara değinilmesi amaçlanmıştır.

### **4.1. Varoluşsal Kaygı Bağlamında İnsan**

Geleneksel Batı felsefesinde ve İslam düşünce dünyasında insanın temellendirilmesi ruh ve beden olarak ikili bir ayırımından yola çıkmaktadır. Ruhun, iyilik, vicdan, ölçülülük ve doğruluk gibi erdemlerle ilişkilendirilmesinin karşısında beden, hayvansal hazların, karşı konulamaz ölçüsüzlüğün, ahlaki zafiyetin merkezi olarak betimlenmektedir. Hristiyanlık ve İslam tasavvuf düşüncesi içerisinde bedenin disipline edilmesi ile ruhun terbiyesinin mümkün olmasının yanı sıra dinlerin uhreviliğinden kaynaklı olarak beden sadece amaca (İnsan-ı Kamil olmaya) ulaşmanın aracıdır ve bu bakımdan ikincil, feda edilebilir bir öneme sahiptir. Descartes'la birlikte, tamamıyla ayrılan, ruh ile makineye indirgenen bedenin rolü yüzyıllar boyunca sabitlenmiştir. Bedenin önemsiz konumu

antropoloji biliminin ortaya çıkmasıyla beraber kültürün beden, bedeninin de kültür üzerindeki etkileşimine dair tezlerle giderek beşeri bilimlerde yükselişe geçmiştir<sup>233</sup>. Ancak bedene dair beşeri bilimlerdeki paradigma değişimini nöroloji ve genetik biliminde yaşanan gelişmeler sağlamıştır. Beyin cerrahı W. Penfield ve nörolog T. Rasmussen'in 1950 yılında beyin korteksine küçük elektrik akımları vererek beynin hangi bölgelerinin vücudun hangi uzuvlarıyla ilişkili olduğunu ortaya koymaları, ruhun birincil rol oynadığı ruh ile beden arasındaki ilişkiyi bedene doğru çevirmiştir. Çünkü ikili, sadece beyin ile uzuvlar arasındaki nöronsal iletişimi ortaya koymamışlar aynı zamanda dış dünyayı bedensel algılamamızın, beynimizin nöronsal yapısını değiştirdiğini kanıtlamışlardır. Örneğin; parmakları bitişik (*sindaktili*) doğan ve bu sebeple parmakları ayrı hareket edemeyen hastaların parmaklarının beyindeki temsili tek bir parmak şeklindedir. Aynı hastaların parmakları cerrahi operasyonla ayrılmalarının ardından yaklaşık bir ay içinde başparmağın ve diğer parmakların beyinde temsil ettikleri bölgeler ayrılıp belirginleşmeye başlamaktadır (Beyazyüz, 2015: 176-182).

Böylece bilginin ontolojik mi yoksa epistemolojik mi olduğu tartışması en azından pozitif bilimler açısından son bulmaktadır. Genetik biliminde yaşanan gelişmeler ise insanın sırf düşünsel manada değil aynı zamanda fizyolojik olarak da tarihsel özelliğinin yitimini barındırdığı için beşeri bilimler açısından çok daha kaygı uyandırıcı olmuştur. İronik bir şekilde neredeyse hayvanla bir tutulan, ahlaksızlığın ve kötülüğün kaynağı olarak dizginlenmesi gereken ve düşünsel hayatta görece önemsiz bir rol atfedilen beden, 1960'lardan sonra hızlı bir şekilde felsefi tartışmaların objesi haline gelmiştir. Tinsel düşünceye atfedilen, özellikle Descartes'ın belirttiği üzere bedenden münezze (uzak) olarak da var olabilmesi gibi (Duralı, 1987: 30), tüm üstün özelliklerin bir anda bedene yapılacak müdahalelerin gerisine atılmasına tanıklık edilmektedir. Pozitivizmle beraber metafiziğin yokluğuyla da bağlantı olan bu durum, felsefeyi, kaygı yüklü bir şekilde insanın varoluşuna yöneltmiştir. Gelip geçici görülen ve olsa olsa zincir altında tutulması, zapt edilmesi gereken bedene dair hem din hem felsefe kaynaklı kutsallaştırıcı sesler yükselmeye başlamıştır. Hatta Batı toplumlarında dinin bilim karşısında oynadığı kötü dogmatik tarihsel rol nedeniyle, kendisini etik üst konumlanışıyla dogmalar ve ideolojiler

---

<sup>233</sup> Beden antropolojisi yazınında, bedensel tutumlar ile kültürel davranış kalıpları arasındaki ilişki "cisimleşme" kavramıyla açıklanmaktadır. Bedenler, yer aldıkları kültürlerin fiziksel, sosyal, tüketici ve tıbbi kalıplarından oluşan "beden politikasına" göre farklı yapılarla dönüşümlenmektedir (Bock, 2001: 399-400).

üstü gören felsefenin etkinliği ve kabul görürlüğü daha fazla olmaktadır. En nihayetinde beden, ruh için bir vasıta, araç, konak, kabuk işlevi gördüğü, ruh ile bedenin kati ayrılığının yer aldığı din ve felsefe ekseninde bedene yapılacak biyoteknolojik müdahaleler iki açıdan kaygı uyandırmaktadır. Dinsel açıdan Tanrısal yaratılışa bir müdahalenin, ilahi buyruğa itaatsizlik ve insanoğlunun kendini beğenmişliği olarak görülme endişesi vardır. Ayrıca ruh ile bedenin birbirinden ayrı tutulması maddi dünya ile uhrevi dünyanın, geçici bedensel yaşam ile ölümsüz ruhani varoluşun temelini de oluşturmaktadır. Teolojik olarak sadece insana atfedilen ruha sahip olma durumundan dolayı insanın dünya üzerindeki ayrıcalıklı konumu, antropolojiyle değişmemekle birlikte bağlamı dönüşmüştür. Biyolojiyle birleşen antropoloji, artık insanı diğer canlılarla birlikte evrimsel sürecin bir parçası saymış, ancak farklı canlı türlerine kıyasla sahip olduğu özelliklerinden dolayı insanın merkezi konumunu pek sorgulamamıştır (Pannenberg, 1983: 25-26). Felsefi açıdan insanın maddi varlığına yönelik muhafazakâr bir varoluşsal kaygı bulunmakla birlikte, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan psikoloji biliminin bedensel etkinliklerin ruhun üzerindeki kati sonuçlarını ortaya koyması, bedene müdahale konusunu eskiye nazaran daha önemli hale getirmiştir. Ancak psikoloji bilimi bedeni, bedensel fenomenleri bir psikofizik olgu olarak ruha taşıyan araç olarak görmektedir. Bu bakımdan psikofizik fenomenlerin günün birinde laboratuvar ortamında oluşturulması mümkün olabilecek bir bilince (ruha) aktaran robotun/makinenin beden işlevi görmesi muhtemeldir. Ancak Mengüçoğlu'nun (2015: 360-361), Scheler'den alarak belirttiği üzere, felsefi antropoloji, insanı beden (bios) ve ruhun (psyche) toplamından oluşan bir varlıktan ziyade insanı, beden ve ruhun ayrılmaz bütünlüğü olarak bir biyopsişik varlık şeklinde ele almaktadır. Biyopsişik varlık olarak insan, tüm yeteneklerinin, yapıp ettiklerinin, psikolojisinin ve biyolojisinin kazanımlarının bütüncül sahibidir. Ruh ve beden birbirinden ayrılamaz bir bütünlüktür. Aynı zamanda eyleyen bir varlık olarak insanı inceleyen antropoloji, insan davranışlarını inceleyen psikolojiden ayrı olarak düşünülemez<sup>234</sup>. Aksi takdirde insan, kültürel çevrede maruz kaldığı etkilere belirli davranış formlarıyla tepki veren gizemli bir cisimden ibaret olurdu<sup>235</sup> (Bock, 2001: 18-

---

<sup>234</sup> Psikolojinin önemi ve birey için oynadığı rol, genellikle Batı toplumları ve Batılı bireyler üzerine yapılan incelemeler temel alınarak değerlendirilmektedir. Ancak farklı toplumlar da antropoloji psikolojiktir önermesinin karşısına rahatlıkla tüm psikoloji kültüreldir önermesi konulabilir (Bock, 2001: 412).

<sup>235</sup> İnsan ile doğanın kesin ayrımı, dünya üzerinde neredeyse sadece Batı düşünce sistematığına ve bir yere kadar semavi dinlere özgü bir üründür. Özellikle modernleşmenin ve semavi dinlerin uzağındaki halklarda insan doğa ayrımı hemen hemen mevcut değildir. Malezya yerlileri Chewong'lar (*Cheg Wong*), yaşam

19). Bunun tam tersi olarak bedene yapılacak psikolojik, fiziksel ya da genetik bir müdahale onun biyopsişik bir varlık olarak varoluşunu derinden etkileyebilme gücüne sahiptir. Böylece antropolojik açıdan insanın varoluşunun temelini biyolojik (çevre), kültürel (sosyal hayat) ve psikolojik (kişisel deneyim) etkileşiminin bir ürünü saymak mümkündür. Bu bağlamda, kadim dönemlerden miras olan hayvandan farklı olarak düşünebilen, konuşabilen dolayısıyla politik bir hayvan olan insan tanımlamasının ötesine geçilmesi gerekmektedir. Artık salt düşünebilen ya da konuşabilen canlının insanlığının ötesinde tüm bu niteliklere sahip olmayan embriyoların ve ceninlerin, genetik materyali değiştirilmiş embriyoların ve nihayetinde de bir insanla aynı genetik koda sahip olarak klonlanmış kişinin insan türü içerisinde sayılıp sayılmayacağı, hukuki statüsünün ve haklarının ne olacağı üzerine tartışma yürütülebilecek teknolojik ve bilimsel düzeye gelinmiştir.

Uzun bir dönem insanın ne olduğuna dair tanımların temel özelliği, doğada hayatta kalabilmek için hayvanlarda mevcut olan, ancak çıplak insanın yoksun olduğu bedensel nitelikleri akıl yürütebilme ve türdeşleriyle en ince ayrıntısına kadar anlaşmasına imkân veren gelişmiş bir dil kapasitesiyle dengeleyebilmesidir. Aristoteles'e kadar geriye giden bu tanımlama Antik Yunanlı'lar için salt betimsel bir gözlem değildi. Dünyanın geri kalanından, özellikle Perslerden farklı olarak akıl yürütebilen insan, bir Tiran'ın boyunduruğunda değil insanlığının ortaya çıkabileceği Polis demokrasisinde yaşayan özgür bir canlıydı. Özgür insanın karşısında olan canlı ise barbar düzeni olan tiranlıkta yaşamayı sürdüren kölelerdi. Böylece barbar olan, doğası gereği köle olandı ve insanlar arasındaki bu eşitsizlik doğal olandı. İşte insanı diğer canlılardan farklı kılan rasyonel düşünme olgusu, aynı zamanda yeryüzünde başka canlı türlerinde olmayan insanlık dışı davranış gösterme yetisini de içinde barındırmaktadır (Schweidler, 2012: 15-16). İnsanın, insanlık dışı davranış gösterdiği durum, ötekini, öz itibarıyla insan olarak algılamadığı zaman ortaya çıkan bir fenomendir. İnsanın aynı türden olmasına rağmen ya ötekinin günahkârlığı dolayısıyla dini sebeplerden üzerinden Yahudiler'in, ya siyahiler ve Amerikan yerlileri gibi biyolojik/ırksal özelliklerin öne sürülmesiyle ya da kültürel/politik ayırmadan doğan medeniler-barbarlar ayırımıyla karşı tarafın insani varoluş

---

alanlarında bulunan bitkilere, hayvanlara, nesnelere ve ruhlara "bizim insanımız" olarak kişilik atfedeler. Benzer şekilde Sibiryalı Yukagir halkı da hayvanların, ağaçların ve ırmakların insanlar gibi kişi olduklarına inanır (Sahlins, 2012: 108-109).

seviyesi düşmekte, hatta ortadan kalkarak öldürülmesi cinayet sayılmayan çıplak hayatlara dönüşebilmektedir. Çünkü “insan türünün” sahip olması gereken niteliklere, o her ne ise, sahip olmayan ötekini, canlılar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan insan türü seviyesinden aşağı düşürmektedir. Kendi türü içerisinde insanın yapabildiği bu suni ayırım türdeşini öldürmeyi haklı kılmaktadır. Türdeşini bu kategorileştirme üzerinde öldürmeyi meşrulaştıran insan için canlılar hiyerarşisinin çok daha alt basamaklarında bulunan hayvanlar ve çevrenin katledilebilmesi bu düşüncenin oldukça “doğal” bir sonucudur. Ancak konunun odağından sapmamak adına “insan” ve ötekisine dair tartışma burada sonlandırılıp, iyimser bir ütopya olarak insanın en azından kendi türü arasında eşit olduğu varsayımından yola çıkarak insan nedir sorusunun cevabının aranmasına devam edilecektir.

Bir kere insan türünün temel tanımlanması akıl ve dil üzerinden yapıldıktan sonra filozoflar için düşüncede daha derinlere inmenin zemini hazırlanmış demektedir. Her ne kadar akıl ve dil insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik olsa da insanın nitelikleri sadece bu ikisiyle sınırlı değildir. Kant, insanın akli sayesinde kendinin farkına varan bir canlı olduğunu ve ben algısının insanı diğer canlılardan öne çıkardığını vurgular. Artık sadece kendini hissetmeyen aynı zamanda benliğinin farkına varan insan, egoist bir canlı olacaktır. İnsanın kendine dair farkındalığı olmasıyla ilişkili olarak aynı zamanda kendini gözlemlemekte, kendi üstüne düşünmekte olan bir varlıktır. İnsan egoizm açmazını, ancak kendini dünyayla eşitlemediği, kendini diğer insanlarla birlikte yaşadığı bir yeryüzünün dünya vatandaşı olarak gördüğü zaman aşabilecektir (Kant, 1912: 11-18). Kendinin farkına varmanın yanı sıra insan, akli sayesinde eşyanın da bilgisine sahip olan ve kendi ile eşya arasında bağıntı kurabilen bir canlıdır. Ayrıca insan “isteme duygusuna” sahip bir varlık olarak arzuladığı şeyleri pasiflikten kurtulup aktifleşerek “gerçekleştirme kapasitesine” de muktedirdir. Ancak bu gerçekleştirmeyi genelde bilinçsiz savruk bir şekilde yapmaktan imtina eder, değer duygusuna sahip bir canlı olarak yapıp-etmelerini değerlere sahip bir insan şeklinde ortaya koyar. İsteddiği şeylere sahip olmak için “çalışan” bir varlık olmanın yanında aynı zamanda “inanan” bir varlık olarak da diğer canlılardan ayrılır. Sadece bir yaradan/var edene inanmakla kalmaz “sanat” aracılığıyla kendi eserlerini de vücuda getiren bir canlıya dönüşür. İnsan doğasına yapılan atıfla ve insan türünün tüm bu niteliklerinden herhangi birinin ön plana çıkarılmasıyla insan varoluşu tanımlanmakta, benzer epistemolojik yaklaşımlar insanın

varoluşunu parçalamaktadır. Son yüzyılda ise insanı bir bütün olarak ontolojik anlamda ele alan felsefi antropolojik yaklaşımlar önem kazanmıştır. 20. yüzyıla kadar, insana dair tanımlamalar ya da insanın ne olduğuna yönelik bilme isteği antropoloji, psikoloji, biyoloji gibi bilimlerden görece daha bağımsız, genellikle spekülasyona dayalı ve farklı felsefi kaygıların tali konusu içerisinde yer alırken, insan nedir sorusu felsefenin bir alt disiplini olan felsefi antropoloji ile kaygının merkezine alınmış, farklı bilim dallarının yardımıyla insan, ruh ve bedeni ile bütünsel bir varlık olarak ele alınmaya başlamıştır.

Tıp biliminin 20. yüzyılından itibaren elde ettiği başarılar, insana dair tanımlamalarda giderek biyolojik antropolojinin önemini ve başat rolünü güçlendirmiştir. Hayatın başlangıcına, sağlıklı yaşamın nasıl olması gerektiğine, akli başında olan ile ruhsal bozukluğu olanın teşhisinde, zihnin fonksiyonlarının ortaya konmasında, ölüm anının belirlenmesinde ve kişinin ölü olarak ilan edilmesinde kısacası insan “ruhu” dışarıda bırakıldığında insanın ne olduğu, yaşam süreçlerinin nasıl geliştiği nihayetinde neyin insan olup neyin olmadığı ve insan olmanın ne zaman sonlandığının tekeli hekimlere, daha geniş bir bağlamda tıbbi bilimlerle ilgilenenlere geçmiş gözükmektedir. Hekimlerin insan ruhuna dair inançlarının gittikçe azaldığı göz önüne alındığında insanın, dini, felsefi, sosyal ve kültürel yanlarının dışarıda bırakılarak biyolojik özelliklerine indirgenmesi tehlikesi bulunmaktadır. Bu tehlike karşısında felsefi antropoloji ve etik biliminden insanın varoluşuna, varoluşsal haklarına ve onuruna yönelik savunmalar gelmektedir. Özellikle Jonas’ın belirttiği üzere klonlama, embriyonik düzeyde olumlu öjenik, insan-hayvan karışımı canlılar gibi daha teori aşamasında dahi olmayan, sadece bilimsel vizyon düzeyinde üstünde konuşulan konuların sınırlandırılması/yasaklanması daha şimdiden konuşulmaktadır (Horster ve Tholen, 1991: 155). İnsan türü üzerinde biyoteknolojik gelişmelerin kullanılmasında üç durum öne çıkmaktadır. Öncelikli ve insani varoluş kaygısını uyandıran *ilk fenomen*, bugüne kadar gelmiş olan geleneksel fiziki özelliklerinin dışarıdan “yapay” müdahale ile oluşturulmuş “yeni” canlı türlerinin felsefi, dini ve hukuki statülerinin ne olacağına yönelik kaydır. Yapay olarak laboratuvarında genetik özellikleri ile oynanarak sporcu nitelikleri arttırılmış bir kişi ile “normal” yollardan doğmuş bir kişinin yarışması halinde muhtemel etik ve hukuki sorunların oluşması kaçınılmazdır. Aynı durum zekâsı, dış görünüşü vb. özellikleri genetik müdahale sonucu arttırılmış “yeni” insanlar için de geçerlidir. Ancak bu fenomen sadece sivil toplumsal ilişkiler açısından kaygı uyandırıcı değildir. Foucault’cu manada biyoiktidarın, devletin



verimliliğini, kapasitesini, gücünü vb. niteliklerini teşvik etmek ve arttırmak için 17. yüzyıl teknolojisiyle dahi sağlık politikalarında gerçekleştirdiği radikal dönüşüm göz önüne alındığında, yeni biyoteknolojik uygulamalarla yaratılması olası “yeni” askerler, “yeni” yöneticiler, “yeni” polis gücü ve “yeni” itaatkâr vatandaşlar salt distopya kurguları olmanın ötesinde anlam taşımaktadır. Kaygılar sadece daha “gelişmiş” özelliklere sahip “yeni” insan yaratılmasıyla sınırlı değildir. Bir kişinin klonlama ile yeniden yaratılması yani klonlanması da etik endişelerin başını çekmektedir. Kişi olarak insanın kendi suretinin ve genetik kodunun birebir kopyası olan ama aynı zamanda bambaşka bir insan olan canlıyı dünyaya getirtmesinin sonuçları neler olacaktır. Klon, “orijinalinin” bir yansıması olarak mı kalacak ve her türlü insan haklarından mahrum bırakılacaktır, yoksa “orijinalin” genetik mirasına sahip olmasına rağmen “orijinalin” hukuki bir hak iddiası olmadan klonun kendi hakları ve kişiliğinin oluşma hakkı tanınacak mıdır? Suret ve genetik olarak başka birisinin birebir aynısı olan bir canlının kişiliği nasıl gelişecektir? Kişiliğin bu durumdan etkilenecek olması Batı düşünce dünyasının kabul edebileceği bir durum değildir. Çünkü Batı her insanın biricikliğine ve bu biricikliğinin göstergesi olarak da kişinin özgür iradesiyle kişiliğini geliştirmesini insani varoluşun temeli olarak varsaymaktadır. İnsani varoluşun felsefi temelleri değişmedikçe, Batı anlam dünyası açısından biyoteknolojik gelişmelerin etik açıdan olumlu anlamda tartışılabilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Biyoteknolojinin kullanımını açısından *ikinci önemli* olgu, imkânlı olan her bilimsel ve teknolojik gelişmenin aynı zamanda uygulanmasının zorunlu olup olmadığıdır. Hayatı kolaylaştıran teknolojiler gibi hayatı anlamsız kılan hatta yok eden teknolojiler de mevcuttur. Bu tür teknolojilere en iyi örnekler nükleer, kimyasal ve biyolojik silahlardır. Bu üçtür silahın savaş alanında etkisi kullanan taraf için kuşkusuz çok önemlidir. Ancak hem düşman tarafın insan olması ve kullanıldığı takdirde insanlık dışı sonuçlara yol açması hem de kullanıldığı coğrafyadaki doğal yaşama verdiği zarar yüzünden bu silahların herhangi bir sebeple savaş anında kullanılması yasaklanmıştır. Biyoteknolojiye şüpheli yaklaşan düşünürler, benzer sebeplerle biyoteknolojilerin uygulanması halinde hem insan türünün varoluşuna hem çevreye hem de toplumsal yapıya yönelik ne gibi sonuçlar getirileceğinin öngörülemediğini, bu sebepten yapılması imkân dâhilinde olmasına rağmen bazı teknolojilerin salt bilimsel arzular yüzünden kullanılmaması gerektiğini savunmaktadır.

Biyoteknolojiler bağlamında *son kaygı* ise, kökenini Kant etiğinde bulan insanın araçsallaştırılmayacağı koşuludur. İnsan onurunun insana içkin olması, onun ne sebeple olursa olsun bölünemez, askıya alınamaz ve devredilemez oluşunu beraberinde getirmektedir. İnsan onuru yaklaşımı, insanın her hangi bir deney için kobay olarak kullanılmasına ve bu suretle araçsallaştırılmasına eleştirel yaklaşır. Sadece titizlikle düzenlenmiş tıp etiği ilişkisi içerisinde insan deneylerine izin verilmektedir. Bilimsel arzular ile ya da insanlığın gelişimi gibi “erdemler” adına amaca yönelik “araçsallaştırmalar” insan onuru fikrine aykırıdır. Hatta insanın kendi iradesiyle dahi olsa salt daha iyi görünmek, daha akıllı olmak, daha güçlü olmak vb. amaçların tatmin edilmesi aracı olarak biyoteknolojilerin kullanımı, insanın arzuları için kendi kendini araçsallaştırmasının bir başka yöntemi olabilmektedir.

Geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisinin radikal bir şekilde değiştiği biyoiktidarın en marjinal örneklerini Nazi-Almanya’sında ve Sovyet rejiminde deneyimleyen Batı düşünce dünyasının önemli bir kısmı, geçirdiği bu tarihsel travma sonucu<sup>236</sup> benzer rejimlerin ortaya çıkmasını önlemek adına bilim ve teknolojinin sadece denetimini değil neredeyse zamanın Katolik Kilisesi’ni aratmayacak katılıkla genetik biliminin araştırma alanını mümkün olan her sahada kısıtlamaya, mümkünse durdurmaya çalışmaktadır. Bu gruba “organik” ve “doğal” yaşam savunucuları da dâhil olarak genetik biliminin sadece insan araştırmalarında değil aynı zamanda hayvan ve bitki deneyleri ile GDO’lu üretimin de yasaklanmasını savunmaktadırlar. Yaratılışın “biricikliği”nin sorgulandığı hatta “modifiye” edilmeye çalışıldığı bir alanda Kilise de sessiz kalmamakta, teknolojinin ve bilimin geldiği noktayı politik açıdan olmasa da uhrevi açıdan kaygı verici görmektedir. Filozoflar ve doğal yaşamcılar ile Kilise’nin nadir işbirliği alanlarından biri olan biyoteknoloji karşıtlığı bir “ahlakçılar cephesini” oluşturmakta, bu cephenin düşüncelerine karşıt alternatif fikirler getiren insanlar genellikle hakikati ve sorunu göremeyen bilinç yoksunları olarak dikkate dahi alınmamaktadır. Biyoteknoloji alanın

---

<sup>236</sup> 2001 yılında zamanın Kuzey Ren Vestfalya Başbakanı Wolfgang Clement, Almanya’daki yasalardan dolayı İsrail’den embriyonik kök hücre ithalatı yapabilmek amacıyla nörolog Oliver Brüstle ile İsrail’e bir seyahat yapmıştır (Löhr, 2001). Bu ziyaret, basında ve siyasette oldukça önemli bir tartışma yaratmıştır. Schnabel (2001), Zeit gazetesi için kaleme aldığı yazısında, Almanya’daki etik tartışmaların bu denli hararetli geçmesinin sebebinin Nazi Dönemi’nde yaşanan travma olduğunu belirttikten sonra, Clements’in seyahatine atıf yaparak Almanya’ya embriyonik kök hücre ithalatının İsrail üzerinden yapılma planını sorgulamaktadır. Tüm tartışmalar bir yana Almanya Ulusal Etik Komisyonu 29 Ekim 2001 tarihinde embriyonik kök hücrelerin bilimsel araştırma amacıyla İsrail’den ithalatına izin vermiştir (Gentechnikdebatte in Deutschland, 2002).

kapsadığı ilaç, tedavi, cerrahi müdahale alanları, kısacası sağlık ekonomisi, göz önünde bulundurulduğunda yeterince karmaşık olan bu alana bir de sağlık sermayesi ve devletler müdahil olmaktadır. Sağlık ekonomisinin aktörleri ve devletler eleştirilerden paylarına düşeni almakta, bilim adamları ve sağlık çalışanları da bu iki aktör tarafından istihdam edildiği için sermaye ve devlet tarafından müteşekkil cephenin elemanı olmakla suçlanmaktadır. Böylece biyoteknolojilerin teorik ve pratik alanında, düşünürler, din adamları, hayvan hakları ve doğal yaşam savunucularından kurulu bir denetleme, düzenleme ve yasaklama cephesi ile ilaç firmaları, patent enstitüleri, hastane zincirleri, uygulamalı tıp merkezleri, araştırma merkezleri, üniversiteler ve devletlerin sağlık politikalarından<sup>237</sup> oluşan iki cephe her zaman fiiliyatta olmasa da söylemsel olarak ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta bilim insanları diğer tarafta, bir bütün ve homojenlik oluşturmamakla beraber bilime karşı geliştirdikleri ortak düşmanca tona sahip “akademik sol” grup yer almaktadır (Gross ve Levitt, 1998). Akademik solun bilimi sevmediğini belirten yazarlar, bilime düşmanca tavır alanların, bilimin, toplumu kontrol eden siyasi ve ekonomik güçler tarafından, özellikle askeri silahlanma, muhaliflerin gözetlenmesi, çevrenin endüstri tarafından tahrip edilmesi ve popüler kültür aracılığıyla kitlelerin kontrol edilmesinde, kullanıldığını iddia etmektedirler. Ancak bilim adamlarının en az diğer insanlar kadar bilimin kötü amaçlara alet edilmesinden muzdarip oldukları görmezden gelinmektedir. Yazarlar, akademik solun aslında, bilimin kurumsallaşmasını sağlayan sosyal yapıya, bilim adamlarını ortaya çıkaran eğitim sistemine ve bilim insanları için karakteristik hale gelmiş olan bilimsel zihniyete karşı olduklarını savunmaktadırlar. Böyle bir düşmanlık neredeyse ortaçağı aratmayan, Aydınlanmanın en güçlü mirası olan rasyonalitenin reddedilmesiyle bağlantılıdır. İrrasyonalitenin gururla savunulduğu bu gruplardan, toplumun tümüyle cehaletten bilgiye geçme fikriyle alay edildiği görülmektedir (Gross ve Levitt, 1998: 15-16).

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin biyoteknolojik yöntemlerle canlılar üzerinde uygulanması yönünde girişimler her zaman olumsuz eleştirilerle karşılaşmamıştır. 2001 yılında Amerikan devletinin desteğiyle içine nano, biyo, enformasyon ve nörobilim teknolojilerini (NBIC) alan bir Teknolojik Yakınsama (*Converging Technologies*) Konferansı düzenlenmiştir. Konferansın amacı; bu dört bilim dalının uyumlu bir şekilde

---

<sup>237</sup> Bahse konu olan Batı menşeli endişe dolu eleştirilere Türkiye’den bir örnek olarak bkz. Çankaya (2012).

çalışarak mevcut hastalıkların tedavisini ve sağlıklı bireylerin fizyolojilerinin yükseltilmesini (*Enhancement*) olanaklı kılacak teknolojilerin araştırılmasıdır. Önde gelen bilim adamları ve politika yapımcıların katıldığı bu konferansta öne çıkan altı başlık olmuştur. İlk olarak hükümet ve özel sektör temsilcileri, ekonomide ve toplumda devrim niteliğinde değişimlerin gerçekleştirilmesi adına, bu dört bilim dalının teknolojik yakınsama ile insan kapasitesinin iyileştirilmesi gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Araştırmalar öncelikli olarak insanın bilişsel kapasitesinin artırılması yönünde gerçekleştirilecektir. Bu bağlamda insan bilincinin yapısının, fonksiyonunun ve potansiyelinin genişletilmesi çalışmalarının yürütüldüğü “İnsan Biliş Projesi” (*The Human Cognition Project*) projesi desteklenecektir. Ayrıca konferansa katılanlar çalışma aletlerinin iyileştirilmesi, insani öğrenme kapasitesinin nasıl çalıştığı gibi konuları da öne çıkarmışlardır. İnsan zihniyle ilgili konulardan sonra, insan sağlığı ve fiziksel yeteneklerinin iyileştirilmesi için organ naklini mümkün kılacak yenileyici biyosistemler, nanoteknoloji temelli implantlar, nano ölçekte cerrahi müdahalelere imkân tanıyacak tıbbi gereçler, görme ve işitme engelliler için sensör teknolojileri ve mesafelerin aşılmasını sağlayacak sanal ortamları gerçekleştirebilecek teknolojiler üzerinde çalışılmasına karar verilmiştir. Konferansta öne çıkan bir sonraki konu, engellilik, dil bariyeri, coğrafi uzaklık ve bilgisel çeşitlilikten kaynaklı fiziki engellerin aşılmasını sağlayacak bir NBIC Sisteminin, okulların, işletmelerin ve hükümet aygıtlarının işbirliği içerisinde verimli çalışabilmesini sağlayacak olmasıdır.

Konferansta, ulusal güvenlik alanında da önemli başlıklar belirlenmiştir. Bunlar arasında, verilerin birleştirilmesine ve tehditlerin önceden algılanmasına, insansız savaş araçlarının yapımına, askerlerin eğitilmesine ve idmanına, kimyasal, biyolojik, radyolojik ve patlayıcı maddelere karşı reaksiyon gösterilmesine, insan yeteneğinin ilaçsız yöntemlerle artırılmasına dair alt başlıklar yer almaktadır. Son olarak konferansta bilim ve teknikten beklenen tüm bu gelişmelerin gerçekleştirilebilmesi için ilkokuldan lisansüstü eğitime kadar tüm eğitim sisteminde radikal bir değişiklik öngörülmektedir. Bu sayede 20 yıl ve ötesi bir sürede iş piyasası, sağlık ve güvenlik sektöründe uygarlığın dönüşümünü etkileyecek kökten değişiklikler meydana gelecektir (NSF/DOC Raporu, 2003, x-xi).

Avrupa Birliği çatısı altında benzer bilim dallarının ve teknolojilerin bütünleşmesi Micro-Nano-Bio Convergence Systems (MNBS) olarak adlandırılmakta, AB desteği altında her yıl konu hakkında düzenli çalıştay ve atölyeler düzenlenmektedir. Avrupa Komisyonu,

ABD'den iki yıl sonra, 2003 senesinin sonunda söz konusu teknolojilerin bütünleştirilmesinin imkânını ve potansiyelini araştırması için bir uzmanlar grubu oluşturmuştur. Uzmanlar grubunun hazırladığı raporda, Yakınsama Teknolojilerinin, bilimsel ve teknolojik araştırmaları canlandıracağı, ekonomik rekabet imkânını yükselteceği ve Avrupa toplumu ile vatandaşlarının bu yöndeki taleplerinin karşılanacağı belirtilmiştir. Bu minvalde bu teknolojilerin öncelikli araştırma alanı olarak belirlenmesi için hazırlıkların yapılması öngörülmüştür. Amerikan meslektaşlarının dört teknolojik alanın bütünleştirilmesine tamamen pragmatik açıdan bakmalarına karşın, Avrupa raporu, bu teknolojilerin önemli ticari potansiyellerini göz ardı etmeden, toplum ve bireyler için dört önemli tehlike barındırdığı uyarısıyla başlamaktadır. Enformasyon teknolojisinin giderek bireylerin günlük hayatının önemli bir parçasını oluşturması ve MNBS'nin desteklenmesiyle bu durumun daha da yaygınlaşması, insanların, gruplar ve kişilere karşı doğal algılaması olumsuz yönde etkilenebilecektir. Teknolojiye sınırsız erişim, insan bilincinin, sosyal etkileşiminin, iletişiminin ve duygularının teknikleşmesine yol açabilecek, böyle bir durum da toplumsal sorunlar karşısında duyarsızlaşan ve sorunların çözümüne dair devamlı teknoloji kaynaklı çözümler bekleyen bir sosyolojinin oluşması tehlikesini de içinde barındıracaktır. Ayrıca raporu hazırlayan uzman grubu, insan bilincinin ve bedeninin iyileştirilmesi yönündeki teknolojilere yatırım yapılmasını tavsiye etmekle birlikte, bu tür bir gelişmenin insanların giderek sorumluluklarını ve özgürlüklerini makine dünyasının eline bırakma olumsuzluğuna yol açabileceğine de dikkat çekmektedir. Son olarak raporda, bu teknolojilerin uygulanması ile yaşam sürelerinin uzaması, dijitalleşme ve makineleşme ile kitlesel işsizliklerin artacağı, bunun zengin ile yoksul, teknolojik olarak ilerlemiş ile geleneksel kültürler arasındaki uçurumu derinleştireceği tehlikesine yer verilmiştir.

Raporun önceliği, teknolojinin sunacağı ekonomik, askeri ve piyasa imkânlarından ziyade toplumsal ve bireysel tehlikelere vermesi, MNBS'nin hedefinin de benzer olacağını göstermektedir. Uzman grubu, bilimsel ve teknolojik gelişmenin belli bir (bio)politika çerçevesinde işleyeceğinin farkındadır. Bu politika da 2000 yılında belirlenen ve 2010 yılında Avrupa 2020 programına dönüşen Lizbon-Stratejisi'ne<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> Lizbon Stratejisi, AB'ni 10 yıl içerisinde Japonya ve ABD'nin karşısında rekabetçi ve bilime dayalı bir ekonomik ilerleme modeli sunmaktadır. Bunun için ekonomik, sosyal ve ekolojik alanlarda sürdürülebilir bir yenilenme ve kalkınma öngörmektedir (Avrupa Komisyonu, Bewertung der Lissabon-Strategie).

uygun oluşturulmuştur. Bu bağlamda Yakınsama Teknolojileri'yle doğrudan alakalı olan ve Amerikalılar'ın özellikle ilgi gösterdikleri insan yeteneklerinin iyileştirilmesi ve savaş alanına hâkim olunmasına yönelik araştırmalar resmi olarak reddedilerek hedefler arasına alınmamıştır. Olası hedeflere dair hiyerarşik bir önem listesi öngörmekten ziyade teknolojilerin bütünlüklü olarak yaratıcı bir şekilde geliştirilmesi tavsiye edilmektedir. Örnek olarak, MNBS'nin obeziteyle mücadelede ya da akıllı evlerin geliştirilmesinde kullanılabileceği verilmektedir. AB uzman grubunun tavsiyeleri, sadece Amerika'da alınan bilimsel ve teknolojik araştırmaların hedefinin bireyler veya hükümetlerin stratejik planlarını gerçekleştirme yönündeki kararlarına bir eleştiri içermemekte, bunun yanında teknolojilerin geliştirilmesinde yönlendirici bir pozisyonda yer alacak grubun, sadece fen bilimleri uzmanlarından değil aynı zamanda beşeri bilimlere de açılması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu teknolojilerin bireylerde ve Avrupa toplumlarında yaratabileceği radikal değişikliklerin sürekli gözlenebilmesi için gözlem enstitülerinin kurulması ve araştırmalara verilecek desteklerden önce çalışma konularının etik komisyonlarınca incelenmesi önemle tavsiye edilmektedir (Technologische Konvergenz und die Zukunft der europäischen Gesellschaften 2004: 6-9).

Görüldüğü üzere NBIC teknolojilerini bütünleştirme çalışmalarının öncelik alanı, insanın zihinsel ve fiziksel sağlığının iyileştirilerek yeteneklerini iş piyasası ve güvenlik sektörü için verimli hale getirmek gibi gözükmektedir. Foucault'un ortaya koymuş olduğu biyopolitika anlamında, siyasetin (iktidarın) ve iş piyasasının (kapitalizmin), insan bedenini yeni yüzyıla hazırladığı, iletişim ve eğitim teknolojileri ile insanlar arasındaki bariyerleri kaldırarak yeni teknolojiler için disipline etme isteğinde olduğu söylenebilir. Bu tip konferanslarda alınan kararların gerçekleştirilme potansiyelleri görece düşük olmakla beraber biyoteknolojilerin kullanımının olası hedeflerini ve amacını göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanında AB, Kıta felsefesine uygun olarak bilimsel ve teknolojik gelişmelere, özellikle bunlar, insanın bedenini ve varoluşunu etkileme potansiyeli taşıyorlarsa, çok daha şüpheci ve eleştirel yaklaşmaktadır. Bu durum, bir yandan Avrupa'nın yaşamış olduğu tarihsel, sosyolojik ve kültürel arka planla ilgili olmakla beraber aynı zamanda bu teknolojilere dair teknolojik liderliğin ABD bulunması da bu uygulamalara şüpheci yaklaşımı içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca AB, ABD'nin aksine 27 üyesinin de üzerinde uzlaşabileceği stratejiler belirlemek durumundadır.

Yakınsama teknolojilerin şuan yapabildikleri ve yapabilmeyi vaat ettikleri bilimsel ve teknolojik ilerleme, beşeri bilimlerde uzmanlarında ve toplumsal kuvvetler de derin bir kutuplaşmanın doğmasına yol açmıştır. Birbirinden farklı uzmanlar, STK'lar, dini cemaatler, entelektüeller vb. gruplardan oluşan iki kutbu genel olarak dört grup içerisinde ele almak mümkündür.

İlk sırada P. Singer, R. Dworkin gibi isimlerden oluşan liberallerden söz edilebilir. Bu görüş genel olarak insanı, doğal haklara dayanan onura sahip bir varlık yerine bireysel tercihleriyle piyasadaki faydasının maksimizasyonunu hedefleyen bir primat olarak görür. Bireyin önceliği, devletin çıkarından ziyade kendi faydasının elde edilmesidir. Bu sebeple insanın bireysel sağlığını ve yeteneklerini arttıracak olan “insani iyileştirmeler” bireyin yaratıcılığını ve kişisel gelişimini destekleyecek teknolojiler olarak kabul edilir. Devletin bu teknolojiler karşısındaki görevi insanların seçme özgürlükleri ve piyasanın rekabetçi seviyesinin korunmasını sağlamaktan öte değildir. En fazla zararları kanıtlanmış ürünlerin piyasaya çıkmasını engellemekle mükelleftir (Saage, 2007: 543). İnsan varoluşunun teknolojiyle birlikte değiştirilebilmesi düşüncesi bu yaklaşımda görece daha ölçülü denebilecek insani iyileştirmeler çerçevesindedir. Aslında bilimin ve teknolojinin, insanın yaşam kalitesini arttırmada kullanılması bilimin tarihi kadar eskidir. Gözlerinin daha iyi görmesini sağlayan gözlüklerden, iletişimi daha verimli hale getiren cep telefonları vb. tüm teknolojiler insani iyileştirmeleri kapsamaktadır. Burada ayırt edici unsur, iyileştirmenin, gözlük, cep telefonu, araba vb. materyaller aracılığıyla insanın bedensel ve ruhsal ontolojisine müdahale edilmeden dışsal olarak mı uygulandığı yoksa sporcuların aldığı doping gibi ilaç, ya da estetik gibi insan bedenine cerrahi müdahale ve ya gen terapisi gibi biyoteknolojik müdahalelerle içsel bir şekilde yapılıp yapılmadığıdır. İnsanların spor yaparken daha verimli olmalarını sağlayan, çalışırken konsantrasyonlarını arttıran ya da onları daha mutlu yapan ilaçların yanında yaşlanmayı önleyici erken teşhis yöntemlerinden biyoteknolojik müdahalelere kadar insani iyileştirmeleri genişletmek mümkündür. Biyoteknik müdahaleler, doğum öncesinde istenmeyen özelliklere sahip embriyoların ayırt edilmesi (*screening out*), istenen özelliktekilerin seçilmesi (*choosing in*) ve ya istenen özelliktekilerin üretilmesine (*fixing up*) yönelik olabilmektedir. NBIC teknolojilerinin giderek bu tarz müdahaleleri imkânlı hale getirmeleri ve vizyonları arasında yaşlanma ve ölüm gibi “arızalara” sahip bedene “hapsedilmiş” insan bilincinin makineye aktarılarak insan evriminin yeni bir aşaması olan post-insana ulaşma gibi şuan

için bilim kurgu gözükken ama yapılacağına inanılan düşünceler de vardır (Ach, 2009: 108). Bu vizyonlar gerçek kabul edildiğinde artık doğanın uzun yıllar içerisinde gerçekleştirdiği evrim sürecini ya da Tanrısal yaratılış sürecini insanın kendi ellerine aldığı (Dağ, 2017, 52), artık evrimsel sınırların sonuna ulaşmış “eski versiyon” insanın NBIC teknolojileri ile iyileştirilerek hem bedensel hem de yeryüzünün sınırları ötesinde yeni bir insanlık çağı gelmektedir. Böylece sınırları zaten geçişken olan insani iyileştirme yaklaşımından transhümanizme<sup>239</sup> ve post-insana geçilmektedir. Böyle bir gelişmeyi savunan radikaller ve daha ölçülü vizyonerler, ikinci grubu oluşturan “teknokratlardır”. Sistemin bu tür bir sürece imkân verip vermemesi, bilimin “bilgesel katılığı” karşısında anlamsızdır, bilimsel ve teknolojik gelişme önlenemezdir. Liberallerin serbest piyasa anlayışından farklı olarak teknokratlar, bilimsel ve teknolojik gelişmenin resmi teşvik programları, araştırma merkezleri ve Yakınsama Teknolojileri’ne göre düzenlenecek şirketlerin işbirliğine dayanması gerektiğini savunmaktadır.

Biyoteknolojik bilimsel gelişmelerin özgürce sürdürülmesini destekleyen bu iki grubun karşısında şüpheci teknokratlar ve özcüler (*Essentialisten*) yer almaktadır. İlk grup kültürün, ekolojinin ve insanın korunması ile sürdürülebilir gelişmeden yanadır. Teknolojinin getirdiği olumlu sonuçların yanında yıkıcı sonuçlarını da görmezden gelmeyen gruba göre, bilimin ve teknolojinin toplumsal bağlamı da göz önünde bulundurması gerekmektedir. Böylece bilim kurguyu andıran bilimsel projeler yerine hali hazırda sorunlu olan sağlık sistemleri iyileştirilmelidir. Toplumsal bağlamdan uzaklaşan teknolojik gelişmenin sadece zenginlerin elde edebileceği bir hakka dönüşeceğiinden endişe duyan şüpheciler, böyle bir durumun teknolojik ayrıcalığa ulaşamayan ikinci sınıf bir insan topluluğunu ortaya çıkarabileceğini düşünmektedir. Bu anlayış çerçevesinde toplumun ikiye ayrışmasını engellemek için teknolojik gelişmelerin kamusal alanda tüm gruplar tarafından demokratik ve eleştirel bir şekilde görüşülmesi gereklidir. Böylece devlet, sosyal riskleri önlemek için bilim ve teknolojiye sınırlandırmalar ya da yasaklar koyabilmelidir (Saage, 2007: 544-545). Şüphecilerin bilimsel ve teknolojik araştırmaları demokrasi arenasına çekmelerinin en önemli sebebi, toplumdaki her bir bireyin bu tür

---

<sup>239</sup> Transhümanizm, merkezine toplum yerine bireyi koymayı ve NBIC teknolojileriyle insanın bedensel ve tinsel varlığını kökten değiştirerek post-insana geçişi simgelemektedir. O, doğal insan ile post-insan arasında yaşanan süreci tarif etmektedir. Bu sebeple sadece iyileştirme ile ilgili değil, iyileşmeyle birlikte değişimle de alakalıdır. Transhümanist diğer insanlardan üstün ve daha iyi olan değil, post-insan yolunun hazırlayıcısı olan kişidir (Heil, 2010: 132-134).



teknolojilere maddi imkânsızlıklar yüzünden erişememesi ve maddiyata yönelik bu ayırımın toplumsal bir yarılmaya sebebiyet verecek olması kaygısıdır. Şüphelerin beklentisi, teknolojiye ulaşma imkânı olmayan ve toplumsal düzenin değişmesinin karşısında olacak önemli bir kitleyi verili kabul etmesinden ötürü, demokrasi söylemiyle bilimsel ve teknolojik gelişmenin sınırlandırılmasıdır. Böylece bilim ve teknoloji karşısında dogmatik bir tutum takınılmamakta, hatta demokrasi ve eleştirel tartışma kavramları öne sürülüp söylemsel üstünlük elde edilmektedir. Sınırlandırmalara karşı söylemsel üstünlük arayışının yanında, Joy'un (2000: 7) çok ses getiren *Neden Gelecek Bize İhtiyaç Duymuyor (Why the future doesn't need us)* isimli makalesinde belirttiği üzere insanlar arasında "iyileştirmelerden" kaynaklı farklılıklar oluştuğunda demokrasinin temeli olan eşitlik ilkesinin ortadan kalkma tehlikesini dile getiren ve demokrasi kuramları temeline oturan eleştiriler de mevcuttur.

Son grup ise, demokratik toplumda yer alan temel insan haklarını öne çıkarmaktan ziyade genetik ve nörobilimleri insan varlığına kökten bir müdahale olarak görerek insan onuru ön plana çıkararak özcülerdir. Özcülerin sosyal liberal ve ekolojik hareket kanadı, insanın evrim süreci sonunda ulaştığı noktanın dokunulamaz olduğunu savunmaktadır. Fukuyama (2003: 225), modern doğal hakların eşitlik ilkesinin garanti altına alınabilmesi adına biyoteknolojilerin devlet tarafından sınırlandırılmasını şiddetle önermektedir<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> Biyoteknolojik gelişmelere şüpheyli bakan grupların kullandığı retorik aynısını kullanan Fukuyama, bilimsel gelişmelere getirilmesi gereken sınırlandırmaları, nükleer silahların yıkıcılığı (2005: 223) ve Nazi dönemi doktorlarının uyguladıkları insanlık dışı örnekleri (2005: 229) aktararak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Biyoteknolojilerin -yazarın ne olduğunu açıklamadığı- "gizli" bir tehdide sahip olduğunu, bilimsel merak ya da para hırslarından dolayı bilim insanlarının teknolojik gelişmelere karşı özenle sınırlama getirme yeteneklerinden yoksun olduklarını belirten Fukuyama (2005: 228-229), tarafsızlığına inandığı teologların, filozofların ve siyasetçilerin hangi teknolojinin iyi hangisinin kötü olduğuna karar verebileceğini, kara sonucu yürürlüğe girecek sınırlandırmaların da demokratik yoldan seçilmiş temsilciler tarafından yürürlüğe konması gerektiğini belirtir. Fukuyama (2005: 233), bilimsel araştırmaların sınırlandırılmasında öne çıkan en önemli sorun olan teknolojinin denetlenebilirliği problemini, Çin'in Yahoo, MSN gibi internet şirketlerine kısıtlama getirebilmesiyle bağdaştırarak bilimsel süreçlerin tamamen durdurulmaması dahi yavaşlatılabileceğini öne sürmekten çekinmez. Bilimsel gelişmeye dair sınırlandırmaların önce ABD'de yapılması gerektiğini, ancak bunun yeterli olmadığını, bu sınırlandırmaların ABD liderliğindeki öncü ülkeler aracılığıyla retorik, ikna, karşılıklı görüşmeler ya da ekonomik ve politik baskılarla kabul ettirilmesi gerektiğini savunan Fukuyama (2005: 235-238), uluslararası sınırlandırmalara en çok karşı gelecek ülkelerin de "*dinlerinden dolayı insan onuruna ve kutsallığına saygının daha az olduğuna*" inandığı Asya ülkeleri olacağını dile getirmektedir. Fukuyama'nın bu endişesinin dini ve demokratik kaygılardan kaynaklanıp kaynaklanmadığı bir yana, AB ülkelerinin aksine ABD'nin koyacağı kuralların yörüngesine girmeyecek ve genetik araştırmalara dair teknolojik bilgiye sahip yegâne ülkelerin Asya ülkeleri olduğu da unutulmamalıdır.

Biyoteknolojik araştırmalara dair 2019 yılı içerisinde iki Asya ülkesi olan Çin ve Japonya'dan gelen haberler Fukuyama'nın "endişelerini" doğrular niteliktedir. Temmuz 2019'un son haftasında Japonya insan-hayvan kiremik embriyoların, daha önce bu tür oluşturulan embriyoların sadece 14 gün süreyle geliştirilmesine izin verilen yasal düzenlemenin aksine, doğumuna izin vermiştir (Merlot, 2019). Bir hafta

İnsan türü için “tehlike” arz eden biyoteknolojik araştırmalara uluslararası sınırlandırmalar adı altında, ABD dışında dñnyanın geri kalan ÷lkelerine Batı dñřncesinin belli bir ahlaki, politik ve dini üstten bakma eşliğinde şovenizme varan politik, ekonomik ve diplomatik baskı unsurları kullanılarak kabul ettirilmeye çalışılmasına dair fikirlerini Fukuyama diğer birçok teknolojiye şüpheyile yaklaşan yazara nazaran açıkça ortaya koymaktadır.

Özcüler içinde sayılabilecek dini kanadı oluşturan Katolikler ve Protestanlar ise, insanın, Tanrı'nın suretinde yaratılmasını, onun onurunun kaynağı olarak görmektedir. Dışsal iyileştirmelere karşı olmamakla beraber hibrit teknolojilere ya da insan vücudunun NBIC teknolojileriyle optimize edilmesine karşıdırlar. Bunun için, NBIC teknolojilerin finansmanına karar veren komisyonların özcülerle doldurulması, eğitim sistemin bu iyileştirme teknolojilerinin sahip oldukları tehlikeleri anlatılacak şekilde reforme edilmesi, uzmanların ve toplumun bilinçlendirilmesi gibi girişimleri bulunmaktadır (Saage, 2007: 545-547). Batı'da yer alan bu tartışmalar Türkiye'de de yaklaşık olarak aynı seyirde gitmekle beraber burada insanın varoluşuna ve bu varoluşa biyoteknolojik müdahale bağlamında İşlam dñřncesi üzerine kısa bir parantez açmak gerekmektedir. İşlam dñřncesinin geleneksel vasat anlayışı ve iyiliği emretme kötölüğü engelleme kaidesi göz önünde bulundurularak İşlam dñřncesinin yukarıda bahsi geçen her dört gruba tam anlamıyla girmeyen, hepsinden yer yer dñřünsel öğeler içermekle birlikte özgün bir yaklaşımı olduğu söylenebilir.

İnsan varoluşuna yönelik İşlam dñřncesinin merkezinde fitrat kavramı yer almaktadır. İlk yaratılış anında yokluğun yarılarak varlığın ortaya çıkarılmasını tarif eden fitrat, bu manada varlığın sıfır anındaki ontolojisine, onun dış etkilere maruz kalmadığı durumu temsil eder.<sup>241</sup> Fitrat kavramının yaratılıştaki “saflığı” karşılamasıyla birlikte bu saflığın ne olduğuna dair tartışmalar mevcuttur. Kur'an'da buna dair teferruatlı açıklamalar yer almadığı ve fitratla ilgili hadislerin sıhhati konusunda sorunlar olmasından dolayı İşlam dñřnce dñnyasında birçok farklı görüş belirmiştir (Hökelekli, 1996: 47). Kur'an'da tek

---

geçmeden Çin'den gelen bir habere göre ise maymun ve insan kiremik embriyosu oluşturulmuştur (Charisius, 2019).

<sup>241</sup> Fitrat kavramının yaratılışı, oluş anında birden bire zuhur eden bir durum olarak kabul eden görüş ile fizik kurallarına uygun olarak Allah'ın süreç içerisinde varlığı meydana getirdiği ve bu sürecin devam ettiği yönündeki görüşler arasında farklılık bulunmakla beraber burada İşlam dñřnce dñnyasının geneli tarafından kabul edilen yaratılışın sıfır/başlangıcı anı üzerinde durulmaktadır.

yerde geçen fitrat kelimesi; “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler” (Rum 30/30), ayetinden de anlaşıldığı üzere, fitrat kelimesi İslam dini anlamında kullanılmaktadır. Elmalılı H. Yazır (2007: 255), ayetin tefsirinde fitratı, insanlığın ortak paydası olarak Yaradan'ı bilmeye dair gizli bir bilinç olarak tasvir eder. İslam düşünce tarihinin de ekseriyetle önemli bir kısmı bu durumu, insanın, yaratılışının bir özelliği olarak İslam dinini kabule hazır olmaklığı ve dine yatkınlığı olarak yorumlamıştır. Yaratmasında bir değişikliği olmayacağı kısmı da dinin esaslarında ve emirlerinde bir değişiklik olmayacağı şeklinde anlaşılmaktadır. Fıtratın değiştirilmesi konusunun geçtiği ayetse şu şekildedir;

“Allah şeytanı lânetlemiştir, o da "Kullarımdan belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler" demiştir. Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur. (Nisa, 4/118-119)”.

Burada dönemin puta tapma ibadeti olan develerin kulaklarının kesilmesi örneği verilmiş, devamında yarattığının değiştirilmesi şeytanın işi olarak ayette verilmiştir. Müfessirlerin bir kısmı ayette geçen yaratılış (fitrat) manasını dinin değiştirilmesi olarak ele alırken, diğer bir kısmı insanın bedensel özelliklerini fitrata dâhil etmişlerdir. Fıtratın bedene indirgenmesi ile erkeğin kadın, kadının erkek gibi gözükmesi/davranması, kaşların yolunması, peruk takılması, dövme yaptırılması gibi unsurlar üzerine yapılan fihhi yorumlar fitratın manevi anlamının maddi dünyaya genişletilmesinin örnekleridir (Çelik, 2011: 190-195). Son yüzyılda ortaya çıkan estetik müdahaleler, organ nakli ve tüp bebek uygulamalarından sonra, bu tür müdahalelerin, fitratın, dünyevi beden yaratılışının sıfır anındaki vasfına dolayısıyla Tanrı'nın yaratma kudretine bir müdahale olup olmadığı tartışmaya açılmış, fitrat kavramı nihayetinde tıbbi müdahalelere doğru genişletilmiştir (Ekşi, 2011: 109-110). Din İşleri Yüksek Kurulu'nun verdiği bir mütalaada, savaş sırasında burnu kopan bir sahabeye altından bir burun yapılmasına müsaade eden Hz. Peygamber'in rivayeti örnek gösterilerek bir fiziksel ya da psikolojik sorunun giderilmesine yönelik tıbbi müdahalenin caiz olduğuna karar verilmiştir (Estetik Ameliyat, 2002). Ancak ameliyatın, sağlıklı olan fitratı bozmamak, yapılmasında bir yarar veya yapılmamasında bir zarar bulunmak, hile, aldatma veya karşı cinse benzeme kastı bulunmamak, hukuki karışıklıklara yol açmamak kaydıyla yapılması izinlidir. Tabi

ki burada sağlıklı olan fitrattan kastın ne olduğu, yapıldığı takdirde insana yararının ve zararının ne anlama geldiği oldukça tartışmalı konulardır.

Genetik teknolojisinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan genetik mühendisliği insanın varoluşuna yönelik yeni tartışmalar çıkarmıştır. Gözler, insanın yetişkinliğinde ortaya çıkan, estetik müdahale, organ nakli veya medikal “iyileştirmeler” yerine daha doğumdan önceki yaşam süreçlerine çevrilmiştir. İnsanın daha embriyonik dönemde genetik yapısına yönelik gerçekleştirilecek müdahalelere, gerekli olmadığı durumlar dışında, insanın Tanrı tarafından en güzel bir biçimde yaratıldığından ötürü (Tin 95/4) izin verilmemektedir. Müdahaleler, kalıtsal bir hastalık, körlük, kanser gibi hastalıkların düzeltilmesi Zaruriyat ilkesine bakılarak izinliyen, daha zeki olma, başka bir ten ya da göz rengine sahip olma vb. iyileştirmeler (Tahsiniyyat) ve arzulara yönelik genetik manipülasyonlar yasaktır (Abu-l-Basal, 2008: 119-120). Bunun yanında gökler ve yeryüzündeki var olanların insanın hizmetine verildiği (Lokman 31/20) ayetinden hareketle ve İslam’ın makasidına uygun olarak bitkiler ve hayvanlar üzerinde genetik müdahale yapılması ve klonlanma izin verilebilir durumlardır. Bu izin bitki ve hayvanların genetik müdahale sonunda daha sağlıklı ve verimli olmalarını sağlayarak insanların beslenmesine katkıda bulunmalı, herhangi bir zarara yol açmamalı ve Tanrısal yaratılışa bir başkaldırı olacak şekilde bilimsel tatmin amaçlı gerçekleşmemelidir (Abu-l-Basal, 2008: 96-97). Bu bakımdan gerek estetik operasyonlar gerekse organ nakli ve genetik mühendisliği alanlarında yapılan müdahaleler, Zaruriyat (Zaruri), Hacıyyat (İhtiyaç) ve Tahsiniyyat (Güzellik) sıralamasından oluşan makasid geleneğine bağlı bir şekilde maslahat zemininde temellendirilmeye çalışılmaktadır (Padela, 2006: 114). İnsan hayatına zarar verebilecek bir durumun giderilmesi, hastalığın tedavi edilmesi ya da psikolojik rahatsızlıkların ortadan kaldırılmasından ziyade keyfiyete ve lükse dayandığı gerekçesiyle beden fitrati özellikleri üzerinde güzelleştirmeler yapılması tahsiniyyat kısmına girdiği için bedene müdahalelerde maslahat-mefsedet dengesinin göz önünde bulundurulduğu zaruret ve ihtiyaç kısmı İslam düşüncesinde cevaz verilen kısımlardır. Burada bedene müdahaleye duyulan ihtiyacın bir zaruret haline gelip gelmediği sınıflandırılarak bir çıkarımda bulunmaktadır (Alkış, 2018: 758-759). Bu bağlamda zaruret, İslam hukuk kurallarına aykırı bile olsa insanın yaşamını idame ettirmek için yerine getirmesi gereken bir eylem türüdür. İhtiyaç ise insan yaşamını daha kolay idame ettirmeye yarayan eylem ve araçlardan oluşmaktadır. Bu bakımdan ihtiyaç, zarureti de

içine alan daha geniş bir hareket alanıdır. Böylece zaruret daha çok istisnai durumlarda bireysel ihtiyaçlara yönelik düzenlemeler gerektirirken, ihtiyaçların belirlenmesinde toplumun geneli göz önünde bulundurulur (Özdemir, 2017: 158-159). Ancak yaşamsal bir zaruret olmamakla beraber bireyin yaşamını fitratına uygun idame ettirebilmesini sağlamak amacıyla belli koşullarda ihtiyaçlar öznel zaruretlar kategorisinde değerlendirilebilmektedir. Örneğin daha önce bahse konu olan bir sahabenin altın burun taktırması yaşamsal bir zaruret olmaktan daha çok bir ihtiyaç niteliğindedir. İhtiyacın doğası gereği genele mal olmadıkça bireysel düzenlemeler yapılamamakla birlikte burada öznel bir ihtiyacın ehemmiyeti onun bir zaruret kategorisinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Buna benzer şekilde çağdaş dönem organ nakli, estetik ameliyat, tüp bebek uygulamaları gibi tıbbi müdahalelerde öznel ihtiyaçlar kategorisinde değerlendirilerek yapılmasına cevaz verilmektedir.

İslam düşüncesinde, biyoteknolojinin kullanımı, yaratılışın gayesine uygun bir şekilde bireyin ve toplumun maslahat-mefsedet dengesi temelinde fitrata uygun ya da bozulan fitratın yeniden eski haline getirilmesi kapsamında değerlendirilmektedir. Burada öne çıkan unsur, fitratın neye tekabül ettiği. Fıtratın, yaratılış anında, Tanrı tarafından insanın İslam dinine yatkın bir maneviyatla meydana getirilmesi olarak ele alınması insan bedenine ruha nazaran ikincil bir rol atfetmektedir. Bu ikincilik görmezden gelmek anlamına gelmemekle beraber ruha/öze/tine daha ehemmiyet vermekte, bedeni geçici olan dünyada insanın canlı bir varlık olarak bulunulmasını sağlayan bir emanete/aracıya dönüştürmektedir. Bunun karşısında, fitratı hem ruhani anlamda ele alan hem de insanın fiziksel özellikleriyle değerlendiren görüşler de bulunmakta, hatta İslam düşüncesinde bu görüşler özellikle bedene müdahale söz konusu olduğunda daha çok dikkate alınabilmektedir. Ancak Kuran'ın yaratılış anlatısına bakıldığında yaratılıştaki "insan" ile dünyaya gönderilen "insan" arasında kayda değer farklılıklar olması, öz ile bedeni eşitleyen ve yaratılışı tek bir fenomene bağlayan ikinci görüşe bazı eleştirilerin getirilmesine yol açabilmektedir. A'raf suresinde geçen "*Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere, "Adem için saygı ile eğilin" dedik. İblisten başka hepsi saygı ile eğildiler. O, saygı ile eğilenlerden olmadı.*" (7/10) ayet, insanın önce yaratıldığı daha sonra şekil verildiği ikili bir süreci açıklamaktadır. Başkaca ayetler de ise yaratılış sürecine bir üçüncüsünün eklendiği görülmektedir:

“Biz de şöyle dedik: "Ey Adem! Şüphesiz bu (İblis) sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun. "Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur." "Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın." Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?" Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi. Allah şöyle dedi: "Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin. Eğer tarafımdan size bir yol gösterici (kitap) gelir de, kim benim yol göstericime uyarırsa artık o, ne (dünyada) sapar ne de (ahirette) sıkıntı çeker." (Taha, 20/117-124).

Ayetlerde açıkça görüldüğü üzere önce yaratılıp sonra şekil verilen insan, cennette bulunduğu sürede açlık, çıplaklık, susuzluk gibi dünya insanına ait özelliklere/eksikliklere sahip olmayan başka bir fitrata sahiptir. Ancak ilahi yasağı yok saymaları üzerine ceza olarak cennetten indirildikleri ve yaratılışın üçüncü aşaması olan “ayıp yerlerinin görünür olduğu” dünya “insanına” dönüşerek açlık, susuzluk, mutsuzluk ve acıların olduğu yeryüzüne gönderilmiştir. Eğer fitrat, dünyevi beden dâhil edildiği fiziki anlamda ele alınırsa yaratılış, şekil verilme ve dünya insanı olmak üzere üç aşamadan ve değişimden oluşan bir süreç olarak düşünülmelidir. Süreç bu üç aşamadan da ibaret değildir. “*Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz.*” (Bakara, 2/28) ayetinde görüldüğü üzere İslam dini açısından dünya insanı öldükten sonra dünyadaki fiziksel şartlardan oldukça farklı olacak başka bir dirilme/varoluş da mevcuttur ki bu sonuncu süreçte de bedensel fitrat değişikliğe uğrayacaktır. Bu ayetler göz önünde bulundurulduğu takdirde Kur'an açısından yaratılma, farklı uhrevi ve dünyevi nitelikleri olan bir süreçtir. Böylece insanın fitrat üzerine yaratılmasının bedenden ziyade daha öze yönelik bir uhreviliği içermesi, Kur'an mantığına daha yatkın görünmektedir. Cennetteki Âdem ile dünyadaki Hz. Âdem'e ya da çok daha sonraki İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e ya da tüm insanlığa Tanrısal seslenişte yaratılışın süreçleri arasındaki fiziksel özellikler göz önünde alınmadan aynı öze hitap edilmektedir. Anlaşılan odur ki dünyevi insanın bedeninden ziyade özü ön plana çıkmakta, beden, başlangıç ile son arasındaki yaratılış sürecinin kısmi bir süresi olan dünya hayatında özün taşıyıcılığını geçici olarak yerine getirmektedir. Bu minvalde fitratın salt öz ile irtibatlandırılması fiziksel fitratın kati değişmezliği önermesini sorgulanabilir kılmaktadır. Yaratılış süreci içinde fiziksel manada fitratın defaatle değişmesi, ancak özün aynı kalmasından hareketle, zaruret ve ihtiyacın ötesindeki öze

olumsuz manada etkisi olmayan bedensel değişikliklere yönelik normların İslam hukuku açısından yeniden ele alınmasını beraberinde getirmektedir<sup>242</sup>. Teolojik manada yaratılış olgusu araştırmanın konusu olmadığı için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak biyoteknolojinin alışagelmış insanın mahiyetinde yapabileceği değişiklerin sınırlarını etik ve siyasi olarak belirleme konusunda İslam coğrafyasının en önemli referans kaynaklarından biri olan Kur'an'ın, insani varoluşa dair açıklamalarının bilimsel ve teknolojik gelişmeler göz önünde bulundurularak yeniden ele alınması faydalı olacaktır.

Teknolojik gelişmelerin tüm dünyada ulaşılabilir hale gelmesiyle birlikte biyoteknolojiyle bağlantılı bir şekilde insan varoluşuna ve insan haklarına dair İslam dünyasının görüşlerinin ne olduğu, Batı dünyasıyla olası ortak noktaların ve uzlaşıların nasıl bulunabileceğine yönelik çalışmalar önem kazanmıştır (Eich-Reichfeld, 2004; Eich, 2005, 2008; Wittinger, 2008; Fisher, 2014). Önemli bir Müslüman nüfusa sahip Almanya bu çalışmalarda öne çıkmaktadır. Konrad Adenauer Vakfı'nın 2007 yılında *İslam ve Hristiyanlık- Dinlerarası Diyalog İçin Bir Temel Değerler Karşılaştırması* isimli derleme çalışma bunlardan biridir. Eser'in bir bölümünde, İlkılıç (2007: 203), "çokdeğerli" (wertplural) ve kültürler/dinlerarası diyalogun gerekli olduğu bir toplumda biyoetik sorunlara yaklaşımın olası yöntemi üzerinde durmaktadır. Biyoetik konusunun belli bir uzmanlık gerektirdiğinden hareketle konuya uzak olan sıradan vatandaşların bilgilendirilmesinin önemine vurgu yapan İlkılıç, bu bilgilendirme için olabildiğince objektif ve Türkçe dilinde hazırlanmış basılı görsel ve dijital materyallerin sunulmasının, sıradan vatandaşla uzmanlar arasında köprü kurulmasının gerekliliğini dile getirmektedir. Sadece farklı dinlerin, biyoetik konulara dair tutumlarının karşılaştırılmasından ziyade yapıcı bir diyalog önermekte, Müslümanların da karar verme süreçlerine kendi bakış

---

<sup>242</sup> Bahse konu olan tümel yaratılışın bir süreç halinde cereyan etmesine benzer şekilde tikel insanın biyolojik doğumu da Kur'an bakımından süreç içerisinde aşama aşama meydana gelmektedir. Bu sürecin birinci aşamasında Tanrı'nın tüm var olanları yoktan yaratma manasında kullandığı Halaka fiilinden (Aydar, 2003: 135) türeyen cisimleşme, ikinci aşamada ise nefis ya da ruhun cisme verilerek (üflenerek) cismin özünü alarak canlanma meydana gelmektedir. Yaratılış sürecinde, beden ile özü bir tutup nefes ile canlanmayı varsayanlar olduğu gibi, ruh ve nefsi ayrı tutup bedenini ruh ile hayat bulduğunu savunanlar da mevcuttur. Daha ayrıntılı olarak bedenin yaratılması (halk) sonrasında önce bilincin (Nefs) "yüklendiği" daha sonra ise ruhun üflendiği (bilgi) tikel insana dair üçlü bir yaratılış önermesi de bulunmaktadır (Bilgin, 2012: 111-116). Yaklaşımların farklılaşmasıyla birlikte İslam düşünce dünyasında ortak olan görüş tümel ve tikel yaratılışın süreç içerisinde aşama halinde olduğudur. Burada tümel yaklaşım NBIC teknolojilerinin uygulanması ile ilgiliyken tikel yaklaşım embriyonun hangi aşamada insan olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusuyla doğrudan bağlantılıdır.

açılılarıyla dâhil edilmelerin önemini savunmaktadır. Ancak, devlet eli ve çoğunluğun Hristiyan kültürüne sahip komisyonlar tarafından hazırlanacak materyallerin objektiflik sorunu bir tarafa, teknolojinin ve teknolojiyle bağlantılı etik tartışmaların epistemolojisine sahip olanların, bu teknolojiyle ve olası faydaları/zararları ile kısa bir zaman önce tanışmış olan gruplarla yapacakları bilgilendirme ve diyalogların, benzer şekilde demokrasi, insan hakları, piyasa ekonomisi vb. olguların Batı tarafından diğer ülkelere aktarılma tarihi düşünüldüğünde, ne yönde seyredebileceğini tahmin etmek güç değildir. Bunun yanında, bu tür komisyonların kadrolarını kendi gibi düşünenlerce doldurulmasına yönelik amaçları bulunan özcülerin hedefleri arasında, Yakınsama Teknolojileri'yle donatılmış kişilerin toplumdaki ve kurumlardan dışlanması, hatta ülkeye kabullerinin önlenmesi gibi planlarının olması (Saage, 2007: 547), diyalog adı altına belli bir hakikatin, standartın ve etik temelin evrensel gerçeklik olarak kabul ettirilmesine yönelik homojenleştirici tehlikeleri de beraberinde getirebileceğinin göstergesidir. Özellikle biyoetik konulara dair İslam hukukunun görüşlerini, olası ortak yönlerini ve diyalog arayışını çoğunlukla Katolik üniversitelerin, Katolik politik vakıfların ve Katolik yayınevlerinin desteklediği gerçeği göz önüne alındığında, iki dinsel görüşün ortak (Batı) akıl çizgisinde yakınlaştırılması ihtimali de gözden kaçırılmamalıdır<sup>243</sup>.

Biyoetiğin ve biyopolitikanın evrenselleştirilmesine dair farklı bir örnek 2007 yılında çıkan *Küreselleşen Biyopolitika, Biyohukuk ve Biyoetik? (Globalisierung der Biopolitik, des Biorechts und der Bioethik?)* isimli derleme çalışmadır. İçerisinde, İslam Dünyası, Güney Kore, Japonya, Avusturya gibi birçok ülkedeki biyoetik uygulamaları değerlendiren çoğu yabancı yazar eğitim hayatlarının bir bölümünü Almanya'da tamamlamışlardır. Bu çalışmaya benzer Batı orijinli homojenleştirme yaklaşımına en

---

<sup>243</sup> Diyalog çalışmaları sadece Hristiyan ve Müslümanlar arasında gerçekleşmemektedir. Berlin Yahudi Müzesi'nin "Yahudilik ve İslam'da Etik Sorunlar – Diyalog Konferansı Serisi" başlığıyla Ekim 2016-Temmuz 2017 tarihleri arasında düzenlediği altı konferans bunlardan yalnızca biridir. Konferansta, Kapitalizm Koşer/Helal midir?, Adil Toplumsal Düzen ya da Yaşamın Sınırları gibi başlıklar yer almıştır (*Ethische Fragen in Judentum und Islam*). Aynı kurum Kasım 2017-Temmuz 2018 tarihleri arasında "İnsan Haklarına Yahudiliğin ve İslam'ın Bakışı" başlığıyla başka bir konferanslar serisi düzenlemiştir (*Jüdische und Islamische Perspektiven auf Menschenrechte*).

Dinsel alanda yapılan diyalog çalışmalarına paralel olarak benzer şekilde uluslararası ortak etik tabanın oluşturulması adına Alman akademisinin çabaları da bulunmaktadır. Bunun bir örneğini Münster Üniversitesi'nin Ocak 2016-Temmuz 2017 arasında gerçekleştirdiği, "Alman-Gürcü Biyoetik Projesi: Gürcistan'daki Ortaklarla Tıp Etiği ve Yaşam Bilimleri Alanlarında Kurumsal İşbirliğinin Araştırılması ve Gerçekleştirilmesi" (*Deutsch-Georgisches Bioethik-Projekt: Exploration und Realisierung einer institutionellen Kooperation im Bereich der Ethik der Medizin und der Lebenswissenschaften mit Partnern in Georgien*) oluşturmaktadır (WWU Münster).



güzel örneklerinden birini Fukuyama'nın *İnsan Ötesi Geleceğimiz* isimli eserinde rastlamak mümkündür. Biyoteknolojik araştırmaların teologlar, filozoflar ve politikacılar tarafından sınırlandırılmasını savunan Fukuyama (2003: 235-240), ABD liderliğindeki öncü devletlerin bu sınırlandırmaları retorik, ikna, karşılıklı görüşmeler ya da ekonomik ve politik baskılarla kabul ettirmesi gerektiğini belirtmektedir. Batı kaynaklı biyoetiği evrensel etik söylemi altında küresel olarak homojenleştirme çalışmalarına başka bir katkı Habermas'tan gelmektedir. Yerel tarihi, kültürel ve sosyal farklılıkları tanımakta sorun görmeyen düşünür, söz konusu biyoteknoloji ile insan embriyosu arasındaki ilişkiye geldiğinde yerelin kültürel farklılığına saygı duymamaktadır. Düşünüre göre embriyolara nasıl davranılacağı konusu gündeme geldiğinde konuya yaşam formlarının kültürel çoğulculuğu ile bakılamaz. Artık konu kültürel çeşitlilikten ziyade insanın kendini sezgisel olarak nasıl tanımladığı, başka bir deyişle insanın tür olarak kendini diğer canlılardan nasıl ayırt ettiği. İnsan, kültürün aksine, antropolojik olarak her yerde "aynı" olduğuna göre insana dair yapılacak olan tanımlamanın da evrensel olması zaruret arz etmektedir (Habermas, 2002: 72-73). Küresel bir biyoetik oluşturulması sadece düşünsel zeminde kalmamaktadır. 1996 yılından itibaren Dünya Sağlık Örgütü'nün iki yılda bir farklı ülkelerde düzenlediği Ulusal Etik Komisyonları Dünya Zirvesi Buluşması (*The Global Summit of National Bioethics Committees*) gerçekleştirilmektedir. 12.si Dakar, Senegal'de Mart 2018'de gerçekleştirilen Zirve, bir dahaki toplantısını 2020 yılında Portekiz'de planlamaktadır. 2002 yılında UNESCO Türkiye Milli Komisyonu altında Biyoetik İhtisas Komitesi kurulmuştur. Komitenin kendini tanıtmı dosyasının çalışma ilkeleri arasında uluslararası normatif araçların geliştirilmesi, kapasite oluşturulması ve farkındalık yaratılması yer almaktadır. Dosyada belirtilen normatif araçlar içerisinde; *İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (2000), *Uluslararası İnsan Genetik Verileri Bildirgesi* (2004), *Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (2005) sayılmaktadır (Özgüç, 2014). İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer alan insan genomunun "insanlık ailesinin" temeli olarak görülmesi ile türçülük yaklaşımı benimsenmekte, insan onurunun temellendirilmesi doğal haklara dayandırılmaktadır (Madde 1).

Bu gibi küresel, ancak hukuki bağlayıcılıkları kısıtlı metinlerin yanında, hukuki bağlayıcılıkları daha güçlü olan bölgesel sözleşmeler de bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden birini Türkiye Cumhuriyeti'nin de taraf olduğu ve 2003 yılında TBMM

tarafından onaylanan *Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi: İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi (İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi)* oluşturmaktadır. İnsan türünün korunmasını amaçlayan sözleşme (Madde 15) genetik tanı (Madde 12), organ nakli (Madde 19), cinsiyet belirlemenin yasaklanması<sup>244</sup> (Madde 14) gibi biyoteknolojik uygulamaları düzenlemiştir. Aynı zamanda sözleşme, insan genomuna müdahaleyi sadece koruyucu müdahale, teşhis ve ya tedavi amacıyla izin vermekte (Madde 13), bilimsel amaçlı tüpte (in vitro) embriyo üretimini ve embriyonun üzerinde tüketici çalışmalar yapılmasını yasaklamaktadır (Madde 18). Türkiye sadece, 18 yaş altındaki vericilerden de istisnai olarak organ ve doku nakline izin veren 20. maddeye, kendi hukuk sisteminde reşit olmayanların verici olamayacağı hükmünü dikkate alarak çekince koymuştur. Ancak 18. maddeye yönelik bir çekincesi bulunmamaktadır. Bu ek olarak Sağlık Bakanlığı 2005 yılında yayınladığı bir genelge ile embriyonik kök hücre araştırmalarını yasaklamıştır<sup>245</sup>. İnsan Hakları ve Biyotıp sözleşmesi kabul edilirken de kendi milli kültür, anlayış ve değerlerine yönelik tam bir istişareden ziyade 20. maddeye konulan çekince de görüleceği üzere konu salt hukuki ve AB'ye uyum sürecinin bir meselesi olarak ele alınmıştır. Bu bakış açısı Sağlık Bakanlığı'nın genelgesinde yer alan;

“Somatik kök hücre nakli ile tedavi konusundaki araştırmalar dünya genelinde kabul görmekte iken, embriyodan elde edilen kök hücrelerin kullanılması özellikle hukuki ve etik açılarından birçok tartışmaya neden olmaktadır. Bakanlığımızca embriyonik kök hücre araştırmaları konusunda, çağdaş bilim ve kamu vicdanı gereklerine göre yapılması gereken hukuksal düzenlemelerin sonuçlandırılması amacıyla çalışmalar sürdürülmektedir. Yapılan çalışmalarda, söz konusu araştırmalar AB mevzuat uyumu kapsamında hukuki, kültürel ve etik yönleriyle ele alınmaktadır.”

şeklindeki açıklama, konunun küresel hukuk ve etik boyutlarıyla ele alındığını, yapılan düzenlenmenin öncelikle AB mevzuatına uyumu kapsamında değerlendirileceğini ifade edilmektedir. Sözleşmeyi İngiltere, Norveç, Malta, İrlanda, Azerbaycan imzalamamıştır. Türkiye, hem sözleşmeyi hem de sözleşmenin dört ek protokolünden ikisini de, Biyomedikal Araştırmalar (2012) ve İnsan Klonlanmasının Yasaklanması (2018),

<sup>244</sup> Cinsiyet belirleme hakkının hastalığın önlenmesinden ziyade keyfi isteklere genişletilmesi sadece toplumun demografik dengesinde sorunlara yol açmayacaktır. İstisnalar bir kenara bırakılıp geleneksel toplumsal kodlar göz önüne alındığında, ebeveynlerin, çocuklarının cinsiyet seçiminde tercih edecekleri öncelik erkek çocuklarına yönelik olacaktır. Cinsiyet tayini ile erkek çocuk sahibi olmanın kadere (şansa) bağlı olmaması ve kesinleşmesi, erkeğin toplumsal statüsünün daha da yükselmesine yol açarak toplumsal cinsiyet bağlamında zaten sorunlu olan erkek-kadın eşitliğini derinden sarsacaktır (Maier, 2000: 80).

<sup>245</sup> Sağlık Bakanlığı, 2006 yılında çıkardığı diğer bir genelge ile “Klinik Amaçlı Embriyonik Olmayan Kök Hücre Çalışmalarına” izin vermiş, çalışmaların nasıl yapılacağını belirleyen bir kılavuz da yayınlamıştır.

imzalayıp onaylamıştır<sup>246</sup>. Hollanda, insan klonlanmasına dair ek protokolü imzalarken insan klonlanmasını yasaklayan birinci maddeye çekince koymuştur. Çekincesinde, insan varoluşunu, kişiliğin kazanılmasıyla ilişkilendirerek insan tanımını “sağ doğumla” sınırlandırmıştır (Vorbehalte und Erklärungen für Vertrag Nr.168, 2019). Böylece ülkesinde tedavi amaçlı klonlama üzerine çalışma yürütülebilmesini olanak dâhilinde tutmuştur. Türk Anayasası’nın 90. maddesi uyarınca, milletlerarası antlaşmaların insan hakları alanında yapmış olduğu ve onaylanarak kabul edilen düzenlemelere karşı yapılacak herhangi bir iç hukuk düzenlemesinin doğuracağı anlaşmazlıklarda milletlerarası antlaşmalar esas alınmak zorunda olduğu için Avrupa Konseyi’nin yapmış olduğu ve Türkiye’nin de onaylamış olduğu İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi’nde yer alan hükümler olduğu gibi uygulanmak zorundadır<sup>247</sup>. AB uyum süreci boyunca AB ya da Avrupa Konseyi tarafından yapılan her hukuki metnin doğrudan kabulü zorunlu bir süreç değildir<sup>248</sup>, üye devletler dahi yapılan düzenlemeleri onaylamamakta ya da çekinceler koyabilmektedir. Küresel hukuk ve etik tartışmalar adı altında belli bir tarihsel, kültürel ve dini arka planla hazırlanan metinlerin Güney Kore, Japonya, Rusya, Çin vb. birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de kültürel, toplumsal ve dini bağlamda dikkatle incelenerek karara bağlanması daha sonra oluşabilecek hukuki çatışma ile ekonomik ve bilimsel zararların önüne geçebilecektir.

Bahse konu olan tüm bu farklı yaklaşımların ve yaptırımların merkezinde yegâne değerli varlık olarak (antroposentrik) insan yer almaktadır. Ancak etik açıdan canlılar arası değer tartışmalarında insan merkezliliğe karşıt yaklaşımlar da mevcuttur. Bu fizyosentrik yaklaşımların en geniş yelpazelisi Holizm (*Holismus*) yaklaşımıdır. Köklerini panteizmden alan holizm, canlı ya da cansız tüm varlıkların var olmaktan kaynaklanan bir ahlaki değerinin olduğunu savunur. Daha alt katmanda ise Albert Schweitzer’in (1875-1965) “Yaşam’a Karşı Huşu İçinde Olma” (*Ehrfurcht vor dem Leben*) etik yaklaşımı bulunmaktadır. Radikal biyosentrik olarak da adlandırılan yaklaşım, bitkiler ve bakteriler dâhil tüm canlıları aynı değere sahip görür ve bir insan ile daha “düşük” seviyedeki diğer bir canlının öldürülmesi arasında bir fark görmez. Canlılar arasında

---

<sup>246</sup> Sağlık amaçlı genetik testleri, insan organı ve doku nakillerini düzenleyen ek protokolleri daha imzalamamıştır.

<sup>247</sup> Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi ve ek protokollerinin Türk hukuk sistemine yansımalarının ayrıntılı bir analizi için bkz, Katoğlu (2006).

<sup>248</sup> Genelde AB’ye aday devletler, adaylıklarının ne kadar ciddi ve içten olduğunu göstermek için AB’den gelen bu tür hukuki sözleşmeleri, ekonomik paketleri vb. hızlıca kabul etme eğilimindedir.

bitkiler ve hayvanlar olmak üzere ayırım yapan zoosentrik etik, koruma halesine sadece hayvanları almaktadır. İlk temsilcileri arasında Bentham'ın da bulunduğu diğer önemli bir etik pozisyon, sadece acı hissetme duygusuna sahip canlıların öz değerleri olduğunu savunan patosentrik (acı merkezli) yaklaşımlardır. Patosentrik yaklaşımlar arasında oldukça farklı konumlar olmakla beraber günümüzdeki önemli temsilcileri arasında Peter Singer ve Tom Regan bulunmaktadır (Lanzerath, 2018: 108). Çevre etiği ve daha dar kapsamda hayvan etiği tartışmaları arasına giren bu tanımlar, söz konusu biyoteknoloji olduğunda bilim ve teknolojinin uygulama alanlarının sınırının çizilmesinde önemli roller oynayabilmektedir. Araştırmamızın merkezinde yer almamasından ötürü, bitkilerin, hayvanların ve insanların bilimsel araştırmalarda denek olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışmasına yer verilmeyecektir. Ancak türcü olduğu iddia edilen antroposentrik temellendirmelerin karşısında yer alan biyosentrik yaklaşımlar biyoteknolojiyle birlikte ortaya çıkan hayatın başlangıcı ve sonu üzerine yapılan tartışmalara yeni perspektifler getirebilmektedir. Özellikle embriyoların, yaşam ünitelerine bağlı bilinçsiz hastaların, zihinsel engellilerin, insan, birey ya da kişi olup olmadıkları ve buna bağlı olarak sahip oldukları haklarına yönelik önermeleri türcü yaklaşımlardan farklı pozisyonlar içermektedir.

#### **4.2. İnsan Varoluşuna Biyoteknolojik Müdahale**

Geleneksel anlamdaki insanın tıbbi müdahalelere yönelik hakları, Lizbon Bildirgeleri (1981, 1995), Amsterdam Bildirgesi benzeri hasta haklarına yönelik oluşturulmuş uluslararası metinler, yerel hukuk düzenlemeleri ve iyi hekimlik uygulamaları çerçevesinde koruma altına alınmıştır. Bu düzenlemelerde öne çıkan noktalar arasında; tıbbi müdahalede bulunulacak ya da bilimsel deneye iştirak edecek kişinin (hastanın) aydınlatılmış onamının alınması, hastaların eşit ve insancıl tedavileri, mahremiyet, bilgilendirme, saygı görme, genetik verilerin korunması bulunmaktadır (Sert, 2004: 63-68). Böylece bireysel düzeyde, iş ilişkisinden ziyade güvene dayanan hasta-hekim ilişkisi ve sağlık arama şartları iyileştirilirken, vatandaşlarının sağlık durumu ve organizasyonu da devlet tarafından optimize edilebilmektedir. Birey açısından hem temel anayasal haklar hem de bu hakların devamı niteliğindeki hasta hakları bağlamında elde ettiği tedavi, sağlık, yaşama, vücut bütünlüğü gibi hakları kişiyi korurken, sağlık hizmetlerinin optimize edilmesi bir yandan devlet giderlerini minimize ederken diğer yandan iktidar

potansiyelinin tam verimlilikle kullanılabilmesine de öncülük etmektedir. Önleyici tıp uygulamaları ve bireyi sağlıklı kılma amacındaki tıbbi müdahalelerde hasta-hekim ilişkisinde meydana gelebilecek sorunlar demokratik hukuk devleti içerisinde aydınlatılmış onam, hasta mahremiyeti, verilerin korunması, saygı görme gibi temel ilkeler sayesinde kısmi çatışmaların çözümü daha kolay olmaktadır. Sonuçta kişiler tarafından talep edilen hakların anayasal haklar olması ve iktidarın zulüm ve öldürme yerine sağlıklı kılma ve yaşatma üzerine politika üretme çabası sorunlara dair çözümü siyasi alandan idari alana taşımaktadır. Bu bakımdan bürokrasinin verimli bir sağlık sistemi geliştirip geliştirememesi iktidar erkinin idareye hâkim olabileceği gücüne dayanmaktadır. Ancak NBIC gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan transhümanizm, zihin kontrolü, öjenik, klonlama vb. tartışmalı alanlar salt idari düzenlemelerle çözülemeyecek kadar karmaşık perspektifler barındırmaktadır. Bu perspektifler arasında bilimsel özgürlükler ve birey hürriyeti bulunmakla birlikte, toplumsal yaşamın düzenlenip düzenlenmeyeceği, düzenlenecekse nasıl bir toplumsal yaşamın tahayyül edildiği, insanın ve aile kurumunun bu toplumsal düzen içerisinde konumunun ne olacağı, devlet örgütünün nasıl organize edileceği, biyoteknolojik müdahale ile oluşturulan yeni canlılarının hukuki statüsünün belirlenmesi vb. birçok etik, hukuki ve siyasi sorular yer almaktadır. Tartışmalar idari-hukuki düzenlemelerin çok ötesinde yer almakta, hem insan bedeninin ve yaşamının nasıl düzenleneceği ve şekillendirileceğine yönelik kaygı hem de diğer devletler karşısında biyoteknolojik araştırmalarla elde edilecek bilimsel ilerleme, sağlık ekonomisi, güvenlik konularındaki rekabet unsuru biyoteknolojik çalışmaları biyopolitik bir soruna dönüşmektedir. Yönetilen, disipline edilen, eğitilen, inşa edilen bedeninin temel unsuru olması bakımından yaşam süreçleri içerisinde biyoteknolojilerin en temel çalışma alanlarından biri olarak embriyo ön plana çıkmaktadır. Hasta hakları bağlamında tıbbi müdahalelere karşı insanın, uluslararası alanda kabul görmüş düzenlemeleri olması karşısında embriyo hakları, Batı tarafından üzerinde konsensüs oluşturulmaya çalışılmakla beraber, daha yolun başında bulunmaktadır.

Ayrıca şu ana kadar embriyolar ve kök hücreler üzerinde çalışma yapan ve yapmakta olan ülkelerin, bu teknolojik çalışmalara katılacak yeni ülkeleri, daha yolun başında sayısız kural ve düzenlemelerle sınırlandırmaya çalışması da üzerinde düşünülmesini gerektiren ayrı bir konu durumundadır. Almanya'nın 2002 yılında kabul ettiği Embriyonun Korunmasını Güvenceye Alma Kanunu'nun 4. maddesi embriyonik kök hücrelerin

ithalatını ve kullanılmasını yasaklamakla birlikte, araştırma amaçlı ithalatı belli kurallar çerçevesinde serbest bırakmıştır. Yasa koyucunun önemle üstünde durduğu kural, embriyoların Almanya dışından getirilme şartıdır. Alman yasa koyucu, biyoiktidar bağlamında kendi ırkının (vatandaşlarının) üzerinde araştırma yapılması yerine başka devletlerin vatandaşlarını “çıplak hayat” kapsamına almayı tercih etmiştir. Bir taraftan embriyoları üstü kapalı şekilde “insan” olarak telakki etmekte ve kendi “insanın” bilimsel araştırma uğruna “araçsallaştırılmasına” karşı gelmekte, diğer taraftan ise bilim ve teknolojiye küresel rekabette geri kalmama uğruna yabancı embriyoların “öldürülmesine” göz yummaktadır. Bu durum bilimsel ve teknolojik gelişmelerin nasıl rafine bir yeni ırkçılığı doğurabildiğini gözler önüne sermektedir.

Yöneten-yönetilen ilişkilerine yeni bir soluk getiren biyopolitika perspektifi, merkezine genel manada insan bedenini almakla birlikte biyoteknolojik gelişmeyle birlikte beden bir momentten ziyade bir yaşam süreci olarak tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Bu yaşam süreci döngüsünün başlangıcında, kimileri tarafından insanın nüvesi, kimileri tarafından ise insanın kendisi olarak tanımlanan embriyo bulunmaktadır. İster doğal süreçlerle ister tüp bebek yöntemiyle başlasın, embriyonal süreçle birlikte ahlaki, hukuki ve politik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Doğal süreçle meydana gelen embriyoların keyfi ya da bir hastalığa bağlı olarak kürtaj ile alınması önemli tartışmalar doğururken, yapay dölleme yoluyla oluşturulan embriyolar üzerinde bilimsel araştırma yapılması, belli genetik testlere tabi tutularak “sağlıksız” atfedilen embriyoların ayıklanması, embriyolar üzerinde mümkün hale gelen genetik manipülasyonlar tartışmanın diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Ancak etik tartışmalar embriyonun sağlıklı doğumuyla son bulmamakta, doğumla bir kişi haline gelen bireyin sağlıklı tutulması, sağlığının biyoteknolojik iyileştirme yöntemleriyle artırılması, fonksiyonunu sağlıklı bir şekilde yerine getiremeyen organların nakledilmesi yaşam döngüsünün içerisinde yer alan tartışma alanlarıdır. Yaşam döngüsünü her canlı için kaçınılmaz olarak sonlandıran ölüm dahi polemikleri bitirmemektedir. Tıbbi, dini ya da felsefi olarak insanın ne zaman ölü sayılabileceğine yönelik teknik tartışma bir yana, intiharı ya da ötenaziye otonom bir irade eylemi olarak görenler ile dini ya da toplumsal sorumluluk bağlamında kendi yaşamına son verme eylemini meşru saymayan taraf arasında devletlerin biyopolitika uygulamalarına yön verecek önemde tartışmalar yaşanmaktadır. Yaşam döngüsünün başlangıcında yer alan embriyo hem bilimsel ve teknik anlamda taşıdığı potansiyel hem

de gelecekte inşa edilmesi ya da korunması gereken toplumun temelini oluşturması bakımından günümüzde biyopolitika tartışmalarının merkezinde bulunmaktadır.

#### 4.2.1. İnsan Varoluşu ve Kişiliği Bağlamında Kök Hücre Araştırmaları

Biyoteknolojinin en tartışmalı konularından birini kök hücre araştırmaları oluşturmaktadır. Kök hücrelerle ilgili tartışmanın bir yanını “doğal” kök hücrelerin embriyolardan mı yoksa erişkin dokulardan mı kazanılıp kazanılmadığı meydana getirmektedir. Kök hücrelerin embriyolardan elde edilmesi sonucunda embriyonun zarar görmesi, embriyoları insan ya da insanın nüvesi olarak gören anlayış tarafından insan haklarına ve insan onuruna müdahale olarak algılanmaktadır. Tartışmanın diğer tarafında ise genetik mühendisliği ile yapay olarak programlanmış kök hücrelerin sağlık, ekonomik, hukuki, etik, toplumsal ve politik alanda doğurabileceği kaygılar yer almaktadır. Doğal kök hücreler kendi aralarında totipotent, pluripotent ve multipotent erişkin kök hücreler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. *Totipotent* kök hücreler, plasenta dâhil olmak üzere embriyonun her türlü hücre tipini üretebilme, dolayısıyla yeni bir organizmayı kendi başına oluşturabilme kabiliyetine sahiptir. Sadece erken dönem embriyolardan (*zigot*) elde edilebilen bu kök hücreler, bütüncül bir insan dâhil her türlü organa ve dokuya dönüşebilme potansiyelleri göz önüne alındığında araştırmalar için altın değerindedir. Birkaç gün içerisinde her tür dokuya dönüşebilme kabiliyetlerini yitiren totipotent kök hücreler *pluripotent (blastosist)* faza geçmektedirler. Bu dönemde pluripotent kök hücreler tüm germ hücrelerine ve 200 farklı hücre tipine dönüşebilen embriyonik kök hücreler haline gelmektedir. İlerleyen aşamada artık kök hücrelerin farklılaşma potansiyelleri düşerek *multipotent (somatik)* kök hücrelere evrilmekte, artık sadece deri, kalp, karaciğer, sinir, kemik iliği gibi tek bir germ tabakasında farklılaşabilmektedir. Bu tür multipotent erişkin kök hücreler insanın yaşamı boyunca vücudunda bulunmakta olup, organ ve dokuların yenilenmesi ve tamir edilmesi işlevini görürler. Embriyonik kök hücrelerin tıp ve tıpla bağlantılı birçok alanda önemli potansiyellerine rağmen etik ve hukuki tartışmaların odağında olmasından ötürü erişkin kök hücreler olan multipotent kök hücreler üzerine çalışmalar ağırlıktadır. Bu çalışmaların en gelişmiş alanı kan yapıcı kök hücreler üzerine yapılan araştırmalardır. Örneğin lösemi hastalığının tedavisinde uygulanan kan kök hücrelerinin naklinde önemli gelişmeler elde edilmiştir (Marx-Stölting, 2018: 13-14).

Embriyonik kök hücreler üzerine yapılan etik, ekonomik, hukuki ve biyopolitik tartışmaları anlamlandırabilmek için genetik ve biyoteknolojik çalışmaların araştırma alanlarına ve insan türü için olası fayda ve tehdit alanlarına bakmak gerekmektedir. Araştırma alanlarının başında, daha önce de bahsedildiği üzere, pluripotent kök hücrelerin 200 farklı hücre tipinin hangi genetik faktörlerle farklılaştıkları ve bu farklılaşmanın kontrol/manipüle edilip edilemeyeceği gelmektedir (Schönthaler ve Wagner, 2008: 12). Araştırmaların başarılı olması sonucunda bilim insanları istedikleri genleri harekete geçirerek embriyonik kök hücrelerden diledikleri hücre, organ, doku vb. insan “materyallerini” laboratuvar ortamında üretilen hücrelerdir. Böylece üretilen “materyaller” ihtiyaç sahiplerine organ bağıışı için sıra beklemeden nakledilebilecektir. Ayrıca kişinin kendi genetik materyalinin kopyalanması ile (tedavi amaçlı klonlama) organ naklinde en büyük sorunu oluşturan doku uyumsuzluğu da ortadan kalkabilecek, kişi, hem donör hem alıcı olarak “yapay” organa, dokuya, hücrelere karşı yüzde yüz uyum içerisinde olacaktır. Reprodüktif klonlamanın aksine tedavi amaçlı klonlama, tüm bir bireyin birebir aynı suretinin üretilip klonundan organın alınarak ölüme terk edilmesi anlamına gelmemektedir. Embriyonik kök hücrelerin belli biyomateryallerle spesifik ortamlarda geliştirilmesiyle doğrudan organın meydana getirilmesinden ibarettir. Kopyalanan, kişinin kendi suretinden ziyade genetik materyalidir. Bunun dışında genetik teknolojisi sayesinde erişilmesi planlanan hedeflerden bir diğeri, kişinin bedeninde mevcut olan bir hastalığın gen terapisi yöntemiyle düzeltilmesidir. Gen terapisinde kişinin mevcut hücreleri tedavi edilmeye çalışıldığı için meydana gelen değişiklikler bir sonraki nesle aktarılmamaktadır. Gen terapisinden farklı olarak germ hattı terapisi genetik hastalığa sahip olan embriyonun genetik materyaline tedavi amaçlı müdahale edilmesidir. Müdahalenin daha embriyo aşamasında doğrudan germ hattına yapılması sadece mevcut genetik hastalığın tedavisini sağlamakla kalmamakta aynı zamanda gelecek nesillere aktarılmasını da engellemektedir (Kupatt, vd., 2009: 78; Hacker, vd., 2009: 109). Ancak reprodüktif klonlamanın başarılması bir yana daha terapi amaçlı klonlamada kat edilecek uzun bir yolun bulunması, yetişkinlere yönelik gen terapisi uygulamasının oldukça kısıtlı olması ve germ hattı terapisinin mümkün olmaması, tartışmayı, bilim insanları dünyasında daha çok teorik, etik alanda ise felsefi ve dini tutmaktadır. Hayvanlarda uygulanan klonlama ve genetik terapilerinin oldukça deforme olmuş canlılar meydana getirmesi bu yöntemlerin embriyolar ve insan denekleri üzerinde uygulanmasını



tartışmalı hale getirmektedir. Çünkü genetik teknolojisiyle ilgili olan tedavi ya da iyileştirme amaçlı uygulamaların önemli bir kısmı embriyonik kök hücelere ihtiyaç duymaktadır. Daha önce de bahse konu olduğu üzere kimi kesimler tarafından, insanın varoluşsal nüvesi olarak ele alınan embriyo, haklar ve onur bakımından doğumla dünyaya gelmiş bir bireyle eşit olarak kabul edilmekte, üzerinde herhangi bir tıbbi müdahalenin yapılmasına karşı çıkılmaktadır. Ortaya çıkan dini, etik ve siyasi tartışmalar ışığında, şuana kadar hayvan denekleri üzerinde yapılan sayısız deneyin başarı oranlarının görece düşük olması bilim insanlarını embriyonik kök hücreler üzerinde araştırma yapmaya alternatif metotlar geliştirmeye itmektedir.

Bunların arasındaki en önemli gelişme, kök hücre araştırmalarında yeni bir evreye girilmesini sağlayabilecek ve embriyonik kök hücrelerle aynı işleve sahip olduğu ve hastalıkların modellenmesi, gen terapisi ve ilaç araştırmaları alanlarında kullanılması düşünülen, *indüklenmiş pluripotent kök hücrelerin* (İPK) üretilmesi olmuştur. (Avcılar, vd., 2018: 1). Yamanaka ve ekibinin 2006 yılında kişiye ve hastalığa özel İPK hücreleri oluşturabilmesi sayesinde embriyonik kök hücre araştırmalarında ortaya çıkan etik sorunların aşılabileceği yönünde iyimser bir hava oluşmuşsa da, Yamanaka 2017 yılında verdiği bir röportajda yönteminin kısıtlılıklar içerdiğini ve İPK'nin yaklaşık olarak Parkinson, kalp ve ciğer hastalıkları, diabet vb. 10 hastalığın tedavisinde gen terapisi yöntemiyle kullanılabileceğini belirtmiştir (Ravven, 2017). Bunun yanında etik, dini ve siyasi tartışmaları aşabilmek adına embriyoya müdahale olmadan Parthenogenetik Embriyonik Kök Hücre geliştirme çalışmaları ile embriyonik kök hücelere benzer kök hücreler elde edilmektedir (Avcılar, vd., 2018: 3 ). İPK yöntemi ile kök hücre araştırmalarında önemli ölçüde embriyonik kök hücelere olan ihtiyacın ortadan kalkmasına karşın tartışmalar bitmemiştir. Embriyonik kök hücrelerin araştırma amaçlı kullanılması ve sonucunda yok edilmesi, bu kök hücrelerin insan kabul edilip edilmeyeceği, dolayısıyla insan hakkına ve onuruna hukuki ve etik olarak sahip olup olmayacağı çerçevesinde yürütülmekteydi. Embriyoların insan olarak kabul edilmesi, doğrudan onlarla bilimsel araştırma yapılmasının önünü kapadığından dolayı, gelecek senaryosu halinde duran insan klonlama, genetik manipülasyon, terapi amaçlı klonlama, hibrit canlı oluşturma vb. teorik yaklaşımların herhangi bir zamanda pratik hayata geçebilmesinin engellenmesi de sağlanabilecektir. Ancak İPK yöntemi ile bilimsel araştırmalarda embriyolara ihtiyaç kalmaması, bilim insanlarının embriyonik kök hücre

üzerine yapılan etik ve hukuki tartışmaların etrafından dolanabilmelerine olanak sağlamış, bu imkân da bazılarınca biyoteknolojilerin kanser, Alzheimer, Parkinson gibi hastalıkların çaresini bulma vaadinin ön plana çıkarılmasını gündeme taşıırken, biyoteknolojik araştırmalara kuşkuyla bakanların klonlama, insan türünün bozulması, üreme tekniklerinin radikal olarak değişmesi gibi konuları daha yoğun olarak kamuoyuna taşımalarına yol açmıştır. İPK yönteminin daha temel araştırma düzeyinde bulunması, bu yönetime yönelik klasik anlamda teknolojik etki değerlendirme ölçütlerinin işlemlerini kısıtlamakta, bu dar çerçevede de siyasilerin yönetime dair karar alması pek olası gözükmemektedir. Bu bakımdan kamuoyunda İPK yönteminin gelecekte gerçek manada ne gibi tıbbi faydalar ya da zararlar getirebileceğinden ziyade konu, yöntemin kişilerde uyandırdığı umutlar ya da korkular etrafında tartışılmaktadır. Bu tartışmaların merkezine kamuoyunun kök hücre konusu üzerine gerçekleştirdiği iletişim ve bu iletişim sırasında ortaya çıkan “gerçeklik” oturmaktadır (Rolfes, vd., 2017: 72-75). Ancak bu gerçeklik Niklas Luhmann’ın (1991: 515-516) belirttiği üzere, gelecekte yaşanması olası ya da imkânsız gelişmelere yönelik şu anki kaygılarımız, umutlarımız ve değer yargılarımızın etkisinde bulunan “şu anki geleceğin” (*Gegenwärtige Zukunft*) bir parçası halindedir.

Görüldüğü üzere etik, hukuki ve politik endişelerden kaynaklı kısıtlamaların biyoteknolojik araştırmaların yapılması ve uygulanmasını zorlaştırdığı gibi bilim insanlarını araştırmalarını sürdürülebilmek için alternatif yollar bulmaya zorlamaktadır. Her tür teknolojik gelişmenin yararları olduğu kadar içerisinde insan türüne ve toplumsala dair tehlikeler barındırdığı bir gerçek olmakla birlikte diğer teknolojilere oranla biyoteknolojilere yönelik entelektüel kaygı düzeyi artık neredeyse önyargı safhasına ulaşmaktadır. Örneğin; kök hücre araştırma ve uygulamalarının oluşturabileceği etik, politik ve hukuki riskleri araştırmak üzere Düsseldorf, Duisburg-Essen ve Augsburg üniversitelerinin işbirliği ve Almanya Eğitim ve Araştırma Bakanlığı tarafından desteklenen “Çoklu Riskler: Kök Hücre Araştırma ve Uygulamalarında Beklenmedik Durum Yönetimi”<sup>249</sup> (*Multiple Risiken: Kontingenzbewältigung in der Stammzellforschung und ihren Anwendungen*) isimli proje, başlığıyla konuya bakışı ortaya koymaktadır. Başlıkta yer alan risk ve beklenmedik durum yönetimi gibi kelimeler

---

<sup>249</sup> Kök hücre araştırmalarının temel araştırma konularına dair teorik kaygılar yerlerini giderek klinik uygulamalarda meydana gelebilecek risklerin araştırılmasına kaymıştır. 2016 yılında başlanan proje, kamusal ve hukuki tartışmalar çerçevesinde kök hücre araştırmalarının klinik uygulamalarının doğurabileceği riskleri siyasi karar vericilere aktarmayı planlamaktadır (MuRiStem, 2016).

biyoteknolojilerin araştırmaları ve uygulanmalarında ortaya çıkacak sorunlara işaret ederken, aynı teknolojilerin hastalıkların iyileştirilmesi, genetik bozuklukların giderilmesi, yaşam kalitesinin arttırılması ve uzatılması gibi pozitif tarafları gölgede kalmaktadır. Batı dünyasının İkinci Dünya Savaşı'nda ve sonrasında yaşamış olduğu insanlık dışı insan deneylerinden kaynaklı travmanın yansımaları ve Kilese'nin halen etkin rolü bilim, etik, hukuk ve siyaset arasındaki gerilimin devam etmesini sağlamaktadır. Bu gerilimin etkileşim cephelerinin bir yanında bilim ve kapitalist dünya yer alırken karşı cepesinde ise etik ve hukuk bulunmakta siyaset kurumu ise bu iki cephe arasındaki gerilimi demokrasiden de kaynaklı olarak toplumla ters düşmeden zözmeye çalışmaktadır. İki cephenin etkileşim alanı sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamakta her ikisinin de evrenselci normatif söylemleri, ekonominin ve hukukun küreselleşmesi ile dünyanın geri kalanına kabul ettirilmeye çalışılmaktadır. Bu gerilimin merkezinde biyoteknolojik gelişmeler sonunda ortaya nasıl bir insan türü çıkacağı ve dolayısıyla gelecekte nasıl bir toplumsallıkta yaşanacağı bulunmaktadır. Ancak gerilimin merkezinde iki tarafın dünya görüşleri üzerinden inşa edilecek bir toplumsallık yer almasına rağmen, konunun çıkış noktasını biyoteknolojik araştırmaların merkezinde yer alan insan embriyonik kök hücreleri oluşmaktadır.

İnsana ait embriyonik kök hücrelerinin bilimsel araştırmalarda kullanılıp kullanılmayacağına dair teorik tartışmaların hedefinde insan türünün olası geleceği ve bu olası geleceğin nasıl bir toplumsallık oluşturacağı bulunsa da tartışmanın başlangıç noktasını, kök hücrelerin elde edildiği embriyoların statüsünün tanımlanması ve bu tanımlanmış statü sonucunda belli haklara haiz olup olmadıkları oluşturmaktadır. Kant'ın (2002: 52) belirttiği üzere, insanın ahlaklılığından ötürü amaç olarak görülmesinden kaynaklı bir i değerinin (*innern Wert*) olması onun piyasada bulunan değiştirilebilir materyallerden daha üst bir varlık olarak konumlanmasına yol açar ve insanın başka varlıklara eşdeğer bir Şekilde değiştirilemez oluşu sadece ona ait özėün bir değer/onur<sup>250</sup> (*würde*) atfeder. Böylece, çoğu devlette hukuken göreceli olsa da, tam ve sağlıklı doğumla dünyaya gelen bir insanın onuruna, haklarına ve ödevlerine dair geniş çaplı bir konsensüs bulunmaktadır (Fröhlich, 2017: 62). Ancak biyoteknolojik araştırmalar boyutundan ele

---

<sup>250</sup> İnsan onuru kavramı, hukuksal olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra küresel ölçekte anayasalarda yer almasına rağmen, felsefi arka planı çok daha önceye dayanır. Kıta Avrupa'sında kavramın kökeni stoacılarla kadar gitmekle beraber içeriğinin ağdaş belirleyicisi Kant olmuştur. ABD'de ise kavramın daha çok Kilese ve dini gruplar tarafından ön plana çıkarıldığı görülmektedir (Düwell, 2010: 65).

alındığında daha doğmamış hatta anne rahminde dahi bulunmayan, laboratuvar ortamında hazırlanmış embriyoların “insan” statüsünde sayılıp sayılmayacakları, embriyolara bir kişilik atfedilip edilemeyeceği dolayısıyla insan onuru ve haklarına sahip olup olamayacakları tartışmalıdır<sup>251</sup>.

Günlük hayatta insan onuru ile insan haklarını birbirinin tamamlayıcısı, birinin diğerinin temellendiricisi olduğu hatta birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. İnsan onuru ve hakları kavramları felsefi ve ahlaki olarak binlerce yıl öncesine gitmekle birlikte günümüzde anlaşıldığı şekliyle evrensel manada tüm insanları kapsamamakta ve hukuki koruma altında değildi. En eski kaynaklarını Antik Roma’da görebileceğimiz insan onuru (*dignitas*) tüm insanlık bir yana kamu hayatında önemli işler yerine getiren kişilerin sahip olduğu bir ayrıcalıktır. İnsan onurunun evrenselleşmesinde en önemli rolü insanı Tanrının suretinde kabul eden Hristiyanlık oynamıştır. Ancak insan onurun dinsel açımla evrenselleşmesi, insana doğrudan haklar kazandırmak yerine onu Tanrı’ya ve diğer insanlara karşı ödevler sahibi yapmıştır. Kant’la birlikte insan onurunun temellendirilmesi sekülerleşmekle birlikte, insan onuru artık Tanrısal buyruk üzerine değil insanın akıl sahibi ve ahlaki olarak otonom olması üzerine inşa ediliyordu. Ortaya çıkan yeni durumda hakların hukuki statüsünden ziyade ahlaki üstünlüğünden bahsedilebilirdi. Tüm insanların eşit insan onuruna ve haklarına hukuki bağlayıcılıkla sahip olabilmesi için İkinci Dünya Savaşı sırasında özellikle Nazi rejimi altında yaşanan insanlık dışı uygulamaların ve savaş suçlarının yaşanması gerekiyordu. Yaşanan vahşet, insanlık onurunun ve haklarının salt akıl ve doğal hukuktan kaynaklanan ahlaki bir sorumluluk ile korunamayacağını göstermiş (Pollmann, 2010: 29-31), ahlaki bir değer olan insan onuru anayasalara taşınarak aynı zamanda pozitif hukukun da bir değeri haline gelmiştir (Dürig, 1956: 117). İnsanlık onuru, sadece insan haklarının temelini ve korunmasını sağlayıcı bir değer değildir. Aynı zamanda insanın varoluşunu devlete, diğer bireylere, topluma ve özel kurumlara karşı koruma altına alırken, varoluşuna yönelik tehditleri de önleme sorumluluğu yüklemekte, insanın, onurundan kaynaklı temel haklarına saygı duyulmasını sağlama görevini talep etmektedir (Dürig, 1956: 118). İnsan onuru kavramıyla birlikte devlete yüklenen koruma, saldırıları önleme ve saygı duyma

---

<sup>251</sup> Aynı zamanda zihinsel engellilerin ve koma hastalarının da sahip oldukları insan onuru ve hakları tartışmalı alanlardandır. İnsan onuru kavramı ayrıca işkencenin yasaklanması, çalışma ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi vb. konularda da belirleyici olmaktadır (Düwell, 2010: 64).

sorumluluğu embriyoların insan ve kişi olarak sayılıp sayılamayacağı tartışmasının da merkezine oturmaktadır. Embriyoların insan sayılmalarıyla birlikte tüm bu koruma, saldırıyı önleme ve saygı duyma nitelikleri embriyolar üzerinde yapılacak bilimsel çalışmaların da gidişatını belirleyecektir. Gallie'nin (1956) metodolojik olarak ortaya koyduğu “kavram” ile kavrama dair “anlayış” farkı embriyoların niteliğinin kesin olarak ortaya konamamasındaki sorunun ne olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. İnsan onuru ve hakları kavramlarının içeriklerinin nasıl doldurulacağına dair olan anlayış farkı toplumsal, kültürel, dini, ekonomik, tarihi birçok faktöre bağlı olarak toplumlardan toplumlara farklılık arz etmekte, evrensel bir konsensüs oluşmasını engellemektedir.

İnsan onurunun temellendirilmesi üzerine süregelen tartışmalara bakıldığında üç ana akım kendisini göstermektedir. Bunun birincisini Hristiyan dünyanın öncülüğünde ve diğer semavi dinleri de kendi görüşü etrafında bir konsensüs oluşmasını sağladığı insanın Tanrı suretinde yaratıldığı ve bu sebeple insanın bir onura ve haklara sahip olduğu dini görüştür. Bu dini görüş, biyoteknolojik gelişmelerle birlikte *zigot* (ilk iki hafta), *embriyo* (üçüncü ile dokuzuncu hafta arası) ve *cenini* (dokuzuncu haftadan doğuma kadar olan dönemi) de insan tanımlaması kapsamına dâhil etmektedir. İnsan onuruna ve haklarına dair bu dinsel temellendirmenin embriyolara kadar genişletilmesinin Kilisenin bilimsel gelişmeye karşı tarihsel şüpheli yaklaşımının bir sonucu mu olduğu ya da toplumsal düzenin gelecekte de değişmeden kalmasına yönelik bir kaygıdan mı kaynaklandığı bir yana, günümüzün sekülerleşen ve çoğulcu toplumlarında farklı inançta olanların üzerinde uzlaşmasının mümkün olmaması bakımından insan onurunun doğrudan temellendirilmesi için uygun gözükmemektedir<sup>252</sup>. İkinci yaklaşım, işkence, kölelik, ırksal ayrımcılık gibi eylemlerin ampirik-tarihsel olarak insan onuruna ve haklarına aykırı olması üzerinde uzlaşma sağlandığını belirtir. Temellendirmesini amprizim ve tarihten alan bu yaklaşımın, çok yeni olan ve üzerinde herhangi bir şekilde uzlaşma sağlanmamış olan embriyoların olası onuruna ve haklarına dair söyleyebileceği pek sözü bulunmamaktadır. Böylece geriye son olarak felsefi yaklaşımlar kalmaktadır. Felsefi yaklaşımlar içerisinde Kant'ın, insan onurunu, onun akıl ve ahlaki otonomiye sahip bir varlık olması üzerine temellendirmesi başat rolü oynamaktadır. İnsanın otonom bir varlık olması, onun hiçbir zaman araçsallaştırılamayacağını, her zaman için amaç olması değerlendirilmesini

---

<sup>252</sup> Kaldı ki daha sonra da görüleceği üzere İslam fıkhı, insan onuru ve haklarının zigot, embriyo ve cenine kati suretle birbir aktarımına karşı görece farklı görüşleri ihtiva etmektedir.

gerektirmektedir. Ancak Kant'ın ahlak, ödev ve doğru eyleme dair sunduğu beyaz/siyah ayrımları, gündelik yaşamda birçok çelişkiyi beraberinde getirebilmektedir. Hayat içerisinde ortaya çıkan durumlarda her zaman siyah-beyaz ikilemi problemleri çözmede yardımcı olamamakta, yaşanılan durumun hassasiyetine göre gerçekleştirilecek eylemin derecesinin değerlendirilmesi gerekli olabilmektedir. Ayrıca tüm biyoteknolojik çalışmalara karşıt olarak getirilen insanın araçsallaştırılmaması ilkesi de günlük hayatta sorgulanmaya açıktır. Günlük hayatın akışı içerisinde makul ahlaki ölçüler çerçevesinde araçsallaştırılmalar olmadan insanların birbirleri ile etkileşime girebilmeleri gerçekçi gözükmemektedir. Bunun yanında Kant'ın otonom bireylere dair koyduğu bu *maximlerin* akıldan ve otonomluktan uzak embriyolara taşınması mantıksal olarak çelişkili gözükmektedir (Bayertz, 2004: 64-65). Buna karşın Almanya 1990 yılında kabul ettiği Embriyoları Koruma Kanunu'nda (*Gesetz zum Schutz von Embryonen*) sadece embriyoları insan olarak kabul etmemiş, aynı zamanda bir embriyodan alınmış, doğru ortamda bölünme ve birey olma imkânı olan her totipotent hücreyi de insan kabul ederek koruma altına almıştır (8. md. 1. fıkra). Almanya'da yasa koyucu, anne rahminde olmamasına rağmen embriyolara koruma ve saygınlık sağlamaktadır. Ancak burada embriyonun anne karnında olmaması bir bakıma embriyo için daha güvenli gözükmektedir. Çünkü Alman Ceza Kanunu'nun 218. maddesine göre, gebeliğin istemli sonlandırılması üç yıla kadar hapis ya da para cezasıyla cezalandırılabilmeyle beraber ek bir madde (218a) ile belli şartlar altında izinli hale getirilmiştir. Buna göre anne adayları, gebeliğin sonlandırılacağı operasyondan üç gün önce Gebelikte Kriz Danışma Merkezi'nden (*Schwangerschaftskonfliktberatungsstelle*) alacağı bir belge ile gebeliğin 12. haftasından önce bir doktora başvurduğu takdirde yasal olarak gebeliğini sonlandırma özgürlüğüne sahiptir. Görüldüğü üzere bir yanda laboratuvar ortamında meydana getirilmiş salt insan olma potansiyelini taşıyan embriyonun yaşama hakkı devlet tarafından koruma ve güvence altına alınmış bulunmakta, diğer tarafta ise anne rahminde yerleşik olan ve potansiyelden öte gelişimine başlamış olan ama her türlü insan onuru ve haklarından mahrum cenin yer almaktadır<sup>253</sup>. İki yasal durum arasındaki çelişki, Alman yasa koyucunun temel meselesinin embriyoların yaşam hakkının korunmasından ziyade

---

<sup>253</sup> Embriyo Koruma Kanunu ile Alman Ceza Kanunu'nun gebeliğin sonlandırılması maddesi arasındaki "potansiyel" insan yaşamına dair çelişkinin gösterilmesi adına, gebeliğin sonlandırılmasında dikkate alınması gereken anne adayının fizyolojik ve psikolojik durumu, anne adayının kendi bedeni üzerinde karar alabilme hakkı, ceninin fiziksel ve genetik gelişiminde ortaya çıkabilecek hastalıklar gibi unsurlar bir kenara bırakılmıştır.

embriyolar üzerinde biyoteknolojik araştırmaların gerçekleştirilmesinin önlenmesi olduğunu göstermektedir. Böylece Embriyo Koruma Kanunu ile yapılan düzenleme insan onuru ve hakları ile doğrudan ilgili olmaktan ziyade dar bir felsefi arka planda, Alman tarihi, toplumsal yapısı ve kültürü çerçevesinde alınmış siyasi bir karar niteliğindedir ki, daha sonra yasa koyucunun küresel rekabetten geri kalmamak için yaptığı yeni bir düzenlemeyle Alman kökenli olmayan embriyolar üzerinde bilimsel araştırmalara izin vermesi yine hukuki bir düzenlemeden ziyade siyasi bir hamledir.

Tekrar embriyoların insan onuruna ve haklarına sahip olup olmadığının düşünsel tartişmasına dönülecek olursa, uluslararası literatürde ne çıkan dört yaklaşım (*SKIP Argümanları*) mevcuttur. 2001 yılında İngiltere'nin terapi amaçlı insan embriyosunun klonlanmasına izin vermesi, embriyoların ahlaki statüsüne dair Almanya'da süre gelen tartişmanın yeniden alevlenmesine yol açmış, bu konuda seri toplantılar düzenlenmiştir. Embriyonun ahlaki değeri üzerine lehte ve aleyhte bulunan onlarca tartişmanın düzenli başlıklar altında kategorileştirilmesi adına Halle'de düzenlenen toplantıda *Speziesargument, Kontinuumsargument, Identittsargument* ve *Potentialittsargument* (*SKIP*) başlıkları ne çıkmıştır. Bu dört argüman da embriyonun insan onuruna ve haklarına sahip olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır (Damschen ve Schönecker, 2002: V, 1).

SKIP argümanlarının ilkinin Trclk (*Speziesargument*) yaklaşımı oluşturmaktadır. *Trclğe* göre, bir canlının insan türüne (*homo sapiens sapiens*) ait olması, onun insan onuru ve haklarının sahibi olması için yeterli sebeptir. İnsana ait embriyoların da insan türünün yesi olmalarından ötürü onların da doğrudan insan onur ve haklarına sahip olmaları anlamına gelmektedir. İnsan türüne ait olmayı aynı zamanda kişilik sahibi olmakla eş tutan bu yaklaşım karşısında daha önce de bahse konu olduğu üzere Peter Singer durmaktadır. Singer (2015: 121), insana ait bir zigotun kuşkusuz biyolojik anlamda insan türüne ait olduğunu kabul etmekle beraber bir insanın kişi olabilmesi için onun özfarkındalık, özdenetim, gelecek ve geçmiş duygusu, insanlarla ilişki kurabilme, merak gibi vasıfları da sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Burada insan ile kişi olmak arasında bir derece farkına gidilmektedir ki, insan kavramına köktenci yaklaşanlar ile diğer görüşler arasındaki temel fark burada yatmaktadır. Çünkü bir kere insan türüne dâhil olmaklığın insan onuruna sahip olmanın yeter sebebi olmadığı kabul edildiği takdirde, nasıl tanımlanırsa tanımlansın bir kişiliğe sahip olmayan insan türüne ait

canlıların onuru ve değeri hakkında derecelendirmeler yapmak mümkün olmaktadır. Aslında bu derecelendirmeler günümüz pozitif ve dini hukuk sistemlerinde zaten mevcuttur. Reşit olmayanlar ile reşit insanlar arasında haklar bakımından birçok ayrım bulunmaktadır. Aynı şekilde akli melekeleri yerinde olmayan insanların hukuki haklarına birçok sınırlandırmalar getirilebilmektedir. Reşit olmayan ve akli melekeleri yerinde olmayan insanların diğer kalan insanlarla eşit haklara ve ödevlere sahip olmadıkları açıktır. Arada hukuki eşitsizlikler olmakla beraber insan onuru ve temel haklar bağlamında tüm insanlar yine de eşittir. İleri de görüleceği üzere, insan onurunun ve haklarının belli kriterlerin yerine getirilmesiyle belirlenmiş bir kişiliğe bağlanması, bu kriterleri yerine getiremeyen fetüsler, yeni doğanlar ve akli melekelerini kaybetmiş erişkinlerin de insan onuru ve haklarından mahkûm kalmalarına yol açma tehlikesini barındırmaktadır.

İkinci argümanı *Süreklilik yaklaşımı (Kontinuumsarguments)* meydana getirmektedir. Bu yaklaşıma göre, insanın varoluş süreci ahlaki açıdan etaplara ayrılabilir kesintilerden meydana gelmemektedir. Sperm ile yumurtanın zigotu oluşturması, ana rahmine tutunması, embriyo ve fetüsün oluşması, doğum ve erişkin insanın meydana gelmesi kesintiler değil süreklilik arz eden bir süreçtir. Bu bakımdan yaşam döngüsünün herhangi bir anını ahlaki olarak diğer anlarından ayırmak mümkün değildir. İnsan yaşamının herhangi bir anına yapılacak müdahale, insan onuru ve haklarıyla bağdaşmayacağı için insan, oluşumunun ilk evresinden son anına kadar koruma altına alınmalıdır. Ancak burada ayırt edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Yaşam döngüsünün süreklilik arz edebilmesi için öncelikle döllenmiş yumurtanın ana rahmine yerleşmesi gereklidir (*Nidation*). Laboratuvar ortamından yapay döllenme ile meydana getirilmiş bir embriyo, tıbbi yardım olmadan hiçbir zaman yaşam döngüsündeki süreçlerine başlayamayacaktır. Ayrıca insan varoluşunun etaplara ayrılmasının ahlaki olmaması da tartışma konusudur. Çünkü belli koşullar altında insanlar yapmış oldukları eylemlerinden dolayı hukuki cezalandırmalar vasıtasıyla belli temel haklarından mahrum edilebilmekte (Oh, 2013: 100-101), hatta idama mahkûm olabilmektedirler. Bu sebeple yaşam döngüsü içerisinde insani varoluşa müdahalelerin ahlaki olmadığını savunmak tartışmalı bir konudur.

Erişkin bir insanla embriyo arasında ahlaki açıdan bir ayrım olmadığını savunun *Özdeşlik/Kimlik argümanı (Identitätsargument)* bir diğer yaklaşımdır. Süreklilik argümanına benzeyen bu argümana göre herhangi bir insan bulunduğu  $t$  anından itibaren



yaşamış olduğu hayatı geriye doğru saydığı her anda, ister öğrencilikte, ister çocuklukta, isterse ana rahminde, aynı kişi olduğunu söyleyecektir. Buna göre  $t$  anındaki erişkin bir kişiyle geçmişteki tek hücreli bir embriyo aynı kimliğe sahip insan olacaktır. Böylece erişkin kişiye atfedilen insan onuru ve hakları özdeş bir şekilde embriyoya da atfedilmek zorundadır. Ancak bu argümanın karşısında aşılması gereken iki zorluk bulunmaktadır. Birinci zorluk, “kimlik” kavramının içinin nasıl doldurulacağı ve kimlik kavramının doğrudan normatif bir kural yaratıp yaratamayacağıdır. İkinci zorluk ise,  $t$  anından tek hücreli embriyo anına dönüldüğü varsayılsa bile aynı embriyodan ikizlerin, çoğul doğumların ve siyam ikizlerin dünyaya gelebileceği, bu durumda embriyonun hangi kişi ile özdeşliğinin saptanacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki embriyo sadece insanı oluşturmakla kalmıyor aynı zamanda ceninin de içinde bulunduğu plasenta aynı embriyodan ayrılarak meydana gelmektedir (Damschen ve Schönecker, 2002: 5). Bu durumda plasentaya da aynı derecede insan onuru ve haklarının bahşedilmesi gerekmektedir.

Son olarak getirilen argüman ise, embriyonun erişkin bir insan olma *Potansiyeline* sahip olmasından ötürü (*Potentialitätsargument*) kendisine insan onuru ve haklarının verilmesi gerektiğini savunan yaklaşımı içerir. Buna göre embriyo daha zigot iken bu potansiyeli içerisinde barındırır ve sperm ile yumurtanın birleşmesinden itibaren insan onuru ve haklarına sahip olması gerekir. Bilimsel açıdan teoride bu argüman doğru olmakla birlikte pratikte zigot ile insan olma arasındaki süreçte bu potansiyeli engelleyebilecek bir çok aşama bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri süreklilik argümanın karşısında da ileri sürülen embriyonun ana rahmine tutunma evresidir. Bu sebeple sadece bir potansiyeye sahip olmak geri kalan süreçlerin tamamlanmasını doğrudan beraberinde getirmemektedir. Singer (2015: 213), benzer şekilde bir köpek embriyosunun da aynı potansiyeye sahip olduğunu ama salt bu sebepten insan embriyosuyla bir tutulmadığını belirtmektedir.  $X$  olma potansiyelinin  $X$ 'in tüm haklarına sahip olma anlamına gelmediğini belirten Singer, Pren Charles'ın potansiyel olarak İngiliz Kralı olduğunu, ancak şuan da İngiliz Kralının haklarına sahip olmadığı örneğini vermektedir. Benzer şekilde her insan çoğu zenginlik getirebilecek işleri başarma potansiyeline sahip olmakla beraber birçok çevresel ve kişisel etken dolayısıyla potansiyellerini gerçekleştirilememektedir. Ancak hiç birine kurgusal potansiyellerinin karşılıkları gerçek hayatta verilmemektedir.

Döllenmeden itibaren zigot, embriyo ve cenin süreçlerinin hepsini insan olarak kabul eden ve dolayısıyla embriyoların insan onuru ve hakları olduğunu savunan köktenci anlayışların yanında insan onuru ve haklarının bir canlıya izafe edilebilmesi için belli niteliklere sahip olunmakla elde edebilecek kişiliğe/birey olmaya bağlayan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Hatta insan hakları terimini kişi haklarıyla değiştirmeyi önerenler dahi bulunmaktadır (Spaemann, 2001). Türcülük argümanının, insan onuru ve haklarını laboratuvar ortamından yapay olarak elde edilmiş embriyoya taşınması reddeden kişilik temelli görüşlerin çoğunlukla ortak kanaatleri, insanın bir kişilik kazanmasıyla birey haline geldiği yönündedir. Bir insanın kişilik kazanması onun sadece embriyonal ya da yeni doğmuş bir varlık olarak dünyaya gelmesiyle meydana gelmemektedir. Rümelin'e göre (2001), bir insanın, insan onuru sahip olabilmesi için öncelikle özsaygı duygusuna sahip olması gerekir. Çünkü sadece özsaygısı zedelenebilecek canlılara bir onurun atfedilmesi rasyoneldir. Buna göre, embriyoların özsaygılarının zedelenme ihtimali olmadığı için de embriyoların bir kişi ile aynı onura ve haklara sahip olması beklenmemelidir. Böylece daha özsaygınlığının bilincine var(a)mayan çocukların ve öz saygınlığına dair bilincini yitirmiş hastaların onurundan da bahsedilemez bir konuma gelmektedir. Ayrıca bir kişinin kendi özsaygısına ait bilincinin bulunup bulunmadığına, kişinin ne tür eylemleriyle özsaygısını kaybedebileceğine nasıl karar verilecektir?

Kişilik argümanının bir başka yaklaşımı Hoerster'in belirttiği üzere (2008), hayatta kalma isteğiyle bağlantılıdır. İnsanların hayatta kalma istekleri diğer canlılardan nitelik olarak farklılaşmaktadır. Diğer canlıların içinde buldukları  $t$  anında hayatta kalma arzuları bulunmaktadır ve bu arzuları içgüdüselidir. İnsanlar ise diğer canlıların aksine gelecek planı yapabilmekte ve bu planlarını gerçekleştirebilmek için  $t$  anında hayatta kalmak istedikleri gibi gelecekte de hayatta kalmaya dair bir bilince sahiptirler. Ancak embriyolar insan olmaya ve yaşamlarını devam ettirmeye dair içgüdüsel istekleri olmakla beraber geleceğe yönelik bir algıları bulunmamaktadır. Bu noksan onların insan ile aynı statüde değerlendirilmelerinin önündeki engeli teşkil etmektedir.

Almanya'da köktenci insan onuru tanımlamalarının karşısına kişilik argümanı ile çıkılması önemli bir kırılmanın işaretçisidir. Alman Anayasası'nda belirtilen insan onurunun dokunulamazlığı ilkesinin embriyolara taşınabileceği, Alman Anayasa Mahkemesinin gebeliği sonlandırma ile ilgili aldığı kararda açıkça belirtilmiştir. Mahkemenin kararında, taşıyıcısının, insan onurunun ve haklarının bilincinde olup

olmadığına bakılmaksızın nerede olursa olsun insani bir hayatın var olduğu yerde bu varlığa ait bir insan onurunun var olduğuna hükmedilmiştir. İnsan onurunun temellendirilmesi ise, varlığın insan olma potansiyeline dayandırılmıştır (BVerfGE39, 147).

Böylesine açık bir hüküm olmasına rağmen 2000'lerin başından itibaren sadece filozoflar cephesinden değil aynı zamanda hukukçular tarafından embriyonun insan onuru ve haklarına sahip olduğu hükmü sorgulanmaya başlanmıştır. Bu konuda önemli bir tartışma embriyoların doğal haklarını ve Anayasa Mahkemesinin vermiş olduğu karardaki anlayışın devam etmesi gerektiğini savunan (Böckenförde, 2003) eski Anayasa Mahkemesi hâkimlerinden ve Carl Schmitt'in de öğrencisi olan Ernst Wolfsgnag Böckenferde ile Alman Anayasa'sının standart şerhi olan Maunz/Düring şerhinin yayıncısı ve hukukçu Matthias Herdegen arasında yaşanmıştır. 2003 yılında yayınlanan şerhte Herdegen, artık Maunz/Düring'in insan onurunun evrenselliğine ve dokunulmazlığına dair geliştirmiş oldukları yorumun güncellenmesi gerektiğini savunmuştur. İnsan onuru düşüncesinin de anayasanın diğer maddelerinden biri olduğu ve bu maddede yer alan insan onuru düşüncesinin "insan öncesi" canlılara doğrudan taşınmasının gerekmediğini iddia etmiştir. Herdegen'e göre zigot, embriyo ve cenin gibi doğum öncesi süreçler insan onuru ve hakları bakımından farklı kategorilerde ve bu kategorilere bağlı olarak farklı değerlerde değerlendirilebilirler (Herdegen, 2003: 65 aktaran Klekamp, 2008: 119-120). Böylece dünyanın en sıkı biyoteknoloji yasalarına sahip ülkesi Almanya'da da dünyanın geri kalanında olduğu gibi giderek daha esnek yasal düzenlemelerin yapılabileceği düşünülebilir.

Kıta Avrupası dışında köktencilik ile kişilik tartışmasına en önemli katkılardan biri Peter Singer'in insana ve insan olmaya dair yaptığı açıklamalardır. Singer, biyolojik anlamda embriyo, cenin, yeni doğan, zihinsel engelliler de dâhil olmak üzere insan kromozomuna sahip olan tüm canlıları insan olarak kabul etmektedir. Ancak konu insan olmaktan kaynaklı haklara sahip olunup olunmayacağına geldiği zaman Singer, biyolojik olarak insan olmakla kişi (*Person*) olmak arasında ayrıma gitmektedir. Singer için, bir insanın kişi olabilmesinin en temel ilkeleri arasında canlının özbilince ve öz farkındalığa sahip olması gerekmektedir. Bu niteliklerin yanına Fletcher ve Locke'dan etkilenecek aldığı, akıl ve düşünme yeteneği, gelecek duygusu, iletişim yeteneği, merak ve ilgi gibi vasıfları da eklemektedir (2015: 121-122). Türcülüğe karşı çıkan Singer, insan öldürme ile bir

kişiyi öldürme arasında bir ayrım olduğunu iddia etmektedir. Kişinin, insanın aksine, geçmişe ve geleceğe dair bir algısının olması, onun gelecek için planlar yapmasına ve bu planları gerçekleştirme arzusunun varlığına işaret eder. Bu durumda sadece *t* anında yaşayan insan ile *t* anı ve ötesine dair beklentileri olan kişi arasında arzuların miktarı bakımından belirli miktarda fark vardır. Bu durumda da görece daha az arzuya sahip olan insanı öldürmek ile daha çok arzuya sahip olan ve bunun bilincinde olan kişiyi öldürmek arasında Singer için önemli fark vardır. Bu mantık içerisinde embriyolar, ceninler, yeni doğanlar ve zihinsel engelliler de insan kategorisine girmektedirler ve öldürülmeleri kişilerin öldürülmesine nazaran daha az önemlidir. Singer, kişi olma görüşünü daha ileri götürerek insan türüne ait olmayan canlıların da kişi olup olamayacaklarını irdelemektedir. Düşünürüne göre, şempanzeler, goriller, çalı kargaları, kambur balinalar, filler vb. canlıların bazıları işaret dili sayesinde iletişim yeteneklerine sahip olabilmekte, bazıları benlik duyguları gelişmiş, bazılarınsa geleceğe dair fikirleri ve beklentileri olabilmektedir. Tüm bu özellikler sayesinde doğadaki insan türü dışındaki canlıların bir kısmının da kişi ya da en azından “yaklaşık kişi” olarak sayılmaları gerekebilecektir. İnsan türüne ait olmasa da kişilik özellikleri gösteren bir maymunun öldürülmesi ağır zihinsel engelli bir insanın öldürülmesinden çok daha kötüdür (2015: 151-164). Benzer bakış açısını Singer, kürtaj tartışmaları kapsamında cenin için de geliştirmiştir. Cenin ve embriyolar için kıstasını özbilinçten bilinç seviyesine gerileten düşünür, bilinç bakımından bir ceninin köpek ya da inekten daha alt seviye de olduğunu, hatta embriyoların bilincinin balıklarınkinden de aşağıda olduğu biyolojik verisiyle hareket ederek bu evrede yapılan bir kürtajın, insan ya da hayvan öldürülmesinden çok bir bitkiyi öldürmeye eşdeğer sayılması gerektiğini iddia etmektedir (2015: 209). Böylece kişilik argümanını savunan diğer düşünürler gibi Singer de insan onuru ve haklarının kademeli olarak insan türüne ait canlılara verilmesi taraftarıdır. Kademeler arasında koymuş olduğu fark yaratan nitelik ise canlının acı çekmeye muktedir olup olmadığıyla doğrudan alakalıdır. Singer, biyolojik olarak cenin beyin zarının gebeliğin 18. haftası ile 25. haftası arasında geliştiğini bu sebeple ceninin korunma sınırı olarak 18. haftanın belirlenmesi gerektiğini belirtir<sup>254</sup>. Acı çektirmeme yaklaşımını içeren insancıl öldürmenin kürtaj

<sup>254</sup> İnsana ait embriyoların bilimsel amaçlı kullanımı söz konusu olduğunda ya da gebeliğin sonlandırılması tartışmalarında genellikle kişi ile insan arasındaki ayrıma değinen düşünürler biyoloji biliminden destek alarak doğum öncesi anne karnındaki canlıyı kademeli bir yaşam formu olarak değerlendirmekte, her bir kademelinin ayrı ahlaki ve hukuki boyutla ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu sebeple çok derine girmeden doğum öncesi zigot, embriyo ve ceninin biyolojik gelişimlerine kısaca değinmekte fayda vardır.

konusunda genellikle ele alınmadığına dikkat çeken yazar, bu konuda da gebeliğin sonlandırılması sırasında cenine acı çektirilmemesini dile getirir (2015: 208-210). Embriyo konusuna gelindiğinde Singer için bir embriyonun konumunun bir cenininkinden çok daha aşağıda olduğu tahmin edilebilir (2015: 222).

Singer'in insana, kişiye, yaşam döngüsü içerisine koyduğu katmanlara dair düşünceleri oldukça tartışma yaratmıştır. Öncelikle embriyo ve ceninin potansiyellerinin bu kadar kolay yadsınması ve potansiyelliğin bir hak olarak ele alınıp bu hakkın kişilik kavramı bağlamında embriyonun/cenin elinden aldığı eleştirisi getirilmektedir. Bu yaklaşıma göre, Pren Charles şuan için kral olmayabilir, ancak zamanı geldiğinde kral olabilmesinin yegâne meşruluğu daha öncesinde prens olarak sahip olduğu potansiyellik hakkıdır. Böylece ikinci itiraz noktasına gelinmektedir. Potansiyellik gibi insanı "kişi" yapan özbilinç, farkındalık, akıl, iletişim ve merak duygusu gibi vasıflar insanın yaşam döngüsü içerisinde aynı anda birlikte var olan nitelikler değildir. Yaşam döngüsü içerisinde insanlar bu vasıfların bazılarını diğerlerinden daha çok sahip olabilirler ya da kaybedebilirler. Bu durum onların kişiliklerin kaybolduğu ya da daha az insan oldukları anlamını taşımamaktadır. İnsan olma durumu ansal bir halden daha ziyade varoluşsal bir sürekliliktir. Son olarak getirilen eleştiri canlılardan hangilerinin kişi olduğuna karar verecek siyasi ya da hukuki organın nasıl yaratılacağı düşüncesidir (Hilpert, 1992: 344-345). Böyle bir kurumun var olması halinde homo sapiens türüne ait bazı insanlar çıplak hayatlar konumuna indirgenmeye elverişli hale gelebileceklerdir. Artık kurum, dileği canlıyı ya da grubu kişi olarak tanımlayabilecek ya da kişilik özelliklerini kaybettiğini iddia ederek insan statüsüne düşürerek değersizleştirebilecektir.

Habermas, insan varoluşuna köktenci yaklaşanlarla, hakların kazanılmasında kişiliği ön plana çıkaran teorilerin arasında daha uzlaşmacı bir çözüm arayışındadır. Habermas'a göre (2002: 60), bir şeye müdahalenin ahlaken engellenebilmesi için onun zorunlu olarak

---

İnsan onuru ve haklarına yaklaşan köktenci düşünürlerin de belirttiği üzere sperm ile yumurtanın birleştiği döllenme sırasında oluşan canlının başlangıçtan ölümüne kadar geçecek olan gelişim süreci genetik olarak belirlenmiş bulunmaktadır. Kimlik argümanını ön plana çıkaranlar genellikle embriyonun artık çoğul gebeliğe izin vermeyecek şekilde geliştiği 14. günü temel almayı savunabilmektedir. Döllenme sırasında genetik programın oluşmasının rağmen, eğer embriyo ana rahmine tutunamazsa (nidasyon) programın, embriyonun gelişimi için hiçbir anlamı kalmadığını ve doğal yollarla meydana gelmiş embriyoların yaklaşık %70'nin döllenmeden sonra ana rahmine tutunamayıp menstrüasyonla birlikte kadın vücudundan atıldığı gerçeğini göz önünde bulundurarak nidasyon dönemini insan yaşamının başlangıcı olarak alan yaklaşımlarda bulunmaktadır. Beyin ölümünün aynı zamanda insanın ölümü olarak belirleyen düşünceyle bağlantılı olarak embriyonun insan olarak kabul edilmesi anının beyin fonksiyonlarının işleve başladığı 57. günü (bazıları 30., 35. ya da 50. günü) yaşamın başlangıcı olarak kabul etmektedir (Oh, 2013: 67-75).

insan ya da kişi olarak tanımlanması ve dokunulamaz olması gerekmemektedir. Anne karnında ve anneye bağımlı olan çocuğun bir kişi olmadığını, kişi olabilmesi için çocuğun günlük hayatta diğer kişilerle karşılaşması, konuşması ve iletişime girmesi gerektiğini belirten Habermas, kişi olmayı *sosyal iletişime* bağlamaktadır. Bununla beraber Habermas, anne karnındaki cenine karşı da ahlaki ve hukuki sorumluluğumuz olduğunu belirtmektedir. Ahlaki ve hukuki sorumluluğumuz sadece cenine karşı karşılıksız sevgiden kaynaklanmamaktadır. Hamilelik boyunca ebeveynler ve aile çevresi cenin hakkında konuşmakta ve onunla da bir şekilde iletişime girilmekte, kişilik öncesi (*Vorpersonale*) birey olarak cenine bir rol biçilmektedir (2002: 67-68, 79). Böylece sosyal iletişim nesnesi olması bakımından cenin kişilik öncesi bir birey olmakta, bu sayede insan onuruna ve haklarına kavuşmaktadır. Aynı zamanda embriyo konusuna türücü yaklaşan düşünür, embriyo üzerine yapılacak genetik müdahalelere eleştirel bakışını, insanın sezgi (*Intuitiv*) kaynaklı kendini kavrama yeteneğiyle temellendirmektedir. Biyoteknolojiye karşı geliştirilen öfkenin kaynağında ise, değiştirilemeyeceği düşünülen türler arası sınırın kalkma ihtimali sonucu, insan türüne ait kimliğin belirsizleşmeye başlamasının bulunduğunu belirtir (2002: 72-73). Habermas'ın köktencilik ile kişi yaklaşımı arasında sosyal iletişime ve sezgiye dayanan ara formülü, genetik teknolojisine karşı olmamakla beraber insanın varoluşuna dair özcü kavrayışın değiştirilmesi ihtimaline yönelik bir eleştiridir (2002: 79).

Türk hukuk sistemi içerisinde embriyonun/ceninini kişi olarak bir *hak öznesi* mi olacağı ya da eşya olarak tanımlanarak insan dışı diğer canlılar gibi *hak nesnesi* şeklinde mi tanımlanacağı doğrudan Türk Medeni Kanunu'nun (TMK) 28. maddesinde açıkça belirlenmiştir. Hak sahibi olmayı kişiliğe bağlayan, ceninin tam ve sağ doğumuyla onu kişi olarak kabul eden TMK, sağ doğmak koşuluyla cenine ana rahmine düştüğü andan itibaren hak ehliyeti vererek cenini görece güvence altına almıştır<sup>255</sup>. TMK'nın 287. maddesi aynı zamanda ana rahmine düşme anını da belirlemiştir. Buna göre, evlenme anından itibaren en az 180 gün ya da boşanma anından itibaren en fazla 300 gün içinde doğan çocuk evlilik sırasında ana rahmine düşmüş sayılmaktadır. Yeni tıbbi gelişmeler göz önüne alındığında TMK'nın ana rahmine düşme tanımlamasının dölleme anı olarak kabul edilmesi görüşünü savunan bir kesim bulunmaktadır (Büyüktanır, 2018: 279).

---

<sup>255</sup> Alman Medeni Kanunu da (*Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*) benzer şekilde insanın hukuki ehliyetini (*Rechtsfähigkeit*) tam doğumla başlatmaktadır.

Böylece yapay dölleme anından itibaren cenin hak ehliyetine sahip olabilecektir. Bu durum özellikle mirasa dair hakların belirlenmesinde ya da gebelik sırasında gerek tıbbi müdahaleler, gerek anne adayının gerekse üçüncü şahısların cenine verdikleri zararın karşılanmasında önem kazanmaktadır. Ancak tüp bebek uygulamalarında birden fazla embriyonun oluşturulduğu ve bunlardan hepsinin ana rahmine aktarılmadığı göz önünde bulundurulduğu takdirde, cenine, dölleme anından itibaren hak ehliyeti verilmesi düşüncesi bazı hukuki çıkmazlar doğurabilecektir. Öncelikle ana rahmine aktarılan embriyolar dışında kalan embriyolar daha sonra olası bir ihtiyaç için dondurulmaktadır. Örneğin; eşlerin istemeleri halinde dondurulduktan iki sene sonra ana rahmine aktarılan ceninin hak ehliyeti dondurulmuş olarak beklediği iki sene boyunca işlemeye, yani mirasçılığı, başlamış mı olacaktır? Bunun yanında eşler arası anlaşmazlık bulunduğu ve boşanma süreci sırasında yapılan embriyo aktarımının boşanma sonrasında başarılı olduğu durumda ceninin hak ehliyeti ne olacaktır?

Türk hukukunda, biyoteknolojilerin araştırma sahası alanına giren insana ait materyaller, “İnsan kökenli biyolojik madde (İKBM)” olarak tanımlanmaktadır (TMK, Madde 23). Tanım, insana ait organ, doku ve hücreleri kapsamakla beraber aynı zamanda cerrahi müdahale ya da isteme bağlı olmadan ve ya kendiliğinden ayrılan biyolojik maddeleri de içine almaktadır. Böylece organ, doku ve hücre yanında, saç, tırnak, ter, kan, idrar, DNA, sperm ve yumurta da insan kökenli biyolojik madde sınıflandırmasına girmektedir (Özbilen, 2011: 8-9). İKBM’ler içerisinde, tüpteki ya da rahimdeki embriyoların sayılıp sayılamayacağı tartışmalı bir konudur. Her ne kadar embriyo İKBM’ler gibi oluşsa da artık kendisi özerk bir yapıya dönüşmüş ve bu anlamıyla ne hücre ne de organ konumundadır. Bunun yanında “Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanunu” (ODKN) tedavi, teşhis ve bilimsel amaçlar ile organ ve doku alınmasına, saklanmasına, aşılmasına ve nakline izin vermekte (Madde 1), kanuna aykırı şekilde embriyo ve üreme hücresi bağışlayan, aşılayan, bulunduran, alım ve satımı yapan kişilere üç yıldan beş yıla kadar hapis ve bin günden iki bin güne kadar adli para cezası ön görmektedir (Madde 15). Kanununun 15. maddesinde 2018 yılında yapılan değişikliklerle embriyo ve üreme hücresinin izinsiz bağışlanması, aşılması ve kullanılmasının cezai müeyyideye bağlanması doğrudan olmasa da embriyonun da İKBM’ye dâhil edildiğini göstermektedir. Aynı tarihte 15. maddeye eklenen Ek Madde-1 ile düzenlenen tüp bebek uygulaması sadece evli çiftler arasında izne bağlanmış, taşıyıcı

annelik, üreme hücresi ya da embriyo bağıışı yasaklanmıştır. 15. madde ve ek maddesi beraber dikkate alındığında, embriyoya sağlanan bir korumadan ziyade organ ve doku naklinin düzenlenmesi, ticari bir meta haline gelmemesi, sperm ve yumurta bağıışı ile taşıyıcı anneliğin önlenmesine yönelik düzenlenmeyi içerdiği, ancak bilimsel araştırmalara yönelik bir yaptırımın olmadığı anlaşılabilir. Türk Anayasası'nın 12. maddesinin de dokunulamaz, devredilemez ve vazgeçilemez temel hak ve hürriyetlerin kullanımını, vatandaşlarının kişiliğe sahip olmasına bağladığı göz önüne alındığında tüpte embriyoların hukuki statüsünü belirleyen başkaca kanun bulunmamaktadır.

Bu düzenlemelerle birlikte Sağlık Bakanlığı'nın 2005 yılında yayınladığı embriyonik kök hücrelerle araştırma yapılmasını yasaklayan genelge şuan için halen geçerliliğini korumaktadır. Dolaylı olarak embriyo üzerine yapılan kapsamlı başka bir düzenleme ise 2014 yılında çıkarılan “Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik” (ÜYTE)' tir. ÜYTE de ODNK gibi embriyo oluşturulmasını sadece evli çiftler arasında ve üremeye yardımcı tedavi amaçlı olarak izin vermektedir (Madde 19/2, Ek-17/3). Birden fazla embriyo üretilmesine izin veren yönetmelik aynı zamanda artık embriyoların beş yıl boyunca saklanmasına da müsaade etmektedir. Bu süre sonunda ise artık embriyolar tutanak altına alınarak imha edilmek zorundadır (Madde 20/5). Embriyoların tıbbi atık olarak mı yoksa insan olarak mı imha edileceği ya da imha edilmediği takdirde cezai müeyyidenin ne olacağı ilgili maddede belirtilmemiştir. Ek-17/3, embriyoların evli çiftlere nakli veya nakil amaçlı dondurulması dışında herhangi bir işlemde kullanılması durumunda ÜYTE merkezinin ruhsatının iptal edilmesini ve ilgililerin adli yönden işlem yapılmak üzere cumhuriyet savcılığına bildirileceğini belirtmektedir ki, cezai bakımdan tam bir caydırıcılığının olup olmadığı tartışmaya açıktır. Dondurulan embriyoların usulüne uygun saklanmaması ya da kaybolması halinde merkeze bir önceki aya ait brüt gelirin binde beşi, tekrarı halinde binde onu oranında idari para cezası verilmekte ve ikinci tekrarı halinde ise merkezin faaliyetleri 10 gün süreyle durdurulmaktadır. Görüldüğü üzere embriyoların yanlış saklanma sonucu yitip gitmesi ya da bir şekilde kaybolması idari para cezasına bağlı olarak önlenmeye çalışılmaktadır.

Mevcut hukuksal durum bir yana, Habermas ve diğer köktenci yaklaşımları savunanların biyoetik konuları teolojiden bağımsız olarak tüm toplumsal kesimlerin hatta evrensel kabulün olabileceği seküler bir zeminde tartışma önerilerine rağmen biyoteknolojik



gelişmeleri yasaklama yönündeki türcülük ve insan yaşamının kutsallığı odaklı temellendirmeler örtük bir şekilde dinsel argümanlar içermektedir<sup>256</sup>. Türkiye’de de konuya seküler yaklaşanlar bir yandan Batının köktenci argümanlarını kabul etmekte, ama aynı zihin dünyasına tam ait olunmadığı için erken dönem embriyoları üzerindeki araştırmalara olumlu bakabilmektedir. Hatta bir yandan Türkiye’de, AB değerleri ile uyumlu ve Biyotıp sözleşmesine riayet eden kapsamlı bir embriyonik kök hücre araştırma yasasının oluşturulması önerilebilirken, diğer yandan bu durumun hukuksal sorunsalı göz ardı edilerek embriyonik kök hücre araştırmalarına izin verilmesi gerektiği savunulabilmektedir<sup>257</sup>. Bu savunma arayışları da felsefi temellendirmelerden ziyade kişisel kanaatlere dayanan hukuksal norm oluşturma teklifleriyle sınırlı kalmaktadır (Hakeri, 2018: 549; Katoğlu, 2006: 186; Söğüt, 2018: 66; Sütçü, 2018: 24-25). Diğer taraftan ise tamamen Batı kaynakları ve argümanlarına dayanan köktenci yaklaşımlar mevcuttur (Üstün, 2006: 5; Çoban, 2009/1: 77, 93; Bağçeci, 2018: 46, İlkılıç, 2019: 35). Türkiye’deki insan embriyosunun ahlaki ve hukuki boyutuna dair yürütülen “felsefi” tartışmaların Batıdaki görüşlerin ülkeye aktarılması şeklinde cereyan etmesi ve bu aktarım da genellikle ya Kant’ın 18. yüzyılda rasyonel düşünebilen ve ahlaki otonomiye sahip insan için geliştirmiş olduğu insan onuru ve insanın araçsallaştırılmayacağı argümanını embriyoya taşıyan insan onuru/şerefi/haysiyeti yaklaşımına dayanmakta ya da SKIP argümanlarının art arda sıralanmasını içermektedir. Bu haliyle Türkiye’de yapılan seküler/felsefi tartışmaların küresel biyoetik sorunlara yerel bir tefekkürle alternatif bir katkı sağlayamayacağı söylenebilir. Bu bakımdan Batıda da az çok benzer şekilde yaşandığı haliyle biyoetik açmazlara dair dinin, İslam düşünce dünyasının, embriyonun ahlaki ve hukuki statüsüne dair yürüttüğü istişareleri irdelemekte ve bu düşüncelerin küresel tartışmalara katkı sunabilecek argümanlar barındırıp barındırmadığının incelenmesinde fayda olduğu düşünülmektedir. İnsanın

---

<sup>256</sup> Baranzke (2018: 32), evrensel kabul edilen insanlık onurunun iki kaynaktan beslendiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi Kitab-ı Mukaddes’in Yaratılış ile ilgili kısımları, ikincisi ise Helenistik dönemi düşünürleri ile bunların devamı olan Roma Stoacıları’dır.

<sup>257</sup> Sağlık Bakanlığı 2007 yılında bir Kök Hücre Kurulu toplamış ve kök hücre araştırmaları lehine bir sonuca varmış olsa da karar ilgili bakanın imzasından çıkmamıştır, hukuki belirsizlik 2020 yılında da devam etmektedir (DİB Raporu, 2008: 196). Benzer şekilde, Sağlık Bakanlığı’ndan talebi üzerine Aykut Çoban’a 03.03.2008 tarihinde gönderilen “Embriyonik Kök Hücre Çalışmaları Kılavuzu” isimli belgeden bilimsel çalışmalara izin verileceği anlaşılmaktadır. Kılavuza göre bilimsel araştırmalarda kullanılacak embriyolar, laboratuvar ortamında dölleme sonrası oluşan 5-7 günlük hücre kümeleri olarak tanımlanmaktadır (Çoban, 2009/2: 208).

araçsallaştırılmaması argümanı, insan doğasına kötümser yaklaşımın zihinsel uzantısı olan ve kaynağını Hristiyan düşüncesinden alan insanın kötülüğü ve günahkârlığı önyargısı ile meydana geldiği kabul edilen insan onuru ve hakları ihlallerinin önünün alınması amacıyla geliştirilmiştir. Bunun karşısında insan doğasına kötümserden ziyade olumlu yaklaşan İslam dini, insanı dünyada olumlu işler yapabilecek potansiyel bir varlık olarak tasvir etmektedir<sup>258</sup>. İki zihin dünyası arasındaki bu ontolojik fark dünyayı, insanlar arası ilişkileri ve yaşam süreçlerini algılamada önemli ayrımlara yol açmaktadır. Bu ayrıma örnek teşkil edecek güncel bir araştırma bulunmaktadır. Karakaya ve İlkılıç'ın 2016 yılında dokuzu akademisyen, beşi serbest ve biri Diyanet İşleri Başkanlığı mensubu toplam 15 İslam âlimiyle embriyonik kök hücre araştırmasının ahlaki boyutuna dair yapmış oldukları nitel araştırmada, katılımcıların temellendirmeleri birbirinden farklı olmasına rağmen, sadece bir katılımcı embriyoların bilimsel amaçlı kullanıma karşı çıkmış, geri kalan 14'ü embriyo üzerine deney yapılmasına cevaz vermiştir (2016: 386). Katılımcıların beşi bilimsel araştırma için embriyo oluşturulması kabul ederken, 13'ü tüp bebek uygulamalarından arta kalan embriyoların kullanılabilirliğini onaylamıştır. Katolik Kilisesinin köktenci yaklaşımı karşısında İslam âlimlerinin tamamına yakının farklı yöndeki kanaatleri, iki düşünce ve inanç dünyası arasındaki ayrımı göstermektedir. Bir sonraki bölümde bir örnekle açıklanmaya çalışılacak şekilde, Batı düşünce dünyası herhangi bir ikili/çoklu insani ilişki durumunu ele alırken etkileşimde bulunan tarafların, çıkar ilişkileri ya da araçsallaştırılıp araçsallaştırılmadığı üzerine şüpheli bir yaklaşım sergileyebilirken, aynı ilişki İslam zihin dünyasında nasip ve vesile kavramları üzerinden daha iyimser algılanabilmektedir. Şuan için bahse konu olan ayrımı burada bırakılarak

<sup>258</sup> İnsanın yaratılışını elen Bakara suresinin ilgili ayetlerinde;

*“Hattırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi. Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz âlim ve hakîm olan ancak sensin, dediler. (Bunun üzerine:) Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat, dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim? dedi.” (Bakara, 2/30-33)*

belirtildiği üzere meleklerin insan için yakıştırdıkları fesat ve kan dökecek ithamı üzerine Yaratıcı bu kötümser yaklaşımı durdurarak insanın bu nitelikleri dışında sadece Yaratıcı tarafından bilinen olumlu yönlerine işaret edilmektedir. Burada öne çıkan en önemli nitelik insanın Yaratıcı tarafından bahşedilmiş olan bilme vasfıdır. Böylece hem uhrevi hem de dünyevi mekânda insanın konumu ve olumsal niteliği belirlenmiş oluyordu.

embriyonun ahlaki ve hukuksal statüsü hakkında İslam düşünce dünyasında yer alan yaklaşımlar ele alınmıştır.

#### 4.2.2. İnsani Varoluşa ve Kişiliğe İslami Bir Bakış

Geleneksel İslam düşünce tarihi içerisinde insana dair konular doğal olarak din temelli ele alınmış, başlıklarda daha çok insanın yaratana ve diğer insanlara karşı olan sorumlulukları, nefsin terbiyesi, iyi ahlak için bedensel terbiye vb. konular tartışılmıştır. Bu bağlamda insanı varoluşsal ele alan eserler insan kavramını üç unsorda kategorileştirmiştir. İlk kategori içerisinde ruhun inkâr edilmediği ancak bedenın ön planda tutulduğu, ikincisinde ruhun başat rol oynadığı ve son kategoride ruh ve bedene eşit değer verilen görüşler yer almaktadır (Mert, 2004: 13). Düşünsel olarak hangi yaklaşıma önem atfedildiği güncel biyoetik sorunlara olan yönelimi de etkileyebilmektedir. Bedene ağırlık veren görüşler, embriyo, organ nakli, ötenazi gibi konulardaki öncelikler, ruha ağırlık veren yaklaşımlar gibi olmayacaktır. Ancak pratik etiğin mahiyetine de uygun olarak İslam dünyasından biyoetik sorunlara dair gelen fetvalar ya da çözüm önerileri felsefi ya da kelami olmaktan ziyade fıkhî mahiyettedir. Toplumun günlük dünyasında ihtiyaç duyduğu biyoteknolojik uygulamaların dini boyutunu ele alan ve kısa sürede hukukî cevaplar vermesi gereken fıkhın aslında kapasite olarak böyle bir imkânı olmadığı gibi doğrudan çalışma alanı da değildir. Son dönemde beden ve insan nedir sorularına ağırlık veren çalışmalar olmakla beraber bunlar çoğu zaman belirtildiği üzere günümüz biyoetik sorunlara salt nass, hadis ve kadim içtihatlarla dayalı fıkhî çözümler aramaktadır (Ertin ve Özdemir, 2013; Aydar, 2003). Bu çözümlerin temellendirilmelerinin düşünsel derinlikten ziyade hukukî olgulardan hareket etmesi günlük konjonktürel fetvaların çıkmasına ve zaman içerisinde sürekli yenilenmesine yol açmaktadır. Bu durum bir taraftan bir tefekkür zincirinin oluşmasını ve evrensel etik fikirlere katkı sağlanmasını engellerken diğer taraftan ise hem fıkhî ve fetva anlayışının hem de pratik etiğin doğasının getirmiş olduğu hızla değişen teknolojik gelişmelere yerelde çözüm üretilmesine imkân vererek güncel korunmasına katkı sunmaktadır<sup>259</sup>. Son

---

<sup>259</sup> İnsanı, salt kendini varlık olarak tanıyandan öte, aynı zamanda ruh, nefis, akıl, kalp gibi varoluşsal bütünlük olarak ele alan tasavvufî bir insan tanımı (Başer, 2019: 501-502) yapılması oldukça meşakkatli ve uzun bir süreci gerektirmektedir. Kelami ekol içerisinde, insanın ruh ve beden bütünlüğünden müteşekkil olduğu ya da tasavvufî yaklaşım üzerinden insanın ruh, nefis, akıl, kalp, güzel ahlaktan meydana geldiği ve insan ile velî arasında ayırım yapan bir ekol ile embriyonun insan olup olmadığı, kişilik haklarının tümüne mi yoksa bu haklara kademeli mi sahip olması gerektiği tartışmalarının yapılması için güncel

dönem İslam düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmalarda teolojik ve metafizik tartışmaların yanında artık merkeze insanın ne'liği ve varoluşu da alınmaktadır. Çalışmalarda halen kadim metin ve düşüncelerin betimsel aktarımları yapılmakta, modern dönemin insanına dair birey/beden ilişkisi ile bağı kurulmamaktadır. Şuan için, İslam düşünce tarihi içerisinde insan varoluşuna dair bir temel/envanter niteliğine sahip olan bu çalışmalar ileride biyopolitikalar bağlamında insanın varoluşu, bireyleşmesi ve bedeni üzerine yerel incelemelerin yapılmasına olanak verecektir. Bu bakımdan İslam düşünce tarihi ve siyasi tarihi boyunca iktidar ile beden ilişkisini inceleyecek bilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

İslam fikhının ilk iki kaynağı olan Kur'an ve hadislerde –hatta kadim içtihatlarında– doğrudan biyoteknolojik gelişmelere, embriyonik kök hücre araştırmalarına, klonlamaya vb. dair bir delilin bulunması imkânsızdır. Ancak bu kaynaklarda insana, doğuma, ölüme, ruha kısacası yaşam süreçlerine dair değinilmiş olan hadiseler üzerinden kıyasa gitmek mümkündür. Ancak kıyasın yapılmasında mantıksal hatalara düşülmemesi, İslam dininin genel kaidesi ve makası olan kolaylaştırıcılık ve Müslümanların iyiliğinin olabildiğince gözetilmesi adına verilecek kararlarda Mesalih-i Mürsele'nin gözetilmesi gerekmektedir. Bunun yanında İslam peygamberinin sağlığa dair hadislerinin ve uygulamalarının (*Tıbb-ı Nebevi*) takip edilme zorunluluğunun bulunup bulunmadığına yönelik bir tartışma da bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in yanılmazlık sıfatının uhrevi meseleleri kapsadığına dair, hurma aşılama, Hendek Savaşı'nda Ensarla çıkan anlaşmazlık gibi durumlarda peygamberin kararından dönmesi delil gösterilerek sağlık konusundaki uygulamalarının da dünyevi işler olduğu için mutlak geçerliliğinin olmadığını savunan bir kesim bulunmaktadır. Bunun karşısında Zeynep ve İbn Ümmi Mektum hadiselerinde ya da Tebuk Gazvesi'nde aldığı kararların hemen akabinde Allah tarafından düzeltildiği, dolayısıyla Hz. Peygamber'in dünyevi işlerdeki yanılmalarının vahiy ile kontrol altına alındığı, bu sebeple hadis ve Sünnet arasında uhrevi ya da dünyevi ayırımına gidilmesini yersiz bulan bir görüş de bulunmakta olup, bu görüş Sünni ulema arasında ekseriyetle hâkimdir (Denizkuşları, 2008: 17-20). Bu bakımdan Sünni Müslüman bir çoğunluğa

---

koşullar dikkate alınarak bu temellendirmelerin yeniden gözden geçirilmesi kaçınılmazdır. İnsanın, sadece akla değil aynı zamanda nefis ve ruha sahip bir varlık olarak tanımlanması hayatın başlangıcı sorunsalı için önem arz etmektedir.

sahip olan Türkiye’de Kur’an ve Sünnette geçen sağlık konuları önemli bir yer tutmaktadır.

İslam’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde yaratılma ile ilgili konular yer almaktadır. Allah, insanın yaratılış durumunu iki ayrı fenomen olarak anlatmaktadır<sup>260</sup>. Birincisi, Hz. Âdem’in topraktan (çamurdan) ve ondan da eşinin yaratılması hadisesidir. Bu ilk yaratılmadan sonra ikinci aşamada Hz. Âdem ve eşinin soyunun türediği su/meni benzeri materyal konu edilmektedir (16/4, 35/11). Böylece insanlığın ortaya çıkışı topraktan, daha sonraki insan soyunun devamı ise biyolojik birleşmeden meydana gelmektedir (17/189, 4/1). Biyoteknolojik araştırmaların en önemli etik tartışmalarından birini meydana getiren embriyonun ahlaki statüsü üzerine tartışmalar İslam düşüncesi açısından bu ikinci aşamadan sonra ortaya çıkmaktadır. Kur’an’da sadece insanın su/meniden yaradılışı değil aynı zamanda zigotun, nidasyonun, embriyonun ve ceninin oluşum süreçlerine dair ayetler bulunmakta, ayrıca Hz. Muhammed’in konuya açıklık getiren hadisleri de bulunmaktadır. Bilindiği üzere İslam fihhi açısından Kur’an ve hadisler en temel kaynaklardır. Ardından bu iki temel kaynağın yorumları olan icma ve kıyas gelmektedir. Öncelikle temel kaynaklarda hayatın başlangıcının nasıl ele alındığına bakmakta fayda vardır.

Kur’an’da, insanın ana rahmindeki gelişim aşamaları beş aşamalı olarak anlatılmaktadır. Bu aşamalar eş-Mu’minun suresinin ilgili ayetlerinde<sup>261</sup> de görüldüğü üzere *nufte*, *alaka*, *mudğa*, *azm* ve *lam* aşamalarıdır. Son aşamada anlatılan, başka bir yaratılışla insan haline getirdik kısmı, genel olarak İslam fihhi içerisinde, anne karnındaki canlının diğer canlılardan ruh üflenmesiyle ayrıldığı ve İslam hukuku bakımından insan kişiliğinin başladığı ana denk gelmektedir (Eich, 2005: 26). Yaradan’ın, yarattığına kendi varlığından üflediği ruh<sup>262</sup> insanı diğer canlılardan daha değerli kılmakta, onu herhangi bir canlıdan üstün hale getirmektedir. Ruhun üflenmesinden önceki aşamalara bakıldığında nuftenin döllenen yumurta olduğu (zigot) ve ana rahminde yer aldığı

<sup>260</sup> Sachedina’nın da belirttiği üzere (2009: 101), Hz. Meryem’in, Hz. İsa’ya el değmeden hamile kalma (19/16-22) istisnası dışında.

<sup>261</sup> “*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılınmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir. (23/12-14)*”

<sup>262</sup> “*O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi.*” (32/7-9)

anlaşılmaktadır. Nuftenin bir sonraki kısmı olan alaka aşaması ise, nidasyona tekabül eden döllenmiş yumurtanın rahim duvarına yapışmasıdır. Alaka aşamasını takip eden bir parçacık et ile temsil edilen aşama Mudğa kısmıdır. Bu aşamadan sonra artık insan anatomisi ortaya çıkarak önce kemikler gelişecek (azm safhası) daha sonra bu kemikler et ve kaslarla kaplanıp (lahm safhası) insana ait biyolojik görünürlük elde edilecektir. Bu aşamaların tamamı yaklaşık olarak gebeliğin 8. haftasına paralel gitmektedir. Buraya kadar gelinen aşamalarda embriyonun canlı olup olmadığı yönünde çok tartışma olmamakla birlikte bu canlılığın ahlaki değeri üzerine tartışma bulunmaktadır. Çünkü her beş aşamada da embriyo canlı olmakla beraber onun canlılığı İslam düşüncesi bakımından bir bitkinin canlı oluşundan daha ileri değildir. Embriyoyu canlı yapan özellik ona muhakeme yeteneği veren ruhun üflenmesidir. İnsanın kişiliği sadece biyolojik canlılığına bağlı değildir. İnsanın öldükten sonra da bazı organları bir süre çalışmaya devam etmekte ya da organ naklinden sonra başka bir vücutta canlılığını koruyabilmektedir. Ancak insan buna rağmen ölmüş ve kişiliği sonlanmıştır. Modern embriyolojiyle uyumlu olan bu beş aşama birbirini takip etmekte ve aralarında kesinti olmamakla birlikte ruhun üflenmesi aşaması, Kur'an'da canlının başka bir aşamaya geçtiğinin göstergesi durumundadır<sup>263</sup>. Ancak Kur'an'da ruhun üflendiği zamana dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ruhun üflenme zamanına dair İslam dünyası açısından eldeki tek veriyi hadisler oluşturmaktadır. Hadislerde verilen zamanlar 40, 42, 45 veya 120 gündür. Kurtubi, Nevevi, İbn Hacer ve ulemanın çoğunluğu İbn Mes'ud'un hadisinden<sup>264</sup> yola çıkarak ruhun üflenmesinin gebeliğin 120. gününde olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında ruh üflenmesi 40/42. gün olarak belirleyen bir kesimde bulunmaktadır. Diğer bir kesim ise ruh üflenme ile ilgili rivayet edilen günler arasında açık bir tutarsızlık

---

<sup>263</sup> Hayrettin Karaman, 2001 yılında çıkan kitabında, ruh üflenmesi ile ilgili kısımların yaratılışın safhalarıyla ve alın yazısının anlatımına yönelik olduğunu, ceninin ahlaki statüsü ile ilgisi olmadığını, tıbbi bir zaruret olmadığı zaman cenine herhangi bir aşamada yapılacak müdahalenin cinayet olduğunu belirtmektedir (Karaman, Kürtaç). Bununla beraber Karaman, 2005 senesinde yayınlanan köşe yazısında, tüp bebek uygulamaları için laboratuvar ortamında üretilmiş artık embriyoların rahme tutunup insan olma olasılıkları olmadığı için, bu embriyoların, klonlama yapılmaması kaidesiyle, bilimsel araştırma amaçlı kullanılabilceğini belirtmiştir (Karaman, 2005).

<sup>264</sup> “Şüphesiz her birinizin yaratılışı ana rahminde 40 gün toplanır. Sonra o maddeler (nufte) o kadar zamanda (40 günde) alaka olur. Daha sonra yine o kadar bir zamanda (40 gün) mudğa haline döner. Bundan sonra Allah, bir melek gönderir. Ona dört şeyi; o kimsenin rızkını, ecelini, amelini, şaki mi said mi olacağını (yazması) emredilir. Sonra ona ruh üflenir” (Buhari'den aktaran Erşahin, 2002: 188). Her bir evreyi 40ar günlük birbiri ardına gelen evreler olarak ele alan görüş ruhun üflenmesini, gebeliğin 40x3=120. günü olarak belirler. Bu görüşün karşısında her bir evrenin 40 gün içerisinde başlayıp bittiğine dair bir yaklaşımda mevcuttur. Konuyla ilgili olarak 1985 yılında gerçekleştirilen Tıp Bilimleri İslami Organizasyonu'nda iki taraf görüşlerini ayrıntılı olarak tartışmıştır (Eich, 2005: 29-34).

olmasından dolayı bu konuda kesin bir görüş ileri sürülemeyeceğini dile getirmektedir (Erşahin, 2002: 175-181, 186-189). Ruh üflenme durumunun kesinliği ve ruh üflenme ile canlılığın insan kişiliği kazanmasının Kur'an açısından sabit olması, tüpte oluşturulan embriyolar açısından ruhun üflenme gününün tespit edilmesini zorunlu kılmamaktadır. Nidasyon gerçekleşmediği sürece alaka ve mudğa süreçlerinden geçemeyeceği için tüpteki embriyolar, İslam ulehasının çoğunluğu<sup>265</sup> bakımından belli bir ahlaki değeri olan ama insan olmayan bir varlık olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla İslam fikhı, tüpteki embriyolar üzerinde bilimsel araştırmalar yapmaya çok daha serbest yaklaşmakta ve insanlığın maslahatını gözettiği takdirde biyoteknolojik çalışmalara cevaz vermektedir. Ruhun üflenme zamanı tüpteki embriyolar açısından ikincil öneme sahip olmakla birlikte gebeliğin sonlandırılmasına dair yapılan etik tartışmalarda önemli rol oynamaktadır.

İslam âlimleri, istemli bir şekilde gebeliğin sonlandırmasının haram olup olmadığını incelemiştir. Ancak bu konuda ne kadim dönemlerde ne de günümüzde bir fikir birliği vardır. Hanefi mezhebi içerisinde gebeliğin 120 günden önce, 40 günden önce ya da döllenme olduktan sonra sonlandırılmayacağı görüşlerinin üçü de mevcuttur. Şafii mezhebinde de benzer bir ayırım görülmektedir. Maliki mezhebindeki hâkim görüş ise, zigotun ana rahmine tutunmasıyla birlikte insan hayatı başlar yönündedir. Ruhun üflenip üflenmediği bir rol oynamamaktadır. Son olarak Hanbeli mezhebi de kırk gün dolmadan ya da ruh üflenmeden gebeliğin istemli sonlandırılmasına cevaz vermektedir. İbn Cevziye ise, ceninin ruh üflenmeden önce alınmasını doğru bulmamaktadır. Çağdaş döneme gelindiğinde Hayrettin Karaman, Mustafa Karataş, Ali Bardakoğlu gibi isimler sağlık söz konusu olmadıkça gebeliğin her sürecindeki istemli sonlandırmanın caiz

---

<sup>265</sup> Döllenme anını insan olmanın başlangıcı olarak gören ve embriyoların itlafına karşı olan görüşlerde dahi belli bir esneklik payı bulunmaktadır. M. Saim Yeprem (2006), laboratuvar ya da ana rahminde oluşan embriyo arasında ahlaki statü olarak ayırım yapmazken, düşük, kürtaj ve tüp bebek uygulamalarından kalan artık embriyolar üzerinde bilimsel araştırmalar yapılmasına cevaz vermektedir. Bunun yanında Ülfet Görgülü'nün embriyonun ahlaki değeri konusunda yaklaşımı Batı dünyasındaki köktenci argümanlarla paralellik göstermektedir. Ruh üflenme hadisesi üzerinden yapılan değerlendirmelerin modern tıp ilmi verileri göz önünde bulundurulduğunda "bir değerinin" kalmadığını belirten Görgülü, SKIP argümanlarından potansiyellik yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. Görgülü, her ne kadar tüpteki embriyo ile ana rahmine tutunmuş embriyonun aynı değerde olmadığını dile getirirse de, insanın yani embriyonun araçsallaştırılmaması için artık embriyoların bilimsel araştırmalarda kullanılmasını onaylamamaktadır (Görgülü, 2018: 299, 305). Görgülü, potansiyellik yaklaşımı içerisinde, bilimsel araştırmalar için kullanılmasa dahi biyolojik atık olarak imha edilecek artık embriyolar ya da kendiliğinden düşen ceninler üzerinde dahi embriyonik kök hücre araştırmalarına cevaz vermemektedir. Potansiyellik argümanı etik bir yaklaşım olmakla beraber yazarın ele aldığı konular dinsel temellidir. Bu bağlamda İslam fikhının gözetmesi gerektiği makasid ve maslahat çerçevesinde insan sağlığına ve yaşamına önemli katkılarda bulunabilecek embriyonik kök hücre araştırmalarına karşı geliştirilen dini kaynaklı bir temellendirme eksik kalmaktadır.

olmadığını dile getirirken, Ramazan el-Buti, Faruk Beşer, Mustafa Ahmed ez-Zerkavi ruh üflenmesi argümanını kabul etmektedir (Ucatlı, 2009: 52-58). Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) da insan yaşamının başlangıcını döllenmeden itibaren almakta, dolayısıyla istemli bir şekilde gebeliğin sonlandırılmasını cevaz vermemektedir. Cenini insan "saygınlığına" ve "dokunulmazlığına" sahip bir varlık olarak kabul eden DİYK, ceninin yaşam hakkının, döllenmeden itibaren Allah tarafından verilen "temel bir hak" olduğu temellendirmesiyle kürtaja karşı çıkmaktadır (Kürtaj yaptırmak caiz midir?). Burada dikkat çeken husus, Hanefi mezhebi üzerine kurulu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verdiği fetvalarda insan saygınlığı, dokunulmazlığı ve temel hak olarak yaşam hakkı gibi modern kavramların, ruh üflenmesi gibi Kur'an'da ve hadislerde sabit olan verilerin yerine geçmiş olmasıdır. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, 25 Mayıs 2012'de İstanbul'da katıldığı Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı'nda; *"Sezaryenle doğumlara karşı olan bir başbakanım. Kürtajı cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok. Buna karşı el birliği içinde olmalıyız."*, *"Türkiye olarak, çocuklar konusunda da büyük bir hassasiyet içindeyiz. Çocukları çok seviyorum. Ben ülkemde en az 3 çocuk istiyorum. Çünkü genç dinamik bir nüfusa ihtiyacımız olduğunu biliyorum ve bu çalışmayı yürütüyoruz."* yaptığı açıklamalarla Türkiye'de kürtaj ve aile planlaması hakkında bir tartışma başlatmıştır (Erdoğan: Kürtaj bir cinayettir). Devletlerin modern dönemde ortaya çıkan biyoiktidarın güçlendirilmesinin bir aracı olarak toplumsal nüfusun düzenlenmesine dair biyopolitikalar oluşturduğu daha önce tartışılmıştır. Dönemin başbakanının nüfus ve kalkınma isimli bir konferansta doğrudan nüfus planlamasıyla alakalı bir şekilde kürtaj konusunu ele alması ve her aileden üç çocuk yapma beklentisi bu bağlamda önemlidir. Tartışmaların akabinde dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez 04 Haziran 2012 tarihinde düzenlenen İl Müftüleri Toplantısı'nda basın aracılığıyla Kur'an ve hadisin delaletleri üzere, İslam müçtehitleri tarafından kürtajın bir insanı öldürmek gibi cinayet olarak kabul edildiğini dile getirmiş, İslam dünyasındaki konuyla ilgili olan kadim ve çağdaş tartışmaların hiçbirine yer vermemiştir. Bunun yerine döllenmiş yumurtanın başlangıcından itibaren bir birey olduğunu ve dokunulamaz haklara sahip olduğunu belirtmiş, bu durumun tüm ilahi dinlerde, ahlak sistemlerinde ve tabii hukukta bu şekilde kabul gördüğünü belirlemiştir (Diyanet'ten. Kürtaj Açıklaması!). Daha önceki bölümlerde



gösterildiği üzere tüm ahlak sistemleri embriyoyu anneden bağımsız bir birey olarak görmemektedir. Ayrıca Yahudilik inancında kürtaj yasaklanmış olmakla beraber cenin annenin bir uzvu olarak değerlendirilmekte, ona birey statüsü verilmemektedir. Bunun yanında muhafazakâr ve Ortodoks Yahudiler, embriyoyu ruhun üflenmesiyle alakalı olarak 40. gündən itibaren insan olarak kabul etmekte, öncesinde onu sıradan bir su damlası olarak görmektedirler. Dolayısıyla, tüp bebek sırasında ortaya çıkan artık embriyolar üzerinde bilimsel araştırma yapılmasında sakınca görmemektedirler (Karakaya, 2013: 61-63). Ayrıca annenin fiziksel ya da psikolojik bir rahatsızlığından dolayı gebeliğin erken dönemlerinde sonlandırılması da mümkündür. Benzer şekilde Hristiyan inanç dünyası içerisinde de ruhun ne zaman geldiği ve gebeliğin istemli olarak ne zaman sonlandırılıp sonlandırılmayacağı üzerine tartışmalar devam etmektedir (Röllin, 2018). ABD’de liberal Protestan ve Katolik gruplar kürtajı meşrulaştırırken Kurtarma Operasyonu (*Operation Rescue*) gibi muhafazakâr gruplar karşıt hareketler başlatmışlardır (Sherkat-Ellison, 2004: 233).

Modern devletin ortaya çıkarak biyoiktidarını güçlendirmek istemesi, cinselliğin özgürce yaşanması ve sonucunda istenmeyen gebeliklerin ortaya çıkması, çalışan nüfusun artarak doğum oranlarının düşmesi hem devlet hem de dini kurumların insan kaynağının zaman zaman tehlikeli bir şekilde düşmesine yol açmaktadır. Öte yandan nüfusun kontrolsüz çoğalması ile işsizlik sayılarının ve açlığın artması dolayısıyla suç oranlarının yükselmesine yol açabilmektedir. Devletler ve dini kurumlar ülkenin içinde buldukları ekonomik ve politik konjoktüre göre farklı biyopolitik düzenlemeler yapmaktadırlar (Yıldırım, 2018: 69). Zaman zaman ortaya çıkan nüfus planlaması, çocuk sahibi olma teşvikleri, kürtajın yasaklanması vb. uygulamalar bir ülkenin içinde bulunduğu sosyoekonomik duruma göre ortaya atılan biyoiktidar stratejileri olarak gündeme gelmektedir. 17.-18. yüzyılda yeni şeklini almaya başlayan modern devletle birlikte Foucault (2013: 12), nüfus politikalarını güvenlik siyasetinin hem nesnesi hem öznesi olarak görmektedir. Batıda, bedenini disipline edilmesi ve nüfusun verimlilik esasında düzenlenmeye başlaması 17. yüzyılda ilk aşamalarını gerçekleştirse de (Foucault, 2013: XXV), Osmanlı’da yasal düzenlemelerin yapılması Tanzimat Dönemi’ni bulmaktadır. Osmanlı hukukunun çoğunlukla gebeliğin istemli sonlandırılması gibi bireysel alana dair düzenlemeleri devlet elinden ziyade İslam hukukunun düzenleyeceği şekilde açık bırakması bu gecikmenin önemli bir sebebidir (Öztürk, 1987: 200). Diğer sebepleri

arasında Osmanlı İmparatoru III. Selim'den<sup>266</sup> itibaren toplumsal ve askeri sağlığa modern anlamda önem verilmesi ve savaş alanında alınan önemli yenilgiler sonrası azalan nüfusun kontrol altına alınması ihtiyacı bulunmaktadır. Osmanlı'ya paralel olarak Kavalalı Mehmet Ali Paşa da Mısır'da benzer girişimlerde bulunmaktadır (Somel, 2002: 66-67). Aynı zamanda 1838 tarihli istemli gebeliğin sonlandırılmasını yasaklayan ferman, öncelikle ülkenin bayındır olmasının nüfusa bağlı olduğunu bildirmektedir. Ardından yasağın gerekçesi olarak Tanrısal iradeye müdahale edilmesi, neslin çoğalmasını engelleme ve uygulama sırasında anne adaylarının ölümleri de hesaba katıldığında nüfusun hızlı bir şekilde azaldığı belirtilmektedir. Gebeliğin istemli sonlandırılması, 1858 ve 1884 tarihlerinde yayınlanan ceza kanunları ile resmi olarak yasaklanmıştır (Öztürk, 1987: 201-202). Ekonominin iyice kötüye gittiği ve savaşların ağır kayıplar verilen yenilgilerle sonlanmasını takiben alınan bu kararların modernleşme aşamasına hızlıca giren Osmanlı Devleti'nin, yeni askeri okullar açılması ve beden disiplin altına alınması yanında nüfusa dair ilk biyopolitik girişimidir. Benzer sebepler sonucu kürtaj yasağı Cumhuriyet Dönemi'nde de devam etmiştir. Bu dönem genellikle, biri 1923-1965 yılları arası nüfusun arttırılmasına yönelik politikaların hâkim olduğu prenatalist ve 1965'ten günümüze kadar denetimsiz artan nüfusun kontrol altına alınmaya çalışıldığı antinatalist dönem olarak ele alınmaktadır (Oktay, 2014; Doğan, 2011). Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususun dönemin başbakanı Erdoğan'ın 2008 yılında yaptığı bir konuşma ile Türkiye'nin yeniden girdiği prenatalist nüfus politikasıdır. Erdoğan, "*Sizinle bir Başbakan olarak değil, dertli kardeşiniz olarak konuşuyorum. Biz genç nüfusumuzu aynen korumalıyız. Bir ekonomide aslolan insandır. Bunlar Türk milletinin kökünü kazımak istiyor. Yaptıkları aynen budur. Genç nüfusumuzun azalmaması için en az üç çocuk yapın.*" (Çetik-Gültekin-Duran, 2008) şeklindeki konuşmasıyla Türkiye'nin nüfus politikası açısından yeni bir dönemi başlatmıştır<sup>267</sup>. 2008 yılında yapılan bu konuşmadaki ekonomi vurgusu, 170 yıl önce ilan edilen fermanın girişinde belirtilen bayındır memleket özlemiyle paralellik göstermektedir. Kürtajın yasaklanmasının ahlaki ve dini boyutları olmakla beraber devlet eliyle bir biyopolitikaya

---

<sup>266</sup> Şuana kadar çocuk düşürmenin devlet tarafından yasaklandığını gösterir en eski belge III. Selim döneminde (1789) yayınlanan bir fermanıdır. Ferman, çocuk düşürmeye yol açacak ilaçların hekimler ve eczacılar tarafından satılmasını yasaklamaktadır (Somel, 2002: 71).

<sup>267</sup> Türkiye'nin 2008 yılından itibaren yeni bir prenatalist döneme girdiğine dair bir inceleme için bkz. Ateş (2018).

dönüşmesinde güvenlik esasına dayalı askeri ve ekonomik sorunların itici rol oynadığı görülmektedir.

Kurumsal olarak devletin kürtaja yönelik biyopolitikasının yanında, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), kürtaj konusunu ele alırken uyguladığı tek yanlı bakış açısını, embriyonik kök hücre araştırmaları konusunda da bir yöntem olarak takip etmektedir. 2006 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanı Saim Yeprem, bilimsel amaçlı embriyonik kök hücre üretilmesinin İslam dini açısından doğru olmadığını, tüp bebek uygulamalarında gereğinden fazla embriyo üretilmemesini, ancak sağlık ve teknik açıdan kaçınılmaz ise embriyoların üretilip dondurulabileceğini belirtmiştir. Yeprem (2006), aynı izahatında tüp bebek uygulamalarında ortaya çıkabilecek artık embriyoların İslam hukukunun “*bir faydayı elde etme (celbi menfaat), bir zararı önleme (def-i mazarrat) hedefine matuf olarak*” boş yere yok edilmesi yerine bilimsel araştırmalarda kullanılabilmesini belirtmiştir. Hayrettin Karaman’ın görüşü de benzer yöndedir (Karaman, 2005). Aradan geçen 13 yıl ile Diyanet’in embriyonik kök hücre araştırmalarına bakışı katılaşmıştır. Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş, bir kemik iliği bağış kampanyasına istinaden verdiği röportajda, sadece embriyonik kök hücre dışındaki kök hücrelerin nakline ve bağışına olumlu baktığını belirtmiştir. Embriyonik kök hücreler hakkında ise ayrıntıya girmemiştir (Diyanet’ten kök hücre açıklaması). Gebeliğin istemli sonlandırılmasının yasaklanmasının devletler ve dini kurumlar açısından nüfus planlanması ve toplumsal değerlere yönelik konjonktüre dayalı pratik bir yönü bulunmakla birlikte, embriyonik kök hücrelerin yasaklanmasının Batı tarihsel travmaları bir yana bırakıldığında devletler açısından, insanüstü varlıkların ortaya çıkabilme ihtimali, sonsuz yaşam vb. distopik a priori kabuller dışında rasyonel nedenini bulmakta güçlük çekilebilir. Dini kurumların, özellikle Hristiyanlığın bilim karşısında takındığı tavır düşünüldüğünde, biyoteknolojik çalışmalara şüpheci yaklaşımları daha anlaşılabilir. Bilimsel çalışmalar çoğu kez mevcut sistemi ve geleneksel toplumu altüst etme potansiyeline sahiptir ve bu değişim özellikle mutluluğu öte dünyada vaat eden bir kurum tarafından hoş karşılanmayabilir. Ancak İslam dini iki dünya arasında Hristiyanlıkta olduğu kadar keskin bir ayırım yapmamakta dolayısıyla bilimsel araştırmalara çoğu zaman engel olmamaktadır. Hatta bizzat Hz. Muhammed’e atfedilen Tıbb-ı Nebevi dikkate alındığında İslam dininin sağlık alanındaki hassasiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda insan sağlığı açısından sayısız imkânı barındıran embriyonik

kök hücre araştırmalarına yönelik yıllar içerisinde giderek katılaşan, kadim ve ağdaş İslam fukahasının yaşamın başlangıcına dair farklı yaklaşımlarına yer vermeyen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açıklamalarını dini yönden anlamlandırmak zorlaşmaktadır. Bu durumda yıllardır bazı Batı lkeleri ve Hristiyan kurumlarıyla ortak bir ahlaki zemin bulma araşışlarının meyve vermeye başladığı düşünülebilir<sup>268</sup>. Sonuçta, Fukuyama'nın önceden haber verdiği üzere, bazı Batı lkelerinin ve Hristiyan kurumlarının biyoetik alanında ellerinden kaçırdıklarını düşündükleri Asya lkeleri, İsrail, İngiltere, Hollanda gibi ülkelerden ziyade etkileme güçlerinin çok daha yoğun olabildiği İslam lkeleri ile biyoetik konularda diyaloglara girmeleri daha muhtemeldir. Böyle bir etkinin, Batı dünyasıyla hem ekonomik anlaşmalar hem de koloni geçmişleri vasıtasıyla yoğun olduğu Tunus, Mısır, Suudi Arabistan, Cezayir, Ürdün, Lübnan gibi İslam dini ağırlıklı ülkelerde grldği söylenebilir. Sayılan ülkelerde ciddi sağlık sorunları dışında istemli gebeliğin sonlandırılması yasak olduğu gibi embriyonik kök hücre araştırmaları da izinli değildir. İstemli gebeliğin sonlandırılması konusunda istisnalar Tunus ve Türkiye'dir. Türkiye'de uzun bir zamandır, 10. haftaya kadar istemli gebeliğin sonlandırılması izninin kısıtlanması yönünde tartışmalar devam etmektedir. Embriyonik kök hücre konusundaki tek istisna ise, sayılan ülkeler ile hem koloni geçmişi hem ekonomik bağımlılık hem de mezhebi olarak ayrılan İran'dır. İran da gebeliğin sonlandırılma iznini sadece sağlık sorunlarına bağlarken, embriyonik kök hücre araştırmalarına izin vermektedir. Hatta İran'da hayvan klonlanması dahi gerçekleştirilmiştir (Fischer, 2004: 26-34). Uluslararası fıkıh kurumlarının embriyonik kök hücre araştırmaları üzerine paylaştıkları görüşlere bakıldığında sayılan ülkelerin hukuki düzenlemeleriyle uyum göstermediği ortaya çıkmaktadır. 1991 yılında Kahire'de gerçekleştirilen ve İslam Dünyası için bir ilk olan "İnsan Reprodksoyunu Araştırmalarında Biyoetik" Konferansı'nda, ebeveynin onamı alınmış olmak kaydıyla artık embriyolar üzerinde bilimsel araştırmalar yapılması yönünde görüş çıkmıştır. Amerika'da yaşayan Müslüman hekimlerden, hukukçulardan ve bilim insanlarından oluşan Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi de 2001 yılında yayınladıkları bir görüşle artık embriyolar üzerinde araştırma yapılmasına cevaz

---

<sup>268</sup> 1960'lardan sonra Yakın Doğu lkeleri, artan nüfuslarını kalkınma ve sosyal gelişme önündeki engel olarak görmeye başlamalarıyla birlikte uluslararası kuruluşların desteğiyle doğum kontrolü uygulamalarına geçmişlerdir. Doğum kontrolünde, hap karşısında, özellikle kullanıcının alıp almamasında bağlı olmamasından dolayı spiral ön plana çıkarılmıştır. Aynı dönemde doğum kontrolü uygulamaları yerel sesler tarafından Yakın Doğu'nun tek etkili silahı olan hızla gelişen nüfusuna yöneltilmiş bir tehdit olarak algılanıp eleştirilmiştir (Eich, 2008: 85).

vermektedir. Benzer şekilde Müslüman hekimlerden müteşekkil Kuzey Amerika Tabipler Birliği de artık embriyoların bilimsel sahada kullanılmasına olumlu bakmaktadır (İlkılıç-Ertin, 2010: 154). İslam İşbirliği Konferansı'na bağlı Fıkıh Akademisi ve Dünya İslam Birliği altında örgütlenen Fıkıh Akademisi de artık embriyolardan ve doğal yollarla düşmüş ceninlerden bilimsel araştırma için yararlanılmasına izin vermektedir (Görgülü, 2018: 301). İlkılıç ve Karakaya'nın Türkiye'deki İslam âlimleriyle yaptıkları mülakatta da benzer görüşlerin ortaya konulduğuna daha önce değinilmiştir.

Türkiye'de olduğu gibi nüfuslarının önemli bir kısmını Müslümanların oluşturduğu ve İslam âlimlerin ekseriyetinin insan sağlığı için artık embriyolar üzerinde bilimsel araştırmalar yapmalarına izin vermelerine rağmen birçok Kuzey Afrika ve Orta Doğu ülkesi hukuki düzenlemelerini aksi yönde yapmaktadırlar. İkinci bölüm boyunca ortaya konduğu üzere bu konuda da devlet ile ulema arasındaki görüş ayrımı devam etmektedir. Devlet ve devlete bağlı dini kurumlar Batı dünyası kaynaklı uluslararası örgütlerin baskısı, etik temalı işbirlikleri ve diyaloglar, ortak hukuki düzenlemeler ile biyoetik ve biyopolitik konulara dair yerelden çözüm önerileri getirmek yerine mevcut tartışmaları kabullenme yoluna gitmektedir. Bu durum teknik, bilgi ve ekonomik yetersizliklerden dolayı zaten biyoteknolojik araştırmalar gerçekleştiremeyecek ülkeler açısından anlaşılır olmakla beraber Türkiye açısından, özellikle çevre ülkeleri İran ve İsrail ile daha uzak olan ABD, İngiltere, Güney Kore, Çin, Japonya gibi ülkelerin bu konuda git gide başat rol oynamaya başladıkları düşünüldüğünde, anlamlı gözükmemektedir.

Kanaatimizce, embriyonun ahlaki ve hukuki statüsünü ele alan etik ve teolojik yaklaşımlar arasında en güçlü argümanın, embriyonun insan olma potansiyelini taşıyan bir varlık olduğu görüşüdür. Embriyonun ana rahmine aktarıldığında ve belli koşullar sağlandığında insan olma potansiyeli yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak potansiyelin gerçekleşebilmesinin önünde hem fiziksel hem tıbbi önemli bazı engeller bulunmaktadır. İlk olarak tüpte oluşturulmuş bir embriyo, ana rahmine nakledilmediği sürece kendiliğinden insan olma potansiyeliyle sahip değildir. Eğer tüpteki embriyonun canlılığından bahsedilecekse, embriyodaki canlılık ve potansiyel yaşam insan sperm ve yumurtasında da mevcuttur<sup>269</sup>. Embriyo gibi, sperm ve yumurta da birleştirildikleri takdirde insan olma potansiyellerine sahiptir, ancak erkekler bu potansiyellerini boşa

---

<sup>269</sup> Bir sperm hücresinin yumurta hücresiyle buluşması yaklaşık iki saat sürmekte, döllenmenin tamamlanması da beş saati bulabilmektedir.

harcayabildikleri gibi kadınlar da her ay adet dönemlerinde yumurtalarını “atarak” bu potansiyeli “heba” etmektedirler. Aynı zamanda her doğal yoldan döllenen yumurtanın rahme ulaşip tutunabileceği de kesin değildir. Cinsel ilişki sonucu oluşan döllenen yumurtaların sadece %30’u rahme tutunabilmektedir. Rosenau (2004: 145-146), geri kalan %70’inin ya zigotun genetiğinin bozuk olması ya da rahmin doğru çalışmamasından dolayı vücuttan atıldığını belirtmektedir. Eğer döllenen anından itibaren embriyolar insan olarak kabul edilecekse kadın vücudundan “kaynaklı” sebeplerden dolayı doğal seçim yoluyla vücuttan atılan bu embriyolar da insandır ve ölüme terk edilmektedirler. Köktenci bir biçimde potansiyellik argümanı kabul edilecek olursa kesin hamilelikle sonuçlanmayacak cinsel birleşmenin de yasaklanması, aksi takdirde her birlikteliğin cinayetle olmasa da cinayete teşebbüsle suçlanabilmesi gibi abes bir durum ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan potansiyellik argümanı düz bir mantıkla ele alınıp biyolojik gerçekliğin sınamasına tabi tutulmadığında safсата sınırlarında gezinebilmekte, sadece ideolojik bir kavram halini alabilmektedir. Ayrıca, köktenci yaklaşımların ortaya koyduğu, Kant’ın ahlak teorisinden yola çıkarak insanların araçsallaştırılmayacağı, embriyonun da potansiyel olarak insan olduğu, bu sebeple embriyoların da araçsallaştırılmayacağı da hatalı bir çıkarsamadır. Kant, embriyolar üzerine yazmadığı ve ahlak teorisinin de otonom ahlaka sahip insanlar için geçerli olduğu, embriyoların otonom olmadıkları ve bir ahlaka da sahip olmadıkları gerçeği bir kenara bırakılabilirse bile potansiyellik argümanı, Kant’ın eylemlerin evrenselleştirilebilir olması gerektiği maximi ile çelişmektedir. Potansiyellik argümanı savunucuları tarafından, insan olma potansiyeli sebebiyle embriyoya atfedilen haklar, aynı zamanda doğumu gerçekleştirmiş ya da erişkin insanlar için de istenen/istenebilecek bir maksim değildir. Örneğin, her insanın Harvard’da okuyup mezun olabilme, Barcelona Futbol Kulübü’nde futbolcu olabilme, bir inşaata başlayıp bina yapabilme, beyin cerrahı, astronot ya da müzisyen olabilme potansiyeli olduğu, en azından doğal hukuk açısından, inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak tüm sayılan meslekleri gerçekleştirebilmek için belli engellerin aşılması ve potansiyelin gerçeğe dönüşüp dönüşmeyeceğinin sınanması gerekmektedir. Yoksa hiç kimse bir kişinin salt potansiyeli olduğu için beyin ameliyatına girme ya da yaptığı inşaata ruhsat alma hakkı olduğunu savunmamaktadır. Bireylerin potansiyellerini gerçekleştirebilmeleri, içinde buldukları şartlara ve bireyin sahip olduğu potansiyeli en iyi şekilde kullanabilmesine bağlıdır. Nasıl ki yaşadığı çevrede eğitim alma imkânı

olmayan bir bireyin tüm potansiyeline rağmen Harvard'a girme ihtimali yoksa, etrafında spor tesisi bulunmayan birinin futbolcu olması mümkün değilse, kendi ekosisteminde bulunmayan endemik bir bitkinin başka coğrafyada yeşerme olanağı yoksa tüpteki embriyonun tüpte bulunduğu sürece insan olma potansiyeli de yoktur. Burada savunulan, kişi olma hakkının herhangi bir performansa ya da yeteneğe bağlı olması gerekliliği değildir. Ancak söz konusu embriyo olduğu zaman, potansiyellik argümanın ne kadar genişletilebildiği, ancak erişkin insanlar olduğu zaman ise olabildiğince daraltıldığının gösterilmesidir. Embriyonun potansiyelinden bahsedebilmek için onun öncelikle bu potansiyelini gerçekleştirebileceği ortam olan ana rahmine tutunmuş olması gereklidir. Bu süreç gerçekleşmedikçe tüpteki embriyo anne adayına enjekte edilse dahi erken düşük olma ihtimali oldukça yüksektir ve embriyonun kendisine atfedilen potansiyeli gerçekleştirme ihtimali zayıftır. Böylece rahme tutunmanın aynı zamanda hayata tutunma anlamına gelerek yaşamın başlangıcının bu evreye yerleştirilmesi anlamlı olacaktır. Potansiyelin ilk adımını gerçekleştirme ise tüm vaat edilene ulaşılacağına bir garantisi değildir. Ayrıcı rahme tutunan embriyo, akletme, farkındalık, ben idraki bir kenara bırakılsa bile anne adayından biyolojik olarak da ayrı otonom bir birey değildir. Biyolojik olarak tamamen anne adayı ile bütün olmasa da ayrı bir varlık da değildir. Ceninin anne adayına olan bu mecburi bağımlılığı, yaşam hakkının ve sorumluluğun anne adayı tarafında ağır basmasına yol açmaktadır. Bu bakımdan ceninin rahme tutunmasıyla ahlaki ve hukuki değeri başlamakla beraber bu haklar, tam ve sağlam doğumla elde edeceği haklarla eşit değildir. Ancak bu durum ceninin tamamen bir değeri olmadığı anlamına gelmemektedir. Ceninin insan olmaya yönelik potansiyel yaşamı rahme tutunmakla başladığı için ve dışarıdan bir müdahale olmadığı takdirde insan olacağı varsayılabilirliğinden ötürü anne adayının istemi olmadan cenine üçüncü bir kişi tarafından veya olay sonucu verilen zararda ya da ölümüne sebebiyet vermede ceninin hakları tam ve sağlam doğmuş gibi kabul edilmelidir<sup>270</sup>. Ancak anne adayının cenine

---

<sup>270</sup> Özdemir, 17.-19. yüzyıl arası Osmanlı Devleti'nde istemli ya da istemsiz gebeliğin sonlandırılmasına yönelik verilmiş fetvaları incelemiş, cenin hakları bağlamında önemli sonuçlara ulaşmıştır. Özdemir'in ulaştığı fetvalar göz önünde bulundurulduğunda, Diyanet'in olduğu gibi Osmanlı hukuk sisteminin de dayandığı Hanefi mezhebine göre organları belirginleşmemiş olan Mudğa aşamasındaki ceninin herhangi bir hakkı mevcut bulunmamakta, istemli ya da istemsiz düşürülmesinde herhangi bir günah ya da cezai yaptırım bulunmamaktadır. Ancak dışarıdan bir müdahale sonucu gerçekleşen düşüklüklerde ceninin organlarının belirginleşip belirginleşmediğine bakılmaksızın siyasi iktidar tarafından belirlenen tazir cezası uygulanmaktadır. Ceza yaptırımları ceninin organlarının belirginleşmesinden sonra devreye girmektedir. Ceninin organları belirginleştikten sonra düşüğe ister anne, ister baba ya da bir başkası sebebiyet versin gurre cezası uygulanmaktadır. Anne adayı babanın iznini alarak düşüğe sebebiyet verdiğinde ise cezai bir

genetik tanı testleri, amniyosentez sıvı alımı, gebeliğin sonlandırılması gibi istemli müdahaleleri sonucu verilen olası zararlar, ayrı bir kategoride müdahalelerin şiddetine bağlı olarak ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken vakalardır<sup>271</sup>.

En son tıbbi imkânlarla göre hamileliğin 23.-25. hafta aralığında meydana gelen erken doğumlarda ceninin yaşatılabilme olasılığı bulunmaktadır. Bu haftalardan önceki doğumlar düşük olarak nitelenmektedir. Bu veriler ışığında ceninin, hamileliğin 23. haftasından itibaren anne adayından bağımsız biyolojik sürekliliğini sağlama potansiyeli bulunmaktadır. Ceninin tıbbi olarak anne adayından ayrı olarak yaşayabileceği anın, cenin ister anne adayının karnında isterse erken doğumla dünyaya gelmiş bulunsun, potansiyelini tam manasıyla gerçekleştirdiği ve kişi olduğu ana tekabül ettiği söylenebilir. Böylece ortaya çıkan tabloda, embriyo, üçüncü kişilere karşı yaşam hakkına, rahme tutunmanın başladığı 1. haftadan itibaren sahip olmalı, ister doğum gerçekleşmiş ister devam ediyor olsun 23. haftadan itibaren anne adayı da dâhil, tüm kişi ve kurumlara karşı da tam hak ehliyetine malik olmalıdır<sup>272</sup>. Mevcut TCK'ya göre, 28. haftada erken doğumla dünyaya gelen bir çocuk tam ve sağ doğmuş kabul edilerek hak ehliyetine sahip olmakta, ondan çok daha gelişkin ancak doğumu gerçekleşmemiş, 39 haftalık bir "ceninin" kişilik hakları bulunmamaktadır. Böyle bir ayırım hem ahlaki hem tıbbi olarak anlamlı değildir.

---

yaptırım bulunmamakla birlikte günah sayılmaktadır. Gurre, maddi bir ceza olup yaklaşık beş deve bedeli paraya karşılık gelmektedir. Ceninin canlı olarak doğduktan sonra ölmesinde ise diyet (100 deve miktarı para) cezası uygulanmaktadır (Özdemir, 2016: 957-961). Burada dikkat çeken husus canlı olarak düşüğe sebebiyet verme sonucu doğmuş bir bebeğin sonradan ölmesine kısas cezası değil de, hata ile öldürme fiilinin cezası olan diyet ve kefaret cezası verilmesidir.

İslam fıkhnın, ceninin hak ehliyetinin başlangıcını ve istemli/istemsiz gebeliğin sonlandırılmasını hem teorik hem de pratik uygulamasında üç aşamada ele aldığı görülmektedir. İlk aşamada ceninin Mudğa aşamasının sonuna gelmesiyle eşitlenebilecek hayatın başlangıcıdır. Cenin daha öncesinde canlı sayılmamakta, ikinci aşamada aldığı bir zarara karşılık ceza uygulaması devreye girmektedir. Üçüncü aşama ceninin organlarının belirginleşmiş aşama ile doğum arasındadır. Bu aşamada anne, baba ya da üçüncü şahısların müdahalesi sonucu ceninin ölümüne sebebiyet vermenin cezai yaptırımı yaklaşık 20 kat arttırılmış, miras hakkı tanınmış, ancak yine de insan statüsüne ait haklar tam anlamıyla verilmemiştir. Buradan hareketle nass ve hadislerden yola çıkan İslam hukukunun, en azından Hanefî mezhebi açısından, ceninin yaşam hakkına, ahlaki ve hukuki statüsüne yaklaşımında aşamalı bir değerler sistemi kurduğu görülmektedir.

<sup>271</sup> Bu tezin sınırlılıkları içerisinde merkezi konumda olan embriyonun biyoetik tartışmalar ışığında etik ve ahlaki değeri ile biyopolitikaların nasıl oluşturulabileceği tartışması yer almaktadır. Ancak kadının, bedenine ve karnında taşıdığı cenine zarar verici müdahalelerine yönelik bir irdeleme tezin sınırlılıklarını aşacaktır.

<sup>272</sup> Tıbbi imkânlar geliştiği ölçüde erken doğumlarda cenini yaşatabilme sınırının 23.-25. hafta aralığından daha erkene çekilebilme imkânı bulunmaktadır. Böyle bir durumda ceninin hak ehliyeti sahibi olma zamanı da yeni tıbbi imkânlar çerçevesinde yeniden düzenlenmelidir.



Hayatın başlangıcı rahime tutunma ile başlatıldığı takdirde tüpteki embriyolar ve düşük ceninlerden elde edilen kök hücrelerin bilimsel amaçlı kullanılması insan onuru ve hakları açısından etik bir çatışma oluşturmayacaktır<sup>273</sup>. Embriyonik kök hücrelerin kullanım önceliği sadece insan sağlığına katkısı olabilecek çalışmaları içermeli, kişilik haklarıyla bağdaştırılmayacak klonlama ya da bilimsel merakı tatmin için kimera canlıların oluşturulması amacıyla kullanılmamalıdır.

Hem teolojik hem de etik açıdan tüp bebek uygulamalarında genel bir uzlaşma sağlanmış görünmektedir. İslam fıkıh dünyasının geneli itibariyle bakıldığında da, tüpteki embriyolar ile rahimdeki embriyolar arasında önerilen ayırım ve ruhun 120. günde üflenme hadisesi göz önünde bulundurulduğunda embriyonun 23.-25. hafta aralığı itibariyle tam hak ehliyetine sahip bir insan olarak kabul edilmesi fıkıh açısından da kabul edilebilir bir argüman olarak gözükmektedir. Ayrıca tüpteki embriyonun konumu ile insan sağlığı açısından barındırdığı imkânlar karşılaştırıldığında fıkıhın hüküm vermede gözettiği makasid ve mesalih-i mürsele ilkeleri gereği, zaten imha edilecek artık embriyoların bilimsel çalışmalarda kullanılmasına cevaz verilmesi İslam hukukunun tabii bir sonucudur. Adına “*embriyonun aşamalı potansiyelliği*” diyebileceğimiz bu yeni yaklaşım, yukarıda ayrıntılı bir şekilde verilen ahlaki ve tıbbi dayanaklar dikkate alındığı takdirde, yerelden yola çıkılan bir tefekkür ile evrensel etiğe yeni bir katkı sunma niteliğine sahiptir. Ayrıca Türkiye’nin karşı karşıya olduğu biyoetik ve biyopolitik sorunların çözümü için bilim insanlarının, ahlak felsefecilerinin, din âlimlerinin, hukukçuların ve kamuoyunu temsil eden STK’ların dâhil olduğu bir kurulun, klonlama, kimera, genetik mühendisliği, cinsiyet seçimi, embriyonik kök hücre araştırmalarını içeren kapsamlı bir yasa hazırlaması ve biyoteknolojik bilimsel araştırmaların çerçevesini çizecek bir kılavuzun çıkarılması elzem gözükmektedir. Ancak böyle bir yasanın hazırlanmasının alacağı zaman göz önünde bulundurularak mevcut ÜYTE’de artık embriyoların bilimsel amaçlı çalışmalar için bağışlanabileceği yönünde yapılacak bir değişiklik ve Sağlık Bakanlığı’nın 2005 yılında yayınlayarak embriyonik kök hücre araştırmalarını durduran genelgesinin kaldırılması ile bilimsel çalışmaların önü açılmış

---

<sup>273</sup> Bu perspektif değerlendirildiğinde, eşlerin iznine tabii bir şekilde tüp bebek uygulamalarında sonucu üretilen ancak nakledilmeyerek imha edilmesi planlanan artık embriyoların bilimsel amaçlı kullanılabilmesinin önü açılabilir. Türkiye özelinde, bu uygulamalardan elde edilen embriyolar, bilimsel amaçlı oluşturulmadıkları ve bağış yoluyla laboratuvarlara devredilecekleri için İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesine de aykırılık içermeyecek, hukuki bir çatışma yaşanmasını doğurmayacaktır.

olacaktır. Bilimsel bilginin ve teknolojinin sadece ekonomik güç olmadığı, aynı zamanda embriyonik kök hücre ile elde edilebilecek sağlık kazanımları dikkate alındığında Türkiye açısından alternatif bir biyopolitika imkânlı hale gelebilecektir. Böylece biyoteknolojik bilimsel çalışmalar, tüp bebek uygulamaları, kürtaj, ötenazi vb. biyopolitikalar salt nüfusun korunması, disipline edilmesi, verimin artırılması, biyoiktidarın genişlemesi için gündeme gelmeyecektir. Bireylerin iyi ve ferah bir yaşam sürmesi, hastalıkların daha ekonomik ve acısız tedavi edilmesi, yaşam sürelerinin ve kalitesinin artırılarak daha yenilikçi ve verimli bir şekilde toplumsal yaşama katkı sunması, teknoloji ve ilaç ihracı, sağlık turizmi ve yükseköğretim sektörlerinin iktisadi katkısı düşünülerek yöneten-yönetilen ilişkisini her iki taraf içinde olumlu kılabilecek bir alternatif biyopolitika hedefleri belirlenebilecektir.

#### **4.2.3. İnsan Varoluşu Açısından Yeni Bir İmkân: Tüp Bebek Uygulamaları**

İnsan varoluşunun biyolojik sorgulanmasını beraberinde getiren genetik araştırmalarının pratikte en başarılı olduğu ve vaadini yerine getirebildiği alan ilk defa 1978 yılında gerçekleştirilen tüp bebek uygulamalarıdır. Bilimin, doğal yollarla çocuk sahibi olamayan bireylere sunduğu bu hizmet ile insan soyunun üremesinde yeni bir imkân sağlamıştır. Biyoteknolojik uygulamalara en radikal yaklaşanından en serbestine kadar hemen hemen tüm biyoetik teorisyenleri, İslam hukukçuları ve nihayetinde devletler tüp bebek uygulamalarına olumlu bakmaktadır. Nüfusun düzenli ve sağlıklı üremesine sunduğu katkı göz önüne alındığında devletlerin bu teknolojinin uygulanmasında ve teknolojiye erişimde nasıl teşvik edici oldukları daha iyi anlaşılabilir. Ülkelerin yasalarında, teleolojik ve deontolojik etik yaklaşımlarda tüp bebek uygulamalarına olumlu yaklaşım olmakla birlikte, uygulama sonunda tüpte oluşturulan embriyoya yönelik olası müdahale imkânları, yasalarda ve etik yaklaşımlarda farklı düzenlemelerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Deontolojik etik üzerinden tüp bebek uygulamalarını değerlendirenler her bir embriyoyu insan olarak kabul ettiklerinden uygulama sırasında sadece anne adayına transfer edilecek sayıda embriyo üretilmesini salık vermektedir. Uygulama sırasında anne adayının yaşadığı maddi ve manevi külfeti değerlendiren aynı zamanda uygulamanın başarısız olması durumunda tekrarlanmasının hem anne adayına hem sağlık ekonomisine getireceği külfeti dikkate alan teleolojik etik kuramcıları tüpte oluşturulacak embriyo sayısı ile uygulamanın başarıya ulaşması için gerekli embriyo sayısı arasında bir denge

tutturmaya çalışmaktadır. Embriyoların statüsüne insan-kişi ayrımı üzerinden yaklaşan düşünürler için de benzer bir durum mevcuttur. Ancak bu farklılıklar tüp bebek yöntemiyle dünyaya gelen insanlara karşı bir tutumla ilgili değildir. Biyoetik alanda, tüp bebek yöntemiyle dünyaya çocuk getirme ya da bu yöntemle doğmuş çocukların ahlaki ya da hukuki statüsüne yönelik bir tartışma mevcut değildir. Tartışma daha çok biyoteknolojinin, tüp bebek uygulamasında ve sonrasında genetik tarama testleri, cinsiyetin belirlenmesi, genetik mühendisliği, gebelik dönemi testleri, taşıyıcı annelik, üreme hücresi donörlüğü gibi hamileliğe ya da cenine müdahale imkânını tanıması etrafında şekillenmektedir.

Tüp bebek uygulaması başlangıcından sonlanmasına kadar beş aşamalı bir sürece ayrılabilir<sup>274</sup>. Sürecin ilk adımını yumurtalıktan yumurta toplama işlemi (*follikelpunktion / oocyte pickup*) oluşturulmaktadır. Burada anne adayının yumurta rezervini çoğaltmak için yoğun bir şekilde hormon takviyesi yapılmaktadır. Yapılan hormon takviyesi ve yumurta toplama işlemi hem anne adayının sağlığı hem de mali yük bakımından zahmetli olduğu için bu işlem sırasında olabildiğince yumurta hücresi toplanmaya çalışılmaktadır<sup>275</sup>. Anne adayının maruz kaldığı fiziksel ve psikolojik riskin yanında baba adayından sperm hücre elde edilmesi görece daha kolaydır. Üreme hücrelerinin elde edilmesinden sonra yumurtanın dölleme aşamasına geçilir. Bu aşamada anne adayının embriyo enjeksiyonuna kadar bir rolü kalmamaktadır. Baba adayının ise anne adayına manevi destek dışında doğuma kadar rolü son bulmaktadır. Ayrıca bir işlem gerektirmeyen dölleme işlemleri, bir kapta 100.000 spermin bir yumurta hücresi ile bir araya getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Tüpte bulunan hücreler bir kuluçka makinesinde 37 derecede iki gün boyunca bekletilmektedir. Spermin yumurta hücresine girmesinden sonra hücre çekirdeğinin birleşmesi 16-20 saat sürmektedir<sup>276</sup>. Bu süre zarfında yumurta hücresi embriyo olarak kabul edilmemektedir ve örneğin Almanya’da, Embriyo Koruma Kanunu şemsiyesi altına girmemektedir. Böyle bir dölleme sürecinde yumurtalardan

---

<sup>274</sup> Bu süreçler sırasıyla anne adayına hormon verilerek *yumurtaların çoğaltılması ve toplanması*, toplanan yumurtaların spermle birleşmesinin sağlanıp *embriyo oluşturulması*, meydana getirilen embriyoların rahme transferi ve *nidasyon*, *hamilelik süreci* ve *doğumdan* meydana gelmektedir.

<sup>275</sup> Ortalama olarak 8-10 arası yumurta toplanmakla birlikte hastanın durumu, yaşı gibi faktörler göz önünde bulundurularak 35’e kadar yumurta hücresi toplanabilmektedir (Yumurta Toplama Embriyo Transfer İşlemleri, 2018).

<sup>276</sup> Tüp bebek uygulamasında kısırlığın derecesine göre başka yöntemlerde denenebilmektedir. Bunların bir tanesi, 90’lı yıllarda geliştirilen ve spermlerin mikro enjeksiyonla (*Intra-Cytoplasmic Sperm Injection-ICSI*) yumurtaya aşılmasıdır.

embriyo oluşma oranı %50-70 arasındadır (Kaelin, 2010: 23-24). Geri kalanlar ise kullanıma elverişli değildir. Bu takdirde ortalama on yumurtanın yarısının başarıyla döllendiği varsayıldığında anne adayının rahmine transfer edilebilecek beş embriyo bulunmaktadır. Kant temelli deontolojik yaklaşımın ağırlık kazandığı Alman hukuk sistemi uyarınca üç embriyodan fazlasının döllenmesi ve üçten fazla embriyonun kadına transfer edilmesi yasaklanmıştır (Madde 1). Türkiye’de ise uygulamada meydana gelen sorunlara ve politik konjonktüre bağlı bir şekilde zaman içerisinde çıkarılan yönetmeliklerle sayılarda değişme olabilmektedir. 2005 yılındaki yönetmelikte tıbbi gerekçe olmadıkça üçten fazla embriyo transferi yasaklanmıştır (Madde 17). 2010 yılındaki yönetmelik uyarınca ise çoğul gebeliklerin önlenmesi adına ikiden fazla yumurta hücresinin üretilmesi ve aşılanması yasaklanmıştır. Birden fazla embriyonun transferi de engellenmiş, sadece “35 yaşa kadar birinci ve ikinci uygulamada tek embriyo, üçüncü ve sonraki uygulamalarda iki embriyo, 35 yaş ve üzerinde tüm uygulamalarda en fazla iki embriyo transfer” edilebilmesine izin verilmiştir (Madde 18, fıkra 8, b bendi). 2014 yılında çıkarılan ve halen güncel olan yeni yönetmelikte de döllenecek yumurta sayısı ve transfer edilecek embriyo sayısı aynı gerekçeyle 2010 yılı yönetmeliğinde olduğu haliyle korunmuştur (Ek-17, Madde 7/b). Ayrıca ÜYTE yönetmeliği sperm, yumurta ve bunlardan elde edilen embriyoların, tıbbi bir gerekçe olmadıkı sürece, her ne sebeple olursa olsun eşlerin tüp bebek sahibi olması dışında, bulundurulması, saklanması, nakledilmesi ve satılmasını yasaklayarak donörlüğü ve taşıyıcı anneliği yasal zeminde yasaklamıştır. Yönetmelik aynı zamanda tüp bebek merkezlerinin eşleri, donörlük ve taşıyıcı annelik uygulamalarını yurtdışında sürdüren kuruluşlara yönlendirmesini de yasaklamıştır (Ek-17/3,4,5).

Pronatalist bir yaklaşım izleyen devlet, bir biyopolitika olarak her ne kadar nüfusun artmasını hedefliyorsa da, toplumsal ahlakın temelini geleneksel aile yapısında gördüğü için bu artışın aile kurumunun korunduğu bir sosyolojide meydana gelmesine özen göstermektedir. Donörlük ya da taşıyıcı annelikle elde edilecek yeni doğumların bir toplumun nüfus artış hızına önemli bir katkı yapamayacakları da ortadır. Bu tür isteklerin daha çok bireysel özgürlük çerçevesinde ele alındıkı düşünöldüğünde konunun uygulamalı etiğin bir alanı olmakla beraber devlet nüfusunun verimlilik ve disiplin üzerinden arttırılmasını önceleyen biyopolitikalar açısından anlamlı olmadıkı görölmektedir.

Türkiye'nin üreme hücresi donörlüğü ve taşıyıcı anneliğe dair çekincelerinin doğrudan İslami altyapısının olduğunu söylemek mümkündür<sup>277</sup>. Eşlerin kendi üreme hücrelerini kullandıkları ve kadının hamile kaldığı tüp bebek uygulamasında tüm İslam dünyası tarafından bir sakınca görülmemektedir. Şimşek'in (2014), taşıyıcı anneliği İslam hukuku açısından etraflıca değerlendirdiği makalesinde de belirtildiği üzere söz konusu üreme hücresi donörlüğü ve bu şekilde meydana gelmiş olan taşıyıcı annelik olduğunda genel ittifakla İslam hukukçuları tarafından caiz görülmemektedir. Eşlerin kendi üreme hücrelerinden meydana gelen embriyonun taşıyıcı anneye nakledilmesi konusunda görüşler ikiye ayrılmaktadır. Taşıyıcı anneliğe karşı gelenler öncelikle, bu tür teknolojik girişimlerin ilahi yaratılışa müdahale anlamına geldiğini savunmaktadırlar. Diğer bir itiraz ise taşıyıcı annelik uygulamasının evli olmayan kadına erkek üreme hücresinin nakledilmesinden dolayı zina olduğu noktasındadır. Başka itirazlar ise bu uygulama ile nesebin karışma ihtimali, kadının kendi uzvunu kiralama hakkına sahip olmadığı, taşıyıcı anneye embriyo transferi yapılırken kadının mahrem yerlerini açmasının haramlığı ve böyle bir uygulamanın bireysel, ailevi ve toplumsal açıdan ahlaki sorunlara yol açabileceği endişesidir. Taşıyıcı anneliğe olumlu bakan görüşlerin başında neslin devamı ilkesinden yola çıkılmakta, çocuk istemenin bir Tahsiniyyat meselesi olmadığı, zaruret haline tekabül ettiği ve bu sebeple taşıyıcı anneliğin bir ticari faaliyetten ziyade tedavi yöntemi olduğu yaklaşımı gelmektedir. Benzer şekilde taşıyıcı annelik konusunda nassla sabit olan sütannelik müessesisiyle kıyasa gidilmektedir. Bu kıyasta, taşıyıcı annelikte olduğu gibi sütannelikte de bebeğin üçüncü bir şahıstan fayda sağladığı argümanı öne çıkmaktadır. Nasıl ki sütanneye maddi ücret verilmesi helal ise taşıyıcı anneye de bir bedel ödenmesi caizdir. Embriyonun, taşıyıcı anneye transferinden önce genetik kodlanması tamamlanıp dış müdahaleye kapandığı için sütannelikte olduğu gibi çocuğun nesebine bir müdahale de söz konusu olmamaktadır. Bu bakımdan taşıyıcı annelik, sütannelik gibi caizdir ve taşıyıcı anne doğumdan sonra çocuğu emzirmese bile sütanne olarak kabul edilmelidir. Taşıyıcı anneliğin İslam hukuku açısından tartışmalı diğer bir konusu ise, bir erkeğin ikinci karısının, ilk eşi için taşıyıcı anne olup olamayacağı meselesidir. Bu konuda da görüşler ikiye ayrılmış durumdadır. Cevaz yermeyenlerin

---

<sup>277</sup> Katolik Kilisesi, çocuğun iki annesi olmasının aile birliğini bozacağını, çocuk sahibi olmanın doğal yollarla gerçekleşmemesi durumunda anne-çocuk bağının güçlü olmayacağı endişesini taşımaktadır. Evanjelistler daha çok taşıyıcı anneliğin kadının sömürülmesine ve araçsallaştırılmasına yol açacağı kaygısını öne sürerek taşıyıcı anneliğe karşı çıkmaktadır. Protestanlar ise taşıyıcı anneliğe daha olumlu yaklaşmaktadır.

görüşleri genel olarak taşıyıcı anneliğe karşıt getirilen benzer argümanlardan oluşmaktadır. Genel olarak karşıt argümanları nesebin karışma ihtimali oluşturmaktadır. Babanın tek olması, dolayısıyla nesebin karışmayacak olması şeklinde sunulan olumlayıcı yaklaşım, Hayrettin Karaman ve Süleyman Ateş dâhil bu tür uygulamalara cevaz verilmesini sağlayan bir argümandır<sup>278</sup> (Şimşek, 2014: 244-254). Karşıt görüşte sunulan zina ve nesebin karışması argümanları teknolojik gelişmeyle uyumlu olmayan bir kıyaslama yoludur. İslam hukuku açısından zinanın vuku bulması için gereken şartlar ortadadır. Laboratuvarda gerçekleşen bu tür uygulamalarda cinsel birliktelik olmadığı gibi kişilerin birbirlerini dahi görmeleri gerekmemektedir. Bu bakımdan taşıyıcı anneliği zina ile kıyaslamak mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki yapılan sperm transferi değil embriyo transferidir. Embriyonun transfer edilmesinden dolayı nesebin karışması da mümkün değildir. Embriyo bir kez oluştuğundan sonra ona taşıyıcı annenin rahminde herhangi bir müdahalenin olması mümkün değildir. Embriyo sadece yaşaması için gerekli olan oksijen, besin vb. ihtiyaçlarını taşıyıcı anneden karşılamaktadır. Taşıyıcı anneliğe karşıt argümanlar içinde dikkate değer olanlar arasında bireysel, ailevi ve toplumsal ahlaki ve psikolojik sorunların meydana gelme ihtimali gelmektedir. Taşıyıcı annenin bir sözleşme imzalamasına rağmen hamilelik boyunca ceninle geliştirdiği fiziki ve duygusal bağlantı onun ileride doğurduğu çocuktan ayrılmasında önemli fiziki ve psikolojik tahribata yol açabilmektedir. Her ne kadar kavram olarak taşıyıcı anne terimi kullanılsa da hamilelik süreci boyunca hem biyolojik hem duygusal bakımdan kişi bir anne adayının yaşadığı tüm süreçlerden biyolojik ve psikolojik olarak geçmektedir. Taşıyıcı annenin doğumdan sonra bebeği sözleşme gereği teslim etmesi durumunda bireysel bir tahribat durumu mümkünken, hamilelik boyunca oluşan bağdan ötürü taşıyıcı annenin çocuk üzerinde hak iddia etmesi<sup>279</sup> halinde psikolojik tahribat bu sefer taşıyıcı anne dâhil embriyo sahibi çifte ve en önemlisi kararların alınmasında hiçbir dahli olmayan ama

---

<sup>278</sup> Taşıyıcı anneliğe cevaz vermeyen âlimler arasında Hamza Aktan, Beşir Gözübenli, Faruk Beşer, Abdülaziz Beki, Nihat Dalgın, şartlı ve şartsız cevaz verenler arasında ise Hayrettin Karaman, Süleyman Ateş, Orhan Çeker, İbrahim Paçacı, Mehmet Erdoğan bulunmaktadır. İslam dünyasının kurumsal alanının önemli bir kısmını oluşturan Diyanet İşleri Başkanlığı, Fıkıh Akademisi, Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve İfta Genel Başkanlığı, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi, Mısır Müftülüğü İfta Teşkilatı, Ürdün İfta Dairesi gibi kurumlar taşıyıcı anneliği onaylamamaktadır (Şimşek, 2014: 261-265).

<sup>279</sup> ABD’de 1984 yılında benzer bir olay yaşanmıştır. Hem yumurta bağış yapan hem de taşıyıcı anneliği 10.000 Dolar karşılığında kabul eden Mary Beth Whitehead, doğum sonrasında bebeği anlaştığı Stern ailesine teslim etmek istememiştir. Uzun hukuki süreçler sonunda ABD Yüksek Mahkemesi, Whitehead’e ebeveynlik haklarını vermekle birlikte, Stern ailesine velayeti vermiştir. Ortaya çıkan bu hukuki durum sonunda taşıyıcı annenin istemesi durumunda çocuğu ziyaret hakkı tanınmaya başlanmıştır (Çalışkan, 2016: 493).

sonuçlarına katlanması gereken çocuğa taşınmış olacaktır. Bu bakımdan taşıyıcı anneliğin serbest bırakılması halinde, taşıyıcı anneliğe bakışın bir ticari sözleşmeden ziyade tedavi olarak görülüp yasal zeminin ona göre hazırlanması elzem gözükmektedir. Bireysel, ailevi ve toplumsal tahribatın en aza indirilebilmesi için taşıyıcı anne ile embriyo sahibi ailenin ilişkisine sütannelikte olduğu gibi manevi bir boyutun dâhil edilmesi önemli gözükmektedir. Hollanda’da<sup>280</sup> 2007 yılında yapılan bir pilot çalışma bu bakımdan ufuk açıcı olabilir. Börü’nün (2019: 87) betimlediği üzere, Amsterdam Vrije Üniversitesi’nce gerçekleştirilen çalışmada her yıl evli, farklı cinsten, aileye taşıyıcı annelik yoluyla evlat edinme imkânı sağlanmıştır. Proje, Çocuk Esirgeme Kurumu’yla birlikte yürütülmüş ve kurumca evlat edinme koşullarını taşıyan çiftlere, kendi genetik malzemelerini taşıyan çocuklar, taşıyıcı annenin rızası gözetilerek evlat edindirilmiştir. Bu sayede hem taşıyıcı anne için geçiş süreci kolaylaşmış, hem de embriyo veren eşlerin ebeveynliğe uygunluğu incelenmiştir.

Biyoteknolojik gelişmelerde yaşanan yeni gelişmeler yakın bir gelecekte taşıyıcı annelik konusunu etik tartışmanın dışına iterek yeni bir tartışmanın başlamasına sebebiyet verebilir. Alan W. Flake liderliğinde, Philadelphia Çocuk Hastanesi’nde yürütülen bir araştırmada, aşırı erken doğan sekiz koyun, geliştirilen suni plasenta içinde dört hafta boyunca büyümeye devam etmiştir. Gebeliğin laboratuvar ortamında meydana getirildiği araştırmada, kuzular ana rahmi işlevi gören “biyopaketlere” (*biobags*) konmuştur. Kuzulara, göbek kordonuna bağlı plasenta işlevi gören bir makine ile gelişimleri için gerekli oksijen, besin ve ilaçlar verilmiştir. Bu kuzular “biyopaketlerde” diğer normal hamilelikteki ceninler gibi gelişimlerini gerçekleştirmişlerdir (Partridge, vd., 2017). Kuzuların suni “biyopaketler” içerisinde normal gelişimlerini sürdürebilmeleri, neonatoloji bilimi için çığır açıcı bir gelişme olabilir. Tüp bebek uygulamalarında embriyonun oluşturulması ile rahme transferi arasında geçen bir hafta ile şuan tıbbi açıdan erken doğanları yaşatmanın mümkün en erken dönemi olan 23. hafta düşünüldüğünde biyoteknolojik açıdan hamilelik olgusunda “aşılması” gereken 22 haftalık bir süre bulunmaktadır. 23. haftadan önce ceninin akciğerlerinin yeterince gelişmemesinden

---

<sup>280</sup> Taşıyıcı anneliğin kabaca mümkün olduğu bazı ülkeler arasında Hollanda, Belçika, İngiltere, Yunanistan, Portekiz, İsrail, Rusya, Ukrayna, ABD’nin birçok eyaleti, Quebec dışında Kanada, Yeni Zelanda, Hindistan, Tayland, Güney Afrika, Brezilya gelmektedir. Yasaklayan ülkelerin başında ve en katı kurallara sahip olan Almanya gelmektedir. Almanya’yı Fransa, İsviçre ve Avusturya takip etmektedir (Çalışkan, 2019).

kaynaklı olarak anne vücudu dışında yaşam destek üniteleriyle hayatta kalmaları şuan için mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple araştırmaların yönü, anne rahmini ve plasentayı taklit edecek “biyopaketler” ve makineler geliştirmeye çevrilmiştir. Yakın bir gelecekte tüpteki embriyoların rahme transferine gerek kalmadan bebeklerin “doğum” anına kadar “biyopaketlerde” gelişmesi mümkün hale gelebilecektir. Böyle bir uygulamanın teknolojik açıdan olanaklı hale gelmesi insanlığı taşıyıcı annelikten çok daha önemli ahlaki, hukuki ve politik sorunlarla karşı karşıya bırakacaktır. Kapitalist üretiminin tüketiciye ve piyasaya muhtaçlığı ve devletlerin sosyal sigortalar, güvenlik ve kalkınma hedefleri doğrultusunda nüfusa, sağlığa ve eğitime yönelik biyopolitikaları düşünüldüğünde üremeye yardımcı teknolojilerin gelişerek devam edeceğini öngörmek zor değildir. Yöneten-yönetilen ilişkisi çerçevesinde dikkat edilmesi gereken husus, bireysel hak ve özgürlükler ile devlet organizasyonunu sürdürebilir kılmak adına biyoiktidarın talepleri arasındaki dengenin iyi sağlanmasıdır. Distopik bir açıdan bakılırsa, gelecekte biyopaketler aracılığıyla biyoiktidar, vatandaşların kişisel taleplerine bakmaksızın sosyoekonomik kalkınma, güvenlik, zorunlu üretim/tüketim ilişkileri vb. vatandaşlık sorumlulukları adı altında bir biyopolitika olarak her evli çiftte dilediği sayıda, bakmakla yükümlü olduğu yeni doğan gönderebilir. Bireysel düzeyde bir distopya kurgulandığında ise, bireyler internetten yemek siparişi verir gibi biyopaket sağlayıcılardan bebek siparişi verebilirler. Ancak hamilelik sürecinin kişiyi hazırladığı fiziksel ve duygusal bağ olmadan, anlık keyfi bir istekle verilecek sipariş bebeklerle bağ kurmada zorlanabilecek eşler bulunacaktır. Burada hepsini saymanın mümkün olmadığı daha birçok kötümser ya da iyimser senaryolar kurgulanabilir. Önemli olan ise kurgulardan ziyade rasyonel gerçekliği kaybetmeden insanların maslahatı için en uygun ahlaki, hukuki ve politik kararların verilmesidir.

Tüp bebek uygulamalarına dair oluşan etik tartışmaların merkezinde yer alan önemli konulardan biri de embriyolar oluşturulduktan sonra rahme transfer edilecek olan en “sağlıklı” embriyoların seçim aşamasıdır. Bu aşamada tüpte bulunan embriyoların “sağlıklı/kaliteli” olup olmadıklarının ortaya konulması için Preimplantasyon Genetik Tanı (PGT) yöntemiyle test edilmektedirler. Bu test sayesinde embriyonun kromozom bozuklukları ya da genetik hastalıkları tespit edilebilmektedir. Herhangi bir hastalık şüphesi bulunan embriyolar ayıklanarak imha edilmekte, sağlıklı bulunan embriyolar ise anne adayına transfer edilmektedir. Bu yöntem sadece kısırlıktan dolayı tüp bebek



uygulanmasına yönelmek durumunda bulunan çiftler başvurmamakta, aynı zamanda aile geçmişinde genetik hastalık bulunan çiftler de PGT tekniği sayesinde genetik hastalığı bulunmayan “seçilmiş” çocuklar dünyaya getirebilmektedir. PGT, embriyodan biyopsi yöntemiyle alınan hücre üzerinde (blastomer) gerçekleşmektedir (Lemke-Rüppel, 2017: 16). Uygulanan genetik testler sonucu bir embriyonun “sağlıksız”, hatta rahme tutunma şansı az görülenlerin “kalitesiz” olarak sınıflandırılması birçok etik tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bir hastalığa sahip olmanın genetik seleksiyona maruz bırakılma için geçerli bir sebep olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Embriyoları döllenme aşamasından itibaren insan olarak kabul eden deontolojik görüş ele alındığında bu tür bir seleksiyon öjenikle aynı statüde bulunmaktadır. Nasıl ki günümüzde hastalık sahibi erişkin bireyler Nazi rejiminde olduğu gibi katledilmiyorsa, aynı haklar embriyolar içinde geçerlidir. Bir embriyonun daha anne rahmine yerleştirilmeden böyle bir teste tabi tutulması, onun yaşam hakkının “sağlıklı” olma koşuluna bağlanmasını beraberinde getirmektedir. Yaşam hakkının sağlıklı olma kuralına bağlanması, ağır hastalık sahibi erişkin insanlara taşındığı takdirde onların da öldürülmesini meşru kılmaktadır. Hatta daha ileri gidildiğinde sağlık sigortaları müşterilerinden ilk başvuru sırasında ve sigortalılık dönemi boyunca düzenli olarak genetik tanı testleri talep edebileceklerdir. Genetik tanı testi sonucunda ileride oluşması muhtemel bir hastalığın tespit edilmesi durumunda, sigortanın, kişiyi sigortalamama hakkı bulunacak ve kişi sağlık sigortası kapsamı dışına atılacaktır. Ancak bir hastalığın gelişebilme riskinin fazla olması o hastalığın mutlaka ortaya çıkacağı ya da kişinin o hastalığın ileri evresine sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Ancak Haniel’in (2002: 80) de belirttiği üzere, doğum öncesi (*Prenatal Tanı-PNT*) gerçekleşen taramalarda ortaya çıkan hastalıkların hukuken kürtajla sonlandırılabilme imkânı, embriyonun insan olarak kabul edilip edilemeyeceği, PGT sonunda konulan teşhis üzerinden seleksiyona maruz kalmasının ahlaken meşru olup olmadığı tartışmasını açıkta bırakmaktadır. PGT sonunda “sağlıksız” ve “kalitesiz” bulunan embriyoların ayıklanması önlense dahi hamilelik sırasında PNT ile ceninde bir hastalığın tespit edilmesi durumunda gebeliğin sonlandırılabilme olanağı vardır. Bir hastalık teşhisi sonucu zaten sonlanacak olan gebeliğin, PGT’nin uygulanmamasından dolayı ebeveynlerin PNT testine kadar geçirdikleri psikolojik baskı göz önünde bulundurulduğunda PGT karşıtlarının görüşlerinin temeli kaymaktadır. Tüp bebek uygulamasında katlanılması gereken hormon yüklemesi ve psikolojik durum, bu

uygulamaya muhtaç kalmayanların geneli tarafından göze alınması pek olası olmayan bir süreçtir. Bu bakımdan sadece kusursuz bir çocuk doğurmak için, kısırlığı ya da genetik hastalık geçmişi bulunmayan çiftlerin, tüp bebek uygulamalarındaki düşük başarı oranları da göz önüne alındığında<sup>281</sup>, kendilerine bu ağır süreci yaşatma potansiyeli düşüktür. Bu bakımdan salt, göz ve saç rengi, boy uzunluğu gibi kriterlere uygun olarak “sipariş” bebek yaptırma isteği toplumsal boyutta marjinal bir davranış olarak kalma ihtimaline sahiptir. Ayrıca PGT'nin bir hak olarak her çocuk sahibi olmak isteyen çifte uygulanmasından yerine sadece risk grubunda bulunanlara izinli olacak şekilde düzenlenebilmektedir.

Genetik hastalık riski bulunan çiftlere yapılan tüp bebek uygulamalarında PGT'nin uygulanması, çiftlerin hem hamilelik boyunca hem de hayatlarının geri kalanında sağlıklı çocuk(lar) sahibi olabilmeleri açısından önem taşımaktadır. Modern devletin biyopolitik doğasına uygun olarak verimli vatandaşlara sahip olabilmemesinin ön koşulu, vatandaşlarının sağlıklı olmasıdır. İtalya dışında, PGT'yi toplumsal sağlığa katkı bağlamında ele alan birçok AB ülkesinde, bazılarında kısıtlı bazılarında daha serbest olmak üzere, embriyolar üzerinde genetik tanı testi uygulanması yasal olarak düzenlenmiş ve izin verilmiştir. 2008 yılından itibaren yoğun olarak prenatalist nüfus politikasına geçmiş olan Türkiye’de hem tüp bebek uygulamaları<sup>282</sup> hem de PGT testi<sup>283</sup> devlet tarafından finanse edilmektedir. Devletler, ekonomik ve sosyal geleceklerini bu tür biyopolitik düzenlemelerle güvenlik altına alabilmektedir. Tüp bebek merkezlerinin ve uygulamalarının devlet tarafından desteklenmesi ve teşvik edilmesi kısırlık sorununun çözülüp nüfus politikasına dâhil edilerek düzenlemesine katkı sunmaktadır. Genetik ayrımcılık, sipariş bebekler, öjenik gibi birçok tartışmayı beraberinde getiren PGT'nin, Türkiye'nin toplumsal yapısı düşünüldüğünde çok daha farklı bir işlevi de olabilmektedir.

---

<sup>281</sup> Avrupa genelinde, bir tüp bebek uygulamasının başarılı doğumla sonuçlanma oranı %30 civarındadır. Anne adayının 30 yaş altı olması başarı oranını %35'e çekerken, 40 yaşından sonraki anne adaylarında oran %20'lere düşmektedir. Başarı oranı sadece anne adayının yaşına bağlı değildir. “Kalitesiz” embriyoların transferinde başarılı bir hamilelik oranı %8 iken “kaliteli” iki embriyo transferinin sonucunda gebe kalma oranları %35'e çıkmaktadır (Kaelin, 2010: 26.).

<sup>282</sup> 5510 sayılı kanununun 63. maddesi e fıkrasında, kısırlığı sağlık kurulları tarafından onaylanmış 23-39 yaş arasında olan kadınlara yönelik iki denemeye sınırlı olmak üzere üremeye yardımcı tedavi sağlanmaktadır. Bunun için kadının ya da eşinin 900 günlük sağlık sigortası bulunması gerekmektedir.

<sup>283</sup> 2018 yılının Aralık ayında yayınlanan 7151 sayılı kanununun 29. Maddesi, 5510 sayılı kanunun 63. maddesinde değişiklikler yapmıştır. Kanuna göre üremeye yardımcı tedaviyi deneme sayısı üçe çıkarıldığı gibi PGT de dâhil olmak üzere tüp bebek tedavisi için gerekli yöntemler desteklenmek üzere kabul edilmiştir.

Sadece belli bir cinsiyete bağlı genetik hastalıkların önlenmesi için embriyonun cinsiyetinin belirlenmesinde kullanılabilirdi<sup>284</sup> gibi tek gen hastalıklarının önceden tespit edilmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Akraba evliliğinin %23,5'i bulunduğu Türkiye'de, bu oran Güneydoğu Anadolu için %42,6'dır, (Sarıkaya, 2019), PGT, "kusursuz" bebek seçimi gibi distopik kaygılardan ziyade reel olarak ebeveynlerin sağlıklı çocuklar edinme şansı olarak olumlu bir tıbbi teknik şeklinde öne çıkmaktadır. Tek gen hastalıkları, tedavisi mümkün olmayan bir gende meydana gelen mutasyonun oluşması sonucu ortaya çıkan kalıtsal hastalıklardır. Bu hastalıklar arasında Akdeniz anemisi (*talasemi*), orak hücre anemisi, kistik fibrozis ve hemofili vardır. Aynı zamanda insan lökosit antijeni (HLA) uyumlu embriyoların seçilmesi bağlamında PGT, hastalığı önleme yanında bir tedavi yöntemi olarak kullanılabilir. Bu embriyoların sağlıklı doğmaları durumunda, hasta kardeşlerine uyumlu kemik iliği bağışçısı olabilmektedirler (Aydın ve Yücel, 2017: 43). Bu tür genetik hastalıkların akraba evliliği sonucu diğer nesillere aktarılma şansı daha da yüksektir. Bu durum da tek gen hastalığına sahip ya da taşıyıcı konumunda olanların önünde çok fazlaca seçenek bulunmamaktadır. Yüksek oranda riski göze alarak normal yollarla hamile kalmak, hamilelik sırasında ceninde kalıtsal hastalığın tespit edilmesi ile gebeliğin sonlandırılması ya da hasta ceninin doğurulması seçenekler arasındadır. Üreme hücresi bağışı Türkiye'de yasak olduğu ve çiftler için kürtaj seçeneğinin bir olasılık olmadığı durumlarda, PGT yöntemi, riskli ebeveyn gruplarının sağlıklı çocuklar dünyaya getirmesi için önemli bir imkândır. Ocak 2013-2016 yılları arasında Kayseri Acıbadem Tüp Bebek Ünitesi'ne başvuran 22 hasta üzerinde uygulanan PGT'de ortaya çıkan sonuçlar, kalıtsal hastalıkların diğer nesillere aktarımı konusunda önemli veriler vermektedir. 12 hastadan elde edilen 114 embriyoya PGT uygulanmış, bu embriyoları 24'ü sağlıklı, 25'i taşıyıcı ve 65'inin hasta olduğu tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere embriyoların sadece %21'i sağlıklı konumdadır. 10 kişilik diğer hasta grubuna PGT'nin yanında insan lökosit antijeni doku tiplemesi yapılmış, elde edilen 130 embriyonun sadece 22'sinin (%16,92) sağlıklı olduğu görülmüştür (Aydın ve Yücel, 2017: 42). Türkiye'de akraba evliliklerinin yüksek olduğu düşünöldüğünde, devlet mekanizmasının sağlıklı nesiller elde etmek amacıyla tüp bebek ve PGT'yi desteklemek gibi biyopolitik uygulamalara neden girdiği daha anlaşılır olmaktadır. Tüpte ki

---

<sup>284</sup> Genetik Hastalıklar Tanı Merkezleri Yönetmeliği'nin 17. Maddesi cinsiyete bağlı bir genetik hastalığın önlenmesi amacıyla embriyonun cinsiyetinin belirlenmesine izin vermektedir.

embriyoların bir birey olarak değerlendirilmediği, ahlaki ve hukuki statüsü insanla eşitlenmediği takdirde hastalık geçmişi olan ebeveyn adaylarının sağlıklı çocuklar dünyaya getirmeleri adına PGT önemli bir uygulama olarak öne çıkmaktadır.

PGT sadece tek gen hastalıklarının önlenmesi için kullanılan bir tanı yöntemi değildir. Aynı zamanda PGT ile HLA hastalığı için donör olabilmeye müsait, hasta kişilerin iliği ile uyumlu embriyolar tespit edilebilmektedir. PGT'nin böyle bir durum için kullanılması ilk defa 2000 yılında ABD'de gerçekleşmiştir. Nash ailesi, Fanconi Anemisi hastalığından muzdarip altı yaşındaki kızları Molly'e uygun donör bulabilmek için tüp bebek yöntemiyle yeni bir bebek (Adam) dünyaya getirmeye karar vermişlerdir. 15 embriyo arasından seçilen Adam'ın, dünyaya gelir gelmez kordon kanından alınan kök hücreleri kız kardeşine nakledilmiştir. Her ne kadar Adam'ın genetik materyali üzerinde oynanmamış, sadece mevcut embriyolar arasından kız kardeşine donör olmaya uygun ve aynı hastalıktan muzdarip olmamasından dolayı seçilmiş olmasına rağmen, Adam Nash'in lakabı bazı medya organlarınca ürkütücü ve kamuoyunu bilinçli bir şekilde yanıltmaya yönelik "Dizayn Bebek" olarak belirlenmiş (Oliver, 2000; Laurance, 2000), hatta bebeğe "Küçük Frankenstein" (*Little Frankensteins*) denilme cüreti bile gösterilmiştir (Dreher, 2000). Tüm bu karalamalara ve distopik senaryolara rağmen 2003 yılında benzer şekilde Jamie Whitaker İngiltere'de dünyaya gelmiştir. O dönemde genetik seleksiyonun İngiltere'de yasadışı olmasından ötürü tüp bebek uygulaması Chicago'da gerçekleşmiştir. Aynı şekilde İngiltere'de başka bir çift ilk çocuklarını hastalıktan kurtarmak için tedavi amaçlı ikinci çocuklarına hamile kalmış ve haklarında, insan türünün "yedek parça deposu" olarak kullanılamayacağı belirtilerek dava açılmış, 2005 yılında dava reddedilmiştir. Temmuz 2005 yılında ise benzer yöntemle ama bu sefer izinli olarak Jodie Fletcher dünyaya gelmiştir (Klekamp, 2008: 84). Türkiye'de de 2009 yılında Samsunlu Tüzen çifti yedi yaşındaki kızlarını kurtarmak için PGT yönteminden faydalanmış ve Melek Sude isminde ikinci kızlarını dünyaya getirmişlerdir (Sandıkçı, 2009). Muğlalı Onur da benzer şekilde kardeşi Ümit Nejat'ın vesilesiyle hastalığını yenmiştir (Sarıpek, 2010). Bolu'da yaşayan dört yaşındaki Zeynep Gülcan için ise kardeşi Umut Eymen'e "*umut*" ışığı olmuştur. Türkiye'deki üç örnekte de görüldüğü üzere birinci çocuğun hastalığını yenmesi için dünyaya getirilen çocuklar yedek parça deposu olarak görülmenin aksine, kendilerine verilen Melek, Ümit, Umut gibi

isimlerinden anlaşılacağı üzere bir kurtarıcı, kardeşinin tedavisine vesile olacak bir iyilik olarak algılanmaktadır.

Batı'da PGD yöntemiyle seçilen ve kardeşlerinin hayatını kurtaran bu çocuklar büyüdüklerinde ne Frankenstein'in canavarına dönüşmüşler ne de dünya, dizayn çocuklar ile "normal" çocuklar arasında bölünmüştür. PGT'nin donör seçimi için kullanılmasının ardından Batı dünyasında konu hararetli bir etik polemik temasına dönüşmüş ve çoğunlukla "insanın organ deposu" olarak kullanılıp kullanılmayacağı, dizayn çocukların neye benzeyeceği ve toplumu nasıl tehlikeli bir şekilde değiştirebilecekleri, en nihayetinde Kant'ın insanın araçsallaştırılmaması ilkesinden yola çıkılarak bu tür uygulamaların insanı araçsallaştırdığı benzeri deontolojiye ait başlıklar üzerinden değerlendirilmiştir. PGT'nin hasta kardeşler için donör embriyo seçimine dair anketler yapılmıştır. Anketlerin çoğunluğunda uygulamanın yasallaştırılması gerektiği yönünde sonuçlara ulaşılmıştır. Bu tür anketler aynı zamanda nitel verilerle desteklenmiş, PGT ile seçilen donörlerin sadece kordon kanı bağışçısı değil ileride böbrek gibi potansiyel organ bağışçısı olabilecekleri belirtilmiştir. Bu tür spesifik sorularda katılımcıların bazıları donör çocuğun gelecekteki haklarını dikkate alarak PGT karşıtı tutum sergilemiştir. Polemikler sadece medya ya da akademi de yankı bulmamıştır. 2005 yılında Jodi Picoult'un PGT yöntemini konu edinen kurmaca kitabı Hollywood tarafından 2009 yılında Cameron Diaz, Alec Boldwin, Jason Patric gibi önemli aktörlerin yer aldığı bir sinema filmine uyarlanmıştır. Film/kitap, başrolde yer alan kişinin büyük kardeşi için defalarca biyolojik materyal bağışında bulduktan sonra daha fazla tıbbi müdahaleye karşı gelmesi ve kendi bedeni üzerinde dokunulmazlık hakkı iddia etmek için hukuki yollara başvurmasını konu edinmektedir (Lemke ve Rüppel, 2017: 27-28). Filmin/kitabın konusunun Alman ve İsrail kültürlerindeki popüler etkisinin ortaya çıkarılması adına Raz vd., (2016: 203-204) nitel bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Araştırma sonucunda Raz vd., Almanya'da konu yedek parça deposu, insanın/embriyonun araçsallaştırılması gibi deontolojik negatif kavramlarla ele alınırken, İsrail toplumunda konunun hayat kurtarma gibi daha teleolojik ve pozitif argümanlar üzerinden ele alındığını ortaya koymuşlardır. Yazarlar, konunun neden iki kültür arasından bu kadar zıt bir şekilde ele alındığını Alman ve İsrail'deki aile bağlarına bakarak açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre; Almanlar aile üyeliğinde birey haklarını ön plana çıkarırken, İsrail toplumunda aile daha çok, aynı ilgiler etrafında bütünleşmiş üyelerden meydana gelen bir topluluk olarak görülmektedir.

Türkiye üzerine benzer bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte Kayseri’de yaşanan bir olay Türk toplumunda aileye dair anlayışı göstermesi bakımından ufuk açıcı olabilir. Polis memuru olan 33 yaşındaki Muharrem Sayiner’e 2015 yılında lösemi teşhisi konmuştur. Teşhisle birlikte yedi kardeşten oluşan Sayiner ailesinden 30 yaşındaki Melek Sayiner’in uygun döner olması üzerine abisine kemik iliği bağışlamıştır. 2018 yılında ise Muharrem Sayiner’e akut böbrek yetmezliği teşhisi konulmuş ve böbrek nakli yapılması gerekmiştir. Bu kez Muharrem Sayiner’in ablası 39 yaşındaki Fatma Gezer’in uygun donör olması üzerine ablası kardeşine böbreğini bağışlamıştır (Akkır, 2019). Burada kardeşlerin deontolojik temelde organ ve ilik yedek parça deposu olarak görülmesi ya da ailenin araçsallaştırılmasından ziyade aile içi dayanışma ve kardeşlerin zor durumda birbirlerine yardımının söz konusu olduğu teleolojik bir yönelim görülmektedir. Sadece bu tekil olayla değil, daha önce bahse konu olan PGT seçilimi ile dünyaya gelmiş olan çocuklara Türkiye’deki kurtarıcı, melek, umut gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, aynı durumu yedek organ deposu ve insanın araçsallaştırılması olarak gören deontolojik etik anlayış ile Türkiye özelindeki dayanışma ve sonuç odaklı teleolojik yaklaşım farklılık göstermektedir. Bu bakımdan konuya, Batı etik düşüncesinde ele alındığı üzere yedek organ deposu ve araçsallaştırma bağlamında çıkar odaklı yaklaşımdan ziyade Türk toplumsal hayatında ekonomik, sosyal ve iş yaşamında karşılaşılan gündelik zorluklarla mücadele etmede ve çözümede sıklıkla olumlu manada kullanılan *nasip* ve *vesile* kavramlarıyla yaklaşmak yerele dair bir etik anlayış çıkarmada daha uygun olacaktır.

*Vesile* sözcüğünün Kuran’ı Kerim’deki kullanım şekli onu basit bir kelime olmaktan çıkarak İslam fikhında, düşüncesinde ve halk inanışında önemli bir kavram haline gelmesini sağlamıştır. *Vesile* kelimesi Kuran’ı Kerim’de, biri Maide Suresinde; “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşımaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*” (5/35), diğeri İsrâ suresinde;

“De ki: "Onu bırakıp da ilah diye ileri sürdüklerinizi çağırın. Onlar, başımızdaki sıkıntıyı ne kaldıracaklar ne de değiştirebilirler." ﴿56﴾ Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesile ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı gerçekten korkunçtur.” (17/56-57)

şeklinde geçer. Her iki ayetten de anlaşılacağı üzere *vesile* kavramı Kuran’da Allah’a yaklaşıtııcı, onun sevgisini kazanmaya yarayacak araçlar olarak kullanılmıştır. Burada

aracıların (*tevessül*) ne olduğuna dair önemli bir tartışma bulunmaktadır. Hadislerde bu araçların farz ve nafil ibadetler olduğu yer almaktadır. Zaman içerisinde kavram içerik olarak bir genişleme yaşayarak melekler, peygamberler ve salih insanların Allah nezdindeki mertebeleri göz önünde bulundurularak onların aracılığıyla Allah'tan yardım isteme manasında kullanılmaya başlanmıştır. Kavramın kapsamının bu şekilde genişlemesinden sonra önemli dini bir polemik alanı ortaya çıkmıştır. *Tevessülün* nasıl yapılacağı ve “aracı” olarak kimlere yer verilebileceği bugün dahi önemli bir tartışma konusudur. Kavram, gündelik hayatta kullanıldıkça, halk dini içerisinde bir genişleme daha yaşayarak gündelik hayatta insanın bir başka kişi vasıtasıyla başına gelen olumlu bir gelişme için kullanılır hale gelmiştir. Örneğin, işsiz bir kimse (a), yakın, uzak ya da hiç bağı olmadığı, tanımadığı bir kişinin (b) önermesiyle bir iş bulduğu vakit, b kişisi a kişisine iş bulma konusunda *vesile* olmuştur. Gözden kaçırılmaması gereken husus, böyle bir durumda b kişinin a kişisine iş bulduğu çıkarımı yapılmadığı, sadece iş bulmasına aracılık ettiği yargısının kullanılmasıdır. Çünkü a kişisine işi veren Allah'tır, b kişisi sadece Allah'ın a kişisine o işi vermesine *vesile* olmuştur. Böyle bir fenomende iki yönlü bir ilişki mevcuttur. Öncelikle gerçekleşen tüm eylemler ancak Allah'ın izin vermesiyle meydana gelir. İnsanlar, Allah'ın olmasını istediği durumların araçları konumunda olduklarından dolayı hiçbir zaman eylemlerin nihai belirleyicileri değildirler. İşsiz birine, birçok kişi yardımda bulunmak isteyebilir ancak sadece Allah'ın izin verdiği kimse ona gerçekten iş bulabilecektir. Diğer yardım edenlerin başarısız olmaları onların daha isteksiz ya da beceriksiz olmalarından ziyade onların *vesile* kılınmamalarıyla ilgilidir. Gündelik kullanımda bir b kişinin a kişisine olumlu yönde yaptığı bir yardım söz konusu olduğunda *vesile* kavramı kullanılmakla birlikte a kişisine b kişisinden kaynaklı olumsuzluk geldiğinde artık *vesile* kavramı yerine “sebepl olmak” kavramlaştırması kullanılmaktadır. Bir araçta giden iki kişinin başına bir kaza geldiğinde b kişisi, arabayı kullanan a kişisini genellikle kazaya sebebiyet vermekle suçlayabilmekte ama kaza yapmamıza *vesile* oldun dememektedir.

İslam dinine göre; Allah hem hayrın hem şerrin yaratıcısıdır<sup>285</sup>, ancak bireysel seçimler kişilere aittir. Allah da insanları güzel ahlaka ve eyleme yönlendirmek doğru yolu göstermek için Kitap ve peygamberleri göndermiştir. Kur'an'a ve peygamberlere rağmen

---

<sup>285</sup> “Allah her şeyin yaratıcısıdır. O her şeye vekildir.” (39/62)

kişinin kötülük yapması onun bireysel tercihidir. Allah kimseyi kötülük yapması için yönlendirmemekte, kimseye kötülük emretmemektedir. Somut olarak ele alındığında, dünyada bulunan materyallerden insanlık için hayırlı bir icat yapılabileceği gibi aynı materyaller kötülük ve zulüm için de kullanılabilir, ancak insanın materyali ne için kullandığından bağımsız olarak o materyalin yaratıcısı Allah'tır. Hayır ya da şerre vesile olmak konusunda değinilmesi gereken diğer bir husus ise Bakara suresinde geçen “*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz*”. (2/216) ayetinde görüldüğü üzere her iki kavramın da insanlar için göreceli olduğu ve gerçeğin bilgisine sadece Allah'ın sahibi olduğudur. Böylece insanları diledikleri şeylere dikkat etmeleri, kendileri için istedikleri bir durumun aslında onların kötülüğüne olabileceği belirtilmektedir. Halk arasında, hayır ve şer bağlamında *vesile* kavramı, günlük olarak yaşanan ahlaki ve maddi fenomenlerin açıklanmasında sıklıkla, açıklanan temel üzere, kullanılmaktadır. Ancak *vesile* kavramı tek başına her zaman insanların gündelik hayatta başlarına geleni açıklamamaktadır. Bu yüzden vesile kavramının yanında onun tamamlayıcısı olan *nasip*<sup>286</sup> ve *kısmet*<sup>287</sup> kavramları vardır<sup>288</sup>. Daha önce bahse konu olan iş bulma örneği ele alındığında, b kişisi iş bulmak konusunda a kişisine *vesile* olmakla beraber bulunan iş a kişinin *nasibi* olmaktadır. A kişisine iş bulma konusunda yardım eden diğer kimselerin aracı oldukları işler a kişinin *nasibi* olmadığı için onlar a kişinin iş bulmasına *vesile* olamamışlardır. Bir kimse bir diğerine ancak onun *nasibi* dâhilinde *vesile* olabilmektedir. Kanaatimizce ayrıntılı bir şekilde içerikleri ve birbirleriyle olan bağlantıları açıklığa kavuşturulan *vesile* ve *nasip* kavramları günümüzde yaşanan biyoetik sorunlara yaklaşımda yeni bir perspektif sunarak alternatif biyopolitikaları imkânlı kılacaktır. Bu imkânı daha somut kılmak için tüp bebek uygulamalarında ortaya çıkan biyoetik tartışmaların en önemlilerinden olan “dizayn” bebekler konusunu ele almakta fayda vardır. ABD’de kız kardeşini kurtarmak için PGT yöntemiyle seçilen Adam, “dizayn bebek” ve “küçük Frankenstein” lakapları ile anılmıştır. Ailesi, birinci çocuklarını, kız

---

<sup>286</sup> İslam Ansiklopedisi nasip terimi: “Allah'ın bir kimse için önceden belirlediği mutluluk payı anlamında bir terim.” (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nasip> erişim tarihi 11.05.2019).

<sup>287</sup> İslam Ansiklopedisi kısmet terimi: “Daha çok insanların geçim vasıtası olan rızkın Allah tarafından belirlendiğini ifade eden terim.” (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kismet--baht>, erişim tarihi 11.05.2019).

<sup>288</sup> Nasip ve kısmet kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmakla beraber kısmet daha çok maddiyatla ilgili olmakta, nasip ise maddiyatı ve maneviyatı da içeren daha geniş bir çerçeveyi betimlemektedir. Bu bakımdan buradan sonra nasip kavramı ele alınacaktır.



kardeşi ise kendini kurtarmak için Adam'ı kullanmakla suçlanmış, Adam'ın başkalarının mutluluğu için araçsallaştırıldığı iddia edilmiştir. Adam'ın büyüyüp erişkin olduğunda kendi üzerinden yapılan ve yazılan tüm bu polemiklere baktığında gireceği olumsuz ruh hali, ailesi ve kız kardeşi ile yaşayabileceği içsel karmaşayı tahmin etmek güç değildir. Kant'ın araçsallaştırmama maximinin keyfi bir şekilde biyoteknolojik gelişmelere karşıtlık için kullanılması, aslında deontolojik yaklaşımların maximi "araçsallaştırmalarına" yol açmaktadır. Sözde, Adam ve Adam gibi dünyaya geleceklerin haklarını savunmak amacıyla ortaya konulan bu etik yaklaşım, Adam ve benzer konumda olan kişileri duygusal anlamda baskı altına almaktadır. Bu etik yaklaşımın ulaşmak istediği hedefe bakıldığında, Adam'ın ailesinin ellerinde bir tedavi imkânı olmasına rağmen birinci çocuklarını acılar içinde ölüme terk etmeleri, birinci çocuklarının ölümünden sorumlu olmanın acısıyla hayatlarını geçirmeleri ve ikinci çocukları Adam'ın da hiçbir zaman yaşam şansı bulmamış olması gerekmektedir. Tüm acılar ve kayıplar ise, tarihsel travmalardan kaynaklı olarak biyoteknolojik gelişmelerin bir gün ulaşabileceği düşünülen distopik kaygılar yüzünden yaşanmalı, acılara ise çarpıtılmış bir maximden türetilmiş vakur etik bir duruşla katlanılmalıdır. İçleri acı ve kaygılarla dolu olan çıkar, kullanma ve araçsallaştırma kavramlarının yerine alternatif bir kavramsallaştırma, biyoetik yaklaşım ve biyopolitika mümkündür.

Adam'ın ailesinin başına gelen ikilem Türkiye'de de yüzlerce çiftin başına gelmektedir. Daha önce de dile getirilen Gülcan ailesinin durumu da Adam'ın ailesiyle aynıdır. Gülcan ailesi dört yaşındaki kızları Zeynep'i kurtarabilmek için PGD yönetimiyle ikinci çocukları Umut Eymen'i dünyaya getirmişlerdir. Basının bu vaka karşısındaki tutumu, Batı dünyasından farklı olarak, Umut Eymen'in kız kardeşi için dizayn bebek ya da Frankenstein gibi aşağılayıcı nitelermeler yerine onun bir umut ışığı olduğunu yazmışlardır. Muğlalı Onur da benzer şekilde kardeşi Ümit Nejat'ın vesilesiyle hastalığını yenmiştir. Ümit Nejat, kardeşinin çıkarları için araçsallaştırılarak kullanılan bir organ deposu olarak değil bir kurtarıcı olarak görülmektedir. Umut Eymen ve Ümit Nejat, kardeşleri Zeynep ve Onur'un hastalıklarından kurtulabilmelerine *vesile* olmuşlardır. Başarısız olan diğer tedavi uygulamalarından ziyade Zeynep ve Onur'un tedavilerini tüp bebek yöntemiyle dünyaya gelen kardeşlerinde bulmaları ise onların *nasipleriyle* ilgilidir. Daha önceki tedavi yöntemleri kapsamında donörlerden alınan ilikler tedavi sunmamış, ancak PGT'nin kullanılması ile *nasiplerine* ulaşabilecekleri *vesileler* dünyaya gelmiştir.

Benzer bir ilişki organ, ilik ya da kan bağışısı ile hasta arasında da mevcuttur. Herhangi bir organ bağışısı listesinde bulunan hastaya bir organ ya da donör bulunduğu vakit donörün araçsallaştırılmasından ziyade hasta için bir kurtarıcı, organ yetmezliğiyle mücadele eden hastanın iyileşmesine *vesile* olan kişi olarak görülmektedir. Binlerce kişinin donör beklediği listede sıranın kendisine gelmesi ise *nasiple* ilişkilidir. Organ bağışısı listesinde kendinden sonra yer alan birçok kişinin olması, hastanın kendisini, organı “hak” edip etmediği ya da listenin ön sıralarda bulunanların olmasının adaletli olup olmadığı yönünde sorgulamasına yol açabilmektedir. Ancak kendisine gelen sırayı *nasibine* kavuşmak olarak tanımlayan kişi, zaten müdahale şansı olmadığı bir listedeki sıradan kaynaklı suçluluk duygusu ya da elem duymayacaktır.

Benzer olaylara karşı iki farklı kültür arasındaki yaklaşım farkı dini, tarihi ve kültürel çeşitlilikten kaynaklanmaktadır. Batı toplumu, insanlar arasındaki bağıntılara özellikle modernleşme ve kapitalizmin etkisiyle git gide çıkar, kullanma ve araçsallaştırma temelli yaklaşırken, İslam dünyası özelinde Türk toplumu halen daha *nasip*, *kismet* ve *hayra vesile* kavramlarıyla yaklaşmaktadır. Çünkü İslam inancının temelinde, Allah'ın kullarının maslahatını istemesi ve kurallarını (şeriatını) bu maksad ile koyduğu yatmaktadır. Allah sadece yasak olsun diye yasaklar koymamaktadır. Haramlar ve helaller belli bir maksadla yöneliktir, o maksad da insanların maslahatıdır. Bu bakımdan pratik etik alanına giren eylem ve kararlara dair düşünsel yaklaşım için Mecelle'nin ikinci maddesi; “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göre.” yerel tefekkürden evrensel etiğe dair önemli bir katkı imkânı sunmaktadır.

İnsanlar arası ilişkiyi, her zaman çıkar, kullanma ve araçsallaştırma üzerinden olumsuz olarak okumak, bir insanın diğerine yaptığı katkıyı, mutlak suretle katkı yapandan bir şey eksilttiği sıfır toplamlı bir “oyun” şeklinde görmek yerine, karşılıklı faydanın sağlandığı, insanlar arası ilişkiyi ise bireylerin birbirlerinin maslahatını hedefledikleri bir bağıntı, teknolojinin ise bu maksadın yerine getirilmesinden ibaret bir aracı olarak yorumlandığı durumda benzer bir katkıyı önerdiğimiz *nasip* ve *vesile* olma kavramları da sağlayabilecektir. Bu bağlamda *vesile* ve *nasip* kavramları sadece inanan Müslümanlar için değil insani ilişkilerde yukarıda tanımlanan bağıntıyı kuran tüm insanların etik yaşamı için ufuk açıcı olabilecektir.

### 4.3. İnsani Varoluşu Sonlandırma Yöntemi Olarak Ötenazi

Her ne kadar ölüm olgusu ilk bakışta yaşamın karşısında yer alıyor gibi gözüküyorsa da yaşam sürecinin tamamlayıcısı olarak yaşamın anlamlı kılınmasında hayati bir öneme sahiptir. Bedensel varoluşun son bulması oldukça özel ve bireysel bir fenomen gibi gözükmeyle beraber ölümün etrafında insanlık tarihi boyunca cenaze törenleri, ölenin yakınlarının kederini paylaşma ve dayanışma gibi etkileşimler ölümü aynı zamanda kamusal bir olguya dönüştürmüştür. Ölümün modern dönemle birlikte, adli tıp uygulamaları, morgların kurulması, kamu kurumlarının üstlendiği cenaze işlemleri sebebiyle giderek özel alana çekilmesine rağmen ölüm, yaşamın bir gerçekliği olarak toplumu halen can alıcı bir şekilde etkilemektedir. Bu etkilemeyi en bariz şekilde kürtaj, ölüm cezası, ötenazi gibi kamusal tartışma alanlarında hissetmek mümkündür. Ölümün, yaşamın ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen modern insan ve hekimler, yüksek teknoloji tıbbi ile iki durum arasındaki mesafeyi açmaya çalışmak hatta lüzumu olmadıkça ölümün zihni meşgul etmesini engellemek istemektedir. Weber (2004: 214-215), bu ilgisiz olma istencini modern insanı saran bitmez tükenmez “ilerleme” arzusuna bağlar. Uygar insanın içinde yer aldığı yeni rasyonel ve teknik dünya, bireyi, bitmemesi gereken ve bitmesi mümkün olmayan bir ilerleme düzlemi üstüne yerleştirir. Modern insan, bu düzlemde sonu gelmez bir şekilde yürümesi gereken bir canlıdır. Geleneksel dönem içerisinde, sıradan insan, yaşam çevresi itibarıyla “yaşlı ve yaşama doymuş” bir şekilde ölümü bekleyebilirdi. Çünkü bir bakıma gerçekleştirebileceği her şeyi yerine getirmiştir. Ancak, devamlı çoğalarak artan veri zenginliği ve bilme/deneyimle/yaşama arzusu tarafından yönlendirilen modern insan “yaşamdan yorulabilir” ama “yaşama doyamaz” haldedir. Foucault’nun da belirttiği gibi ölümü bırakıp merkezine yaşatmayı yerleştiren biyoiktidar ve ekonomik düzen de bu yaşama arzusunu körükleyen unsurdur. Merkezinde yaşatma yer alan biyoiktidar, yaşam ve bedenin disipline edilmesi üzerindeki iktidarını aynı zamanda ölüm olgusuna doğru da genişletmiştir. Ölümün istatistik halinde nüfus planlamasının bir bileşeni olarak demografik çalışmalarda yer alması, kürtaj, ölüm cezası, intihar ve ötenazi gibi alanlara biyoiktidarın biyopolitik müdahalesini kaçınılmaz kılmaktadır. Biyoiktidarın, özellikle bireyin oldukça mahrem bir alanı olan intihar ve ötenaziye dahi müdahalesi, yaşatma üzerine kurulu devletin tüm çabalarına rağmen vatandaşlarının istemli bir şekilde ölümü seçmeleri karşısındaki şaşkınlığını ortaya koymaktadır (Foucault, 2007: 102).

Yaşamın bu denli önemli ve vazgeçilmez olduğu bir dünyada intihar olgusu bireysel bir tercihten ziyade hastalıklı ve kurtarılması gerekli bir alana dönüşmektedir<sup>289</sup>. İntihar eden kişi kurtarılabilirdiği takdirde akli melekelerinin yerinde olmadığı, “sağlıklı” düşünemediği, tedavi edilmediği takdirde en kısa sürede yeniden intihar edeceği düşünülmekte klinik tedavi sürecine alınmaktadır. Böylece intihar kişisel bir tercihten ziyade bir patolojinin sonuç evresi olarak görülmekte ve “kurtarılması/önlenmesi” gereken bir vaka haline gelmektedir. 2014 yılında Hatay’da bulunan Asi Nehri’ne atlayıp intihar etmeye çalışan, intiharı başarısız olunca da nehirden çıkmak istemeyen bir kişiyi önce AFAD ekipleri müdahale etmeye çalışmışlardır. Ekipler başarısız olunca bir vatandaş nehre atlayarak intihar eden kişinin yanına gelmiş ve kişiyi “kendine getirmek” amacıyla yumruklayarak kıyıya zorla çıkarmıştır (İHA, 2014). Başka bir intihar vakasında ise tam tersi bir olay yaşanmıştır. 2016 yılında İstanbul’da köprüden atlamak üzere olan kişiye köprüden geçen iki kadının “atlasana” diye teşvik etmesi üzerine kadınlara intihara yönlendirmeden dolayı dava açılmıştır. Ceza mahkemesi kadınlara 3’er yıl 4’er ay hapis cezası vermesine rağmen, istinaf mahkemesi intihara yönlendirme suçunun unsurlarının oluşmaması gerekçesiyle beraatlerine karar vermiştir (İHA, 2019). Her iki durumun temelinde, yaşamın, kişinin kendisine karşı olsa dahi, biyoiktidar tarafından koruma altına alınması yatmaktadır.

---

<sup>289</sup> İnsanlık tarihi boyunca intihar fiiline bakış bu yönde gelişmemiştir. Kültürel ve coğrafi farklar insan gruplarının ve medeniyetlerin ölümüne olan bakışında oldukça farklı algıların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin savaştı kabilelerde intihar görevi sayılabilecek pek çok girişim bir delilik ya da histeri durumundan ziyade onurlu ve şanlı bir eylem/ölüm olarak görülmüştür. Antik Yunan’da ise hapishaneden kaçarak sürgün hayatı yaşamak istemeyen Sokrates, başka bir alternatifi olmasına rağmen intiharı seçmiştir. Neron’un buyruğu üzerine intihar eylemine girişen Seneca, bilge kişinin yaşayabildiği kadar değil yaşaması gerektiği kadar yaşaması gerektiğini söylemektedir. Stoacılar açısından intihar, fiziksel ya da ruhsal acıdan kurtulmanın onurlu bir aracıydı. Bu dönemler intiharın sadece bir delilik ya da depresyon hali değil aynı zamanda kişisel bir tercih olduğu zamanlardır. Augustinus ile birlikte kutsal metinlerde yer almamasına rağmen intihar eylemi Katolik Kilisesi tarafından yasaklanmıştır. Benzer şekilde kralın tebaası olarak kralın onaylamadığı halde kişinin canına kıyması da men edilmiştir. Kişinin, Tanrı ve Kral’a karşı sorumluluk sahibi olmasına rağmen “bencilce” hayatına son vermesi isyan kategorisinde ele alınarak suç sayılmıştır. Her suçun karşılığında bir ceza olduğu düşünüldüğünde öleni cezalandırmanın da iki yolu vardır. İlki, cezanın kişinin geride kalan ailesine ya da mal varlığına uygulanması, ikincisi ise kişinin cesedine zarar verilmesidir. İngiltere’de intihar eden kişinin cesedi onursuz bir şekilde yol ortasına gömülmekte, geriye kalan mal varlığı ise kralın hazinesine aktarılmaktaydı. Fransa’da ise ceset yüz üstü bir şekilde yerlerde sürüklendikten sonra kafası kesilerek atılmakta, mal varlığı krala devrolunmaktaydı. Çin de ise intihar sonucu ölenin çocuğu bu ölümden bir şekilde menfaat elde ediyorsa, çocuğun boynu vurulmaktaydı (Critchley, 2016: 23-37). Bireyleşmenin olmadığı geleneksel toplumlarda cezanın kişisel değil aile bağlarını kapsayacak şekilde genişlemesi olağandı. Çünkü kişi bu dönemde birey olarak değil ailesiyle var olmaktaydı.

Semavi dinler içerisinde Yahudilik ve Hristiyanlık da intihar kutsal metin üzerinden yasaklanmamasına karşın, İslam inancında Nisa suresiyle açıkça yasaklanmıştır (4/29).

Yaşamı koruma olgusu geleneksel dönemde biyopolitik dönüşümün yaşanmamasından ve teknolojik yetersizliklerden dolayı mümkün değildir. Geleneksel dönemde kaza ya da cinayet sonucu değil de hastalık ya da yaşlılıktan dolayı ölüm sürecine girenlere “vadesi doldu” gözüyle bakılarak huzurlu bir ölüm süreci sağlanmaya çalışılmakla yetinilmekteydi. Günümüzde yaşamın ve ölüm sürecinin uzatılmasına imkân veren yüksek teknoloji tıbbı, biyoiktidarın ölüm alanına da müdahale edebilmesine olanak sağlamaktadır. Geleneksel dönemde yaşamaya devam etmesi mümkün olmayan hastalar, artık yaşam destek üniteleri sayesinde uzun, çoğu zaman acı ve sıkıntılarla dolu bir ölüm süreci yaşayabilmektedir. Yaşam destek ünitesine bağlı bir şekilde, evinden ve alışık olduğu yaşam şeklinden uzakta bulunan bireyler zaman zaman çektikleri fiziksel ve ruhsal rahatsızlıkların son bulmasını isteyebilmektedir. Böyle bir istek (ötenazi) intihardan farklı olarak ele alınmakta, genelde kişinin akıl sağlığının sorgulanmasını beraberinde getirmemekte, içinde bulunduğu bağlam değerlendirilmeye alınmaktadır.

İntihar çoğu zaman psikolojik bir rahatsızlıkla birlikte aniden gelişen ve kişiye acı veren bir ölme yöntemiyken, ötenazi kurtuluşu ya da düzelme imkânı olmayan bir hastalıktan dolayı hastanın fiziksel ve psikolojik acılara dayanamayarak hastane ortamında tıbbi yardım alarak yaşamına son ver(il)mesidir<sup>290</sup>. Ölüm sürecinin kontrol altına alınmasının biyoiktidarı güçlendirici etkisinin yanında, ölümün dini inanıştaki ve toplumdaki yeri, ölüme dair tarihsel ve kültürel yaklaşım, sosyoekonomik durum gibi birçok etmen devletlerin ölüm sürecine, dolayısıyla intihar ve ötenaziye yaklaşımlarını etkilemektedir. İntiharların neredeyse tamamının oldukça bireysel bağlam içerisinde spontane gelişmesi biyoiktidarın bu alanda hâkimiyetini oldukça güç kılmaktadır. Ancak ötenazi talebinde bulunabilecek ya da bulunan hastaların çoğu zaman hastanelerde gözetim altında bulunmaları ve tıbbi personelden bu konuda destek ya da yardım isteme zorunda kalmaları, ötenazinin biyoiktidar tarafından rahatlıkla düzenlenmesini ve kontrol edilmesini sağlamaktadır. Bu sebeple araştırma konusunun bağlamı içerisinde

---

<sup>290</sup> İntihar ve ötenazi arasında yönetsel ve bağlamsal farklılıklar olmakla beraber ikisinin de sonucunda kişi yaşamına son vermektedir. Buradaki istisna istemsiz ötenazi olarak adlandırılan irade beyanında bulunamayacak durumda olan bebek, travma ve koma hastalarının durumlarıdır. İstemsiz ötenazi isminden de anlaşılacağı üzere kişinin irade beyanına dayanmadığı ve başka şahıslar eliyle gerçekleştiği için intihar olarak nitelendirilemez. İstemsiz ötenaziyi, ötenazi yanlıları istemsiz ötenazi olarak ele alırken, karşıtları cinayet olarak değerlendirmektedir.

incelemeye intihar yerine ötenaziyle devam etmek, biyoiktidarın beden üzerindeki denetimini irdelemek bakımından daha anlamlıdır.

İnsanın doğumla başlayan yaşam öyküsü sonunda mutlak olarak ölümle sonuçlanacaktır. İnsan, haberlerde duyana ya da yakınlarından biri ölene kadar bu kesin mutlaklığa rağmen sanki ölmeyecekmiş gibi olağan yaşamını sürdürmektedir. Vefatını öğrendiği kişiye olan yakınlığına bağlı şekilde ölüm haberinden duygusal olarak etkilendiği yoğunluk ve zaman değişmekle beraber sonunda hayatın olağan akışı tekrar zihni ele geçirerek ölüm gerçekliğini düşüncelerden uzaklaştırmaktadır. Ancak insanın ölüm olgusuyla her karşılaştığı durumda kendisi için dilediği ölüm durumu, onun başkalarına muhtaç olmadığı, el ve ayaktan düşmediği kısacası huzurlu bir ölme olgusudur. Aktif ve pasif olarak ikiye ayrılan ötenazi de kelime anlamıyla aynı şekilde iyi/huzurlu ölme durumuna işaret etmektedir<sup>291</sup>.

*Aktif ötenazi*, bir hekimin doğrudan hastanın yaşamına acısız bir şekilde son vermek amacıyla serum, iğne, ilaç, zehir vb. maddelerle yaptığı müdahaledir. Aktif ötenazide doğrudan hastanın hayatına anında son verilebileceği gibi hastanın acısını azaltmak adına yüksek oranda verilen ağrı kesicilerin yan etkisiyle dolaylı olarak kişinin yaşam süresinin kısaltılması da hedeflenebilir. Hastanın, daha huzurlu ve kaliteli bir hastalık dönemi geçirebilmesi adına hasta ile hekimin bilinçli olarak yaşam süresinin kısaltılmasını göze almaları durumunda *dolaylı aktif ötenaziden* söz etmek gerekmektedir. Dolaylı aktif ötenazinin acı dindirici olması ve doğrudan ölüme yol açmaması onu *palyatif bakım* alanına sokmaktadır. Palyatif bakımda amaçlanan hastalığın tedavi edilmesi değil, hastalığın ortaya çıkardığı rahatsız edici ve acı veren semptomlarının ortadan kaldırılması, hastanın geri kalan yaşam süresini huzurlu geçirmesinin sağlanmasıdır. Aktif ötenazinin bir diğer versiyonu, hekimin hastaya hayatını sonlandıracağı aracı vererek hastanın kendisinin yaşamını sonlandırmasına yardımcı olmasıdır. *Pasif ötenazi* ise tedavi umudu bulunmayan hastanın isteği üzerine tedavi sürecine hiç başlanmaması ya da tedavinin sonlandırılmasıdır (May, 2011: 447-448). Bazı kesimler, pasif ötenazinin imkân dâhilinde olan tıbbi müdahalenin aktif olarak yapılmamasından dolayı pasif

---

<sup>291</sup> Her ne kadar Singer (2012: 239), ötenaziye hekim “yardımıyla intihar olarak” nitelendirse de motivasyonları ve gerçekleşme şekliyle ötenazi, intihardan oldukça farklıdır.

ötenazinin de aslında aktif ötenazi olduğunu ileri sürmektedirler<sup>292</sup> (Knoepffler, 2004: 139-140). Pasif ötenazide doğrudan hastanın yaşamının sonlandırılması amaçlanmadığı için, bu uygulamanın bir ötenazi olmadığını savunanlar olduğu gibi tedavi edilmeyen hastaların, hastalığın ölümle sonlanmasına kadar geçen sürede çektikleri acılardan dolayı aktif ötenaziden daha vahşice olduğunu düşünenler de bulunmaktadır (Metin, 2010: 327-328). Tedavisi mümkün olmayan (*terminal dönem*) hastanın irade beyanı ile gerçekleşen aktif ya da pasif ötenazinin yanında bir de irade beyanı veremeyecek durumda olan yeni doğanlar ve koma hastalarına yönelik yaşamın sonlandırılması uygulamaları bulunmaktadır<sup>293</sup>. Devletin varoluşu ister sözleşmeci isterse organik temele dayandırılınsın her iki yaklaşımda ortak olan nokta vatandaşlarının can güvenliklerini hem üçüncü şahıslara hem de kurumlara karşı koruma sorumluluğudur. Bu bakımdan yeni doğanın doğmakla elde ettiği ve koma hastalarının da komada olduklarından dolayı kaybetmedikleri vatandaşlık hakları, onların ailesel ya da kurumsal menfaatler uğruna öldürülmelerine engel teşkil etmektedir. Bilinci kapalı durumda olan hastalar acı çekmedikleri halde aile mensuplarına içinde buldukları durumdan dolayı acı verebilmektedirler. Bu sebeple aile bireyleri, irade beyanında bulunamayacakları hastalarının ölümünü dileyebilmektedir. Sağlık ekonomisi göz önünde bulundurulduğunda benzer bir istemin resmi kurumlardan gelmesi de olasıdır. Ancak bireyin yaşam hakkı diğerlerinin üzüntülerine ya da devletlerin ekonomik çıkarlarına bağlı olmayan temel bir haktır ve hastalık durumu bu hakkın kullanılmasını askıya almak için yeter sebep değildir. Tüm dünyaca kabul gören tam beyin ölümü dışında bilinci kapalı ya da bilinçten yoksun hastaların başkalarına üzüntü ve ekonomik kayıp verdirmeleri bahanesiyle öldürülmeleri doğrudan cinayet olacaktır.

---

<sup>292</sup> Ötenazi için kişinin akliselim ve hekimler tarafından iyice bilgilendirilmiş bir şekilde irade beyan etmesi gerekmektedir. 2008 yılında Hollanda, arkasından onu izleyen Belçika ve Lüksemburg ötenaziye yasallaştırırken belli prosedürler içeren bir kılavuz hazırlanmıştır. Aktif şekilde yapılacak ötenazinin bir hekim eşliğinde yapılması, ölme isteğinin akliselim ve bilgilendirilmiş bir irade beyanına dayanması, ölme isteğinin bir hastalıktan kaynaklı olarak dayanılmaz fiziksel ya da psikolojik bir sebebi içermesi, hastanın acısının dindirileceği alternatif bir yolun olmaması ve ötenaziye gerçekleştirecek doktorla aynı kanaatte olan başka bir profesyonelin bulunması gerekmektedir (Singer, 2012: 241, 261).

<sup>293</sup> Burada ayırt edilmesi gereken husus, *koma-derin koma-bitkisel hayat* aşamalarından sonra beynin, beyinciğin ve beyin sapının işlevini yitirerek *tam beyin ölümü* gerçekleşen hastaların durumudur. Koma-derin koma-bitkisel hayattan geri dönüşler olabilmesine rağmen tam beyin ölümden geri dönüş imkânı bulunmamaktadır. Bu aşamadan sonra kişi ölmüş sayılmakta, makineler yardımıyla yaşamını sürdüren bedeninin ölümüne terkedilmesi ötenazi ya da öldürme eylemi olarak görülmemektedir (Metin, 2010: 267). Türkiye’de beyin ölümü kriterleri “Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği”nce düzenlenmiştir.

İrade beyanına dayanan aktif ve pasif ötenaziye dair devlet politikalarının belirlenmesinde yine bireyin otonomluk hakkı ile devletin, bireyi, tehlike kendisinden dahi gelse, dış müdahalelere karşı korumacılık iddiası, ahlaki, kültürel ve dini motifler ile her üyesini olabildiğince yaşatmayı öngören biyopolitik kaygılar karşılıklı içerisinde bulunmaktadır. Ahlaki ve dini motifler Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, insana yaşamın Allah'tan bahşedildiği, insanın bedeni üzerinde hak sahibi olmadığı, sadece Yaradan tarafından belirlenen ecel vaktine kadar iyi amaçlar yönünde onu kullanma yetkisine sahip olduğu görülmektedir. İlkılıç'ın (2016: 93-94) da belirttiği üzere insan yaşamının ve onurunun kutsallığı ile yaşamın Yaradan tarafından kişiye bahşedilmesi İslam hukuku açısından aktif ötenazinin kabul edilemez oluşunu beraberinde getirmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı da ötenazi talebinde bulunan kişinin intihar ettiği ve uygulayan kişinin de cinayet işlediğini belirtmektedir (Ötenazi caiz midir?). Burada zorluklar haramları kaldırır ya da makasid ve insanların maslahatı gibi fıkhi ilkelerin hükmü bulunmamaktadır. Çünkü İslam şeriatının ve fikhının tüm makasid öncelikle insan yaşamının ne pahasına olursa olsun sürdürülmesi ve Allah'tan ümidin kesilmemesi üzerinedir. Zorluk anında haramın kalkması, insan yaşamının devam etmesi için geçerlidir. Aktif ötenazi de ise acıların yok edilmesi için yaşamın sonlandırılması amaçlanmaktadır. Yaşamın sonlandırılması ise iyi ve mutlu bir yaşamın sürdürülmesi makasidına temelden tezatlık teşkil etmektedir.

Aktif ötenazi karşısında İslam hukukunun ortak görüşü kesin olarak reddedici mahiyetteyken, pasif ötenazi için görüşler olumlu ve reddedici saflarda ikiye ayrılmaktadır. Pasif ötenazi reddedenlerin argümanı, aktif ötenazi de olduğu gibi hayatın kutsallığı ve Allah tarafından verilmesi sebeplerine dayanmaktadır. Bu yaklaşım, insan hayatının doğumdan ölüm anına kadar olan her evresini, mutluluk ve acı dâhil olmak üzere, korunması gereken bir değer olarak algılamaktadır. Hastalık ne kadar dermansız gözükse de Yaradan'dan umudun kesilmemesi inancı da bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Bir mucize niteliğinde gerçekleşebilecek komadan geri dönüşler ya da tıp biliminde yaşanabilecek gelişmeler göz önünde bulundurularak insanın çaresiz bir hastalıktan muzdarip de olsa yaşamaya tüm tıbbi imkânlar seferber edilerek devam etmesi gerekmektedir (İlkılıç, 2016: 93-94). Önemli Şii hukukçularından biri olan Fadlallah da (2008: 144) hayata saygı gösterilmesi gerektiğini ve bedenin sahibinin Allah olduğunu, kişinin ise sadece bedenin emanetçisi olduğunu dile getirmektedir. Etiğin parçalanamaz



bir bütün olduğunu belirten Fadlallah, nasıl ki diğer insanlara zarar vermek etik ve dinen yasak ise insanın kendine zarar vermesinin de aynı şekilde yasak olduğunu söyler. Ayrıca ölümün katı gerçekliği karşısından ötenazinin nasıl “merhametli öldürme” olduğunu sorar (2008: 145). Fadlallah’ın, hem aktif hem de pasif ötenaziye karşıtlığı, canın Allah tarafından kişiye emaneten verilmiş olmasına ve son ana kadar tedavi aranarak emanetin korunması gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Ancak argümantasyonun bu denli dinsel temelli olması karşısında ölüme dair sert bir tutum izlemesi, dinin genel çerçevesi ele alındığında eğreti durmaktadır. Sonuçta ölüm dini manada da bir gerçekliktir ve Yaradan’a döndürülmenin (2/28; 2/281; 6/36; 10/30; 11/34; 21/35) yegâne aracıdır.

Aktif ve pasif ötenaziye olumsuz bakan görüşlerin karşısında, aktif ile pasif ötenazi arasında ayrıma giden ve yaşamayı destekleyici unsurların iyileşme umudu kalmamış olan hastalarda kapatılabileceğini, bu kapatmanın da yaşamın sonlandırılması anlamına gelmediği, hasta yaşamının hayatın doğal akışına bırakıldığını savunan bir yaklaşım da vardır. Bu yaklaşıma göre, makine ile tedavisi mümkün olan böbrek yetmezliği gibi hastalıklarda tedavinin reddi yine ötenaziyle eşdeğerde olacağı, ancak salt solunum cihazıyla yaşamaya devam eden ve iyileşmeye dair hiçbir umudu bulunmayan hastalarda cihazların kapatılması, hayatın doğal yolunda devam etmesi manasına gelmektedir (Karaman, Yurt Kavramı, Hayvan Kesimi, Ötenazi...).

Kur’an’da hastalıklara dair ayrıntılar yer alırken tedavi konusunun ele alınmaması ve hastalığa karşı sabır göstermenin tevekkülle ilişkilendirilmesi (Erkoç, 2013: 284) âlimler tarafından kişinin tedavi olmakla mükellef olup olmadığı konusunda tartışmalara yol açmıştır. Her ne kadar hadislerde hasta kişinin tedavi olması öğütlenirse de, fukahanın geneli tedaviyi farz kapsamından ziyade mübah çerçevesinde ele alınmaktadır. Hatta çaresi olmayan hastalıklar karşısında tedavi alınması, hastanın ve yakınlarının “gereksiz” umuda sevk edilmesi ve hekim ile tıbbi malzemenin “umutsuz” harcanması bağlamında sorgulanabilmektedir. Hasta ve yakınlarının uzun süre acı çekmesinin önlenmesi ve tedavi masraflarının artmasının önüne geçilmesi adına tedavinin başlatılmaması ya da sonlandırılması da caiz görülebilmektedir (Görgülü, 2012: 59). Bu yaklaşım, Anadolu coğrafyasında ölüme dair mevcut kültürel yaklaşımla uyumlu gözükmektedir (DİB Raporu, 2008: 139). Ölüm, kültürel bağlamında ele alındığında korkulması ya da kaçınılması gereken bir durumdan ziyade dünyevi var oluş sürecinin tamamlayıcısı ve Yaradan’a döndürülmenin ilk aşaması olarak bir son değil, farklı bir varoluşun başlangıcı

olarak görülmektedir. Bu bakımdan yaşama ümidi görülmeyen hastaların yakınları yaşam destek cihazlarını reddedebilmekte, defalarca uygulanan reanimasyonların sonlandırılmasını isteyebilmektedir. Burada amaç, bir yandan hastanın yapılan müdahaleler sonucu sancılı ve acılı bir ölüm kalım mücadelesine sokulmaması, diğer yandan insan onuruna yakışır bir şekilde hastanın huzur içinde yakınlarıyla vedalaşabilmesi imkânının verilebilmesidir. Benzer bir yaklaşım hekimlerde de görülmektedir. Hekimler, iyileşme ümidi kalmayan hastaların yakınlarına, yaşam sürelerinin göreceli olarak kısılması ihtimali olmasına rağmen, hastayı eve götürmelerini ve son kalan zamanını evinde sevdikleriyle geçirmesini tavsiye edebilmektedir. Dolaylı aktif ötenazi tanımına girebilecek bu durum hasta ya da yakınları tarafından da talep edilebilmektedir<sup>294</sup>. Diğer taraftan Türkiye’deki sağlık sistemindeki yatak sayısı, ilaç ve personel yetersizliği, pasif ötenazinin “bilinçsiz” bir şekilde çok sık uygulanmasına yol açmaktadır. Hekim ya da hastane yönetiminin sağlık alt yapısı yetersizliği yüzünden evine gönderdiği hastalara pasif ötenazi uygulanabilmektedir. Hastanede yapılacak bir şeyin kalmadığı, evine gitmesi gerektiği söylenen hasta, durumu hakkında tam olarak bilinçlendirilmemekte, rızası olmadan kendisine hekim ve hastane tarafından pasif ötenazi uygulandığı söylenmemektedir. Hastane ortamında daha uzun yaşatılma imkânı var iken hastanın bilinçli onayı (*aydınlatılmış onamı*) olmadan pasif ötenaziye ya da dolaylı aktif ötenaziye mecbur bırakılan hasta sayısı hakkında bir çalışma olmadığından vaka sayıları bilinmemektedir. Konunun uzmanları bilinçsizce pasif ötenaziye mecbur edilen hasta oranının %20’lerde olduğunu tahmin etmektedir (Çetindemir, 2010). Bu oran kanser ve yoğun bakım ünitelerinde %60’a çıkabilmektedir (Demirörs ve Hizal, 2016: 1500). Böylelikle yasal, ahlaki ve kültürel yapı etrafında şekillenen ölüme yönelik biyopolitika, bir yandan aktif ötenaziye yasaklarken, diğer taraftan pasif ötenaziye dair bırakmış olduğu yasal boşluklar ve bilinçlendirme eksiklikleri ile ötenaziye açık kapı bırakmaktadır. Biyoiktidar tarafından aktif ötenaziye yasal olarak izin verilmemesi, yaşamın ve yaşatmanın toplumsal katmanda kutsallığının devamını sağlarken, sağlık personelinin ve altyapısının yetersizliği ve ekonomik imkânsızlıklar sebebiyle, yaşama

---

<sup>294</sup> Türkiye’de ötenazi yasal olarak düzenlenmemiştir. Aktif ötenazi TCK’nın 81. maddesinde düzenlenen kasten öldürme ve pasif ötenazi ise aynı kanununun 83. maddesindeki ihmalî davranışla kasten öldürme suçuna kapsamına girmektedir. Ancak pasif ötenazi, hastanın tedaviyi istememe hakkı dâhilinde değerlendirildiğinde, pasif ötenaziye gerçekleştirenlere yasal bir yaptırım uygulanması gündeme gelmemektedir (Demirörs ve Hizal, 2016: 1496).

ve ölüme dair ön kabuller ve kutsallar zedelenmeden, pasif ve dolaylı aktif ötenaziye fiiliyatta işlerlik kazandırılabilir.

Ötenazi, etiğin bir konusu olarak ele alınırken, kişinin kendi bedeni üstünde tasarruf hakkı olan otonomi, kaliteli yaşam hakkı, insan onuru, seçim hakkı gibi hem faydacı hem de deontolojik etiğin kapsamındaki bireysel haklar ön plana çıkmaktadır. Birey odaklı yaklaşımda, kişi nasıl ki istediği gibi yaşamakta özgürse dilediği gibi yaşamını sonlandırmakta da serbesttir. Kişinin yakalandığı hastalıktan kurtulma şansının bulunmaması ve hastalığı sebebiyle dayanılmaz fiziksel ya da psikolojik rahatsızlıklar yaşaması, bireyin otonomluğundan yola çıkan düşünceye göre, hayatını sürdürmek isteyip istememesine dair seçimin bireyde olması gerekmektedir. Buna göre insan, kendi bakımını gerçekleştirebildiği, insan onuruna yakışır, acıların olmadığı “kaliteli” bir yaşam sürdürme hakkına sahiptir ve eğer hastalığı, onun en basit gündelik hijyenini dahi yerine getirmesine imkân vermiyorsa, yaşaması için başkalarına muhtaçsa ve etrafında ona ilgi gösterebilecek kimse kalmadıysa ya da kişi başkalarına yük olmak istemiyorsa, kendi hayatına son verme seçimini yapabilmelidir.

Temel olarak kişinin hayatına son verme hakkı intihar vasıtasıyla her zaman elinde bulunmaktadır. Ancak söz konusu ötenazi olduğunda olaya hekim ve tıbbi personel de müdahil olmaktadır. Bu sebeple tartışma, “iyi bir ölüm” isteyen hastalara karşı hekimlerin bu eylemi yerine getirme görevi olup olmadığı ve devletin kurumsal olarak bu imkânı sunup sunmaması etrafında dönmektedir. Antik dönemden bu yana hekimlerin başlıca ödevi her durumda hastasının sağlığını düşünmek ve imkânları çerçevesinde kişiyi yaşatmaktır. Foucault’nun yaklaşımı benimsenecek olursa en geç 19. yüzyıldan itibaren devletler de sistemlerini hem hukuki hem de fiili olarak vatandaşlarını sağlıklı bir şekilde yaşatma üzerine kurmuşlardır. Ancak, sağlık hizmetlerinin yaygınlaşarak doğal ölüm oranlarının giderek azalması, reanimasyon, yoğun bakım, palyatif tedavi ünitelerinin kurulması ile birlikte değişen toplumsal demografi, kaynakların azalması, genel sigortalılığa ve refah devletine bağlanan sağlık ekonomisi gibi sebepler hekimler ve devletler için tabu halinde olan öldürme olgusunu tartışılabilir hale getirmiştir.

Hekim ve devlete, belli bir sistem dâhilinde olsa dahi, öldürme yetkisinin verilmesi, toplum tarafından canın emanet edildiği güvenilir iki kurum olan sağlık ve devletin sorgulanmasını beraberinde getirebilecektir. Yaşamı uzatma ya da öldürme yetkisinin

hekimlere verilmesi, sağlıklı yaşam bağlamında beslenme, spor, çocuk doğurma ile yetiştirme ve psikoloji çerçevesinde hekimlerin beden üzerinde kurmuş oldukları iktidarın mutlak hale gelmesine yol açabilecektir. Benzer bir tehlike, sunduğu sağlık, eğitim, çevre, çalışma hayatı, trafiğe dair olanak(sızlık)lar yoluyla insan sağlığı ve yaşam süresi üzerinde dolaylı ve doğrudan etki sahibi olan biyoiktidar için de geçerlidir. Nasıl ve ne için yaşamak gerektiğinin yanında ölümün de tartışmalı hale gelmesi, terminal dönemdeki hastalar üzerinde de bir baskı unsuru haline gelebilecektir. Kurtulma ümidi olmayan bir hastanın kısıtlı olan yoğun bakım ünitesinde yer işgal etmemesi ya da ailesine “masraf” açan bir kanser hastasının yakınlarına daha fazla yük olmaması gerektiği, toplumsal ve ailevi olarak ölümün kabul edilmesinin gerekliliği ahlaki bir ödev haline gelerek bireyler üzerinde baskı oluşmasına yol açabilecektir. Paralel şekilde ölümün sistemli bir şekilde mekanik hale gelmesi, beden ve yaşam üzerindeki gizemli bilinmezliği kaldırarak değersizleşmesine sebebiyet verebilecektir. Bedenin, doğum, pedagoji, eğitim, evlilik, iş hayatı, çocuk, ev ve araba sahibi olma üzerinden disipline edilmesinin son halkası olarak ölümün de sistematize edilmesi, yaşam süreçlerini biyoiktidarın tamamen ele geçirmesine kapı aralayabilecektir.

Bu bakımdan ötenazinin karşısındaki en güçlü argüman olarak yaşamın kutsallığı ve insan onurunun dokunulmazlığı yeterli gözükmemektedir. Çünkü kutsal olan şeyin iyi ve güzel olmasından yola çıkılarak terminal dönemde bulunan bir hastanın yaşamında iyi ve güzelden ziyade acı ve ıstırapın olduğu ve böyle bir yaşamın kutsal olamayacağı argümanı getirilebilir. Benzer şekilde insan onurunun dokunulmazlığı, kişinin sadece düşüncelerinde değil aynı zamanda gündelik bedensel aktivitelerinde de otonom olmayı gerekmektedir. Ancak birçok ölümcül hastalık kişiyi kendi hijyenini dahi sağlayamayacak duruma düşürebilmekte, yakınları bulunmayan bu hastalar, kim olduklarını bilmedikleri ve her vardiya değişen sağlık kurumunun ya da bakım evi personelinin eline ve vicdanına kalabilmektedir. Bu durumun kolayca insan onuruyla bağdaşmadığı karşıt bir argüman olarak getirilebilir. Bu takdirde kanaatimizce ötenazi karşısında getirilebilecek iki yeni argüman önemli hale gelmektedir. *Bunlardan birincisi*, yukarıda bahse konu olduğu gibi öldürme yetisine hekim ve biyoiktidarın dâhil edilmesinin tüm yaşam süreçleri üzerinde kuracağı mutlak disiplin ve hâkimiyete karşı ölümün gizemli doğasının korunmaya devam edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Nasıl ve ne zaman ölüneceğinin koşullarının halen daha “kaderin” elinde olması, yaşam

süreçlerini disipline etmeye çalışan ve büyük ölçüde başaran biyoiktidara karşı bireyin ender olarak koruduğu *gerçek otonom* alanlarından biridir. Yaşamsal “başarının”, insan oluşun ve onurun kıstası olarak belirlenen iyi bir pedagoji, eğitim, iş ve aile hayatı üzerindeki otonomluk iddiasını gün geçtikçe kaybeden insanın, “iyi ölüme” dair belirlenecek kıstaslarla “başarılı” bir ölmeye mahkûm edilmesi son kalan kısıtlı otonomluğunu da ortadan kaldıracaktır. Ötenazi karşısında geçerli olabilecek *bir diğer yaklaşım* ise birey ile toplum arasında bir sorumluluk etiğinin oluşturulmasıdır. İnsan, yaşama, can ve mal güvenliği, düşünce ve ifade hürriyeti vb. tüm temel hak ve hürriyetlerine otonom bir şekilde sahiptir. Bu haklar çerçevesinde dilediğince yaşamak, seçimler yapmak ve kararlar almakta özgürdür. Kişinin devredilemez ve parçalanamaz bu haklara tek başına sahip olması onları her daim dilediği şekilde kullanabileceği anlamına gelmemektedir. Nasıl ki liberal doktrin içerisinde kişilik haklarının sınırı diğer bir kişinin haklarıyla sınırlandırılmışsa, önerilen sorumluluk etiği bağlamında kişi kendine ait hakları kullanırken hem kendine hem yakın ve uzak çevresine karşı belli bir sorumluluk bilincinde hareket etmek durumundadır. Ne kadar idealize edilirse edilsin kişi kendi varoluşunu hiçbir çevresel faktör olmadan gerçekleştiremez. İnsan, doğduğu andan itibaren ebeveynlerine muhtaçtır ve sadece aile bağları ve masumiyetinden ötürü karşılıksız bir sevginin ve bakımın yetiştirmesi olmaktadır. İnsanın yetişmesinde önemli olan bebekliğinden itibaren gösterilen ilgi, ihtimam ve eğitim gibi faktörler sadece ebeveynler ve yakın akrabalarla sınırlı kalmamakta komşular, mahalle ve okul arkadaşları, öğretmenler gibi birçok dış faktör de, insan kişiliğinin gelişmesi ve oluşmasında olumlu ya da olumsuz etki yapmaktadır. Tüm bu bireyler arası hatta toplum-birey arası etkileşimlerin kişiliği oluşturması, bireyin sadece bu etkileşimlerden ibaret olduğu manasına da gelmemektedir. Birey etraftan aldığı tüm bu verileri, kendi mizacı dâhilinde özümseyerek verdiği kararlar ve yaptığı seçimler aracılığıyla bir çıktıya dönüştürmektedir. Hiçbir birey, deontolojik otonomlukta iddia edildiği gibi etkileşimsiz, salt rasyonaliteyle yönetilen bir “ada” konumunda değildir. Bu bakımdan birey, iç içe geçmiş halkaların merkezinde bulunan *otonom bir halkaya* benzetilebilir. Merkezdeki otonom halkanın bir sonrasında ise anne-baba, nine-dede ya da kan bağı bulunmayan, ancak bireyi en çok etkileyen kişiler yer almaktadır. Bir sonraki halkada, kişinin giderek daha az etkilendiği ama hala onun için oldukça önemli olan yakın akraba ve arkadaş çevresi yer almaktadır. Halkaların, merkezden uzaklaştıkça otonom kişiye yaptıkları etki

azalmakla beraber bu halkalar kişi için hala önemli bir konumdadır. Çünkü otonom kişi etrafında oluşan bu halkalara sabit yakınlıkta ya da uzaklıkta değildir. Kişinin yaşam sürecinde başına gelen olaylar sonucu anne-babanın yer aldığı en yakın halka merkezden uzaklaşarak yerine daha önce kişinin hayatında yer almayan eş, çocuklar, iş arkadaşları, sonradan tanıştığı ve mentör olarak gördüğü kişilerden oluşan halkalar gelebilmektedir. Merkeze en uzak gözükken ve toplumdan meydana gelen halkanın değeri, evlilik, çocuk bakımı, boşanma, askerlik vb. hayata dair önemli dönemeç noktalarında artabilmektedir. Merkezdeki otonom halka ile diğer halkaların etkileşimleri insanı bir kişi haline getirmekte, onun otonomluğunu kaldırmadan otonomluğunun bir parçası haline gelmektedir. Bireyler arası ve toplumsal dayanışmayla oluşan bu otonomluk birey için bir kazanç olmaktadır. Salt dünyada olmaklıkla elde edilen bu kazanç beraberinde her bir halkaya karşı da sorumluluk getirmektedir.

İnsanı otonom bir kişi haline getiren bu dayanışmaya karşı sahip olunması gereken ahlak, sorumluluk etiği olarak tanımlanabilir. Nasıl ki apartmanda yaşamanın komşulara karşı, iş yerinde çalışmanın amirlere ve diğer çalışma arkadaşlarına, siyasetçinin halka karşı sorumlulukları bulunuyorsa, insanın da otonom bir kişi olarak var olmasına katkı sunan insanlara ve topluma karşı sorumluluğu bulunmaktadır. Bu sorumluluk, halkaların merkeze yakınlığı ve kişiye yaptığı katkı ile gösterdiği dayanışmanın göreceli olmasından dolayı değişkendir. Kuralcı bir biçimde, anne-babaya ya da eş ve çocuklara toplum tarafından konmuş mutlak bir sorumlulukta bulunulması gerektiği iddia edilmemektedir. İnsan, kendi kişiliğinin oluşmasında etrafındaki halkaların katkısını süzebilecek rasyonaliteye sahiptir. Akli melekeleri ve sağduyusu ile hangi halkaya ne kadar sorumluluk sahibi olduğunu bilebilecek yetenektedir.

Böyle bir tanımdan yola çıkan sorumluluk etiği göz önünde bulundurulduğunda, insanın varoluşunu tamamen ortadan kaldıracak intihar ve ötenazi gibi kararları “otonom” olarak alması ahlaki açıdan doğru olmayacaktır. Kişinin varoluşu sadece kendi başarısından ibaret olmadığı için yok oluşunu da egoist bir tercihle belirleme savrukluğuna sahip değildir. Kişi, en uzak halkadan en yakınında bulunan halkaya kadar yaşama tutunmak ve diğer insanların kişi olmasına ve dayanışmaya katkı sağlamak durumundadır. Eğer insan, doğumundan itibaren tek başına bir adada yaşayıp gelişebilseydi, etrafında oluşmuş herhangi bir halka olmadığından ötürü varoluşunu yok etmeye yönelik kararı otonom bir şekilde alabilecekti. Ancak kişinin etrafındaki halka(lar) var olmaya devam ettiği sürece

acı ve elem verici kararları, özellikle intihar ve ötenazi gibi varoluşunu ortadan kaldırıcı bir kararı, alırken diğer insanlara karşı sorumludur. Halkaların git gide yok olduğu ya da toplumsal dayanışmanın git gide azaldığı durumlarda sahip olunan sorumluluk da azalmakta, dolayısıyla Durkheim'ın da uzunca bir süre önce gösterdiği gibi intihar vakaları artış göstermektedir. Eğer insanların sorumlu oldukları kişiler, inançları ya da toplumsal bağları yoksa onlar artık iç içe geçmiş halkalardan meydana gelmeyip, yalnız adalara dönüşmektedirler. Böyle bir durumda ise kişi, seçme ve karar verme hakkını sorumsuzca kullanmaya açık hale gelmektedir. Post-modern toplumlar içerisinde, bireyin git gide adalara dönüşmesi, hatta sterilize edilmiş ve idealleştirilmiş otonom bireye dair imajların popüler olmasıyla kişinin sahte adacıklar haline getirilmesi yaşanmaktadır. Biyoiktidar da disipline ettiği bireyi, ekonomik sistemin etkisiyle tüketici bir pazar adasına dönüştürmeye meyletmektedir. Ancak birbirine karşı sorumluluk etiğine sahip olmayan, imajdan ibaret suni adalar oluşturmaya yönelik biyopolitikalar, bireysel mutsuzluğu ve toplumsal çözülme hızlandırmaktadır. Kimseye karşı sorumluluğu olmadan savruk bir şekilde yaşayan bireylerin, kişiliklerinin gelişimine katkı sunan halkaları ve halkalar arası dayanışmayı kabul etmemeleri, halkalar arasındaki bağların doğal yaşam süreçlerinde değil suni olarak zoraki bir şekilde koparmaktadır. Dayanışma ve sorumluluk bağlarından istemli ama zorla kopan birey, daha önce hiç adada bulunmamış ama birden adaya atılmış yetişkin bir insana dönüşmektedir. Issız adada hayatta kalma deneyimine sahip olmayan bu bireyler, korku, endişe, paranoya içinde adanın bir tarafından diğer tarafına savrulmakta çıkış yolu bulamadığında ise varoluşunu sonlandırmaya yönelmektedir.

Aktif ötenazinin ya da intiharın meşru hale gelmesi, kendisini bir anda imaj olarak yaratılan adanın içindeki insana, bu imaj adasından kurtulmak için sahte bir kaçış olanağı sunacaktır. Ancak ölümün bir kaçıştan ziyade son olduğu düşünüldüğünde, zaten insanları imajdan suni adalara mahkûm eden biyopolitikalara bir de ötenazi ve intiharın legalleşerek yaşam döngüsünü sonlandırma yetkisinin eklenmesi, hem bireyler hem de toplumsal dayanışma açısından önemli bir tehlike arz etmektedir.

## SONUÇ

Batı düşünce hayatı, kadim Hint, Anadolu, Mezopotamya ve Mısır din ve kültürlerinden etkilenmekle beraber Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanmayla birlikte asıl kaynağını Antik Yunan ve Roma ile Yahudi-Hristiyan inancından almaktadır. Felsefe alanında Antik Yunan ön plana çıkarken hukuk düşüncesinde Roma sivrilmektedir. Ancak kadim dönemlerin çağdaş Batı düşüncesine kaynaklık etmeleri bir süreklilikten çok öykünme olarak zuhur etmektedir. Antik Dönem Polis vatandaşının kaderini şehirle bir gördüğü, dolayısıyla insan, hukuk ve devletin bölünmez bütünlüğüne dair genel siyasi anlayış marjinal ideolojiler dışında günümüz Batı düşünce hayatında kendine yer bulamamaktadır. Aynı şekilde hocası Sokrates'in demokratik işleyiş adı altında "halk yığını" tarafından suçsuz bir şekilde ölüme mahkûm edilmesinin travması ile yegâne iyi yönetimi filozof krala devreden Platon'un siyasi düşüncesinin çoğu takipçisi şuanın fikir dünyasında eleştiri toplamaktadır. Buna karşın Sokrates'in adaletsiz olsalar da yasalara "ihnet" etmeme tavrı, Kant'ın ödev ahlakı ile birleşerek Kelsenci bir pozitif hukuk anlayışıyla Kıta Avrupası'nda hüküm sürmeye devam etmektedir. Benzer şekilde Sokrates'in insanın maddi bedeni ile ruhu arasına koyduğu ayırım Antik dönem boyunca devam etmiş, Kilise'nin egemenliği altında *Dünya Devleti* ve *Tanrı Devleti* öğretisi ile zirveye çıkmıştır. Modern Dönemde de filozoflar insan doğasını, siyaseti, ahlakı, erdemi hatta ekonomiyi dikotomiler üzerinden okumayı sürdürmüşlerdir.

Batı siyaset düşüncesi açısından önemli bir kırılma, modern siyasetin de başlangıcı sayılan Machiavelli'nin siyaset ile ahlakı ayırmasıdır. Artık neredeyse tüm siyaset felsefesi, Tanrısal olan ile dünyevi olanın bir arada olamayacağı öğretilerine benzer bir şekilde, ahlak ile siyasetin aynı anda var olamayacağına hemfikir hale gelmiştir. Bundan böyle siyaset egoizmin, güç istencinin, çekişmenin ve duygusuzluğun merkezi olmuş, ahlak, dayanışmanın, iyi ve mutlu yaşamın, fedakârlığın ve vicdanın konumlandığı yere tekabül etmiştir. Böylece siyaset, düşünce tarihi boyunca bedeninin temsil ettiği zincirinden koparılarak itkiler üzerinden okunmuş, ahlak ise olgunluğun ve bilgeliğin üssü olan ruhla bütünleştirilmiştir.

Nasıl ki Augustinus, Antik Döneme ait kavramların içlerini boşaltıp Hristiyan öğretilerle doldurmuşsa, Modern Dönem düşünürleri de benzer şekilde ahlaki kavramların içeriğindeki dini öğeleri sekülerleştirerek evrensel olduğunu iddia ettikleri etik kuramlara



dönüştürmüşlerdir. Batı tarihselliğinin bir sonucu olarak ahlakın yaşadığı dönüşümü siyaset de yaşamak durumunda kalmıştır. Geleneksel dönemde, yöneten-yönetilen ilişkisi, hem teknolojinin yetersizliği hem de örfi kuralların hakimiyetinden ötürü daha yatay ağlar üzerinden tanımlanabilmektedir. Kilise ve yerel örfi hukukun hâkim olduğu Batı dünyasında, saray çoğu zaman siyasete egemenken, “toplum” hukukun hâkimidir. Yönetici sınıfın siyasete egemen olması aynı zamanda tebaasının bedeni üzerinde de doğrudan bir hâkimiyeti doğurmaktaydı. Bedene hâkimiyet sadece üretim ilişkileri ya da savaş durumunda önemli olmuyordu. Siyasi erkin, tebaanın itaatini talep ettiği her durumda beden, egemenin kişi üzerinde tahakküm kurabileceği nesneye dönüşüyordu. Böylece egemen, itaatkâr olmadığına inandığı kişiyi dize getirmenin aracı olarak bedensel cezalar olan işkence ya da ölümü kullanıyordu.

17. yüzyılda tebaanın ordu üzerinden disipline edilmesi ve 18. yüzyılda nüfus ve sağlık politikalarının önem kazanması, egemenin, beden üzerindeki tahakküm kurma yollarına yönelik yeni bir bakış geliştirmesine yol açmıştır. Artık egemen, öldürme ve bedene yönelik işkence ile disipline ettiği bedeni, ulusal verimliliğin artması adına ruha yönelen cezalandırmalar ile eğitime, dolayısıyla yaşatma yoluna giderek yeni bir siyaset yapma tarzı olan biyopolitikaya yönelmiştir. Bilimsel ve teknolojik imkânların, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra, hızla artmasıyla biyopolitikaları kullanan biyoiktidarın beden üzerindeki tahakkümü de artmıştır.

Kilise'nin, siyasal sorumluluktan arınık bir şekilde kral karşısında oynayabildiği denetleme ve kontrol rolü, onun, toplumsal ve politik olaylar karşısında daha statik duruşlar sergileyebilmesine imkânı tanımış, takındığı “muhalif” tutum bir yerden sonra dogmatikleşmiştir. Batı'da mevcut dinsel, kültürel ve örfi ahlakın sekülerleşmiş hali olan etiğin, çağdaş bilimsel, teknolojik ve toplumsal değişim ve dönüşümler karşısında takındığı tavırda benzer niteliktedir. Bu sebeple söz konusu teknolojik gelişmelerle bağlantılı olarak toplumun dönüşümü mesele olduğu zaman, etik kuramcılarını ile din adamlarını sıklıkla bilimsel gelişmenin karşısında olan ortak bir zeminde buluşabilmektedir.

İslam dünyası tarihselliği içerisinde yöneten-yönetilen ilişkisi incelendiğinde ise devletin, bir manevi topluluktan saltanata dönüşmesiyle teşkil edildiği görülmektedir. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi'nde olabildiğince yatay organize olan devletin, modern

anlamda egemenliğinden ziyade dinin doğru yaşanması, iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün önlenmesi ile müminlerin canının, malının, neslinin, dininin ve aklının korunması sorumluluğundan bahsedilebilir. Siyasetin, dinin altında konumlandığı bu dönem, önce Emeviler'in ardından onları deviren Abbasiler'in halifeliği saltanata dönüştürmeleriyle sonlanmıştır.

İslam dünyasında, Hristiyan Batı'da vuku bulduğu üzere devlet ile din ayrı ayrı var olmamış, dinin tebliğcisi konumunda olan Hz. Muhammed'in aynı zamanda devlet işlerine bakması din ile devletin birlikteliğini de beraberinde getirmiştir. Batı dünyasında kralların soya bağlı olarak devletin başına gelmeleri, onların siyasi ve dine yönelik icraatlarının Kilise tarafından denetlenmesini ve kontrol edilmesini beraberinde getirmiş, iki kurum arasındaki gerilim modern dünyadaki denge ve denetlemenin nüvesini oluşturmuştur. İslam dünyasında ise halife seçilecek kişinin dini bilgisinin üst düzeyde olması şartı, siyasetin denetlenmesini gerektirecek farklı bir kurumsallığı lüzumlu hale getirmemiştir. Tarihi süreç içerisinde hanedanlıkların kurulması ve halife olabilme liyakatinde olmayanların da halife olması üzerine denetleme ve kontrol işlerini ulema yerine getirmeye başlamıştır.

İslam dünyasının erken dönemlerinde kurumlaşmayan, “özerk” kalan bir ulemadan söz etmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin, İslam dünyasını hâkimiyeti altına almasına kadar ulema, devlet bürokrasisine karşı özerk konumunu koruyabilmiş, bu özerk yapısı sayesinde siyaseti ve toplumu dini prensipler çerçevesinde görece olsa da düzenleme gücünü elinde bulundurabilmiştir. Ayrıca ümmet ile saray arasında birleştirici/bağlayıcı bir rolde oynayabilmiştir. Özerk yapısı sayesinde toplumun tüm saygınlığına sahip olan ulema, aynı zamanda çağın zorunluluklarının getirdiği toplumsal değişmelere yönelik içtihatların oluşturulmasında da başat görev üstlenmiştir.

Asya'dan gelen grupların İslam dünyasındaki hâkimiyeti ele geçirmeleri, şeriatın altında konumlanan siyasetin ikincil konumunda değişikliğe yol açmıştır. Önce Selçuklular'da kurulan Nizamiye Medreseleri ile ulemanın özerkliği sekteye uğratılmaya başlanarak bir âlim bürokratlar grubu oluşturulmuştur. Osmanlı Dönemi'nde, II. Mehmet'le birlikte, merkezi otoritenin tüm sosyal yapılar üzerinde hâkimiyet kurmak istemesi, dini yapının da kontrolünü zorunlu kılmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden 1550'lilere kadar görece özerk konumunu korumakla beraber ilmiye teşkilatının kurulmasından

sonra ulema, siyasi yapıya dâhil olmuştur. Ulemaya ait şeriat alanıyla saraya ait iktidar alanı muhafaza edilmekle beraber kurumsal yapıdan bağımsız özerkliğini sürdürmek isteyen ulema, artık her daim heretik olmakla suçlanabilecek duruma gelmiştir. Böylece Batı siyaset tarihselliği içerisinde fail-yapı etkileşiminde ağırlık fail tarafındayken, İslam politik tarihselliğinde daha çok yapı ön plana çıkmaktadır.

Ümmet ile devlet arasındaki boşluğun doldurulmasını sağlayan özerk ulemanın yerini merkezden atanan kadılar doldurmaya başlamıştır. Böylece yöneten-yönetilen arasındaki bağlantı görece devam ettirilebilmiş, devletin de kadılar aracılığıyla toplumu yönetme ve yönlendirme imkânı artmıştır. Kadının iki yönlü temsiliyeti yöneten-yönetilen ilişkilerini güçlendirmiş, ulemanın da tamamen ümmetten/saraydan kopmasını engellemiştir.

Batılılaşma hareketleri, ilmiye sınıfının, dolayısıyla kadının “dağıtıcı adalet” yetkisini ve otoritesini kaybetmesine yol açmış, bu durum da hem ümmet ile hukuk hem de yöneten-yönetilen arasındaki bağın, Batı dünyasına benzer şekilde, kopmasını beraberinde getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Batılı devletler karşısında aldığı yenilgilerin, sadece askeri teknolojideki yetersizliklerden ötürü olmadığı, eğitim, hukuk, sanat ve bilimler alanındaki eksikliklerden de kaynaklandığı yönündeki görüşün devlete hâkim olması, ulema ile devlet arasındaki bağın geri dönülemez şekilde kopmasını tetiklemiştir.

Tanzimat'la birlikte ulemanın saraya etkisi asgariye düşmüş, artık sivil bürokrasinin etkinliği başlamıştır. Medeni hukuk alanı dışında kalan alanlarda Batı kanunlarının iktibas edilmesi, hukuk yapım süreçlerini toplumsal açıdan sekteye uğratmıştır. İslam dünyası için ilk merkezi hukuk düzenlenmesi olan Mecelle de sadece medeni hukuk alanıyla ilgilenmiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra hukukun ithal edilmesi uygulamasına devam edilmiştir. Türkiye özelinde, İslam düşünce dünyası, iktibas ve taklit yoluyla da olsa Batı düşünce dünyası ile birleşme yoluna girmiştir. Böylece düşünce alanında ulusal tefekkürün gelişebileceği zemin oldukça daralmış, siyaset, toplum ya da felsefe disiplinlerinde fikriyata dair çalışmalar, istisnaları olmakla beraber, Batılı kaynaklara atıfla gerçekleştirilmiştir.

20. yüzyıl, tüm dünya, özellikle de Batı Dünyası, için yıkım ve hayal kırıklıklarıyla geçmiştir. Yüzyılın başında Birinci Dünya Savaşı meydana gelmiş, ardından Büyük Buhran ve şimdiye kadar görülmemiş bir yıkımı barındıran İkinci Dünya Savaşı ve insan hakkı ihlallerinin yaşandığı Yahudi Soykırımını yaşanmıştır. 60'lı ve 70'li yıllarda ortaya

çıkan Vietnam Savaşı, ırk ayrımcılığı, kürtaj yasağı, diktatörlük rejimlerinin desteklenmesi, kitle imha silahlarının kullanılması, çevre tahribatı, insan ve hayvan deneyleri, Batı'nın büyük bir coşkuyla bağlandığı, aklın önderliğindeki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insanoğlunun kurtuluşunu sağlayacağı fikrinin ağır bir şekilde eleştirilmesine yol açmış, bilim sadece umudun değil artık şüphenin ve korkunun da merkezi haline gelmiştir. Batı tarihselliğinin akıl, bilim ve teknoloji alanında yaşadığı onlarca travmanın sonucu olarak bilim ve teknolojiye karşı toplumda ve etik kuramcılarda paranoid bir eleştirelilik yerleşmiştir. Böylece köklerini Stoa ve Kilise ahlakında bulan, Kant'ın maximleriyle şekillenen deontolojik etik, insan türünün kutsallaştırılması ve insanın sadece amaç, hiçbir zaman araç olarak görülemeyeceği maximlerini doktrinleştirmiştir. 1950'lerden sonra biyoteknolojinin hızla gelişmesiyle insanın kadim varoluşunu, dolayısıyla toplumsal düzeni değiştirebilme potansiyeli kazanması, deontolojik etiğin sözü edilen iki önemli doktrininin etik açıdan öne çıkmasını doğurmuştur. Böylece etik kuramcıları ontolojik bir yaklaşımla insan türünün dokunulamaz onurunu ve temel haklarını, ayrıca insanın hiçbir amaç uğruna araçsallaştırılmayacağını öne sürerek biyoteknolojik uygulamalara ağır eleştiriler yöneltmişler, politika yapıcılardan bilimsel ve teknolojik araştırmaların sınırlandırılmasını talep etmişlerdir.

Anglosakson dünyaya deontolojik etikten daha çok hâkim olan sonuç ve sonuçta ortaya çıkan faydaya odaklanan teleolojik etik, bilimsel alanda yaşanan gelişmelere daha olumlu yaklaşmıştır. Bu olumlu bakışın arkasında Anglosakson kesimin, Batı dünyasının yaşadığı dünya savaşları ve diğer travmaların çoğundan galip ya da fayda sağlayarak çıkması yatmaktadır. Köklerini Kirene Okulu ve Epikür'de bulan, modern dönemde Bentham ve Mill tarafından temsil edilen faydacı etik, eylemleri, doğuracağı azami fayda üzerinden değerlendirmekte, faydayı da yaşanan hazlar ve acıların toplanmasıyla hesaplamaktadır. Her ne kadar faydacı ekoller hazları nicel ve nitel olarak ayırsa da, dini etik ve deontolojik etik kuramcıları tarafından bedensel hazların peşinde koşan sığ bir kuram olarak eleştirilmekten kurtulamamaktadır.

Embriyonik kök hücreye yönelik genetik araştırmalar ve klonlama, organ nakli, tüp bebek, taşıyıcı annelik gibi biyoteknolojik gelişmeyle imkânlı hale gelen uygulamalar, insanlık tarihi boyunca daha önce var olmamış etik ve politik sorgulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yeni nesil sorunların kadim ahlak kuramları ile çözülmeleri

mümkün olamamakta, hatta Batı tarihsel travması altındaki deontolojik yaklaşımlar bilim-etik-politika üçgenindeki gerilimi arttırıp bilimsel çalışmaların sınırlandırılmasını siyasi erkten talep ederek dar bir alana hapsedilmesine çalışabilmektedir. Kadim öğretilerin alana dair yetersizliğini ve deontolojik etiğin yarattığı gerilimi azaltma adına, genellikle faydacı etik kuramcılarının başı çektiği bir Pratik Etik disiplini kurgulanmıştır. Kadim öğretilerin toplumun genelini ilgilendiren, evrensel ve ebedi olan kavramlarla uğraşmasının karşısında pratik etik, bireyin gündelik hayatta karşılaştığı tekil durum ve eylemlerin etik boyutuyla ilgilenmektedir. Geleneksel etiğin bir fenomen karşısında değişmez normlara bağlı kalarak verdiği kararların aksine, her bir fenomeni kendi bağlamında biricik olarak değerlendirme yoluna gitmektedir. Aldığı kararların ya da çözüm arayışlarının kaynağında, tek bir etik kuramdan ziyade, mevcut tüm kuramlardan ve sosyoloji, psikoloji, antropoloji vb. birçok disiplin bulunmaktadır. Bu bakımdan pratik etik daha çok gündelik hayata dokunan ve hızla değişen bir çağın ihtiyaç duyduğu çabuklukta ve değişkenlikte etik çözümler oluşturabilen bir etik yaklaşımdır.

İslam tarihselliği açısından ise durum farklıdır. Ulemanın, siyasi erk karşısında İslam tarihi boyunca yekpare homojen bir kurum olarak bulunmamış olması, onu toplumdaki koparmamış, hatta ulemanın toplumun bir parçası olarak kalmasına imkân vermiştir. Böylece toplumsal yapı dönüşürken onun bir parçası olan ulema da dönüşmüş, hatta içten bir kuvvet olarak dönüşümün tedrici olmasını sağlayabilmiştir. Böylece Haçlı Seferleri ve Moğol saldırıları ile devamlı değişen yeni siyasal duruma uyum sağlamak zorunda kalmış, bu saldırılardan kaçan ya da fetihlerle imparatorluğa dahil edilen topraklarda yaşayan farklı kültür ve dine mensup grupların toplumsal yapıya entegre edilmesini sağlamıştır. Ulemanın bu rolü, onların gündelik ve dini yaşamda karşılaşılan ahlaki, örfi, ekonomik vb. sorunlar karşısında dinle çelişmeyen ama aynı zamanda zamanın toplumsal ve siyasi ruhuna uygun içtihatlar ve fetvalar üretmelerini sağlamıştır. Ulemanın ilmiye teşkilatıyla devlet bünyesine alınması, âlimlerin aynı zamanda reel politığe de hâkim olmasını sağlamıştır. Böylece ahlaki, örfi, ekonomik vb. sorunlar karşısında din ile çelişmeyen, çağdaşı olduğu toplumsal hayata uygun ve reel politiği gözden kaçırmayan bir fıkıh usulü hayata geçirilebilmiştir. Bu fıkıh usulü içerisinde yer alan ilahi emirlerin, maksadı göz önünde bulundurularak bireyin ve toplumun maslahatını gözetilen fetvaların verilmesine yönelik yaklaşım, çağımızın bilim ile etik arasında statik hale gelen gerilimin de çözülmesine yardımcı olacak potansiyeli barındırmaktadır.

İslam fikhının her durumda gözetilmesi gereken zaruri hususlar arasında gördüğü canın, malın, neslin, dinin ve aklın korunması hususu, Batı'da var olan etik kuramları ve temel insan haklarıyla uyumlu bulunmaktadır. Çilecilik yerine, sayılan beş ilke çerçevesinde ihtiyacı ve güzel yaşamı olumlaması, günümüz insanının sağlığını ve yaşamını kolaylaştırabilen bilimsel ve teknolojik gelişmelerin de olumlu karşılanmasını beraberinde getirmektedir. Fıkıh usulüne göre, bir bilimsel, teknolojik ya da toplumsal gelişme, mevcut tarihsel ön yargılar üzerinden okunmak yerine, makasid ve maslahat temelinde ortaya çıkan gelişmenin doğuracağı sonuçların, insan hayatının, malının, ailesinin, inancının ve kişiliğin korunması temel şartı çerçevesinde insanlık için fayda sağlayıp sağlamayacağı üzerinden değerlendirilip etik bir sonuç çıkarılmaktadır. Toplumsal etik iklimler karşısında, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin doğurabilecekleri çok taraflı sonuçlar ve insanlara sunabilecekleri maddi ve manevi faydaların belirlenen temel ilkeler ışığında değerlendirildiği alternatif bir etik yaklaşım, Batıya içsel travmalardan arınık bir şekilde, çağdaş biyoetik sorunların çözümüne katkı sunabilecektir. Böylece yerel kaynaklardan beslenen bir tefekkür ile küresel hale gelen biyoteknolojik sorunlara evrensel etik bağlamında bir katkı sağlanabilecektir.

Biyoetik sorunların merkezi konularından biri, insanın nüvesini oluşturan embriyonun insan olup olmadığıyla ilgilidir. Embriyonun insan olarak kabul edilmesi, onun üzerinde bilimsel araştırma yapılması, tüp bebek sırasında oluşturulacak embriyo sayılarının düzenlenmesi ve saklanması, reproduktif ve tedavi amaçlı klonlama gibi birçok uygulamanın sınırlandırılmasını hatta yasaklanmasını beraberinde getirmektedir. Çünkü embriyonun insan olarak görülmesini savunan deontolojik yaklaşım insan onuru ve haklarını doğrudan embriyoya teşmil etmekte, onu hukuk karşısında tam tekmil bir insan saymaktadır. Ancak deontolojik etiğin kutsal insan ve insanın araçsallaştırılmayacağı doktrinleri, doğumu gerçekleştirmiş insanı tarif ettiği için, embriyoyu insan kabul eden kuramlar, insan onuru ve haklarının, laboratuvar ortamında tüpte bulunan, embriyoya aktarımını meşru kılabilecekleri argümanlar geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu zorunluluktan ortaya çıkan SKIP argümanlarının hepsi embriyonun insan olarak kabul edilmesini sağlamaya çalışan ideolojik yönü oldukça ağır basan, devletlerin biyopolitikalarını etkileme amacıyla yapılan zorlama argümanlardır. Bu amaçlarına çoğu ülkede kısmen de olsa erişerek biyopolitika yapım süreçlerini etkilemeyi başarmaktadırlar. Örneğin çoğu AB ve İslam ülkesinde reproduktif klonlama tamamen

yasaklanmış, terapi amaçlı klonlama ise sadece birkaç ülkede izinli hale gelmiştir. Benzer şekilde, tüp bebek uygulamaları sırasında üretilecek ve anne rahmine transfer edilecek embriyo sayısında ciddi sınırlandırmalar getirilmesine yol açmışlardır. Transfer edilen embriyo sayısının gebe kalmayı etkileyen faktörler arasında olduğu düşünüldüğünde, düşük tutulan embriyo sayısı, tüp bebek uygulamasının başarılı olma şansını negatif yönde önemli ölçüde etkilemektedir. Başarısız bir tüp bebek uygulamasından sonra gerek yumurta alımı gerekse yeni uygulama sürecinin anne adayını için birçok fiziki ve manevi zorluğu olmasına rağmen deontolojik kaygılar üstün gelmektedir.

Embriyo, ister laboratuvar ortamında isterse doğal yollarla oluşmuş olsun rahme tutunması gerçekleşmediği takdirde SKIP argümanlarının kurguladığı şekilde insan olma potansiyeline hiçbir şekilde sahip değildir. Teknik ya da doğal olarak oluşmuş bir embriyonun rahme tutunma olasılığı % 30 civarındadır. Olasılığın düşük olması, tüm embriyoların aynı insan olma potansiyeline sahip olduğu çıkarmasını anlamsız kılmaktadır. Bununla birlikte nidasyondan sonraki ilk üç ay içinde gerçekleşecek erken düşük riskinin yaklaşık %15 civarında olması, hayatın başlangıç anını embriyonun ilk oluşma anı yerine rahme tutunma zamanı olarak belirlenmesini daha anlamlı kılmaktadır. Böyle bir belirme kabul edildiğinde, dışarıdan müdahale olmadığı takdirde yüksek olasılıkla insan olma potansiyeline sahip, rahme tutunmuş cenine, sağlık ve psikolojik durumu göz önünde bulundurulan anne adayının istemi olmadan, dışarıdan yapılacak zarar verici her türlü müdahalede, cenin tam ve sağlam doğmuş olarak kabul edilmeli ve hakları ona göre düzenlenmelidir.

Son tıbbi gelişmeler dikkate alındığında 23.-25. hafta aralığında meydana gelen erken doğumlarda cenini tıbbi destek ile anneden bağımsız yaşatılabilme imkânı mevcuttur. Ceninin, 23. haftadan itibaren anne adayından bağımsız yaşayabilme imkânının olması onu, anne adayını dâhil tüm dışarıdan yapılacak müdahalelere karşı koruma altına almakta, zarar verici müdahalelerde kanun önünde kişi olarak sayılmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak mevcut TCK'ya göre, 28. haftada erken doğumla dünyaya gelen cenin tam ve sağ doğmuş kabul edilerek hak ehliyetine sahip olabilmekte, ondan çok daha gelişkin ancak doğumu gerçekleşmemiş 39 haftalık bir cenin kişilik haklarından yoksun bulunmaktadır. Böyle bir ayırım hem etik hem de hukuki olarak anlamlı değildir. Bu bakımdan kanaatimizce, etik ve hukuki olarak insan ve kişi hakları bağlamında embriyonun ilk oluşma anı ile tam ve sağ doğum anı arasına sıkışmak zorunda değiliz. Adına

“*embriyonun aşamalı potansiyelliği*” diyebileceğimiz yeni bir yaklaşımla embriyonun hakları *üç aşamada* değerlendirilebilir. Embriyonun oluşmasıyla rahme tutunma arasında geçen süre *birinci aşamayı* oluşturmaktadır. Embriyonun laboratuvar ortamında bulunduğu bu aşamada herhangi bir potansiyelini gerçekleştirme durumu olmamasından ötürü toplumun yararına olabilecek bilimsel araştırmalar amacıyla üzerinde çalışılmasına bir engel bulunmamaktadır. *İkinci aşamayı*, nidasyon sonrası ile şu anki tıbbi imkânlar dâhilinde bulunan 23. haftanın temel alındığı süre oluşturmaktadır. Bu aşamada embriyonun sahip olduğu yüksek insan olma potansiyeli, onu, anne adayını dışındaki, tüm üçüncü şahısların zarar verici müdahalelerine karşı korunması gereken bir insan adayını yapmaktadır. Ancak bu dönemde biyolojik olarak halen anneye muhtaç olması, ondan beslenmesi ve anne sağlığını doğrudan etkileme gücüne sahip bulunmasından ötürü anne adayının sağlığının riske girdiği durumlarda annenin cenine müdahale hakkı ortaya çıkabilmektedir. 23. haftadan sonrasına tekabül eden *üçüncü dönemde* cenin, ister anne karnında bulunsun isterse erken doğumla dünyaya gelmiş olsun, tüm kişilik haklarına sahip olarak kabul edilmeli, anne adayını dâhil üçüncü şahısların tüm müdahalelerine karşı koruma altına alınmalıdır.

Embriyonun insan onuru ve haklarına getirilen *aşamalı potansiyellik* yaklaşımı hem insanlığın faydasına olabilecek bilimsel deneylerin sınırlandırılmasını ve yasaklanmasını önleyecek hem de tüp bebek uygulamalarına getirilen embriyo oluşturma ve transfer etme sınırlanmasından dolayı fiziki, manevi ve maddi zarara uğrayan ebeveyn adaylarının sorunlarının çözülmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca hamileliğin 23.-40. haftalarında hak ehliyetine sahip olması gereken, bunu ancak tam ve sağ doğumla elde edebilen ceninlerin haklarının korunmasını da sağlayacaktır. Böylece mevcut biyoetik sorunlara dair getirilen bu şekildeki alternatif bir yaklaşım doğrultusunda hukuk alanında yapılacak bir değişikliğin uzantısı olarak alternatif bir biyopolitikanın da hayata geçmesi gerçekleşebilecektir.

Bu çalışmada hedeflendiği üzere Batı orijinli bioetik ve biyopolitik tartışmalara yerel tefekkürden hareketle evrensel etiğe katkı sunabilecek alternatif etik yaklaşımlar ve kavramlar sunulması bu çalışmanın ana hedefidir. Bu hedef doğrultusunda *embriyonun aşamalı potansiyeli* kavramsallaştırması yanında *vesile* ve *nasip* kavramlarının da biyoetikte mevcut bazı etik ikilemlerin aşılmasında yardımcı olabileceği kanaatindeyiz.



Dinsel içeriğinin yanında *vesile* kavramı halk arasında, bir kişinin bir başka kişi vasıtasıyla başına gelen olumlu bir gelişme anlamında kullanılmaktadır. Ancak bir kişinin olumlu bir olaya vesile olabilmesi nasiple doğrudan alakalıdır. Kişinin bir olayda nasibi bulunmadığı takdirde, o kişiye vesile olunabilecek fayda da bulunmamaktadır. Organ nakli konusu adı geçen kavramların somutlaştırılmasına adına ideal örneklerden biridir. Organ, ilik ya da kan bağıışı bekleyen ve bağıış listesinde bulunan bir hasta ele alınsın. Bağıış bekleyen hastaya bir organ ya da donör bulunduğu vakit, donörün araçsallaştırılmasından ziyade hasta için bir kurtarıcı, organ yetmezliğiyle mücadele eden hastanın iyileşmesine *vesile* olan kişi olarak görülmektedir. Organ bağıışı listesinde sıranın hastanın kendisine gelmesi ise *nasip* ile bağlantılı bir gelişmedir. Bu yaklaşım çerçevesinde donör, araçsallaştırılan, çıkar uğruna kullanılan bir organ deposundan ziyade hastanın iyileşmesine *vesile* olan bir kurtarıcı olarak görülmektedir. Böylece kapitalist üretim ilişkileri ve yaşanmış tarihsellikten kaynaklı olarak Batı orijinli etik anlayışların insanlar arası ilişkilere çoğunlukla karamsar bir şekilde çıkar, kullanma ve araçsallaştırma temelli yaklaşımlarına karşı insanlar arası ilişkilerde ve gündelik yaşamda karşılaşılan etik sorunların çözümünde yardım, dayanışma ve iyi niyet temelinde kullanılacak *vesile* ve *nasip* kavramları birer alternatif olabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Abou El Haj, R. A. (2000). *Modern Devletin Doğası* (Çev. O.Özel ve C.Şahin) Ankara: İmge Kitabevi.
- Abramson, J. (2013). *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. İ. Yıldız) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Abu-l-Basal, A. (2008). Die Sharia-gemaesse Bewertung verschiedener Formen des Kolnens. Thomas Eich (Ed.), *Modern Medizin und Islamische Ethik* (s. 96-104) içinde. Freiburg im Breigau: Verlag Herder.
- Abu-l-Basal, A. (2008). Genetic Engineering aus Sicht der Scharia. Thomas Eich (Ed.), *Modern Medizin und Islamische Ethik* (s. 119-123) içinde. Freiburg im Breigau: Verlag Herder.
- Ach, S. J. (2009). Enhancement. E. Bohlken ve C. Thies (Ed.) *Handbuch Anthropologie* (s. 107-114) içinde. Stuttgart: Springer-Verlag.
- Adivar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Adomeit, K. (2004). *Hukuk ve Devlet Felsefesi –Antik Yunan Düşünürlerinin Devlet Hakkında Görüşleri*. (Çev. Halil Akkanat). İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Agamben, Giorgio, (2013). *Kutsal İnsan* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ağaoğulları, A. Mehmet, (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akal, Cemal, Bali, (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, Cemal, Bali, (2014). Machiavelli. Enzo Baldini (Ed.), *Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite* (s. 11-26) içinde, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akbulut, Ahmet, (2015). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları.
- Akbulut, Ahmet, (2016). Müslüman Zihnin Oluşturulmasında ve Geliştirilmesinde Kelam İlminin İşlevi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 27(3), 220-234.
- Akkır, Erol (2019, 12 Mayıs). “Kız kardeşlerden erkek kardeşe ilik ve böbrek.” *Gün Haber*. Erişim: 01 Ekim 2019. <http://www.gunhaber.com.tr/haber/Kiz-kardeslerden-erkek-kardese-ilik-ve-bobrek/422358>.
- Akyüz, Vecdi, (1989). *Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Amme Hukukunun Gelişmesi*, Danışman: Doç. Dr. Hayreddin Karaman, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Akyüzoğulları, İ. (2015). İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci. *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (1), 55-72.

- Alatlı, Alev (2005). *Bize Yön Veren Metinler I. Kapadokya Meslek Yüksekokulu*: Alfa Yayınları.
- Algül, Hüseyin (2005). *Muahat. İslam Ansiklopedisi (Cilt 30, ss. 307-308) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alıcı, M. Feriha (2014). *Münasip Tüp Bebek - Sakıncalı Tüp Bebek: In Vitro Fertilizasyon Teknolojisinin Türkiye'deki Söylemsel Alanının Oluşumu*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Berna Yazıcı, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alkış, Alpaslan (2018). İslam Hukuku Açısından Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(2), 751-770.
- Althusser, Louis (2005). *Montesquieu, Siyaset ve Tarih* (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anay, Harun (2010). Ödev Ahlakının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik'in Kant Hakkındaki Yazıları. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 13(36), 149-160.
- Apak, Âdem (1998). Hz. Osman'ın Hilafeti Döneminde Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 487-521.
- Aral, Vecdi (1968). Kelsen'in Hukuk Anlayışı. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 34(1-4), 513-552.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu* (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. Habermas J., Galtung J., Dworkin R., Saner H., King M. L. ve Thoreau H. D. (1997). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (Çev. Yakup Çoşar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aristoteles (2002). *Politika* (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2015). *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Arpacı, M. (2015). *Modernleşen Türkiye'de Beden Ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, Danışman: Doç. Dr. Sibel Yardımcı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 -Plotinus, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi-*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Abdurrahman (1999), İktidar Alanı. *Birikim*, 1999, (127), 22-33.

- Arslan, İhsan (2012). Ahmed B. Hanbel'in Siyasi Otorite Karşısındaki Tavrı. *Marife Dergisi*, 12(3), 69-88.
- Aslan, Nasi (2018). İslam Hukukunda Makasıd/Gai İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası. *Turkish Studies*, 13/3, 79-90.
- Aslantürk, Hüsnünur (2012). *Türkiye'de Biyo-İktidar Açısından Sağlık Hizmetleri Ve Kadın*, Danışman: Doç. Dr. Osman Konuk, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aster V. P. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (Çev. Vural Okur). İstanbul: İm Yayınları.
- Aşur, b. T. Muhammed (1999). *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Atar, Fahrettin (2013). *Fkih Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Atçeken, H. İsmail, (2009). İslam Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endülüs Örneği). *İslam San 'at, Tarih, Edebiya ve Musikisi Dergisi*, 7(14), 41-59.
- Atçıl, Abdurrahman, (2019). *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ateş Hamza ve Bektaş, Mücahit (2018). 2008 Sonrası Türkiye'de Uygulanan Nüfus Politikaları ve Paydaş Analizi. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20/3, 483-504.
- Austin, John (2015). *Hukukun Belirlenmiş Alanı* (Çev. Ülker Yükselbaba, Saim Üye, Umut Koloş). İstanbul: Tekin Yayınları.
- Avrupa Komisyonu, Bewertung der Lissabon-Strategie, Erişim: 16 Mayıs 2019, [http://ec.europa.eu/archives/growthandjobs\\_2009/pdf/lisbon\\_strategy\\_evaluation\\_de.pdf](http://ec.europa.eu/archives/growthandjobs_2009/pdf/lisbon_strategy_evaluation_de.pdf).
- Ay, A. Melike (2013). *Hemşirelerin Ölüm, Ölümçül Hasta ve Ötenaziye İlişkin Tutumları*, Danışman: Prof. Dr. Fatma Öz, Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aybers, Orhan, (2003). *Türkiye'de 1930'lu Yıllarda Öjenik*, Danışman: Prof. Dr. Seçil Karal Akgün, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Aydar, Hidayet (2003). *Genetik Şifre Kopyalama ve Kur'an*. İstanbul: Elif Yayınları.
- Aydın, A. Şenol (2016). *Sağlık Haberlerinde Kadın Bedeninin Sunumu*, Yrd. Doç. Dr. Ayşe Bilge Gürsoy, Marmara Üniversitesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aydın, M. A. (1989). Mecellenin Hazırlanışı. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, (9), 31-50.

- Aydın, M. A. (1990). İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, ( 10), 181-193.
- Aydın, M. A. (2013). *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Aydın, Metin (2013). John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28, 1-25.
- Aydın, Metin (2018). *Henry Sidgwick'te Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın (Utilitarianism) Temellendirilmesi*. Danışman: Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Aydın, Turgut ve Yücel, Burak (2017). Preimplantasyon Genetik Tanı Uygulanan Hastalarımızın Retrospektif Analizi: Üç Yıllık Deneyimimiz. *Bozok Tıp Dergisi*, 7/4, 42-45.
- Aydoğan, Hüseyin (2017). *Immanuel Kant'ta Salt Aklın Sınırları İçinde Dinin Konumlandırılışı*, Danışman: Doç. Dr. Kemal Batak, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Azimli, Mehmet (2013/2). *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2*, Hz. Ömer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Azimli, Mehmet (2013/3). *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3*, Hz. Osman. Ankara : Ankara Okulu Yayınları.
- Azimli, Mehmet, (2007). Hulefa-İ Raşidin Dönemi Halife Seçimleri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(1), 35-61.
- Bağçeci (Tacir), Hamide (2008). Biyotıp Hukuku Bağlamında İnsan Onuru Kavramına Güncel Bir Bakış Ve İnsan Geliştirme Uygulamaları Karşısında İnsan Onurunun Korunması. *Yedi Tepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15/2, 1-53.
- Bakkal, Ali, (2005). Ebu Bekir'in Halife Seçilmesinde "İmamlar Kureyştendir" Hadisinin Rolü Üzerine. *İstem (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat Ve Mûsikîsi) Dergisi*, (6), 87-103.
- Bal, Nazar (2014). *Tüp Bebek Konusuna Sosyolojik Bir Bakış: Temellendirilmiş Kuram Çalışması*, Danışman: Prof. Dr. Müzeyyen Aytül Kasapoğlu, Ankara Üniversitesi, Sosyoloji, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Baranzke, Heike (2018). *Batı'daki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru* (Çev. M. Kemal Temel). İstanbul: BETİM.
- Bardakoğlu, Ali (2014). Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?. *Eskiyeşi*, (29), 147-178.
- Barnard, Alan (2018). *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni* (Çev. Mehmet Doğan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baş, Eyüp (2013). *İslam Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.

- Başer, Bayram, Hacı (2019). Yüklü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine. Ömer Türker ve Halil İbrahim Üçer (Ed.), İnsan Nedir? (s. 501-545) içinde. İstanbul: İlem Yayınları.
- Başoğlu, Tuncay (2011). *Ta'zir. İslam Ansiklopedisi (Cilt 40, ss. 198-202) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernite ve Holocaust* (Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik* (Çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2011). *Postmodern Etik* (Çev. Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayal, Aslınur (2018). *Muhafazakâr İktidarın Ana Akım Medya Söylemlerinde Kadınlık Tahayyülü*, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Göksel Aymaz, Marmara Üniversitesi, Radyo Televizyon Ve Sinema Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bayertz, Kurt (2004). Zur Idee der Menschenwürde. Hans-Peter Schreiber (Ed.), Biomedizin und Ethik, Praxis — Recht — Moral (s. 63-67) içinde. Basel: Springer Verlag.
- Beauchamp, L. Tom (2003). The Nature of Applied Ethics. R. G Frey ve C. H. Wellman (Ed.), A Companion to Applied Ethics. (s. 1-16) içinde. Oxford: Blackwell Publishing.
- Beauchamp, L. Tom (2010). *Standing on Principles*. Oxford: University Press.
- Beiser, C. Frederick (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm* (Çev. Aslı Önal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beki, Abdulaziz (1991). *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli*, Danışman: Y. Doç. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bentham, Jeremy (2000). *An Introduction to the Principles o Morals and Legislation*. Batoche Books.
- Berkes, Niyazi (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bertrand, Alexis (2001). *Ahlak Felsefesi* (Çev. Hayranı Altıntaş). Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama.
- Beyazyüz, M. (2015). Bilgi Çağından Kaygı Çağına: Sağlık, Hastalık ve Beden Algılarının Değişimi. S. Avcı ve S. Kayar (Ed.), Bedenin Anlamı ve Sınırları (s. 175-207) içinde. Ankara: Nobel Yayıncılık.

- Beydilli, Kemal (2001). Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şeri'yye. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*,(4), 33-48.
- Bezci, Bünyamin (2005). Kant ve Hegel'in Felsefesinde Etik Anlayışı. *Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, (9), 49-61.
- Bezci, Bünyamin (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi, Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bezci, Bünyamin (2006). Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük. *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 235-251.
- Bezci, Bünyamin (2009). Politik Olanın Serencamı: Politik Düşüncede Birlik Arayışının Hikâyesi. *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, (24), 107-132.
- Bıçak, Ayhan (2009). *Türk Düşüncesi I, Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bilgin Bayraktar, L. Gülay (2012). *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Sinemis Yayınları.
- Birdal, S. Mehmet (2017). *Kutsal Roma İmparatorluğu ve Osmanlı, Küresel Emperyal İktidardan Mutlakıyetçi Devletlere*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birnbacher, Dieter (1990). Utilitaristische Ethik und Tötungsverbot Zu Peter Singers "Praktische Ethik". *Analyse & Kritik*, 12, 205-218.
- Biyoloji Ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları Ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi: İnsan Hakları Ve Biyotıp Sözleşmesi (2003, 03 Aralık). Erişim: 27 Ağustos 2019. <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html>.
- Bloch, Marc (1983). *Feodal Toplum* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Savaş Yayınları.
- Bock, K. P. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri* (Çev. N. Serpil Altuntek). Ankara: İmge Kitabevi.
- Boloz, Wojciech (2002). Über die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus in der Bioethik. Boloz, Wojciech, Höver Gerhard (Ed.), Utilitarismus in der Bioethik: Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer (s. 9-25) içinde. Münster: LIT Verlag.
- Boyacı, N. Petek (2013). Platon. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ed.). Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e-, (s. 23-48) içinde. Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Boyd, F. William (1906). *John Stuart Mills Utilitarismus im Vergleich mit dem seiner Vorgänger*. Leipzig: Buchdruckerei Robert Noske.

- Boynukalın, Ertuğrul (1998). *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. Danışman: Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Bozok, Nihan (2015). *Modern Tiptan Postmodern Tıbbı: Organ Nakilleri Örneği*, Danışman: Doç. Dr. Erdoğan Yıldırım, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji, Basılmamış Doktora Tezi.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2003, 03 Eylül). “Die Würde des Menschen war unantastbar”. *Frankfurter Allgemeine Archiv*. (03 Eylül 2003). Erişim: 23 Ağustos 2019. [http://www1.uni-giessen.de/LIMES/pdf/2\\_Presstext%20FAZ.pdf](http://www1.uni-giessen.de/LIMES/pdf/2_Presstext%20FAZ.pdf)
- Börü, P. Ş. (2019). Aile Hukukunda Zor Bir Dönemeç: Karşılaştırmalı Hukuk Bakış Açısıyla Taşyıcı Annelige İlişkin Güncel Gelişmeler. *Public and Private International Law Bulletin*, 39(1), 63-110.
- Brink v. d. B., Düwell M., Doorn v. H. ve Essbach W. (Ed.) (2003). *Geschichte, Philosophie, Politik*. München: Fink Verlag.
- Bulaç, Ali (1992). Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler. *Birikim Dergisi*, 38/39, 102-111.
- Bumin, Tülin (2016). *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bundesverfassungsgericht, „Leitsätze zum Urteil des Ersten Senats vom 15. Februar 2006 (2016, Şubat)”, Erişim: 25 Kasım 2018, [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2006/02/rs20060215\\_1bvr035705.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2006/02/rs20060215_1bvr035705.html)
- Büyüktanır Özcan, G. Burcu (2018). Ceninin Bedenesel Bütünlüğünün İhlalinde Maddi Zararın Tazmini. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9/1, 275-302.
- BVerfGE 39, 1 - Schwangerschaftsabbruch I Raporu. Erişim: 23 Mayıs 2019. <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv039001.html>
- Cabiri el, A. Muhammed (2001). *Arap-İslam Siyasal Aklı*. İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Can, Yılmaz (2005). Hulefâ-İ Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme. *İSTEM*, 3, (6), 215-235.
- Canatan, Kadir (2014). *İslam Siyaset Düşüncesi ve İslam Siyaset Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Canca, Cansu (2007). *İstemli Aktif Ötenazi: Gerekçelemeler ve Yönetmelikler*, Danışman: Y. Doç. Dr. Karanfil Soyhun, Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Cassirer, Ernst (1922). *Immanuel Kants Werke Band V*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.



- Cassirer, Ernst (1923). *Immanuel Kants Werke Band VIII*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, Ernst (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2013), *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2014), *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2015), *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet ve Küçükalp, Kasım (2010). *Batı Felsefe Düşüncesi –Felsefi Temeller-*. İstanbul: İSAM.
- Charasius, Hanno (2019, 6 Ağustos). “Chimären aus Mensch und Affe?” *Süddeutsche Zeitung* (6 Ağustos 2019). Erişim: 08 Ağustos 2019. <https://www.sueddeutsche.de/wissen/mischwesen-mensch-affe-china-1.4553753>.
- Corbin, Henry (1/2015), *İslam Felsefesi Tarihi Cilt 1, Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağl, M. Orhan (1951). Immanuel Kant'a Göre Devletin Ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 17, (3-4), 816-846.
- Çağl, M. Orhan (1984). İnsan Hakları ve Tabii Hukuk. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 50, (1-4), 69-115.
- Çağl, Elif (2017). *1980 Sonrası Türkiye'de "Hane"nin Söylemsel İnşası*, Danışman: Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu, İstanbul Üniversitesi, Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Çalışkan, U. Hazal (2016). Bırakınız Taşısınlar: Taşıyıcı Anneliğe Güncel Bakış. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22/1, 489-510.
- Çankaya, Hürol (2009). *Biyoteknoloji ve İnsan Hakları*, Danışman: Prof. Dr. Mithat Sancar, Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Çaylak, Âdem (1998). *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çelebi, İlyas (2010). *Sünnetullah. İslam Ansiklopedisi (Cilt 38, ss. 159-160) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelik, Alime (2016). *İslam Hukuku Açısından Yaşama Hakkı ve Ötenazi*, Danışman: Prof. Dr. Şamil Dağcı, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Çelik, Hüseyin (2011). Kur'an'da Fıtrat ve Fıtratın Değiştirilmesi. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, 187-205.
- Çetik, Arzu-Gültekin, Turan-Kuşdemir, Yavuz. (2008, 03 Temmuz). "Erdoğan: En az üç çocuk doğurun". *Hürriyet*. Erişim: 24.09.2019. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981>.
- Çetindemir, Çağdaş (2010, 09 Kasım). "Türkiye'nin koşulları 'pasif ötanazi' gibi". *Sabah*. Erişim: 15.10.2019. [https://www.sabah.com.tr/yasam/2010/11/09/turkiyenin\\_kosullari\\_pasif\\_otanazi\\_gibi](https://www.sabah.com.tr/yasam/2010/11/09/turkiyenin_kosullari_pasif_otanazi_gibi).
- Çingir, F. Ömer (2016). *Türkiye'de Göç ve Biyopolitika: Iraklı Mülteciler Örneği*, Danışman: Doç. Dr. Ramazan Erdağ, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çiğdem, Ahmet (2008). *Akl ve Toplumun Özgürleşimi Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çoban, Aykut (2009/1). Türkiye'de Üreme Sürecinde Oluşturulan Tüpteki İnsan Embriyosunun Hukuki Statüsü. *İnsan Hakları Yıllığı*, 27, 76-96.
- Çoban, Aykut (2009/2). Türkiye'de İnsan Embriyosu Üzerinde Araştırma Yapmanın Hukuki Sorunları. *TBB Dergisi*, 28, 204-248.
- Çüçen, A. Kadir (2005). *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Özal Matbaası.
- Dağ, Ahmet (2017). Hümanizm Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm. *Felsefi Düşün*, 9, 46-68.
- Damschen, Gregor ve Schönecker, Dieter (Ed.). (2003). *Der Moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezie-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Delius, Harald (1990). Etik (Ahlak Felsefesi) (Çev. Doğan Özlem). Kolektif. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (s. 311-335) içinde. Ankara: Ara Yayıncılık.
- Demirörs, Özge ve Hızal, A. Sevinç (2016). Türk Ceza Hukuku Açısından Ötanazi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 65(4), 1481-1516.
- Denizkuşları, Mahmud (2008). *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*. Konya: Hüner Kitabevi.
- Der Ethikrat. Erişim: 27.10.2019. <https://www.ethikrat.org/der-ethikrat/>.
- DİB Raporu (2008). Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II. Mehmet Bulut (Ed.). Ankara: DİB Yayınları.

- Diyamet'ten kök hücre açıklaması. (2019, 09 Şubat). Euronews. Erişim: 15.09.2019. <https://tr.euronews.com/2019/02/09/diyamet-ten-kok-hucre-aciklamas-embriyonik-haric-diger-kok-hucrelerin-naklinde-sakinca-yok>.
- Diyamet'ten. Kürtaj Açıklaması! (2012, 05 Haziran). *Youtube*. Erişim: 09 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=oU3U4Y-b2jM>.
- Doğan, Aysel, (2013). Jeremy Bentham, Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e-, Ahu, Tunçel ve Kurtul Gülenç, (Ed.) (s. 343-365) içinde Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Doğan, Lütfi ve Kutluay Yaşar, (1954). Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 75-84.
- Doğan, Mesut (2011). Türkiye'de Uygulanan Nüfus Politikalarına Genel Bakış. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 23, 293-307.
- Draz, M. Abdullah (2009). *Kur'an Ahlakı* (Çev. Yüksel Emrullah ve Günay Ünver). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dreher, Rod (2000, 05 Ekim). "WE'RE CREATING LITTLE FRANKENSTEINS". *New York Post*. Erişim: 01 Ekim 2019. <https://nypost.com/2000/10/05/were-creating-little-frankensteins/>.
- Dufner, Annette (2012). Überraschende Thesen des klassischen Utilitarismus: Henry Sidgwick's vernachlässigte Vollendung der klassischen britischen Moralphilosophie. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 98(4), 510-534.
- Duman, Soner (2011). İmam Gazzali'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 18, 9-32.
- Duralı, Teoman (1987). *Canlılar Sorununa Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dürig, Günter (1956). Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde: Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes. *Archiv des öffentlichen Rechts*, 81(2), 117-157.
- Düwell, Marcus (2008). *Bioethik Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Düwell, Marcus, Hüenthal, Christoph ve Werner H. Micha (2011). *Handbuch Ethik*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Düzgün, Şaban, Ali (2016). İnsan Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 322-342.
- Ebru, Eren (2016). *Biyo Politika Ve Toplumsal Bedenin Denetimi: Türkiye'de 2010-2015 Yılları Arasında Beden Politikaları Tartışmaları*, Danışman: Doç. Dr. Emine

Sevgi Uçan Çubukçu, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ecevitoglu, Pınar (2009). *Siyasal İktidar-Öldürme İlişkisi Bağlamında Namus Kavramı ve Namus Cinayetleri: Siyasal Ontolojik Bir Yaklaşım Denemesi*, Danışman: Doç. Dr. Zeliha Etöz, Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.

Ed Duri, Abdülaziz (1994). *Divan. İslam Ansiklopedisi (Cilt 9, ss. 377-381) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Eich, Thomas (2005). *İslam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Eich, Thomas (2008). Fragen des Lebensanfangs- Ein Nachspann. Thomas Eich (Ed.) *Moderne Medizin und İslamische Ethik* (s. 80-96) içinde. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Eich, Thomas (2008). *Moderne Medizin und İslamische Ethik*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Eich, Tomas ve Reichfeld, Helmut (Ed.). (2004). *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*. Konrad-Adenauer-Stiftung.

Ekinci, Ahmet (2015). İ'lamü'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-'Alemin. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(39), 229-235.

Ekşi, Ahmet (2011). *İslam Tıp Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ellek, Hasan (2014). Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(6), 119-159.

Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları Hakkında Sağlık Bakanlığı Genelgesi. (2005, 30 Eylül). Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları. Erişim: 27 Ağustos 2019.  
[http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com\\_content&view=article&id=347:embron-k-hre-arairmalari-hakkinda-saik-bakanli-genelges&catid=3:tebligenelge&Itemid=35](http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com_content&view=article&id=347:embron-k-hre-arairmalari-hakkinda-saik-bakanli-genelges&catid=3:tebligenelge&Itemid=35).

Emily A. Partridge, Marcus G. Davey, Matthew A. Hornick, Patrick E. McGovern, Ali Y. Mejaddam, Jesse D. Vrecenak, Carmen Mesas-Burgos, Aliza Olive, Robert C. Caskey, Theodore R. Weiland, Jiancheng Han, Alexander J. Schupper, James T. Connelly, Kevin C. Dysart, Jack Rychik, Holly L. Hedrick, William H. Peranteau & Alan W. Flake. "An extra-uterine system to physiologically support the extreme premature lamb". *nature communications*. Erişim: 02.10.2019.  
<https://www.nature.com/articles/ncomms15112>.

Epikür (1962). *Mektuplar ve Maksimler* (Çev. Hayrullah Örs). Ankara: Remzi Kitabevi.

Erdem, Engin (2014). Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sina'nın "Sünnet(Ullah)" Anlayışı. *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1) 51-65.

- Erden, Gülhan Fatma (2015). *Yoğun Bakım Ünitesinde Çalışmış ve Çalışan Sağlık Personelinin Terminal Dönemdeki Hastalarda Ötenazi Hakkındaki Düşünceleri*, Doç. Dr. Atilla Semih Mayda, Düzce Üniversitesi / Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erdoğan, Mustafa (2013). *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan: Kürtaj bir cinayettir (2012, 26 Mayıs). *Milliyet*. Erişim: 09 Eylül 2019. <http://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-kurtaj-bir-cinayettir-1545254>.
- Erkal, Mehmet (1988). *El-ahkâmü's-sultâniyye. İslam Ansiklopedisi (Cilt 1, ss. 555-556) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erkoç, Tuba (2013). Fıkhi Açıdan Hayatın Sonuna İlişkin Tıbbi Sorunlar: Ötenazi. Hakan Ertin ve Merve Özdemir (Ed.). *Hayatın Başlangıcı ve Sonu Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*, (s. 257-295) içinde. İstanbul: İSAR Yayınları.
- Ermış, Nuran (2017). *Kadın İmgesine Bilim İle Teknolojinin Etkileri: Siborgfeminist Sanat Ve Siberfeminist Sanat*, Danışman: Yrd. Doç. Seval Şener, Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erpek, Güner Ayşe (2015). *Organ Naklinde Rıza*, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sevinç Arslan Hızal, İzmir Üniversitesi, Kamu Hukuku Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erşahin, Mehmet (2002). *İslam Hukuku Açısından Aile Planlanması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma*. Danışman: Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalcı, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ertit, Volkan (2014). *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Eryücel, Ertuğrul (2017). *Öjenik Siyaset ve Türkiye'de Uygulanması (1918-1945)*, Danışman: Prof. Dr. Şenol Durgun, Gazi Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Esirgen, S. Örsten (2011). Osmanlı Devletinde Medeni Kanun Tartışmaları, Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, (29), 31-48.
- Estetik Ameliyat. Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim: 20.05.2019, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>.
- Ethische Fragen in Judentum und Islam. (2016, 25 Ekim). Dialogische Ringvorlesung im Rahmen des Jüdisch-Islamischen Forums. Erişim: 02 Eylül 2019. <https://www.jmberlin.de/presseinformation-vom-25-oktober-2016>.
- Ez-Zerka, A. M. (2007). *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. Ali Pekcan (Der.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Fadlallah, H. Muhammed. (2008). Euthanasie. Thomas Eich (Ed.) *Moderne Medizin und Islamische Ethik*, (s. 144-147) içinde. Freiburg am Breisgau: Herder Verlag.
- Fahri, Macid (2014). *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2001). *El-Medinetü'l Fazıla*. Ankara: MEB Yayınları.
- Farabi (2012). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Fasi, el Allal (2014). *İslam Hukuk Felsefesi, Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar*. İstanbul: İlimyurdu.
- Feldman, Fred (2013). *Etik Nedir?* (Çev. Ferit B. Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Fetva Yöntemimiz. Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim: 27.03.2019, <https://kurul.diyana.gov.tr/FetvaYontem>.
- Findley, V. Carter (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform Babıali 1789-1922* (Çev. Ercan Ertürk). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fisher, Nils (2014). *Der Status des Embryos Im Islam*. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung.
- Fletcher, Joseph (1972). Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man. *The hastening center report*, 2(5), 1-3.
- Forschner, Maximilian (1982). Epikurs Theorie des Glücks. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36(2), 169-188.
- Forschner, Maximilian (2004). Über die Stoische Begründung des Guten und Wertvollen. *Methexis*, (17), 55-69.
- Forschner, Maximilian (2008). Stoisches in John Stuart Mills "Utilitarismus". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 62(1), 1-30.
- Foucault, Michel (1994). *Özne ve İktidar* (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (1994). *Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi* (Çev. Hülya U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (Çev. Ferhat Taylan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Foucault, Michel (2013). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (Çev. Şehsuvar Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Freud, Sigmund (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freyer, Hans (2012). *Sosyoloji Kuramları Tarihi* (Çev. Tahir Çağatay). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Frölich, Günter (2017). Würde und Medizin. *Philosophische Rundschau*, 61(1), 62-94.
- Fukuyama, Francis (2003). *İnsan Ötesi Geleceğimiz. Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları* (Çev. Çiğdem A. Fromm). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Gablentz, v. d. O. Heinrich (1965). *Immanuel Kant Politische Schriften*. Wiesbaden: Springer Yayınları.
- Gallie, B. Walter (1955 - 1956). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, (56), 167-198.
- Gazali (1993). İhyau Ulumiddin Cilt 3. (Çev. Abdullah Aydın). İstanbul: Karaoğlu Yayınevi.
- Gencer, Bedri (2012). *İslam'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Genetik Hastalıklar Tanı Merkezleri Yönetmeliği, (1998, 10 Haziran). Erişim 27.09.2019.  
<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.4938&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=genetik>.
- Gentechnikdebatte in Deutschland. (2002, 08 Ocak). Frankfurter Allgemeine. Erişim: 10.09.2019. <https://www.faz.net/aktuell/politik/gentechnikdebatte-in-deutschland-150887.html>.
- Gerber, Haim (1999). *Islamic Law and Culture 1600-1840*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Gerster, F. Thomas (1995). *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Springer Verlag.
- Goldhizer, Iqnez (1915). *Stellung Der Alten İslamischen Orthodoie Zu Den Antiken Wissenschaften, Jahrgang 1915 No. 8*, Berlin: Verlag Königliche Akademie Der Wissenschaften.
- Görgülü, Ülfet (2012). Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi. *Marife*. 12(2), 49-66.
- Görgülü, Ülfet (2018). Fikhî Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları. *darulfunun ilahiyat*. 29(2), 287-307.
- Göztepe, Ece (2015). Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in "Anayasa Öğretisi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 73(1), 129-180.

- Gross, R. P.-Levitt, N (1998). *Higher Superstition, The Academic Left and Its Quarrels with Science*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Grotius, Hugo (1869). *Recht des Krieges und Friedens*. Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Gruschka, Daniel, (2013). Externe und interne Ethisierung des Rechts, Ethik und Recht. S. Vöneky, B. Beylage-Haarmann, A. Höfelmeier ve A. K. Hübler (Ed.). Die Ethisierung des Rechts (s. 41-67) içinde, Heidelberg: Springer Verlag.
- Gutas, Dimitri (2011). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (Çev. Lütfü Şimşek) İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gülener, Serdar (2017). *Türkiye’de Anayasa Yargısının Demokratik Meşruluğu*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Güler, İlhami (2015). *Kur’an’ın Ahlak Metafiziği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gümüş, Musa (2013). Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları. *Tarih Okulu Dergisi*, (14), 163-200.
- Güriz, Adnan (2017). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Habermas, Jürgen (1994). *Faktizität Und Geltung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (2002). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hacker Jörg, Kupatt Christian ve Michael Zichy (2009). Enhancement. Jörg Hacker, Trutz Rendtorff, Patrick Cramer, Michael Hallek, Konrad Hilpert, Christian Kupatt, Martin Lohse, Albrecht Müller, Ulrich Schroth, Voigt Friedemann ve Michael Zichy (Ed.). Biomedizinische Eingriffe am Menschen. Ein Stufenmodell zur ethischen Bewertung von Gen- und Zelltherapie, (s. 104-112) içinde. Berlin: De Gruyter.
- Hakeri, Hakan (2018). *Tıp Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Hamidullah, Muhammed (2015). *İslam Anayasa Hukuku*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Han, H. Muhibül (1995). Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri. Kazım Güleçyüz (Der.) İslam’da Siyaset Düşüncesi, (s. 155-167) içinde. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Haniel, Anja (2002). Chancen und Risiken der Gentechnologie– Ethische Implikationen der Stammzellenforschung und der Präimplantationsdiagnostik. *Politische Studien*. Sonderheft 1, 57-73.
- Harari, N. Yuval (2017). *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (Çev. Ertuğrul Genç). İstanbul: Kolektif Kitap.



- Hardt, M. Ve Negri, A (2003). *İmparatorluk* (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hatiboğlu, İbrahim (2008). Sa'd B. Ebû Vakkās. *İslam Ansiklopedisi (Cilt 35, ss. 372-374)* içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hegel, G. W. F., (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Heil, Reinhardt (2010). Trans- und Posthumanismus Eine Begriffbestimmung. Hilt, A., Jordan, I. ve Frewer, A. (Ed.). *Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit* (s. 127-149) içinde. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Heimsoeth, Heinz (2014). *Kant'ın Felsefesi* (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Helferich, Christoph (2012). *Geschichte Der Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Heller, Agnes (2006). Bir Ahlak Kuramı (Çev. Ertürk Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hilpert, Konrad (1992). Wer hat ein Lebensrecht? Peter Singers "Praktische Ethik" in der Diskussion. *Katechetische Blaetter. Zeitschrift für Religionsunterricht.* (4) 338-349.
- Hintze, Otto (1970). Staatenbildung Und Verfassungsentwicklung, Eine Historisch-Politische Studie. Otto Hintze (Ed.). *Staat Und Vefassung, Gesammelte Abhandlungen Zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte* (s. 34-51) içinde, Göttingen: Vandenhoeck Und Ruprecht Verlag.
- Hirschberger, Johannes (2000). *Geschichte Der Philosophie*. Köln: Komet Verlag.
- Hitti, K. Philip (1995). *İslam Tarihi 1*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Hizmetli, Sabri (1991). *İslam Tarihi, Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2004). *Leviathan* (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hoerster, Norbert (2008, 19 Kasım). "Wann beginnt das Recht auf Leben?". *Bundeszentrale für politische Bildung*. (19 Kasım 2008). Erişim: 23 Ağustos 2019. <https://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/33779/standpunkt-hoerster>.
- Horsten, L. ve Tholen, N. (1991). *Bilder von Menschen –Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Springer Verlag.
- Hoyladı, Adnan (2015). *İslam Hukukunda Hilafetin Kureyşliliği Tartışmaları ve Hindistan Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Höffe, Otfried (2008). *Felsefenin Kısa Tarihi* (Çev. Okşan N. Aytolu). İstanbul: İnkilap Yayınları.
- Höffe, Otfried. (1998). *Lesebuch zur Ethik, philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Münih: C. H. Beck.
- Hökeliikli, Hayati (1996). “*Fıtrat*”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 13: 47-48). Ankara: TDV Yayınları.
- Arslan, Hüsametdin (2003). Aydınlatılmış Devlet Himayesinde Bilim: 1933 Türk Üniversite Devrimi ve Sürgün Alman Bilim Adamları. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, (13-14), 127-148.
- Ibn Haldun (2014/1). *Mukaddime 1*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ibn Haldun (2014/2). *Mukaddime 2*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ibn Kesir (1994). Büyük İslam Tarihi, (Cilt 7) (Çev. Mehmet Keskin). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ibn’ül Kayyim (2010). Maslahat, Niyet, Şart, Orta ve Zamanın Değişmesine Göre Fetvanın Değişmesi (Çev. Pehlül Düzenli). Ahmet Yaman (Ed.). Makasid ve İctihad (s. 409-437) içinde. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ibnu’l-Mukaffa (2016). İslam Siyaset Üslûbu (Çev. Vecdi Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ibnü’l-Esir (1991/2). İslam Tarihi, (Cilt 2) (Çev. M. Beşir Eryarsoy). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Ibnü’l-Esir (1991/3). İslam Tarihi, (Cilt 3) (Çev. M. Beşir Eryarsoy). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Ibnü’l-Esir (1991/8). İslam Tarihi, (Cilt 8) (Çev. M. Beşir Eryarsoy). İstanbul: Bahar Yayınları.
- İşıқтаç, Yasemin (2015). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- İbn Hişam (2006). *Siret-İ İbn-İ Hişam İslam Tarihi 4. Cilt* (Çev. Hasan Ege). İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Kuteybe (2017). *Hilafet ve Siyaset* (Çev. Cemaleddin Saylık). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbrahim, Abdulazim (2017). Mecelle’nin Orta Doğu Devletlerine Tesiri. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 8-18.
- İHA (2016, 17 Haziran). “Kemik iliği hastası Zeynep'e kardeşi umut oldu.” *Pusulula*. Erişim: 01 Ekim 2019. [http://www.pusulagazetesi.com.tr/arsiv\\_61344/kemik-iligi-hastasi-zeynep-e-kardesi-umut-oldu/](http://www.pusulagazetesi.com.tr/arsiv_61344/kemik-iligi-hastasi-zeynep-e-kardesi-umut-oldu/).

- İHA (2019, 17 Eylül). “Köprüde intihar eden adama "atla" diyen kadınlar hakkında karar”. Hürriyet. Erişim: 08.10.2019. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/koprude-intihar-eden-adama-atla-diyen-kadinlar-hakkinda-karar-41332046>.
- İHA, 2014 (2014, 28 Ekim). “Hatay’da bir garip intihar olayı”. Habertürk. Erişim: 08.10.2019. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1004075-hatayda-bir-garip-intihar-olayi>.
- İlhan, Hatice (2011). "Ötenazi" Kavramının Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi, Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İlkılıç, İlhan (2007). Bioethische Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft und Bedarf an interkulturellem bzw. interreligiösem Dialog. Konrad-Adenauer-Stiftung. Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte für einen interreligiösen Dialog (s. 203-217) içinde. Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- İlkılıç, İlhan (2016). Menschenwürde und ethische Bewertung von Entscheidungen am Lebensende am Beispiel innerislamischer Positionen. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 60(2), 88-101.
- İlkılıç, İlhan (2019). Embriyonun Ahlaki Statüsüne İlişkin Etik Görüşler ve Argümanlar. Hakan Ertin ve Merve Özdemir (Ed.). Hayatın Başlangıcı ve Sonu –Fıkhı, Hukuki, Tıbbi ve Etik Boyutlarıyla- (s. 27-39) içinde. Ankara: DİB Yayınları.
- İlkılıç, İlhan ve Ertin, Hakan (2010). Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research in the Islamic World: Positions and Reflections. *Stem Cell Rev and Rep.* (6), 151–161.
- İmamoğlu, T. Abdullah (2013). Gevenden Ancak Diken Çıkar: Süyuti’in Gözüyle Ulema Ve Siyaset. *Divan, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 199-222.
- İmber, Colin (2016). Hükümet, İdare ve Hukuk. Suraiya Faroqhi ve Kate Fleet (Ed.). Türkiye Tarihi 1453-1603 Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu (s. 261-302) içinde İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İnalcık, Halil (1964). Sened-İ İttifak Ve Gülhane Hatt-I Hümayunu. *Belleten Dergisi*, 28(112), 603-622.
- İnalcık, Halil (2013). *Rönesans Avrupası*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil ve Anhegger, Robert (2000). *Kanunname-i Sultani Ber Muceb-i Örf-i Osmani II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi. Erişim: 27 Ağustos 2019. <http://www.unesco.org.tr/Pages/459/73/%C4%B0nsan%20Genomu%20ve%20%C4%B0nsan%20Haklar%C4%B1%20Evrensel%20Bildirgesi>.

- İzmirli, H. İ. (2010). *İlm-İ Hilaf*. Konya: Hüner Kitabevi.
- İzmirli, H. İ. (2013). *Metodoloji*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İzmirli, H. İ. (2014). *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İzzeti, Ebufazl (2014). *İslam'da Siyaset Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jellinek, G. (1914). *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Verlag O. Häring.
- Joas, H. (2018). *Sind die Menschenrechte westlich?* Münih: Kösel Yayınevi.
- Jonsen, R. A. (1998). *The Birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Joy, Bill (2000). Why the future doesn't need us. *Wired magazine*. 8(04), 1-19.
- Jüdische und islamische Perspektiven auf Menschenrechte. (2017, 14 Kasım). Dialogische Ringvorlesung im Rahmen des Jüdisch-Islamischen Forums. Erişim: 02 Eylül 2019. <https://www.jmberlin.de/presseinformation-vom-14-november-2017>.
- Kadioğlu, Burçak (2018). *Biyopolitika Kavramı Üzerinden Nüfus Politikaları ve Kadın Bedeni Denetimi Türk Basınında Üç Çocuk Politikası Haberleri Analizi*, Danışman: Prof. Dr. Selma Ulus, Marmara Üniversitesi, Gazetecilik Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaelin, Lukas (2010). *Biotechnik am Beginn menschlichen Lebens*. Wien: Springer Verlag.
- Kahraman, B. H. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I, Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kant, I. (1912). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2007). *Ethica, Etik Üzerine Dersler* (Çev. Oğuz Özügül). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kanter, Özden (2015). Müslüman Geleneğinde On Müjdelenmiş/El-Aşaratu'l-Mubeşşara İnancı Ve Temelleri. *E-Şarkiat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7(14), 412-431.
- Kapar, M. Ali (1997). Hz. Hasan'ın Halifelîği ve Hasan-Muaviye Andlaşması. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), 67-80
- Kapar, M. Ali (1998). *İslam'ın İlk Döneminde Beyat ve Seçim Sistemi*. İstanbul: Beyan Yayınları.

- Kapar, M. Ali, (1991). İslam'da Beyat. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 73-85.
- Kara, İsmail (1998). Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 3(4), 1-25.
- Karahasanoğlu, O. Cihan (2011). Mecelle-İ Ahkam-I Adliyye'nin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi, *OTAM*, 29, 93-124.
- Karahisar, Fadime (2006). *Ölümcül Hasta, Hemşire ve Hekimlerin Ölüm ve Ötenaziye İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi*, Danışman: Doç. Dr. Mağfiret Kaşıkçı, Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karakaya, Ahmet ve İlkılıç, İlhan (2016). Ethical Assessment of Human Embryonic Stem Cell Research According to Turkish Muslim Scholars: First Critical Analysis and Some Reflections. *Stem Cell Rev and Rep.*, 12(4): 385-389.
- Karal, Enver, Ziya (1942). *Selim III. Ün Hatt-ı Humayunları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karaman, Hayrettin (2009). *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Dönmez, Kâfi, İbrahim, Çağrı, Mustafa, Gümüş, Sadrettin ve Turgut, Ali (1997). *Kur'an-I Kerim Ve Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaman, Hayrettin. "Kök Hücre." Erişim: 09 Eylül 2019. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2005/ekim/02/hkaraman.html>.
- Karaman, Hayrettin. "Kürtaj". Erişim: 09 Eylül 2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0048.htm>.
- Karaman, Hayrettin. "Yurt Kavramı, Hayvan Kesimi, Ötenazi...". Erişim: 15.10.2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0403.htm>.
- Karatani, Kojin (2017). *Transkritik, Kant ve Marx Üzerine*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kardeş, M. Ertan 2015. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayın.
- Kartal, Onur (Ed.). (2017). *Biyopolitika, Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*. İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Kartal, Onur (Ed.). (2018). *Biyopolitika, Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. İstanbul: Nota Bene Yayınları.

- Kaşıkcı, O. (1997). *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*. İstanbul: OSAV.
- Katoğlu, Tuğrul (2006). Türk Hukukunun Bir Parçası Olarak Avrupa Konseyi İnsan Hakları Ve Biyotıp Sözleşmesi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 55(1), 157-193.
- Kaynak, Merve (2016). *AKP Hükümeti'nin Biyo-Politikası: Kadınlar, Cinsellik Ve Üreme*, Danışman: Prof. Dr. Ayhan Kaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kelly, G. E. M. (2016). *Uluslararası Biyopolitika, Foucault, Küreselleşme ve Emperyalizm* (Çev. Utku Özmakas). Ankara: pharmakon yayınevi.
- Kelsen, Hans (1992). *Reine Rechtslehre*. Viyana: Österreichische Staatsdruckerei.
- Kelsen, Hans (2008). *Wer soll der Hüter der Verfassung sein? Abhandlungen zur Theorie der Verfassungsgerichtsbarkeit in der pluralistischen, parlamentarischen Demokratie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Keskiöğlü, Osman (1966). Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı Ve Eserleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 221-234.
- Keylani el, İ. A. (2001). İslam Hukuk Felsefesinin Esasları, Mahiyeti ve Teşrideki Yeri. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(2), 121-176.
- Kınalızade, Efendi Ali (2013). *Devlet ve Aile Ahlakı*. Ankara: Tutku Yayınevi.
- Kjellen, R. (1920). *Grundriss zu einem System der Politik*. Leipzig: S. Hirzel Verlag.
- Kleinman, Arthur (1999). Moral Experience and Ethical Reflection: Can Ethnography Reconcile Them? A Quandary for "The New Bioethics". *Daedalus*, 128(4), 69-97.
- Klekamp, Mareike (2008). *Lücken im Lebensschutz humane Vorkernstadien und Präimplantationsdiagnostik aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Knoepffler, Nikolaus (2004). *Menschenwürde in der Bioethik*. Berlin Heidelberg: Springer Verlag.
- Koçi, Bey (2008). *Koçi Bey Risaleleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kök Hücre Çalışmaları Hakkında Sağlık Bakanlığı Genelgesi (Mayıs 2006). (2006, 04 Mayıs). Kök Hücre Çalışmaları. Erişim: 27 Ağustos 2019. [http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com\\_content&task=view&id=387&Itemid=35](http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com_content&task=view&id=387&Itemid=35).
- Köker, Levent (2004). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Köse, Murat, Hızır. “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri –Bir Giriş Denemesi-.” *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Haz. Sunar Lütfi-Kavak, Özgür. 27-51. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Köse, Saffet (2006). Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7, 13-50.
- Kuhse Helga-Schüklenk ve Udo-Singer, Peter (2016). *Bioethics an Anthology*. West Sussex: Blackwell Publishing.
- Kunkel, W. Peters, H. ve Preiser E. (1955). *Die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive*. Würzburg: Springer Verlag.
- Kupatt Christian, Hacker Jörg ve Michael Zichy (2009). Keimbahntherapi und therapeutisches Klonen. Hacker Jörg, Rendtorff Trutz, Cramer Patrick, Hallek Michael, Hilpert Konrad, Kupatt Christian, Lohse Martin, Müller Albrecht, Schroth Ulrich, Voigt Friedemann ve Zichy Michael (Ed.). *Biomedizinische Eingriffe am Menschen. Ein Stufenmodell zur ethischen Bewertung von Gen- und Zelltherapie* (s. 78-102) içinde. Berlin: De Gruyter.
- Kurtoğlu, Zerrin (2007). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuru, Ahmet (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, ABD, Fransa ve Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kutschera v. F. (1982). *Grundlagen der Etik*. Berlin, New York: De Guyter.
- Küçükalp, Derda (2011). *Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları,.
- Kürtaj yaptırmak caiz midir?. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı*. Erişim 09 Eylül 2019. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/999/kurtaj-yaptirmak-caiz-midir->
- Lanzerath, D. (2018). Ethische Kriterien und Argumente im Wandel der Zeit. Hucho F., Diekämper J., Fangerau H., Fehse B., Hampel J., Köchy K., Könniger S., Marx-Stölting L., Müller-Röber B., Reich J., Schickl H., Taupitz J. ve Walter J. *Zenke Vierter Gentechnologiebericht* (s. 103-129) içinde. M. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Lapidus, M. Ira (2005). *İslam Toplumları Tarihi Cilt 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lapidus, M. Ira (2010). İlk Dönem İslam Toplumlarında Kurumsallaşma (Çev. Ahmet Çekin). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 307-317.
- Lapidus, M. Ira (2011). Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı (Çev. Kazım Uzun). *Tarih Okulu Dergisi*, ( 9), 141-168.
- Laurance, Jeremy (2000, 05 Ekim). “Designer-baby doctors make trouble for a living. But they weren't prepared for this...” *Independent*. Erişim: 01 Ekim 2019. <https://www.independent.co.uk/news/science/designer-baby-doctors-make-trouble-for-a-living-but-they-werent-prepared-for-this-634736.html>.

- Le Goff, Jacques (2015). *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lemke, Thomas (2014). *Biyopolitika* (Çev. Utku Özmakas). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lemke, Thomas ve Rüppel, Jonas (2017). *Reproduktion und Selektion Gesellschaftliche Implikationen der Präimplantationsdiagnostik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Levinas, Emmanuel (2007). *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lewis, Bernard (1992). *İslam'ın Siyasal Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Lewis, Bernard (2002). *What Went Wrong, Western Impact And Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press.
- Locke, John (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (I.-II. Kitap)* (Çev. Meral D. Topçu). Ankara: Öteki Matbaası.
- Locke, John (2002). *Sivil Toplumda Devlet –Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme-*. İstanbul: Metropol Yayınları.
- Löhr, Wolfgnag (2001, 02 Haziran). “Clements heikle Importpläne”. *Taz archiv*. (02 Haziran 2001). Erişim: 10.09.2019. <https://taz.de/!1169457/>.
- Luhmann, Niklas (1991). *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (2002). *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Machiavelli, N. (1994). *Prens* (Çev. Nazım Güvenç). İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Maier, Barbara (2000). *Ethik in Gynakologie und Geburtshilfe Entscheidungen anhand klinischer Fallbeispiele*. Berlin: Springer Verlag.
- Maine, S. Henry (1997). *Das alte Recht “Ancient Law”*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Manthe, Ulrich (2007). *Geschichte des Römischen Rechts*, Münih: Beck Yayınları.
- Maraş, İbrahim (2014). Türk İslam Düşünce Tarihinde Ahlak ve Örnek Metinler. Saruhan S. Müfit (Ed.) *İslam Ahlak Esasları ve Felsefeleri* (s. 309-353) içinde. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Mardin, Şerif (2011/1). *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2011/2). *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler III*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2013). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.



- Marsch, N., Vilain, Y. ve Wendel, M. (2015). *Französisches und Deutsches Verfassungsrecht, Ein Rechtsvergleich*. Berlin: Springer Verlag.
- May, T. Arnd (2011). Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen. Stoecker R., C. Neuhäuser ve M. Raters (Ed.). *Handbuch Angewandte Ethik* (s. 446-453) içinde. Stuttgart: Springer Verlag.
- McIntyre, Alasdair (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi* (Çev. Hakkı Ünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Medicine's Moral Issues (1960). *Dartmouth Alumni Magazine*, 53(1),18.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Merçil, Erdoğan (2004). *Menşur. İslam Ansiklopedisi. (Cilt 29, ss. 149-150) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Merlot, Julia (2019, 31 Temmuz). "Japan erlaubt Geburt von Mischwesen aus Mensch und Tier" *Spiegel Online* (31 Temmuz 2019). Eişim: 08 Ağustos 2019. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/japan-erlaubt-geburt-von-mischwesen-aus-mensch-und-tier-a-1279687.html>.
- Mert, Muhit (2004). *İnsan Nedir?. İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu.
- Metin, Abdullah (2013). *Oksidentalizm*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Metin, Sevtap (2010). *Bito-tıp Etiği ve Hukuk*. İstanbul: XII Levha Yayınları.
- Mickel, W. W. ve Zitzlaff, D. (1988). *Handbuch Zur Politischen Bildung*. Bonn: Leske + Budrich.
- Midilli, M. (2018). Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematiik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 5(2), 344-366.
- Mill, S. J. (2009). *Hürriyet Üstüne*. (Çev. Mehmet O. Dostel). Ankara: Liberte Yayınları.
- Mill, S. J. (2017). *Faydacılık* (Çev. Gökhan Murteza). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Montesquieu, C. (2014). *Kanunların Ruhu Üzerine* (Çev. Fehmi Baldaş) İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge: University Press.
- Moore, Jr. Barrington (1989). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (Çev. Tekeli, Şirin ve Şener, Alaeddin). Ankara: V Yayınları.

- Mottohedeh, Rot (2007). *The Abbasid Caliphate in Iran*. Frye N. R. (Ed.). *The Cambridge History Of Iran Volume The Period From The Arab Invasion To The Saljuqs* (s. 57-90) içinde. Cambridge University Press, Cambridge.
- Multiple Risiken - Kontingenzbewältigung in der Stammzellforschung und ihren Anwendungen MuRiStem. MuRiStem. Erişim: 22.07.2019. <https://www.muristem.de/>
- Mumcu, Ahmet (1963). *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No: 180.
- Müller, Gerhard (1968). *Studien Zu Den Platonischen Nomoi*. Münih: C. H. Beck Yayınları.
- Münif, T. Mehmet (2016). *Hikmet-İ Hukuk*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Nida-Rümelin, J. (2013). *Recht Und Moral. Ethik und Recht*. Silja Vöneky, Britta Beylage-Haarmann, Anja Höfelmeier, Anna-Katharina Hübler (Ed.). *Die Ethisierung des Rechts* (s. 3-17) içinde. Springer Verlag, Heidelberg.
- Nida-Rümelin, Julian (2001, 01 Şubat). "Bio-Ethik: Wo die Menschenwürde beginnt". *Der Tagesspiegel*. (01 Şubat 2001). Erişim: 23 Ağustos 2019. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/bio-ethik-wo-die-menschenwuerde-beginnt/190698.html>.
- NSF/DOC Raporu. Haz. Roco, C. M. – Bainbridge, S. W. Erişim: 15 Mayıs 2019. [https://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC\\_report.pdf](https://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf).
- O'leary, De L. (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- O'Neill, Onora (2004). *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ocak, Y. A. (2010). *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, Y. A. (2012). *Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)*. Fleet Kate (Ed.) *Türkiye Tarihi 1071-1453 Bizans'tan Türkiye'ye* (s. 421-501) içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Oh, Chonghan (2013). *Die Strafbarkeit der Erforschung des menschlichen Embryos durch Klontechniken*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Oktay, Y. E. (2014). *Türkiye'de Cumhuriyet'in İlanından Günümüze Uygulanan Nüfus Politikaları*. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, (7), 31-53.
- Oliver, Mark (2000, 04 Ekim). "Genetic parenting - 'designer babies'." *The Gurdian*. Erişim: 01 Ekim 2019. <https://www.theguardian.com/world/2000/oct/04/qanda.markoliver>.

- Ooyen Van, R. C. (2015). *Bundesverfassungsgericht und Politische Theorie*. Wiebaden: Springer Vs.
- Organ Ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması Ve Nakli Hakkında Kanun. Erişim: 27 Ağustos 2019. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2238.pdf>.
- Organ Ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği (2012, 1 Şubat). Erişim: 13.10.2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/02/20120201-4.htm>.
- Ortaylı, İlber (2017). *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Ottman, Henning (2001). *Geschichte des Politischen Denkens –Die Griechen Von Platon Bis Zum Hellenismus*. Stuttgart: J. B. Metzler Yayınevi.
- Ottman, Henning (2004). *Geschichte des Politischen Denkens –Das Mittelalter*. Stuttgart: J. B. Metzler Yayınevi.
- Ottman, Henning (2006). *Geschichte des Politischen Denkens –Die Neuzeit, von Machiavelli bis zu den Großen Revolutionen*. Stuttgart: J. B. Metzler Yayınevi.
- Ottman, Henning (2008). *Geschichte des Politischen Denkens –Die Neuzeit, Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart: J. B. Metzler Yayınevi.
- Ottman, Henning (2010). *Geschichte des Politischen Denkens –Das 20. Jahrhundert, Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart: J. B. Metzler Yayınevi.
- Öktem, N. ve Türkbağ, U. A. (2009). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları.
- Ökten, H. Kaan (2013). Martin Luther. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ed.). Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e- (s. 165-197) içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Öner, Mezra (2017). *Çöpün Mekân Üretimi: Mardin'in Çöpünün Mekânsal ve Altyapı Analizi*, Danışman: Doç. Dr. Pelin Tan, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Önkal, Ahmet (2003). Tahkim Olayı Üzerine Bir değerlendirme. *İSTEM*, 1(2), 33-68.
- Örs, H. Birsen (2014). *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ötanazi caiz midir?. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. Erişim:13.10.2019. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/992/otanazi-caiz-midir->.
- Özalp, Mürsel (2015). *Papanın Yanılmazlığı Doktrini*, Danışman: Prof. Dr. Ali İsra Güngör, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

- Özbilen, B. A. (2011). *İnsan Kökenli Biyolojik Maddeler Üzerindeki Hakkın Hukuki Niteliği ve Bu Maddelerin Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi*, Danışman: Prof. Dr. Nami Barlas, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Özbudun S., Balkı Ş. ve Altuntek N. S. (2014). *Antropoloji –Kuramlar, Kuramcılar*-Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özdemir, Merve (2016). Osmanlı Fetvalarında Iskât-I Cenînin (Cenin Düşürmenin) Cezai Sonuçları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9(46), 957-965.
- Özdemir, Merve (2017). *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, Danışman: Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Özdemir, Merve (2017). *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Danışman: Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Özden, Aslı (2010). *Üreme Sağlığı Programı Kadını Güçlendirebilir Mi? Avrupa Birliği Tarafından Desteklenen Türkiye Üreme Sağlığı Programının Feminist Post-Kalkınma Eleştirisi*, Doç. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özenç, Berke (2014). *Hukuk Devleti, Kökenleri Ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özervarlı, M. Sait (2017). *Kelam 'da Yenilik Arayışları, XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İSAM.
- Özgüç, Meral. "Biyoetik İhtisas Komisyonu." Erişim 28 Ağustos 2019. <https://studylibtr.com/doc/1119467/biyoetik-i%CC%87htisas-komitesi---unesco-t%C3%BCrkiye-milli-komisyonu>.
- Özkul, Osman (2005). *Gelenek ve Modernite Arasında Osmanlı Uleması*. İstanbul: Birharf Yayınları.
- Özlem, Doğan (2014). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özpolat, Gürkan (2015). Türkiye'de Biyopolitikanın Ölü Doğuşu: Türkçe Akademik Yazın Alanında Biyopolitika Kavramının Alımlanma Biçimleri, *Modus Operandi*, (2), 131-158.
- Öztoğat, Ege (2018). *Beden-İktidar Ekseninde Medya Söylemleri: Haberlerde Aile Ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Kadın*, Danışman: Prof. Dr. Ali Murat Vural, İstanbul Üniversitesi, İletişim Sosyolojisi Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Öztürk, Mustafa (1987). Osmanlı Döneminde Iskat-ı Ceninin Yeri ve Hükmü. *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*. 1(1), 199-208.

- Paçacıoğlu, Bahar (2018). *Üç Farklı Kuşaktaki Evli Kadın ve Erkeklerin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları İle Aile İşlevleri Arasındaki İlişki*, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Seval Güven, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Padela, I. Aasim (2006). Medical Ethics in Religious Traditions: A Study of Judaism, Catholicism, and Islam. *Journal of Islamic Medical Association of North America*, 38(3), 106-117.
- Pannenberg. W. (1983). *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfordten v. d. D. (2010). *Normative Ethik*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Piper, Annemarie (1999). *Etiğe Giriş* (Çev. Veysel Ataman ve Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pirenne, Henri (2009). *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pitkin, F. H. (2014). *Temsil Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Platon (2002). *Devlet* (Çev. Hüseyin Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2012). *Yasalar* (Çev. Candan Şentuna). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon (2016). *Euthyphron* (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2017). *Phaidros* (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Plegel, H. W. (2017). *Das Gute Leben. Eine Einführung in die Ethik*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Poolmann, Arnd (2010). Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte. *Zeitschrift für Menschenrechte*, (1), 26-46.
- Postman, Neil (2009). *Teknopoli Yeni Dünya Düzeni* (Çev. Mustafa E. Yılmaz). İstanbul: Pradigma Yayıncılık.
- Proctor, N. R. (1998). *Racial hygiene: medicine under the Nazis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rahman, Fazlur (2004). *İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, Fazlur (2014). *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu.

- Ravven, Wallece. (2017, 16 Ocak) “Die Stammzellrevolution kommt – langsam”. *The New York Times* (16 Ocak 2017). Erişim: 22.07.2019. <https://www.nytimes.com/2017/01/16/science/shinya-yamanaka-stem-cells.html>.
- Rawls, John (2000). *Lectures On The History Of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rayyıs, Ziyauddin (1995). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Raz, Aavid-Schües, W. Christina, R. Nadja ve S. Christopf (2017). Saving or Subordinating Life? Popular Views in Israel and Germany of Donor Siblings Created through PGD. *Journal of Medical Humanities*, 38(2):197-207.
- Raz, Joseph (2013). Kelsen'in Temel Norm Kuramı (Çev. Ceylan Ş. Şahin). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 62(4), 1169-1193.
- Rehfus, D. W. (Ed.). (2003). *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: UTB Yayınları.
- Roberts, J. M. (2015). *Avrupa Tarihi* (Çev. Aret Demirkaynak). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Rolfes, V. Gerhards, H., Opper, J., Bittner, U., Roth, P. H., Fangerau, H., Gassner, U. M. ve Martinsen, R. (2017). Diskurse über induzierte pluripotente Stammzellforschung und ihre Auswirkungen auf die Gestaltung sozialkompatibler Lösungen – eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 22(1), 65-87.
- Rosenau, Henning (2004). Der Streit um Klonen und das deutsche Stammzellgesetz. Hans Schreiber, Ludwig Rosenau, Henning ve Ishizuka, Shinichi (Ed.). *Recht und Ethik im Zeitalter der Gentechnik* (s. 135-169) içinde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rosenthal, Erwin (1937). Politische Gedanken bei Ibn Bagga, *Monatsschrift Für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81(1), 153-168.
- Rosenthal, Erwin (1995). İbn Bacc'e'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri. Kazım Güleçyüz (Der.) *İslam'da Siyaset Düşüncesi* (s. 259-283) içinde. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rosenthal, Erwin (1998). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (1989). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Rousseau, J. J. (2002). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Röllin, Olivia (2018, 12 Kasım). “So stehen die Weltreligionen zum Thema Abtreibung”. *SRF. Schweizer Radio und Fernsehen*. Erişim: 09 Eylül 2019.

<https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/abtreibung-und-religion-so-stehen-die-weltreligionen-zum-thema-abtreibung>.

- Russell, Bertrand (1972). *Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Russell, Bertrand (2014). *Etik, Toplum, Siyaset*. İstanbul: Say Yayınları.
- Saage, Richard (2007). Politik und Konvergenztechnologien in den USA. *Leviathan*, 35(4), 540-559.
- Sabine, George (2000). *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi* (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sachedina, Abdulaziz (2009). *İslamic Biomedical Ethics, Principles and Application*. New York: Oxford University Press.
- Sağlıkla İlgili Bazı Kanun Ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, (2018, 15 Kasım). Erişim 27.09.2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/12/20181205-8.htm>.
- Sahlin, M. (2012). *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması* (Çev. Ayhan E. ve Demirsu Z.) İstanbul: bgst Yayınları.
- Said, W. Edward (2016). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sandıkçı, Murat (2009, 19 Mart). "Sipariş kardeşin iliğiyle kurtuldu." *Hürriyet*. Erişim: 01 Ekim 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/siparis-kardesin-iligiyle-kurtuldu-11241359>.
- Sargın, İzzet (2001). *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*. Danışman: Prof. Dr. Beşir Gözübenli, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Sarıbay Y. Ali (1998). Etik. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 1(4), 55-61.
- Sarıbay, Y. Ali (2014). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Sarıpek, Mustafa (2010, 24 Mayıs). "Onur'un Umit umudu." *Hürriyet*. Erişim: 01 Ekim 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/eg/onur-un-umit-umudu-14816712>.
- Sarıkaya, Esmâ (2019). Prejenetik Tanı, Terminoloji, Kısa Tarihçe. *Blast, Üreme Sağlığı ve İnfertilite Derneği Bülteni* (Özel Sayı).
- Sartori, Giovanni (2014). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Sartre, Jean-Paul (1985). *Varoluşçuluk* (Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayıncılık.

- Sartre, Jean-Paul (2011). *Varlık ve Hiçlik/Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (Çev. Ilgız Turhan ve Eksen Ç. Gaye). İstanbul: İthaki.
- Saruhan, S. Müfit (Ed.). (2014). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Sass, Martin-Hans. “Angewandte Ethik in der Pharmaforschung”. *Medizinische Materilien*. (Ocak 2014). Erişim 19.06.2019. [https://www.ruhr-uni-bochum.de/malakow/mam/zme/materialien/mm\\_146.pdf](https://www.ruhr-uni-bochum.de/malakow/mam/zme/materialien/mm_146.pdf).
- Schacht, Joseph (1986). *İslam Hukukuna Giriş* (Çev. Dağ, Mehmet ve Şener, Abdulkadir). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Schäfer, R. Walter (2013). *Grenzgötter der Moral, der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Springer Fachmedien: Wiesbaden.
- Scheler, Max (1947). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Münih: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Schmitt, C. (1985). *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Schmitt, C. (1994). *Positionen und Begriffe: Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1929-1939*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat* (Çev. Zeybekoğlu, A. E.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2016). *Hüter Der Verfassung*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Schnabel, Ulrich (2001, 07 Haziran). “Ohne Mutter keine Menschenwürde”. *Die Zeit*. (07 Haziran 2001). Erişim: 10.09.2019. [https://www.zeit.de/2001/24/200124\\_israel.xml](https://www.zeit.de/2001/24/200124_israel.xml).
- Schönthaler B. Helia ve Wagner F. Erwin (2008). Humane Embryonale Stammzellen-Stand der Forschung. Körtner H. J. U. ve Kopetzki C. (Ed.). Stammzellforschung Ethische und rechtliche Aspekte. (s. 12-33) içinde. Viyana: Springer Verlag.
- Schreiber, Hans-Ludwig, Lilie, Hans, Rosenau, Henning ve Tadaki, Makoto (Ed.) (2007). *Globalisierung der Biopolitik, des Biorechts und der Bioethik?*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Schroeder, Eric (2016). *Hız Muhammed'in İzinde*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Schweidler, W. (2012). *Über Menschenwürde*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Sert, Gürkan (2004). *Hasta Hakları Uluslararası Bildirgeler ve Tıp Etiği Çerçevesinde*. İstanbul: Babil Yayınları.



- Sherkat, E. Darren E. ve Christopher G. (2004). Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar. (Çev. İhsan Çapcıoğlu). *AÜİFD*, 45(1), 225-262.
- Shestack, J. J. (2006). İnsan Haklarının Felsefi Temelleri. *Liberal Düşünce*, 11(43), 87-119.
- Sidgwick, Henry (1909). *Die Methoden der Ethik*. (Çev. Dr. C. Bauer). Leipzig: Verlag von Dr. Werner Klinkhardt.
- Silier, Yıldız (2013). John Stuart Mill. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon’dan Zizek’e-* (s. 406-425) içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Singer, Peter (2015). *Pratik Etik* (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: İthaki.
- Singer, Peter (Ed.) (1986). *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sipahioğlu, Y. A. (2017). X.-XI. Asırlarda Müslüman Toplular: Siyasi İstikrarsızlık Karşısında Kültürel Bütünlük. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2(3), 39-54.
- Skinner, Quentin (2004). *Machiavelli* Çev. Cemal Atıla İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Sombart, Werner (2008). *Burjuva* (Çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu-Batı Yayınları,.
- Somel, A. Selçuk (2002). Osmanlı Son döneminde Iskat-ı Cenin Meselesi. *Kebikeç*. 13, 65-88.
- Sosyal Sigortalar Ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu (5510) (2006, 31 Mayıs), Erişim 27.09.2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/06/20060616-1.htm>.
- Söğüt, S. İpek (2018). Yasal Belirsizlik: Embriyonik Kök Hücre Çalışmaları. *TBB Dergisi* 134, 37-70.
- Speamann, Robert (2001, 18 Ocak). “Gezeugt, nicht gemacht”. *Zeit Online*. (18 Ocak 2001). Erişim 23 Ağustos 2019. [https://www.zeit.de/2001/04/200104\\_klon.xml/komplettansicht](https://www.zeit.de/2001/04/200104_klon.xml/komplettansicht).
- Spinoza, De Baruch (1908). *Theologisch-Politischer Traktat, Philosophische Bibliothek Band 93*. Leipzig: Verlag Der Dürr’schen Buchhandlung,.
- Stoecker R., Neuhäuser C. ve Raters M. L. (Ed.) (2011). *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart: Springer Verlag.
- Strauss, Leo, (2011), *Doğal Hak ve Tarih* (Çev. Sema Ö. Akkaş) İstanbul: Say Yayınları.
- Sütçü, S. Mehmet (2017). Osmanlı Devleti’nde Müftülük Kurumu: Anadolu Müftüleri. *Tarih Okulu Dergisi*, 10(32), 459-536.
- Sütçü, S. Selin (2018). Tasarım Bebek Kavramının Türk Medeni Kanunu Hükümleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi. Selin S. Sütçü (Ed.) *Teknolojik Gelişmeler*

- Işığında Tıp Hukuku ve Güncel Sorunlar (s. 15-27) içinde. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2018.
- Şaban, Zekiyüddin (2015). *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahin, Z. Nurten (2013). *İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk Ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)*, Danışman: Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Şatıbi eş, Ebu İshak (1990). *El-Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi. 1. Cilt.* (Çev. Mehmet Erdoğan). İstanbul: İz yayıncılık.
- Şatıbi eş, Ebu İshak (1990). *El-Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi. 2. Cilt.* (Çev. Mehmet Erdoğan). İstanbul: İz yayıncılık.
- Şatıbi eş, Ebu İshak (1990). *El-Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi. 3. Cilt.* (Çev. Mehmet Erdoğan). İstanbul: İz yayıncılık.
- Şatıbi eş, Ebu İshak (1990). *El-Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi. 4. Cilt.* (Çev. Mehmet Erdoğan). İstanbul: İz yayıncılık.
- Şenel, Alaeddin (1999). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Taberi (1992). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi V*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Taberi (2007/3). *Tarih-i Taberi 3*. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Taberi (2007/4). *Tarih-i Taberi 4*. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Tanrıverdi, Hasan (2007). *Mukayeseli Olarak İslam Hukuk Usulünde Kurallar Çatışması*. İstanbul: Gündönümü Yayınları.
- Tarakçı, Muhammet (2006). *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tauscher, Soner (2018). *Positionen der Biopolitik in der Türkei*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Technologische Konvergenz und die Zukunft der europäischen Gesellschaften Bericht 2004, Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://publications.europa.eu/de/publication-detail/-/publication/7d942de2-5d57-425d-93df-fd40c682d5b5>.
- Tepe, Harun (1998). Etik. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 1(4), 11-29.
- Tepe, Harun (2011). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Tepe, Harun (2016). *“Pratik Etik” Etiğin Pratik Sorunları*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Thilly, Frank (2010). *Bir Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınevi.

- Timur, Taner (1996). *Osmanlı Çalışmaları, İkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Torun, Yıldırım (2015). *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Touraine, Alain (2002). *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain (2015). *Demokrasi Nedir?* (Çev. Olcay Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türk Ceza Kanunu. Erişim: 27 Ağustos 2019.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>.
- Türk Medeni Kanunu. Erişim: 27 Ağustos 2017.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>.
- Türk, Duygu (2013). *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Türker Ömer ve Üçer, İbrahim Halil (Ed). (2009). *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. İstanbul: İlem Yayınları.
- Türkeri, Mehmet (2014). *Etik Kuramları*. İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Türkiye Biyoetik Derneği. "Tarihçe". Erişim 12.12.2018.  
<http://www.biyoeetik.org.tr/kurumsal/tarihce/>
- Türkiye Biyoetik Derneği. "Yönetim-Onur Kurulu". Erişim 12.12.2018.  
<http://www.biyoeetik.org.tr/kurumsal/yonetim-onur-kurulu/>
- Ucatlı, Abdulahat (2009). *İslam Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*. Danışman: Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ulu, Arif (2010). *Tâbiîn. İslam Ansiklopedisi*( Cilt 39, ss. 328-330) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ulu, Arif (2011). *Tebeu't-Tâbiîn. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 217-218) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2008). *İslam-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Unan, Fahri (1990). Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Sünni Muhalefet. *Türk Yurdu*, 10(36), 33-43.
- Uslu, Özcan Nilay (2018). *Kentsel Kullanımda Kamusal Mekân Pratikleri: Karşıyaka'da (İzmir) Toplum Merkezleri*, Danışman: Doç. Dr. Rengin Zengel, Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.

- Utku, Ali Ve Kaya, A. Cüneyt (2011). Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9(17), 11-48.
- Uyanık Mevlüt ve Akyol Aygün (2015). *İslam Ahlak Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt (2014). *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*. Antalya: Otorite Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt ve Akyol, Aygün (2017). *İslam Felsefesi, Teşekkül Dönemi: Kindi-Farabi-İbn Sina*, Ankara: Elis Yayınları.
- Uzunçarşılı, H., İsmail, (1998), *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Üçer, İ. Halil (Ed.) (2017), *İslam Düşünce Atlası, Cilt 1 Klasik Dönem*. İstanbul: Konya Büyükşehir Yayınları.
- Üçok, Ç., Mumcu, A. ve Bozkurt, G. (2010). *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.
- Ülken, Z. Hilmi (1941). *İçtimai Doktrinler Tarihi*. İstanbul: Yeni Devir Basımevi.
- Ülken, Z. Hilmi (2014). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Üngür, Erdem (2017). *Kentsel Bir Altyapının Biyopolitikası: D-100 Karayolu*, Danışman: Prof. Dr. Arzu Erdem, İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (2005, 08 Temmuz). Erişim 27.09.2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/07/20050708-13.htm>.
- Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları Ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik (2014, 30 Eylül). Erişim 27.09.2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/09/20140930-4.htm>.
- Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları Ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik (2010, 06 Mart). Erişim 27.09.2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/03/20100306-10.htm>.
- Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları Ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik. (2014, 30 Eylül) Erişim: 27 Ağustos 2019. <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.20085&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=%C3%BCreme>.
- Üstün, Çağatay (2006). Gelişen Tıbbın Oluşturduğu Etik Açmazlar. *Medikal Etik*. 6, 2-7.
- Van den D. W. (Ed.) (2005). *Biopolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Varol, Bahaüddin (2005). Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *İSTEM*, (6),195-213.
- Vatanoğlu, Elif Emine (2007). *Türkiye'de Yasal ve Etik Boyutuyla Organ Nakli Hakkında Anket Araştırması ve Sonuçları*, Danışman: Doç. Dr. Hanzade Doğan, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Voigt, Rüdiger (2015). *Der Moderne Staat –Zur Genese Des Heutigen Staatsverständnisses-*. Wiesbaden: Springer Vs..
- Vorbehalte und Erklärungen für Vertrag Nr.168 - Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen. (2019, 27 Ağustos). Vertragsbüro. Erişim: 27 Ağustos 2019. [https://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/168/declarations? p\\_auth=jmTi3P92](https://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/168/declarations? p_auth=jmTi3P92).
- Waldtschmidt, A. (2003). Der Humangenetik-Diskurs der Experten: Erfahrungen mit dem Werkzeugkasten der Diskursanalyse. Keller R., Hirsland A., Schneider, W. ve Viehöver, W. (Ed.). Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse Band II: Forschungspraxis, (s. 147-169) içinde. Opladen: Leske + Budrich.
- Wallerstein, I. (2013). 11. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Kavram ve Gerçeklik Olarak Burjuva(zi). Balibar, E. ve Wallerstein, I. (Ed.). Irk Ulus Sınıf, (Çev. Nazlı Öktem) (s. 165-188) içinde İstanbul: Metis Yayınları.
- Was ist Technikbewertung?. Erişim: 27.10.2019. <https://eptanetwork.org/about/what-is-ta>.
- Watt, W. M. (2010). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev. Ethem R. Fırlı). Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Watt, W. M. (2015). *Hazreti Muhammed, Peygamber ve Devlet Adamı* (Çev. S. Erdem Türközü). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max (2002). *Politik als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Weber, Max (2004). *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Taha Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max. (1922). *Grundriss Der Sozialökonomik, III. Abteilung, –Wirtschaft und Gesellschaft-*, Tübingen: J. C. B. Mohr Yayınevi.
- Weischedel, Wilhem (2014). *Felsefenin Arka Merdiveni* (Çev. Sedat Umran). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wittinger, M. (2008). *Christentum, Islam, Recht und Menschenrechte, Spannungsfelder und Lösungen*. Wiesbaden: VS Verlag.

- Wolf, Jean-Claude (1996). Ein Pluralismus von prima-facie Pflichten als Alternative zu monistischen Theorien der Ethik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50(4), 601-610.
- WWU Münster. “Deutsch-Georgisches Bioethik-Projekt: Exploration und Realisierung einer institutionellen Kooperation im Bereich der Ethik der Medizin und der Lebenswissenschaften mit Partnern in Georgien”. Erişim 01.10.2019. <https://www.uni-muenster.de/Bioethik/forschung/Georgien.html>.
- Yaman, Ahmet (2014). Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim. *Diyanet İlmî Dergi*, 50(2), 7-21.
- Yaran, Rahmi (2005). Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 93-123.
- Yaran, S. Cafer (2014). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Yavuz, Himi (2009). *Türkiye'nin Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yazır, Elmalılı, M. H. (2007). *Hak Dini Kur'an Dili, Cilt 6*. İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Yelek, Kamil (2016). İctihat Kapısının Kapalılığıyla İlgili Söylemler: Joseph Schacht ve Wael b. Hallaq Örneği. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (2), 71-88.
- Yenişehirlioğlu, Şahin (1995). *Birey Toplum Devlet İlişkileri*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yeprem, M. Saim (2006). İslam'ın Kök Hücreye Bakışı. *Türkiye Klinikleri Journal of Surgical Medical Sciences*, 43(2), 87-90.
- Yeprem, Saim (2006, Kasım). “İslam'ın Kök Hücreye Bakışı.” *Diyanet*. Erişim: 15.09.2019. <https://dergi.diyanet.gov.tr/MakaleDetayAramaSonuc.aspx?ID=9233&M=islami-n-kok-hucreye-bakisi>.
- Yıldırım, Sait (2018). Hak, Cinayet ve Politika Üçgeninde Kürtaj Hakkı. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi, Kadın Çalışmaları Özel Sayısı*, 19(42), 55-75.
- Yıldırım, Ş. (2012). Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2: 417-445.
- Yıldız, D. Hakkı, (Red.) (1986). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Cilt 2*, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Yıldız, K. ve Nacar, T. (2012). Mir'at-I Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (20), 87-120.
- Yılmaz, Hüseyin (2008). Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler. *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 13(24), 1-30.

- Yiğit, İsmail (2004). *Mevali. İslam Ansiklopedisi (Cilt 29, ss. 424-426) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yumurta Toplama Embriyo Transfer İşlemleri (2018, 28 Mart). T.C. Sağlık Bakanlığı İstanbul İl Sağlık Müdürlüğü İstanbul Zeynep Kamil Kadın Ve Çocuk Hastalıkları Eğitim Ve Araştırma Hastanesi. Erişim 27.09.2019. <https://zeynepkamilkdch.saglik.gov.tr/TR,87651/yumurta-toplama-embriyo-transfer-islemleri.html>.
- Yücesoy, Hayrettin (2005). *Mihne. İslam Ansiklopedisi (Cilt 30 ss. 26-28) içinde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yüksel, Emrullah (1992). *Birgivi. İslam Ansiklopedisi (Cilt 6 ss. 191-192) içinde*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Yürür, Gülkızılca (2008). *Canlıdan Organ Nakli Konusuna Kuşaklar Arası Yaklaşım Farkları: İstanbul'da Ortaöğrenim Öğrencileri ve Velileri İle Yapılan Bir Anket Çalışması*, Danışman: Doç. Dr. Arın Namal, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Zenke, Martin, Marx-Stölting Lilian ve Schickl Hannah (Ed.). (2018). *Stammzellforschung, Aktuelle wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen*. Baden-Baden: Nomos Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

Soner Tauscher, 1982 yılında Almanya'nın Münih şehrinde doğdu. Lise eğitimini 2000 yılında İzmir'de tamamladı. Lisans eğitimi için Almanya'nın Münih şehrine gitti. Yüksek lisans eğitimini Münih Ludwig-Maximilian Üniversitesi'nde "Türkiye'nin Biyopolitik Durumları" üzerine yazdığı teze tamamladı. Almanya'daki göç, eşitlik, ayrımcılık ve insan hakları, biyopolitika, biyoetik ve siyaset felsefesi üzerine çalışmaktadır. Sakarya Üniversitesi'nde doktora eğitimine başladı.

