

# İNSAN VE HAYATIN ANLAMINI BAĞLAMINDA ÖTANAZİ

Mustafa ÜNVERDİ  
Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
mustafaunverdi@yahoo.com

## Öz

Ötanazi, hastalığın getirdiği acı ve sıkıntılardan kurtulmak için kolay yoldan ölümü seçmek demektir. İnsanın ölme hakkı olduğunu savunanlar ile yoğun bakım ünitesinde olan ve hiçbir şuur belirtisi göstermeyen canlıyı yetkin insan kabul etmeyenler ötanaziye geçerli, hatta gerekli görmüşlerdir. Bu yorumlar, problemi hukukun ve etiğin de konusu haline getirmiş, sorun, dinî terminolojiye dahil olmuştur. İslam düşünürleri arasında özellikle İslam hukukçularının ilgi alanına giren ötanazi, dinî meşruiyeti olmayan bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Onların, insan hayatının değeri, yaşama hakkı ve intihar-ötanazi özdeşliği/yakınlığı açısından geliştirdikleri tenkitleri yerinde bulmakla birlikte, öne sürdükleri bazı delillerin bağlamından koparılmış olduğu kanaatindeyiz. Bizce, İslam'ın insan ve hayata ilişkin düşüncesi ötanaziye olumsuzlamaktadır. Nitekim Tanrı, insanı, bedeni ve ruhuyla saygın kılmıştır. İnsan, yaratıcısının teklifine muhatap olamayacağı dönemde, yani hastalığının ileri safhasında, bilincinden yoksun iken de saygındır. İnsan, hayatı kendiliğinden elde etmiş olmadığı için yaşamını kendi iradesiyle sonlandıramaz. Bütün bu söylediklerimiz ilahiyat nazarından bakıldığında geçerlidir. Buna karşın, pozitivist bakış açısıyla bunların tamamı reddedilebilir. O halde ötanazi, bir sağlık sorunu gibi görünse de, problemin temelinde insan ve hayat felsefesi vardır. İnsanoğlu madde, deney ve gözlemi esas kabul edip, manevi şeylerin buharlaşmış olduğunu kabul ettiğinden beri, kendisini tabiatın merkezine yerleştirmiş, enerjisini en yüksek mutluluk için sarf etmiştir. Ölümcül bir hastayı doğal ve sıkıntılı bir ölüm yerine mutlu/iyi ölümle uğurlamak sanırız bunun düşüncenin ürünüdür. Ahiret inancı göz ardı edildiğinde bu maksat makul ve iyi görünmektedir. Gerçekten de yaratıcıyı ve onun vahyini yok saydıktan sonra hemen her şeyi meşru görmek mümkündür.

**Anahtar kelimeler:** Ötanazi, insan, hayat, denenme, musibet.



## EUTHANASIA IN THE CONTEXT OF THE MEANING OF HUMAN AND LIFE

### Abstract

Euthanasia, is to choose death by the easy way to get rid of pain and distress that brought by diseases. Those who argue that people have the right to die and the people who do not accept the creatures that have no signs of consciousness in the intensive care unit as a competent human thinks euthanasia is valid, even necessary. These comments have made the problem the subject of law, ethics and theology. Euthanasia that interests especially Islamic jurists among Islamic scholars, has been accepted as an invalid

application. We think that they are right about their criticism about the value of human life, right to live and similarity of suicide-euthanasia but some arguments supported by them are not appropriate in their context. To us, Islam's thought about human and life negates euthanasia. As a matter of fact, God made man esteemed with his body and soul. The man is also respectable when he is unconscious in advanced stages of the disease. The man cannot end his life with his own will as he didn't gain it on his own. All that we have said is true when viewed from the eyes of theology. Whereas all of these may be rejected by the positivist perspective. Although euthanasia seems to be as a health issue the problem is about philosophy of life and people. Since mankind has accepted matter, experiment and observations fundamentals and spiritual things are gone, he put himself to the center of nature and he spent his energy for the highest happiness. We think that sending off a terminally ill person to a happy death instead of a natural and bad one is the product of this thought. When we ignore the hereafter belief this purpose seems to be reasonable. Actually, when the Creator and his words are ignored, it's possible to think everything is legitimised.

**Keywords:** Euthanasia, human, life, test, mentality.



## Giriş

Ötanazi "iyileşme olasılığı olmayan hasta ya da yaşamını kendi başına sürdüremeyecek ölçüde sakat olan bireyin hayatını acı vermeyen bir yöntem kullanarak sona erdirme" şeklinde tanımlanmıştır. Yunanca "hoş, güzel, mutlu" anlamlarına gelen "eu" ile "ölüm" manasındaki "thanatosıs" kelimelerinin terkiinden oluşmuş olan bu kavram, bazı kaynaklarda "mutlu, güzel, kolay ölüm" tabiriyle yer almaktadır. Bununla birlikte hukuk sistemleri arasında ötanaziyi hukukî kabul etmeyenler, ötanaziyi hastanın kendi başına gerçekleştirmesine "intihar", başkası tarafından uygulanmasına "adam öldürme" şeklinde bakmaktadırlar (Ana Britannica, c. XVII, s. 312). Ötanazi, bir kişinin hayatının, kendisi veya kanunî temsilcisinin isteği üzerine ölümünü kolaylaştırıcı faaliyetler ve yaşamını sonlandıran uygulama olarak da tanımlanmıştır (İnceoğlu, 1999, s. 40).

Ötanazi hakkında farklı tasnifler vardır. Bunları, karar vermede kişinin rolü ile uygulamada hekimin rolü bakımından iki farklı gruba ayırabiliriz. Birincisi isteğe bağlı olan (istemli) ve olmayan (istemsiz) şeklinde iki çeşittir. İsteğe bağlı ötanazi, hastanın özgür iradesiyle yaşamını sonlandırmaya karar vermesidir. İsteğe bağlı olmayan ötanazi ise, bilinci yerinde olmayan bir hastanın isteği ve iradesi olmaksızın yakınlarının veya yasal merciin kararıyla gerçekleştirilir. İkinci grup ötanazi ise aktif ve pasif ötanazi şeklinde ikiye ayrılır. Aktif ötanazi, hastanın yaşam süresini kısaltacak veya hayatına son verecek maddelerin bilerek kullanılmasıdır. Pasif ötanazi, yaşamın devamı için gerekli olan tedavinin durdurulmasıyla hastanın ölümüne izin vermektir (Eskin, 2003, s. 13; Kaya, 1994, s. 134).

Bunların yanında dolaylı ötanazi ve hekim destekli ötanazi (physician assisted suicide) vardır. Dolaylı ötanazi, ölüm gerçekleşinceye kadar palyatif tedbirlerle yalnız acıyı azaltacak işlemler uygulamak, ancak ölüme

engel olacak tedaviyi yapmamaktır. Hekim destekli ötanazi ise hastanın ilaç vb. yöntemlerle hayatına son verme girişimine yardım etmektir. Hekim destekli intihar olarak da isimlendirilen bu uygulama, hekim ya da sağlık çalışanının hastanın ölmesi için yol göstermesi, öneride bulunması ve araç temin etmesidir (Ömeroğlu, 2009, s. 87).

Bazı araştırmalar gerek bazı hasta ve hasta yakınlarının, gerekse bazı hekimlerin ötanaziye olumlu baktıkları, hatta çoğunun pasif ötanaziyi kabul edilir gördüğünü ortaya koymuştur. Dünya Hekimler Birliği'nin hasta haklarını içeren Lizbon Bildirge'sinde, hastanın saygın bir şekilde ölme hakkının olduğu kabul edilmiştir (Beder ve arkadaşları, 2010, s. 96-98). Görünen o ki, bu düşünce son dönemlerde gittikçe taraftar kazanmaktadır. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre Amerikan toplumunun 3/2'si ötanaziyi tasvip etmektedir (Gündüz, Öner, Çınar ve Din, 1996, s. 86-87).

Şüphesiz ötanazinin ahlakiliği ve hukukiliğiyle ilgili oldukça fazla tartışma vardır. Buna ilişkin görüşler, çeşitlerine göre farklılaşabilmektedir (Kuyurtar, 2007, s. 155-161). Biz, öncelikle konumuz açısından önemli gördüğümüz kavramları mercek altına aldıktan sonra buna ilişkin görüşleri değerlendireceğiz. Kalam ilminin insan, musibet ve imtihan kavramlarına yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, problemin hukukî yönüne getirilen delilleri tartışıp, konunun felsefi arka planını ve ahlak boyutunu ele almaya çalışacağız. Böylece zor şartlarda tedavi gören bir hastanın kolayca ölümü seçmesinin ardında yatan felsefi aklı eleştirisi ve İslam inancı dahilinde bu durumdaki hastaların nasıl bir iman aksiyonu göstermesi gerektiği ele alınacaktır.

## **I. ÖTANAZİNİN MEŞRUIYETİ PROBLEMİ**

### **A. İntihar ve Ötanazi**

Sözlükte “boğazını keserek öldürmek, boğazlamak” anlamındaki “nahr” kökünden intihar, bireyin bilerek ve isteyerek kendi eliyle canına kıymasıdır (Eskin, 2003, s. 6; Hökelekli, 2000, c. XXII, s. 351). İntihar kelimesi Kur'an'da yer almaz. Bazı hadislerde ise terim anlamıyla geçer (Buhari, “Kader”, 5 ve “Meğazi”, 38).

Ötanazi ve intihar birbirine çok yakın iki kavramdır. Zira intiharın, kabaca kişinin kendi yaşamına bilerek ve isteyerek son vermesi olduğunu, ötanazinin de dayanılmaz acılar karşısında ölümü istemenin ve hayata son verme talebinin olduğunu kaydetmiştik. Esasen ötanazi Türk Hukuk sisteminde kesin bir dille yasaklanmıştır. T.C. Sağlık Bakanlığının 1 Ağustos 1998 tarih ve 23420 nolu Resmi Gazetede yayınlanan Hasta Hakları Genelgesinde “Tıbbi gereklerden bahisle veya her ne suretle olursa olsun, hayat hakkından vazgeçilemez. Kimsenin veya bir başkasının talebi olsa dahi, kimsenin hayatına son verilemez” denilmektedir.

Ötanazinin “hekim yardımcı intihar” şekli ismiyle müsemmadır. Yani bu bir çeşit intihardır. Buna göre kişi, hayatını sonlandırma isteğini hekime bildirir. Kişinin aklî yetkinliğinin yerinde olması ve yasal olarak mümkün olması durumunda hekim kişiye intiharı nasıl ve hangi maddelerle gerçekleştireceği hususunda bilgi verir. Son aşamada öldürme işini bireyin kendisi uygular (Eskin, 2003, s. 13).

Bu tanımlamalar dikkate alındığında, isteğe bağlı olmayan dışında, diğer ötanazi çeşitleri aslında intiharla eşdeğerdir. Keza isteğe bağlı olmayan da, hastanın, bilincinin yerinde olduğu bir dönemde ötanazi talebini kayıt altına al(dır)arak vasiyetname aracılığıyla hür iradesine bağlanması suretiyle isteğe bağlı hale gelebilmektedir. Dolayısıyla bu da bir anlamda intiharla özdeşleşmektedir. Ötanaziyle intiharı temel aynileştiren şey istek ve iradedir. Ötanazide bir hekimin rol almış olması durumu değiştirmez (Eskin, 2003, s. 13-14). İntiharla ötanazi irade ve seçme açısından aynı noktada buluşmaktadır. Herhangi bir şekilde ölümü tercih eden kimse, fiilinin gerçekte sahibi ve sorumlusudur. Razî (ö. 606) bu durumu şöyle açıklar: Seçmek, Arapça’da “hayr” masdarından türetilen bir fiildir. İnsan, hayır ya da şer, iki yönlü seçme özgürlüğüne sahip olmakla birlikte, hayır gördüğü şeyi, yani iyi ve yararlı olduğuna inandığı şeyi tercih eder. Böylece tercih edilen şey, insanın bizzat kendisine ait olur. İntihar etmeyi tercih eden kimse, (hayatın zorluğundan usanır ve) daha beterinden kurtulmak için intihara karar verir. Böylece o fiil, insanın kendisine ait olur ve sorumluluk buna bağlı olarak gelişir (Razi, 1981, c. XV, s. 18).

Ötanaziyle intihar arasındaki fark, birincisinin ölümcül bir hastalık ya da düzelme imkânı olmayan bir özürsüzlük durumunda gerçekleşmesi; diğerinin ise bu unsura bağlı olmamasıdır. Bu yüzden ki ötanazi hastanede uygulanan bir yöntem olarak öne çıkmaktadır (Eskin, 2003, s. 14).

İntihardaki ana duygu umutsuzluk ve çaresizliktir. Kişinin yaşadığı hayatta ekonomik ve psikolojik sorunlar başta olmak üzere bazı farklı problemler gelişir ve büyür. Artık öyle ki kişi kendisine hareket alanı kalmadığını düşünmeye ve hissetmeye başlar. Birey, bu darlıktan intihar ederek kurtulmaya çalışır. (Eskin, 2003, s. 20) Ötanazi de, iyileşme umudu kalmamış olan kimsenin, acılarından kurtulmak için gördüğü yegâne kurtuluş yolu olarak ölümü seçmesidir. İntihar ve ötanazi, umutsuzlukta birleşmektedir. Esasen umut, insanı hayata bağlayan ve onu geleceğe taşıyan duygudur. Kur’an ümitsizlik halini sert bir dille eleştirmiştir: “...Sakin Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. [Unutmayın ki] Allah’ın rahmetinden ancak kâfirler ümidini keser” (Yusuf, 12/87). İbn Kesir (ö. 120) bu ayeti şöyle yorumlamıştır: “Mümin, her halükârda Allah’tan olan bir hayır ümidi içindedir; zira mümin bir sıkıntıya düştüğünde Allah’ı görüp gözetir; bolluk zamanında da, O’na şükreder. Bil ki Allah’ın rahmetinden ümit kesmek, Allah’ın her şeye gücü yetmediğini zannetmek, her bilgiyi

bilmediğine veya onun insanlara lütufkâr olmayan bir cimri olduğuna inanmak demektir. Ki bunlar, insanın küfrünü gerektirir. Binâenaleyh, ümitsizlik, bu üç şeyden birisiyle gerçekleştiğine göre Allah'ın rahmetinden ümit kesmenin, ancak kâfirler için söz konusu olabileceği sabit olmuş olur. Allah, en iyi bilendir” (Razi, 1981, c. XVIII, s. 203).

### **B. Hasta Vasiyetnamesi**

Tıptaki bilimsel ve teknik gelişmeler, kimi zaman, ağır hastaların tedavisinde, hayat kurtarmada ve ömrün uzatılmasında eskiye göre doktorların savunamayacağı, hatta hasta ve yakınlarının bile arzulamayacağı durumların oluşmasına neden olur. Özellikle iyileşme imkânı olmayan bir hastalıktan dolayı bilinç tamamen kapalı bir şekilde makinelere bağlı yaşamak zorunda kalındığında, birey özerk ve sağlıklı karar veremeyeceğinden “hasta vasiyetnamesi”ne başvurulmaktadır. Bu, bireyin kendi kaderini kendisinin tayin edebilmesi düşüncesiyle ihdas edilmiş bir uygulamadır. Buna göre hasta, bilinci yerinde olmadığında ifade edemeyecek olduğu duygu ve düşüncelerini erkenden kaydetmekte ve bunların, zamanı geldiğinde işlerlik kazanmasını arzulamaktadır. Hasta, “gereksiz yere ölümümü geciktiren ve daha fazla acı çekmeme neden olan ömrü uzatıcı ya da yaşamı sürdürme tedavisi girişimlerinden vazgeçilmesini istiyorum” şeklinde bir kayıt düşmekte, bir anlamda,-bilinçli bir şekilde- bilinçsizliğinde izhar edemeyeceği ötanazi kararını not düşmektedir (Bağ, 2013).

Hasta vasiyetnamesi, özerkliğin tecellisi ve bireyin otonomluğunun sağlanması açısından olumlu bir pratiktir, diyebiliriz. Tutum, davranış ve kararlar özgür iradeye dayandığı ölçüde ahlaka konu olur. İnsan, bilinci yerindeyken tedavisinin gidişatı hakkında karar verme yetkisine sahip olmak isteyebileceği gibi, beyin fonksiyonlarının çalışmadığı ve neredeyse ölüm öncesi diyebileceğimiz anda da kendi kaderini tayin etme, görüş ve kararını izhar etme yetkinliğine sahip olmayı arzular. Burada bizim odaklandığımız şey, ferdî otonomluk değil, vasiyetnamede bildirilen hususlar ve kararların mahiyetidir. Örneğin kişi, “Tedavimin başarısız olduğu dönemde beni iyileştiremeyen doktorun öldürülmesini istiyorum” diyebilir mi? Ya da “Tıbbi imkânların elvermediği durumlarda, bana çok sevdiğim filanca içeceğin çirilmesi istiyorum” diyebilir mi? Elbette ki hayır. O halde hasta vasiyetnamesinin kendisi değil, içeriği eleştiriyeye tabidir. Esasen kişinin ölümünden önce vasiyetlerini kaydetmesi Kur'an'da da tavsiye edilmiştir (Bakara, 2/180). Vasiyet, ölümle barışık yaşamının göstergesidir. Vasiyetin özünde herhangi bir değeri sahipsiz bırakıp zayi etmeme hikmeti vardır (İslamoğlu, 2009, s. 63). Ancak vasiyet daha çok mal-mülk bağlamında ele alındığı için, burada bahsi geçen hasta vasiyetnamesi ayrıca tartışılmalı, kişinin hastalığının ileri safhalarında vasiyet ettiği şeylerin meşruiyeti değerlendirilmelidir.

### C. Ötanaziye Savunanların Görüşleri

Ötanaziye reddedenler olduğu gibi, onu savunanlar da vardır. Genelde acıma duygusundan ötürü konuya olumlu yaklaşanlar, kişinin “ölme hakkı”nın olduğunu iddia etmektedirler. Bu hak ile kişi istediği zaman, istediği yerde ve istediği şekilde yaşamını sonlandırabilir (İnceoğlu, 1999, s. 40-43). Bu görüşte olanlar, ötanazinin antik çağdan günümüze kadar, başta Pythagoras (m. ö. 570-495), Elealı Zenon (m.ö. 490-430), Sokrates (m. ö. 470-399) olmak üzere, on yedinci yüzyılda Fransız filozof ve hukukçu Francis Bacon (1561-1626) tarafından kabul edildiğini belirtirler (Bilgin, 2013, s. 26-28; Kaşıkçı, 2008, s. 89-91). Onlar, insanı insan yapan özelliklerin kaybolduğu anda, artık yaşamasının gereksiz ve anlamsız olduğu düşüncesini taşırlar (Singer, 1993, s. 85).

Ötanaziye savunanların diğer görüşleri kısaca şöyledir: (a) İnsanın ölme hakkına saygı duymak ve hastalandığında ölüm isteği karşısında ona yardımcı olmak merhametin gereğidir. (b) Halen uygulanmakta olan “tıbbi bakımdan çıkartıp evine gönderme uygulaması” pasif ötanazi ile aynıdır. (c) İnsanı diğer canlılardan ayıran unsurlar kaybolduğunda ölümüne hükmetmek, sıradan insanın ölümünü istemekle aynı değildir. (d) Ölüm sürecinin acılar içinde ve umutsuzca uzatılması insanlığa ve tıbbaya yarar sağlamaz. (e) Ölecek olan hastaya ayrılan para ile tedavisi mümkün hastalıklardan ölümler azaltılabilir; işgal edilen tıbbi aletler başka hastalarda kullanılabilir. (f) Tıp çaresiz ise ötanaziden daha iyi bir çözüm kalmamış demektir. (g) İntiharla ötanazi birbiriyle aynıdır. İntihar cezalandırılmadığına göre ötanazi de suç kabul edilemez (Gündüz ve arkadaşları 1996, s. 86-87; Kaşıkçı, 2008, s. 89-91; Özen-Şahin, 2010, s. 21-24).

### D. Ötanaziye Karşı Çıkanların Görüşleri

Sağlıklı bir insanı öldürmekle özürlü ya da iyileşme umudu olmayan birisinin ölümüne izin verme arasında fark görmeyenler, ötanaziye kasten adam öldürme suçuyla eşdeğer görmüş ve ötanaziye karşı çıkmışlardır. Teistik dinler açısından konunun meşruiyeti yoktur (İlhan, 2011, s. 10-18). Mesela Tevrat'ta şöyle denilmektedir: “Katletmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, komşuna karşı yalan şahadette bulunmayacaksın, komşunun evine tamah etmeyeceksin, komşunun karısına, kölesine, cariyesine, öküzüne, eşeğine veya komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin” (Tevrat, Çıkış, 20/13-17). İncil de şunu söyler: “Katletmeyeceksin, kim katlederse hükme müstahak olacaktır” (Matta, 5/21). Vatikan Basın Bürosu bu konuda bir beyanname yayınlamış ve ötanaziye kesin bir dille yasaklamıştır (Flannery, 2002). İlahi dinlerin ötanaziye karşı olmalarının temeli, hayatı Tanrının bahşettiği, ölümü de onun takdir ettiği. Bu yüzden insan hayatı dokunulmazdır, herhangi bir insanın ölüm kararı vermesi, Tanrıdan rol çalmadır (Kaşıkçı, 2008, s. 91-94).

Bunun dışındaki gerekçeleri şöyle özetlemek mümkündür: (a) İntiharda olduğu gibi, ötanazide de ümitsizlik hâkimdir ve insan bu aşamada yaşamı konusunda sağlıklı karar veremez. (b) Hastanın öldürülmesini isteme kararı ruhi dengesizlikten kaynaklanan, iradeli olmayan bir karardır. (c) Yaşam hakkı olmadan diğer haklar var olamaz. Bu nedenle hayat hakkı, başta kişinin kendisi olmak üzere diğer birey ya da kurumlara bırakılamaz. Hukuk, kişilikten vazgeçme anlamına gelen ölme isteğini onaylayamaz. (d) Tıpta, “artık bizim yapacağımız bu kadar, bunun ötesinde bir şey yoktur” demek doğru değildir. Tıp, geçmişte tedavisi mümkün görünmeyen hastalıklara çözümler aranarak gelişmiştir. Çaresizdir denilen hastalılar, insanı yaşatmak için çalışan insanların çabasıyla bugün tedavi edilir hale gelmiştir. Dolayısıyla ötanazi bilimsel araştırmaları olumsuz yönde etkiler ve tıpta ilerlemeyi engeller. (e) Bugün tedavisi olmadığı ileri sürülen ve bu yüzden ölümüne hükmedilen bir hastanın ileride ya da başka şartlarda iyileşme umudu gelişebilir. Tıp dünyası bu örneklerle doludur. Ötanazi çaresizliktir ama tıp, her zaman yeni çareler arar. (f) Ötanazi seçeneğine bağlı olarak hasta yakınları, miras gibi maddi menfaatler için ölüme teşvik edebilirler. Hekim baskı altında kalabilir. Çeşitli maddi menfaatler sağlıklı karar vermeyi engelleyebilir ve bu da suistimallere yol açabilir. Sonuçta tıp mesleğine güven sarsılmış olur. (g) Sonucunda ötanazi seçeneği olduğu bilinen/düşünülen terminal (ölümcül) hastalıkların tedavisinde yeterince motive olunamaz. (h) Yaşam kalitesinin düşüklüğünün sınırı nedir? Hangi noktadan itibaren ölüme karar verilecektir? Ölüm, tanrının takdiriyken kimsenin itirazı olamaz. Ama insan bu yetkiyi kullanırsa, objektiflik asla sağlanamaz. Ölüm kararında kimse Tanrı rolüne soyunmamalıdır (Gündüz ve arkadaşları 1996, s. 86-87).

Bütün bunların yanı sıra, ötanazi yasal olduğu takdirde, uygulamada büyük problemler olacaktır. Yeterince bilgilendirilmemiş hastalar yaşamlarını gereksiz yere kısaltacak kararlar verebilirler. Hekimlerin kararlarına güvenen hastalar ötanazinin kendileri için uygun olduğu önerisine özgürce direnemeyebilirler. Ayrıca hekimler, bu konuda hatalı karar verdiklerinde geri dönüşü imkânsız bir hata işlemiş olurlar. Nitekim (halen ötanazinin yasal olduğu) Hollanda’da yılda üç defadan fazla ötanazi uygulaması yaptığı tahmin edilen sağlık çalışanlarının neredeyse hiçbir vakayı bildirmedikleri, %82’sinin herhangi bir süper vizyon veya danışmanlık eğitimi almadıkları saptanmıştır. 2004 yılında Hollanda’da yayınlanan bir gazete Alzheimer hastalarına belirli koşullar altında aktif ötanazi uygulandığını duyurmuştur (Bağ, 2013, s. 284).

Bunun yanında, doktorların “meslekî/ahlakî andı” niteliğinde “Hipokrat Yemini” de ötanaziye meşruiyet tanımamaktadır. Bu yemin, İslam tıp tarihi kaynaklarında “el-Ahd” ya da “el-Eymân” adıyla şöyle nakledilmektedir: “İnsana hayatı ve ölümü, sağlık ve şifa ile her türlü ilacı bahşeden Tanrı adına; hekim Apollon, Asklepios, Hygia, Panacea ve Tanrının erkek-kadın bütün dostları adına yemin ederim” şeklinde başlar

ve "...Hastanın zararına olabilecek her şeyi ondan uzak tutacağıma, ona eziyet verecek her hususu bilgim oranında ve inandığım tıbbi çözüm doğrultusunda ondan uzaklaştırmaya çalışacağıma, öldürücü ve zehirleyici bir ilaç benden istendiğinde vermeyeceğime, bu konuda kimseye yardımcı olmayacağıma, çocuk düşürücü ilaçları kadınlara vermeyeceğime..." Burada iki şey dikkati çekmektedir: Birincisi, başlangıç cümlesinde Tanrının zikredilmesi, ikincisi ise, hekimin hastanın ölümüne sebebiyet verecek şeyleri vermeyeceğine yemin etmesidir. Muhtemeldir ki, o dönemde de hekimden "ölüm" için (zehir niteliğinde) ilaç istenmekte ancak bu, ahlakî kabul edilmemektedir (Ağırakça, 2004, s. 42).

Ötanaziye karşı olanların görüşlerini kısaca zikrettikten sonra, konuya ilişkin İslam ilahiyatında yapılmış çalışmalar ışığında oluşan olumsuz görüşü incelemek istiyoruz.

### **E. Dini Literatürde Ötanazinin Meşru Olmaması**

Dini literatürde, naslar ve bunların yorumlanması ile ulaşılan içtihatlar arasında, kişinin kendisinin ya da başkasının ölüm kararına hak ve yetkisinin bulunmadığına ilişkin deliller ortaya konmuş, ötanazinin -çeşitlerine göre- İslam ceza hukukundaki karşılığı tartışılmıştır. Bunları incelediğimizde, konunun genellikle "İslam'ın insan hayatına verdiği önem" ve "öldürmenin haramlığı" bağlamında ele alındığını görmekteyiz (Dölek, 2009; Duman, 2008; İlhan, 2011; Kaya, 1994; Yiğit, 2000).

Buna göre Kur'an, hayatı ve ölümü mutlak anlamda Allah'a nispet etmektedir (Müminün, 23/80; Mülk, 67/1-2). İnsanı yaratan da beden ve ruhun, hayatın ve ölümün sahibi olan da Allah'tır (Hac, 22/5; Secde, 32/9). Onun insana bahsettiği ve doğuştan sahip olduğu haklar arasında hayat, insanın temel hakları arasında yer alır. Kişi dokunulmazlığı olarak da adlandırılabilir olan hayat hakkı, kişi veya kurum ve kuruluşların kararına bırakılamaz. Maddi ve manevi şahsiyete dokunmak yasaktır (Armağan, 1992, s. 71-72). Bu sebeple haksız yere birisini öldürmek yasaktır: "İşte biz, insan öldürmenin çok kötü bir iş olmasından dolayı İsrailoğulları'na şöyle emrettik: Canına kıyılan bir kimseye karşılık (kisas) olmaksızın veya yeryüzünde fitne-fesadı önleme maksadına matuf bulunmaksızın her kim bir insanı öldürürse tüm insanları öldürmüş gibi olur. Ama kim de bir insanın hayatını korur ve kurtarırsa bütün insanlara hayat bahsetmiş gibi olur" (Maide, 5/32). Ayrıca "Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın" (İsra, 17/33) ayeti açık bir yasaklamadır. İnsanın bu hakkını elinden almak ya da başka bir ifadeyle insanı öldürmek suçtur (Kaya, 1994, s. 137). Yaşamak eğer sadece dinen haram kılınmış bir şeyi yeme-içme seçeneğiyle mümkün hale geldiğinde, bundan kaçınılmaz ve dinin yasakları -hayatî tehlikeyi ortadan kaldıracak kadar- geçici olarak askıya alınır. Çünkü "zaruretler mahzurlu şeyleri mubah kılar" (İbn Nüceym, 1985, s. 85; Zuhaylî, 1982, s. 280).



Bu bağlamda, tıpkı ceninin yaşama hakkı anne ve babasının isteğine bırakılmayarak, rahimde canlılık kazandığı andan itibaren dinî ve hukukî bir korumaya alındığı gibi insanın yaşama hakkı da kendi eline bırakılmamıştır. Örneğin intihar dini kaynaklara göre suçtur. Kişinin kendi canına kıyması veya başkasına bu konuda izin vermesi, hukuka aykırılığı ve günahı ortadan kaldırmadığından intihar “katil” derecesinde büyük günahlardan biri sayılmıştır. Ötanazi de bunun gibidir (Bardakoğlu, 2002, c. XXV, s. 46; Yeprem, 2006, s. 137). Nitekim Ebu Hanife (ö. 150), Halife Mansur (714-775) ile Musul halkı arasında yapılan ve halkın emre karşı gelme durumunda kılıçtan geçirilmesini öngören mukavelenin “ferdin kendi hayatı üzerinde tasarruf hakkı yoktur” gerekçesiyle geçerliliğini reddetmiştir (Paşa, 1955, s. 90).

Ölümü temenni etme yasağı bağlamında zikredilebilecek hadislere göre hastalanan kişinin iyileşme umudu olmasına karşın ‘tevekkül’ inancına sığınıp tedaviyi reddetmesi yasaktır (Kaya, 1994). İşleri yolunda gitmeyen kimse değil intihar, ölümü temenni bile edemez. Hayattan bunalan kimselere Hz. Peygamberin tavsiyesi şu olmuştur: “*İnsan ölümü istememelidir. Ancak hayat kendisine çok ağır geliyorsa, “Allah’ım hayırlı oldukça bana ömür ver; ölüm hayırlıysa canımı al”* şeklinde dua edebilir (Buhari, Deavât, 30).

Kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde Hayber savaşında (628) intihara ilişkin bir vakıa rivayet edilmiştir. Savaşta cesur ve yiğitçe savaşan bir sahabe yaralanmış ve yarasının acısına dayanamayarak, kılıcını yere dikip üzerine yatmak suretiyle ölümünü hızlandırmıştır. Rasulullah (sav), onun savaşta gösterdiği kahramanlığa rağmen bu şekilde kendini öldürmesini “ahiretteki cezası cehennemdir” şeklindeki sözlerle değerlendirmiştir. Hadiste sahabenin yaptığı iş “iste’cele’l-mevt” ifadesiyle zikredilmiştir ki bu da “ölümü hızlandırmak” anlamına gelir. Bu hadis başka bir rivayette “intihar etti” ifadesiyle nakledilmiştir (Buhari, Hayber, 38).

İslam ahlakı hastalık anında tedavinin yanında iman, sabır ve dua ile Allah’tan şifa beklemeyi gerektirir. Kur’an’da anlatılan Eyüp (as) örneği bir ibret konusudur. Hastalanmak doğal olduğu gibi, tedavi olmak ve bunun için çabalamak ödevdir. Muhtemelen yanlış kader inancından kaynaklanan bir düşünceyle sahabe Hz. Peygambere “biz hastalanmamak için korunuyor, hastalandığımızda da tedavi oluyoruz. Bütün bunlar kadere engel değil midir?” diye sorduklarında cevap şu olmuştur: “Hastalanmamak için korunmanız da hastalanmanız da kaderdir; hastalıktan kurtulmak için tedavi olmanız da kaderdir” (Buhari, Kader, 4; Ebu Davud, Nikah 49). İslam ahlakına göre hastalıkla boğuşan mümin, süresi ne kadar uzarsa uzasın, acısı ne kadar derinleşirse derinleşsin, tedavisinin gereklerini yerine getirmeli, bu esnada Rabbine tevekkül içerisinde, sabır ve dua duygusunda olmalıdır (Duman, 2008, s. 128).

Ötanaziye ilişkin çalışmalarda aktif-pasif ötanazi ayrımının yapılması gereği vurgulanmıştır. Aktif ötanazinin İslam dininde intiharla aynı manaya geldiği, bu şekilde hayatına son verilmesini onaylayan kişinin intihar suçu işlemiş olacağı kabul edilmiştir. Pasif ötanazinin ise hukukî karşılığı net olarak ortaya konulamamıştır (Kaya, 2008, s. 138).

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı konuya ilişkin şöyle bir mütalaa yayınlamıştır: “İslâm’a göre kişinin kendi canına kıyması yasak olduğu gibi tıbbî verilere göre yaşama ümidi kalmamış veya şiddetli acılar hisseden bir insanın yaşamına bir başkası eliyle son verilmesi demek olan ötanazi de yasaktır. Yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi; a) beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine, b) bu durumdan geri dönüşün artık imkânsız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir” (Din İşleri Yüksek Kurulu, 14.12.2006 tarihli mütalaa). Bu mütalaanın son kısmında belirtilen ve halk arasında “fiş çekme” olarak bilinen yaşam destek ünitesinden çıkarma kararı, kanaatimizce istemsiz ve pasif ötanaziye yakın bir niteliktedir.

#### **F. Delillerin ve Dini Görüşün Eleştirisi**

Ötanazi probleminin geniş bir biçimde tartışılması ve bazı ülkelerce yasallaşması son asırda olan bir gelişmedir (Bilgin, 2013, s. 26-29). Arap dilinde “القتل الرحيم” olarak ifade edilen ötanazi, Kur’an’da açıkça yer almaz. Vahyin indiği dönemde Arapların yaşadığı coğrafya itibarıyla bu uygulamadan bahsedemeyiz. Dolayısıyla bu problem, doğrudan ve açık bir biçimde Kur’an’ın ilgi alanına girmemiştir. Biz insan ve hayatın değeri, hastalık ve hastalıktan kaynaklanan acı ve ızdırapların hikmeti bağlamında Kur’an ayetlerinin ötanazi problemine ışık tutabileceğini düşünüyoruz. Bununla birlikte kişinin korunması gerektiği ve öldürmenin suç olduğunu beyan eden ayetler de temellendirmede esas teşkil eder. Buna karşın, ötanaziye reddederken öne sürülen bazı ayetlerin bağlamından koparıldığı için, söz konusu naslarla isabetli bir delillendirme olamayacağı kanaatindeyiz.

Bu ayetlerden birisi “kendinizi tehlikeye atmayınız” anlamındaki Bakara, 2/195’tir. Ayet, öncesi ve sonrasıyla okunduğunda “cihat ve Allah yolunda mal-mülk harcamayı terk ederek geleceğinizi/ahiretinizi tehlikeye atmayın” anlamındadır (Komisyon, 2006, c. I, s. 302; İslamoğlu, 2009, s. 69). Nitekim Mukatil b. Süleyman (ö. 150), bu ayetin, peygamberimizle birlikte Medine’den Mekke’ye umre yapmak üzere ihramlı olarak gelen ve yokluktan yiyecek bir şey bulamayan bir kısım sahabenin yardım isteğine binaen, “cimrilik etmeyin, elinizdekini paylaşın” sadedinde indiğini kaydetmiştir (Süleyman, 2003, c. I, s. 102-103). Dolayısıyla, bu ayetten hareketle “canınıza kıymaya teşebbüs ederek kendinizi tehlikeye atmayın” şeklinde bir anlam çıkarmak, ayetin muhtevasıyla uyuşmamaktadır.

Buna benzer bir yorum biçimini Nisa Sûresi 29'de de görmek mümkündür. Ayetin meali şöyledir: "Ey Müminler! Karşılıklı gönül rızasıyla, fakat harama bulaşmadan ticaret yapın ama sakın [tefecilik, rüşvet, gasp, hırsızlık gibi] haksız yollarla birbirinizin malını yemeyin. Birbirinizin mallarını gayri meşru yollarla yemek suretiyle kendinizi ve kardeşlerinizi mahvetmeyin. [Bilin ki] Allah size karşı pek merhametlidir." Ayette zikredilen "*ve-lâ taktulû enfüseküm*" ifadesi "kendinizi öldürmeyin" şeklinde tercüme edilmiş ise de, ayetin içeriği buna uygun görünmemektedir. Çünkü ayet, ticaretten bahsetmekte ve "haksız kazançla kendinize kıymayın, kendinizi, toplumu mahvetmeyin" uyarısını yapmaktadır (İslamoğlu, 2009, s. 155). Nitekim Hasan el-Basrî (ö. 110) de ayeti "kendi kardeşlerinizi mahvetmeyin" şeklinde anlamıştır (Zemahşerî, 1998, c. II, s. 62).

Buna karşın İsra, 17/33'ün ötanazi konusuna ışık tutabileceğini ifade edebiliriz: "Haklı bir gerekçeye dayanmadan Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Haksızca öldürülün kim olursa olsun, onun velisine (eşdeğer bir ceza konusunda) yetki vermişizdir..." Ayette zikredilen haklı gerekçeler ise adlî, hukukî durumlar, savaş ve nefsi müdafaa olarak kabul edilmiştir (Esed, 1999, c. II, s. 566).

Son olarak, ötanazi problemiyle, kültürümüzde mevcut olan ve artık iyileşme ihtimali kalmamış birtakim hastaların hastaneden alınıp eve götürülme isteğinin (ki bunun pasif ötanaziye benzer olduğunu ifade etmiştik) eşdeğer olup olmadığı da tartışılmalıdır. Nitekim kimi zaman ileri derecede yaşlı ya da hastalığının son aşamasında olan insanlar, evlatları ya da diğer yakınları tarafından hastaneden alınarak eve götürülmektedir. "Hiç olmazsa evinde ölsün" sözüyle ifade edilen durum, hiç de azımsanmayacak derecede mevcuttur. Burada konunun İslam hukukunu ilgilendiren yönünü ilgili uzmanlara bırakıyoruz. Ancak hayatın son evresinde dini-vicdanî sorumluluğun buna izin vereceğini düşünmüyoruz. Biz, -her vakanın aynı şekilde yorumlanamayacağı gerçeğini itiraf ederek- hastalık gibi insanî bir zorluğa dayamamanın, hastaya (bir refakatçi olarak) bakamamanın ve çoğu kez "evli evine köylü köyüne" retoriğinin "tez zamanda mirasa kavuşma" gibi maddi saiklerle de olabileceğinin altını çizmekle yetiniyoruz.

## **II. TEMEL KAVRAMLARIN KELAMÎ ve AHLAKÎ ANLAMI**

### **A. İnsan ve Hayatın Anlamı**

Çalışmamızda bu başlığa yer vermemizin iki nedeni vardır. Birincisi ötanaziye savunanların, bağımsız hareket edemeyen ve konuşamayan kişiyi normal insan statüsünde görmemesi ve onu hayvanla eşdeğer kabul etmesi; diğeri ise, ötanazinin meşruiyetinin "insanın ölme hakkı"yla temellendirilmesi çabasıdır. Bu iki iddiaya karşı İslam düşüncesinde insan, hayat, denenme ve musibet merkezî kavramlardır.

Hayat, farklı anlamları ihtiva eden kapsamlı bir terimdir. Ragıb el-İsfehanî (ö. 506), kelimenin şu anlamlara geldiğini kaydetmiştir: Hayat, hayvan ve bitkilerin gelişimini sağlayan güç, canlıda duyu/his gücü, iş yapabilme ve akıl gücü, akıl, bilgi ve imana dayalı olarak gelişen ebedi ahiret yurdu gibi anlamlara gelir. Hayat, Allah'ın da bir sıfatıdır. Allah'ın hayat sıfatı, onun ölümsüz oluşunu ifade eder. İnsana nispetle hayat sıfatı ise, iki aşamalıdır: İlkine dünya, ikincisine ahiret hayatı denmiştir. Arapçada selam, "tahiyye" mastarıyla karşılanır ki, bu da hayat kökünden gelir. Selam vermek, zımnen, "Allah sana bu dünya ve ahirette ömür versin" demektir. Ahiretteki ömür cennettir (İsfehanî, 2010, s. 144-145).

İslam dininde hayat, iki boyutlu bir serüvendir. Kur'an, baştan sonra buna vurgu yapmaktadır. Dünya hayatı geçici, ahiret ise kalıcıdır. Ahiret hayatı, dünyada insanın denenmesinin ve Allah'ın adaletinin zorunlu sonucudur. Kur'an'da ahiret unsurlarına yer verilmesi, bireyin bu dünyayı pas geçip bir an önce ebedi yurduna kavuşmasını teşvik etmek için değil; bu dünyada ahlakî davranması ve insanîyetini en üst seviyeye çıkarmasını özendirmek içindir. Cennet-cehennem söylemi, müşrikleri azap ile korkutarak ve nimetle özendirerek bir tür silah görevi görürken, müminlere, imanın tek başına yeterli olmayacağı, onun yanı sıra takva ve ahlak gibi erdemlere sahip olmayı hatırlatmaktadır. Dolayısıyla dünya ahiret için bir denenme yeri olduğu kadar, ahiret dünya için bir araç olmaktadır. Ahiret inancının dünya hayatına tesirinin en üst örneğini Mekke müşriklerinde görmek mümkündür. Onlar, karşılarından iman edilecek bir insan görmelerine karşın inanmamışlardı. Onların imanı reddedişlerini, ahirete imanın dünyada keyfi uygulamalara son vermek anlamına geldiğini bilmelerine bağlayabiliriz. Mekke'nin müşrik insanı dünyasını terk edemeyeceğini düşündüğü için ahirete iman etmemiştir (Cabirî, 2013, c. II, s. 533-534). Altını çizmek gerekir ki, İslam inanç esaslarında ahiret, dünya hayatına yön veren bir iman konusudur.

Öte yandan Maturidi (ö. 333) hayat ve ölümü tabii ve arızî olmak üzere iki kısma ayırmıştır: Tabii olan, kişinin nefes alıp vermesidir. Arızî olan ise hak din adına iman ve bilgi sahibi olma durumudur. Dolayısıyla arızî hayat, iman, bilgi, ahlak açısından canlı olmak demektir. Küfür ve cehalet içerisinde olan arızî ölüm içerisinde (Maturidi, 2005, c. I, s. 275). Buna göre, kalbi imanla dolu olan, bilgi ve ahlak üreten insan diridir. Verilen nimetlere nankör, ilahi bilgiye cahil ve erdemlerden yoksun olan ise ölüdür. Tıpkı kuru toprak ile verimli toprak gibi, birincisinde hayat vardır, ikincisi ise ölüdür (Fussilet, 41/39).

İnsan mefhumuna gelince, bu noktada ruh-beden ayırımına değinmek istiyoruz. Burada gayemiz, akıl, irade, kudret gibi temel insanî vasıflarını yitirmiş bir beden basit bir et parçası görülmesinin imkanını ele almaktır. Yoksa ruh-beden düalizmine dair tartışmalar bu çalışmanın sınırlarına sığmayacak derecede geniş bir tartışma konusudur. Esasen Aristo'dan

Farabi, İbn Sina ve Gazali gibi İslam filozoflarını ve düşünürlerini etkileyen ve Kartezyen felsefeye de hâkim olmuş olan düalist insan anlayışına karşın, monistik insan anlayışı Kur'an'a daha uygun görünmektedir. Çünkü Kur'an, açıkça bu ikisinin ayırımından bahsetmez (Ünverdi, 2003, s. 43-64). Muhammed İkbal insan egosu kavramı üzerinde şöyle durmuştur: İnsan egosu/ben'i, salt ruh ya da bedenden müteşekkil değildir. Mesela masamdan bir kitap aldığımda, benim fiilim yekpare ve bölünmezdir. Bu fiili ne beden ne de ruh tek başına yapmıştır. Beden, mutlak boşluğa yerleştirilmiş bir şey değildir. Beden, bir hadiseler veya fiiller sistemidir. Ego ya da nefis dediğimiz şey de fiillerden müteşekkildir. Beden, birikmiş fiil veya nefsin alışkanlığıdır. Ve böylelikle nefis'ten ayrılmaz. Beden, şuurun kalıcı bir unsurudur, kalıcı unsur olmak bakımından, dışarıdan durağan gibi görünür. Bedeni oluşturan maddelerden, fiiller ve hadiselerle etkileşim sayesinde ego oluşur. İnsan, böylece birbirinden ayrılmaz, birbirine çok yakın beden ve nefsen müteşekkildir (İkbal, 2014, s. 140). Nitekim beden için de, nefis için de insan kavramı kullanılır. Örneğin bir kişi hakkında konuşurken "o insan ..." denilir. Burada bahsi geçen şey, kişinin bedeni değildir. Ama salt beden için de insan kelimesi kullanılır. Mesela bir cesede işaret ederek, "bu insan ..." deriz. Dolayısıyla insan dediğimiz mefhum, tüm varlığıyla bu isme karşılık gelir (İbn Hazm, 2010, s. 359).

İkbal, her insan "ben"inin biricik oluşunu ve mahremiyetini şu sözlerle ifade etmiştir: "Benim belli bir şeye yönelik arzumu, özü itibarıyla bana aittir. O arzunun tatmini benim şahsî zevkimdir. Bütün beşeriyet aynı şeyi arzu edecek olsa bile, ben arzu ettiğim şeye erişmedikçe, onların arzusunun tatmin edilmiş olması, benim de arzusunun tatmin edilmiş olması anlamına gelmeyecektir. Dış doktoru dış ağırlıma ilgili olarak halimden anlayabilir fakat bendeki dış ağırlımın hissini tecrübe edemez. Bütün zevklerim ve arzularım münhasıran bana aittir ve benim şahsî egomun önemli bir parçasıdır. Benim hislerim, nefretlerim, sevgilerim, yargılarım ve kararlarım münhasıran bana aittir. Bizzat Tanrı, benim adıma hissedemez, yargılayamaz ve birden fazla fiil seçeneği olduğu zaman benim adıma seçemez..." (İkbal, 2014, s. 134-135).

Kim bilir ne çekti, fani hayattan,  
Ne çok dert okunur, baksan surattan,  
Buruşmuş et sarkar, görsen yanaktan,  
Bu benim çilem der, o etler için (Şanlıer, 2012).

İnsanın bedeni ve dahi ölüsünün bile değerli oluşuna dair önemli örneklerden birisi Bedir'de savaş sonrasında Hz. Peygamberin düşman ölülerine yönelik uygulamasıdır. O, savaşta öldürülmüş olan düşman askerlerinin cesetlerinin hiçbir şekilde kılıçlanmamasını ve sadece şehit düşen Müslümanların değil, düşmana ait cesetlerin de gömülmesini emretmiştir (Hamidullah, 1995, c. I, s. 226). İslam'ın insana biçtiği değer,

onun bedenini dahil tüm benliğinin, mülkiyetinin, insanî tüm vasıflarının saygın olduğu ve sebepsiz yere bunlara müdahale edilemeyeceği şeklindedir. Bunda herhangi bir din, dil, renk, ırk ayrımı yoktur (Draz, 1993, s. 51).

Öte yandan, insanın antik çağdaki “hayvan-ı natık/konuşan canlı” şeklindeki tanımı İslam kelimasında da yer bulmuştur (Cürcanî, 2013, s. 41). Konuşmak onun alamet-i fârikâlarındandır. Ama onun en önemli yanı rahmanî yanıdır (Rahman, 1996, s. 57). İnsan evrenin odak varlığı, bir çeşit “küçük âlem”dir. İnsana bu ismin verilmesinin nedeni, yaratanına işaret eden mükemmel donanımdır. Ayrıca insan hemcinsleriyle uyum içerisinde yaşayabilmektedir. “İnsan, yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlıktır” (İsfehanî, 2010, s. 37).

İnsan hayat sahibi olma bağlamında diğer canlılarla eşit statüdedir. Ancak onun bir diğer farkı akli ve fiilleridir. O, tabiatına uygun, kendisine tanınmış imkânlar çerçevesinde belli bir amaca yönelik yaşar ve hayatına bu şekilde anlam katar. Nihai gaye duygusu, insanı diğer canlılardan ayıran diğer temel özelliklerdendir (Abuzerova, 2007, s. 150-151).

Teistik açıdan insanın diğer canlılardan ayıran, onun ilahi teklife muhatap olmasıdır. Teklif, failine zahmet veren bir işi (karşılığında cennet-cehennem olacak şekilde) imtihan için emretmektir (Sabuni, 1991, s. 69). Teklif, meşakkatsiz olmaz (Kadı, 1996, s. 488) Bununla birlikte İslam kelimasında genel olarak Allah’ın insana gücünün yetmeyeceği şeyi emretmeyeceği kabul edilmiştir. Buna karşın Eş’ariler uluhiyeti merkeze alarak Allah’ın irade ve kudretine sınır koymayı kabul etmedikleri için “Allah dilediğini, dilediğine emreder” şeklinde bir görüşü savunmuşlar; insana gücünün yetmediğini emretmeyi “bi-nefsihî mümkün, bi-gayrihi mümkün” retoriğiyle, yani “mümkün ama vaki değildir” mealinde kabul etmişlerdir (Eş’arî, 1975, s. 107-114; Taftazanî, 1991, s. 221).

İnsanın dini mükellefiyetine gelince bu konuda belirlenmiş olan şartları şöyle özetleyebiliriz: (a) İnsanın kudretinin yerinde olması. (b) Emredilen ya da yasaklanan şeyin, insanın kudretine uygun olması. (c) İnsanın, ilahi hitabı anlayacak akla, bilince sahip olması. (d) Emredilen şeyin aklen ve reel olarak mümkün bir şey olması. (e) Emredilen şeyin karşılığında sevap ya da günahın vaat edilmiş olması (Cüveynî, trs. s. 42-57; Taftazani, s. 216-221).

Dini anlamda insanın varoluşu -diğer tüm varlıklar gibi- Allah’tan bağımsız değildir. Allah her insana hayatını sürdürmesi için farklı bir beden, karakter ve kudret vermiştir. Dünya, her canlının yaşamını sürdürmesi için gerekli maddelerle doludur. Ancak teolojik anlamda hayatın gayesi bundan ibaret değildir. İnsan, diğer canlılar gibi sadece varlığını sürdürmek için yaşamaz. Öyle olsaydı en iyi hayat standartları için insanlar kural tanımaz bir biçimde birbirleriyle yarışır, çekişirlerdi. Varlığın bir yaratıcısı ve

yaratıcının koyduğu bir hedef olduğunu unutmur, dünyayı kaosa sürüklerlerdi (Maturidi, 2005, s. 6-7). Allah insana peygamberler göndermekle ona hayatın nihai gayesini öğretmiş ve öylesine var olmadığı hakikatini bildirmiştir. Yeryüzünde Tanrıyı bilen ve gayesiz olmadığını idrak eden tek canlı insandır.

Bir fiili ahlakî kılan temel unsur onun özgür iradeye dayanmasıdır. İnsan, işlevsel iradeye sahip olduğu müddetçe davranışının sorumlusudur (Maturidi, 2005, s. 466). Kur'an, bir yandan insanın başıboş yaratılmadığını bildirirken (Kıyamet, 75/36), diğer yandan bu hakikati kulak ardı edenlerle aynı dili kullanır: "Biz sizi basit bir sudan yaratmadık mı?" Burada hayatı teolojik bağlamdan bağımsız gören ve insanı bedenden müteşekkil kabul eden kafirlere zımnem "her şeyi maddeden ibaret görüyorsanız, bilin ki, siz basit bir sudan başka bir şey değilsiniz!" İnsan, kişisel zafiyetlerini aştığı, aklını ve bilgisini olumlu yönde kullandığı vakit, yeryüzünün halifesidir. Varlığın isimlerini bilen/üreten, değer bilincine sahip olan insandır. İnsan bu vasfıyla Allah'a kuldur. İnsan, kozmik düzende Allah'ı aklıyla bilen ve ona iradesiyle teslim olan yegâne varlıktır.

Kur'an'da insan-Allah ilişkisi, minnet/şükür odaklıdır. İbrahim (as) kavmiyle putperestlik ve tevhid inancı üzerine tartışırken Allah'ın sıfatlarından şöyle bahseder: "O'dur beni yaratan, O'dur bana doğru yolu gösteren. O'dur beni yedirip-içiren. Derde düştüğüm zaman O'dur bana şifa veren. Canımı alacak ve günü gelince beni tekrar hayata kavuşturacak olan da O'dur. Hesap günü hata ve kusurlarımı bağışlamasını umduğum da yine O'dur. Rabbim! Bana ilim, irfan, bilgelik lütfet ve beni hayırlı/faziletli kulların zümresine dâhil et!" (Şuarâ, 26/78).

Öte yandan hayat, Allah'ın insana lütuf yoluyla verdiği bir emanettir. İnsan, bununla "yaşama" imkanını elde eder. Hayatı bir emanet olarak kabul etmek, onunla ilgili ödev ve sorumlulukların kabulünü ve mutlak tasarruf yetkisinin reddini gerektirir. İnsan, benliğiyle yaşama özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük, "ben"liğinin bir parçası olan bedenine zarar verecek davranışlar yapma hakkı tanıyacak derinlikte değildir. Nitekim İslam dininin emir ve yasaklarının özünde yatan gayelerden birisi canı korumaktır. İnsanın ölüm anına kadar Allah tarafından yüklenmiş ödevleri yerine getirebilmesi için canını koruması elzemdir. Öyle ki, hayatî tehlike söz konusu olduğunda -geçici ve yeterli olacak şekilde- haramlardan yenilip içilebilir (Nisa, 4/19; Bakara, 2/173).

Her insan çeşitli sıkıntı ve meşakkatler yaşamaktadır. Filhakika tarih boyunca zorlu hayat sürecinden geçmeyen toplum yoktur. Bu gerçek, imanla yaşamının getirdiği zorluklar karşısında bunalan müminlere uyarı/hatırlama sadedinde şöyle ifade edilmiştir: "Yoksa siz geçmiş dönemlerdeki müminlerin çektiklerine benzer sıkıntılar çekmeden cennete gireceğinizi mi zannettiniz?! Onlar öyle yokluklar, öyle zorluklar çekmişler ve öyle sarsılmışlardı ki peygamberleri ve ona inananlar, "Allah bizim

imdadımıza ne zaman yetişecek?” diye feryat etmişlerdi. Allah'ın yardımı yakındır” (Bakara, 2/214). İnsanın bu uğurda girişeceği mücadele, göstereceği direniş onun imtihanıdır. Şimdi burada denenme sürecinde musibetin anlamına ilişkin yeni başlık açmak istiyoruz.

### **B. Musibetin Anlamı ve Denenme Gerçeği**

İslamî dünya görüşünün temel tezi, insanın yeryüzünde denenmekte olduğudur.<sup>1</sup> İnsan, sahip olduğu donanımla yaratıcısının teklifine muhataptır. İmtihan, insanın karşılaştığı durumlara nasıl tepki vereceğiyle ilgilidir. Hayat zordur ve acılarla doludur. Bunların müsebbibinin insan mı Tanrı mı olduğu ise tartışma konusudur. Teodise ya da kötülük problemi olarak bilinen ve “kötülüğü Allah mı yaratıyor, yaratıyorsa neden?” şeklinde özetleyebileceğimiz konu, bu çalışmanın sorunsalı değildir. Ancak biz, musibet kavramı çerçevesinde, insanın başına gelen şeyleri anlamlandırma konusuyla ilgileniyoruz.

Musibet, “bir yerden atılmış, fırlatılmış” kök anlamından “felaket, çile, dert” gibi manalara gelir (İsfehanî, 2010, s. 291). Kişinin başına ansızın gelen bela, sıkıntı ve hoşlanılmayan şeyler gibi yeryüzünde meydana gelen acı, elem, zarar veren hadiseler de musibet olarak isimlendirilir. Kur'an metafiziğine göre bunlar insanı Allah'a bağlayan, yeryüzünün imar ve düzenini sağlayan şeylerdir. Birçok ayet, yeryüzünde hiçbir acı ve elem veren şey olmadığında, insanın bolluk ve zenginlik içerisinde Rabbini unutma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu kaydeder: “Eğer onlara acıyıp da içinde buldukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek, azgınlıklarında büsbütün direnirlerdi” (Mü'minûn, 23/75).

Esasen, Allah'ın peygamber gönderdiği bazı kavimler, isyanda direndikleri için bazı felaketlerle cezalandırılmışlardır. Kur'an, insanın inkar, şirk, isyan, zulüm, aşırılık ve fitrata aykırılık gibi dini-ahlaki tercihleri ve davranışlarının neticesinde büyük felaketlere duçar olduğunu tarihi kıssalarda geniş bir biçimde anlatır. Ad, Semud, Ressleriler, Eyke halkı, Lut'un kardeşleri, Firavun vs. toplumlar ve şahsiyetler, peygamberlerinin davetini reddetmeleri ve ahlakî çözümlerinin sonucunda helak edilmişlerdir. İnsanların ibret alması için anlatılan bu kıssalarda manevi itaatsizliklerin fiziksel afetlere zemin olduğunu görmekteyiz. Buna ilişkin Kur'an'da çoğu tarihi pek çok bilgi mevcuttur.<sup>2</sup> Davud (as), Eyyub (as), Yunus (as), İbrahim (as) vs. peygamberler birtakım acılarla sınanmışlardır. Ancak bunlar, insanın başına gelen her musibetin Allah tarafından verildiği anlamına gelmez. Allah'ın, tahtında oturmuş bir vaziyette, yukarıdan sağa-sola

<sup>1</sup> Bakara, 2/155; En'âm, 6/53, 165; Enfâl, 8/28; Hûd, 11/7; Nahl, 16/93; Kehf, 18/7; Ankebût, 29/1-6; Câsiye, /45/22; Zâriyat, 51/56; Mülk, 67/2.

<sup>2</sup> A'râf, 7/4; Yunus, 10/13-4; Ra'd, 13/32; Enbiya, 21/11-5; Furkan, 25/36-9; Kasas, 28/58-9; Ankebût, 29/33-40; Sâd, 38/1-16; Mü'min, 40/5-6, 82-5; Zuhruf, 43/5-8; Ahkâf, 46/27; Muhammed, 47/13; Kâf, 50/12-14, 36; Hâkka, 69/9-10.



imtihan ve ibret için bela dağıtıyor gibi tasavvur edilmesi, İslam imanında yer bulmaz.

Klasik Kelam literatüründe insanın başına gelen acıların bir teklif/imtihan konusu kabul edilmiş, Mutezile ise bizzat acıları Allah'a izafe etmeyi reddetmiştir (Bağdadî, 1928, s. 209). Elem ve ızdırapların bir imtihan sebebi olarak doğrudan Allah tarafından verildiği kabul edilirse, hastalıklar, trafik kazaları, madde kullanımından kaynaklanan ve insan onuruna yakışmayan tablolar, sosyal çözümler, terörist eylemler, kaoslar vs. Allah'ın işidir. Allah bunları deneme veya ibret olsun diye insanlara takdir etmektedir (Güler, 2007, 144-150). Eş'ariler, imtihan amacı olmadan bile Allah'ın mutlak kudreti ve iradesiyle acı çektirebileceğini kabul eder. Zira ondan kötü ve çirkin iş sadır olmaz. Herhangi bir şey insana göre şer olsa bile, salt Allah yarattığı için güzeldir (Ici, trs. s. 410).

Mutezile de Allah'ın insana acı çektirecek musibetler yaşatacağını kabul eder. Ama onlar, hangi amaçlarla bunun gerçekleştiğinde ittifak edememişlerdir. Kadı Abdulcebbar (ö. 415), musibetlere dair şunları kaydeder: "Elem, bazen iyi bazen de kötüdür. Eğer elemde yararlı ya da zarardan koruyan bir şey varsa o güzeldir. Ama zulüm örneğinde olduğu gibi kötü unsurlar ihtiva ediyorsa o çirkindir. Bir şeyi iyi ya da kötü kılan şey, onun yararlı ya da zararlı oluşudur. İlim ve sanat için yola çıkan kimse, yolculuğunda başına ne geleceğini bilememekle birlikte, iyi bir niyetle yola çıktığından, meşakkat ve zorluklardan ibaret, ızdıraplı bir işi güzel olarak kabul edilir. Çünkü gaye, yararlı bir amaca ulaşmaktır. Bu esnada çekilen acı, kötü kabul edilmez. Herhangi bir şeyin iyi ya da kötü oluşu, onun bizatihi kendisinden olmadığı gibi insana tattırdığı zevk veya acıdan değildir. Olayların güzel ya da kötü oluşu gayesine göredir" (Kadı, 1996, s. 484). Ona göre musibetler, muhataba göre değişebilir. Şöyle der, Kadı, "Allah acıları ya mükellef ya da gayr-i mükelleflere yaşatır. Mükellef olmayanlara verilen ızdırapların ya (tıpkı mükelleflerde olduğu) bir karşılığı vardır ya da mükellef olanlara ibret niteliği vardır. Bu acı, birinci ihtimalde zulüm olmaktan, ikincisinde abes olmaktan çıkar. Eğer mükellefe elemeler yaşatıyorsa Allah, ya ona bedelini verir, ya da onu ibret vesilesi kılar. Bazen ikisi birlikte olur. Acı çektirmek ancak bu durumda iyi olur. Bunun dışında elem, kişinin hak ettiğini bulması anlamında da olabilir. Başka türlü elem ve ızdırap vermek caiz değildir. Vakıa, her acı ve elem, doğrudan ve sadece bununla anlamlandırılmaz. Aksi takdirde "peygamberlerin yaşadıkları sıkıntılar, onlar hak ettikleri içindir" denilmesi gerekirdi. Bu ise İslam Kelamı açısından mümkün değildir. Çünkü onlar söz konusu acıları yaşamalarına neden olacak günahlardan -nübüvvetten önce de sonramasumdurlar. Eğer yaşanan acılar, sadece kişi hak ettiğinden dolayı kendisine verilmiş olsaydı, hastalanan kimse tövbe ettiğinde iyileşmesi gerekirdi. Zira tövbe, günahı siler ve temizler. Halbuki hastanın tövbesi onu iyileştirmedeği bilinen bir gerçektir. Bu durumda hastalık gibi elemli

olayların başka sebeplerinin de olabileceği akılda tutulmalıdır” (Kadı, 1996, s. 487).

Mutezile’ye göre hastalık ve ölüm gibi sıkıntıları Allah’ın insana vermiş olduğu nimetleri geri alma şeklinde yorumlamak aklî değil, şer’îdir. Kadı Abdulcebbar, burada aklî gereklilik ile şer’î gerekliliği birbirinden ayırır. Buna göre herhangi bir hastalık için şu gerekçelendirme rasyonel değildir: “İnsanın sahip olduğu hayat, kudret, şehvet, duyu organları vs. nimetler Allah tarafından verilmiştir. Dolayısıyla bunların gerçek sahibi de Allah’tır. İnsan emanetçidir. Alacaklının emanetini geri isteme hakkı olduğu gibi, Allah’ın da lütfettiği nimetlerden bir kısmını ya da hepsini geri alma hakkı vardır. İnsanın benliğini oluşturan öz yapısıyla münasebeti sahip-sahip olunan şeklinde değil, emanet-emanetçi ilişkisi biçimindedir.” Bu açıklama şu açıdan yanlıştır: Nimeti veren, keyfî olarak onu alamaz. Ancak bazı şartlarda alabilir. Çünkü bir kimsenin gözü, kulağı, akli gibi nimetleri elinden alındığında, artık onda bunları emanet aldığı kimseye geri vereceği bir şey kalmaz. Bununla birlikte din, emaneti geri alma hakkı tanımıştır. Emanetçi, kendisinde olan şeyi iade etmekten mutsuz olsa da bu böyledir. Ancak din, emaneti geri aldığına, ona bunun yerine başka bir şeyi (eksikliği tamamlayan ödül, bedel vs.) vermeyi vaat eder (Kadı, 1996, s. 487-488).

Musibetler, Allah’ın insanları, lütfettiği nimetlere karşılık denemesi değildir. Zira dinde, bir iyilik yapıldığında bunun kimse tarafından bilinmemesi istenir. Allah da kuluna nimetleri bahşedendir. Ama bu lütuf, “mademki size bunları ben verdim, öyleyse dilediğim gibi sizi imtihan eder, kimisini geri alır, kimisini eksiltirim” anlamındaki düşünceyi doğurmaz. İnsanın yaşadığı acılar, hastalık ve sıkıntılar, ya bir getirisi olan, ya zarardan koruyan ya da kişinin hak ettiği durumlardır. Allah bunları “malik” olma sıfatıyla kullarına yaşatıyor değildir. (Kadı, 1996, s. 488-489)

Maturidiler, Allah’ın musibetleri bir hikmete binaen verdiğini kabul etmişlerdir. Maturidi’ye göre insan sahip olduğu şeylerin geçici olduğunu idrak etmeli ve başına gelen musibetlere üzülmemelidir. Hayat, sağlık, mal-mülk Allah tarafından insana lütfedilmiş şeylerdir. İnsan, bunlara hak ettiği için sahip olmuş değildir. Lütuf yoluyla bunları elde etmiştir. Bu da belirli bir müddetle sınırlandırılmıştır. Örneğin sağlık nimeti, belirli bir süre sonra insanın elinden geri alınacaktır. İnsanın sıhhat ve afiyeti gerçekte Allah’a aittir. Allah müminlerin canlarını satın almıştır (Tevbe, 9/111). Allah müminlerden, verdiği nimetlerden dolayı fedakarlık yapmalarını isteyebilir. Ayrıca imtihan konusu olan şeyler zaten Allah tarafından insana lütfedilmiştir. İnsan bunları hak etmiş değildir. Ne hayat ne de başka bir şey insanın kendi başına elde ettiği şeydir. Eğer insan, sahip olduğu her şeyin Allah tarafından kendisine bağışlanmış birer nimet olduğunu benimserse, bunların bir gün kaybolup gitmesine üzülmez. Zira bilir ki, her nimet bir gün gidecektir (Maturidi, 2005, c. I, s. 276-277).

Maturidi'ye göre Allah'ın insanı belalarla denemesinin hikmetleri şunlardır: (a) Nimetlerin güzelliği sayesinde Allah'ın lütfünün, ikram ve ihsanının farkına varmak ve ona şükretmek; musibetlerin zorluğuyla Allah'ın kudretini anlamak ve iyi günlere şükredilmesi gerektiğini bilmek. (b) İnsanın, bir birey olarak kendi üzerinde mutlak güç ve karar sahibi olmadığını anlaması, Allah'ın kendisine nasıl müdahale edebileceğini görmesi ve kendinden güçlü yaratıcıya teslim olması. (c) Mümin ve kâfirin ortaya çıkmasını sağlamak. Mümin de kâfir de aynı zorluk ve imkânlarla imtihan edilmekte ama sadece müminler beklenen tepkiyi göstermektedirler. (d) Nimetler, ahirette müminlere vaat edilen cennetin; musibetler ise cehennemim örneğidir. Her ikisini de tadan insana verilen mesaj şudur: "Ahirete hazırlan!" (Maturidi, 2005, c. VI, s. 96).

Esasen insanın zorlukların bir musibet olarak algılanması, dahası Allah tarafından insana isabet ettirilmiş bir acıymış gibi düşünülmesi Allah'ın ahlaklığıyla uyumsuzdur. Ahlak kuralı, keyfi ve diktatörce davranmayı, salt güçten kaynaklanan bir yetkiyle sınır tanımaz tasarrufları kabul etmez. Bunlar Allah için muhal olan şeylerdir. Allah'ın filleri ahlakla sınırlıdır. O, bunu kendine yazmıştır (En'âm, 6/12,54). Bizim ihmalimizi, genetik yapımızı, alışkanlıklarımızı, sosyal gerçekleri dikkate almadan her acıyı Allah'a mal etmek, birçok insanda Allah'a isyan duygusunu geliştirmiştir. Hakikat, insanın antropolojik ve psikoloji yapısının iyilik ve kötülük işlemeye müsait olması ve onun imtihana elverişliliğidir. Denenme, insanın (iyilik yapma şeklindeki) potansiyel güçlerini ortaya koyma ve kötülüğe olan temayülleri kontrol altına alma bağlamında gelişir. Her iki durumda da insan, Allah'ın iradesiyle uyumlu hareket etme noktasında sınanır. (İsyan ve zulümde direnenlere yaptırım niteliğindeki büyük afet ve felaketleri bir tarafa koyacak olursak) İnsanın denenirken karşılaştığı ve adına musibet, şer, seyyiât dediği belalar, ızdırapların müsebbibi ya insanın kendisi ya da doğanın kuralıdır. Bunu beyan eden ayetlerden birisi şöyledir: "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle yaptıklarınızdan dolayıdır. Hâl böyleyken Allah sizi birçok musibetten korumakta, birçok günahınızın dünyevî cezasını bağışlamaktadır" (Şûrâ, 42/30).<sup>3</sup> Klasik kelamın musibetleri mutlak anlamda Allah'a izafe etmesindeki yanılmanın temelinde Enbiya, 21/35, Bakara, 2/155, Nisa, 4/78, Zümer, 39/49 gibi ayetleri parçacı/lafızcı yorumlama metodolojisi yatmaktadır (Güler, s. 144-150). Bu ayetler, Kur'an'ın teosantrik dili dikkate alınarak anlaşılmalı olsaydı -sakat doğumları, dayanılmaz hastalıkları, erken ölümle sonuçlanan kazaları Allah'a nispet etmekten kaynaklanan- bazı itikadî problemler zuhur etmezdi. Kur'an, başta acılar olmak üzere her türlü duruma "İnnâ lillah ve innâ ileyhi râciûn=Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz" (Bakara, 2/156) diyebilen karakteri övgüyle anmaktadır. Denenmenin ve musibetlerin odağında bu duygu ve inanç vardır.

<sup>3</sup> Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/165; Nisa, 4/79; Rûm, 30/41.

Özetle denilebilir ki, musibetler, ister doğrudan doğruya Allah'ın takdiri, ister insanın davranış, hayat tarzı veya genetik yapısının tevliidi/sonucu olsun, birer sabır ve teslimiyet imtihanıdır. Bir musibet olarak kabul edilen hastalıklara karşı insanın tıbbî tedaviye başvurması varoluşunun; "Allah'tan geldik, Allah'a gideceğiz" inancıyla, sabır ve metanetle Rabbinden şifa umması iman ahlakının gereğidir. Hastalıklarda dayanılması imkansız görülen anlar kritik eşiktir. Bu, direncin kırıldığı ve kolay yoldan ölümün tercih edildiği bir an olmamalıdır. Çünkü insan sadece katlanabileceğini yaşar: "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez" (Bakara, 2/185), "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği yükü yükler" (Bakara, 2/285). Dini literatürde hastaya teselli veren en iyi sözlerden birisi Hz. Peygamber tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Müminin başına gelen hiçbir ağrı-sızı, yorgunluk-üzüntü, hatta kendisine batan bir diken yoktur ki, Allah bunlar sebebiyle onun günahlarından silmiş olmasın" (Buhari, Merdâ 3). Bu açıdan bakıldığında hastalıktan kurtulmak için ötanaziye karar vermek belki bu dünyadaki acıların son bulmasına yarayabilir. Ancak olayların takdiri, musibetleri sabırla göğüsleme ve son nefeste Allah'a imanı ikrar ve izhar etme gibi görevlerin ihmali yüzünden ötanazi, hastalıktan dolayı çekilen acıların -ahiretteki azabın daha çetin olduğu dikkate alınırsa- daha kötü bir şartlarda çekilmek üzere ertelenmesinden başka bir anlama gelmeyebilir.

### III. "BİYOLOJİK İNSAN VE MUTLU ÖLÜM" TEZLERİNİN FELSEFİ-KÜLTÜREL ARKA PLANINA ELEŞTİREL YAKLAŞIM

Ötanazi, tıbbî bir uygulama olması itibariyle temelde sağlık sorunu/konusu olsa da, meselenin meşruiyeti ve etik olup olmadığı tartışması felsefi-kültürel düşünceye ve inanişaya dayanmaktadır. Bu başlık altına ötanazi taraftarlığının düşünsel boyutunu irdelemeyi bunun felsefi-kültürel kodlarını çözümlenmeyi deneyeceğiz.

Çalışmamızın başında zikrettiğimiz üzere, ötanaziye savunan tezi birbirine yakın iki felsefi düşünceyle ilişkilendirebileceğimizi düşünüyoruz. Birincisi, insanı salt biyolojik varlığa indirgeme eğilimi bağlamında pozitivizm, diğeri ise, insanın ölüm hakkının mahfuz olduğunu savunan ve de ölmek üzere olan insana mutlu sonu yaşatmayı bir ödev gören anlayışın dayanağı olarak (insan merkezci) hümanizmdir. Sonuçta her ikisi de teistik dünya görüşünü reddeden seküler düşünceyi temsil etmektedir. Buna karşın ötanaziye reddetme, teizmin açık düşüncesidir. Nitekim söz konusu uygulamanın sadece İslam açısından değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık zaviyesinden de olumsuzlandığını kaydetmiştik. Burada, ötanaziye savunanların fikrî kaynağını oluşturması açısından, kısaca son beş asrın felsefi-kültürel yapısına ilişkin bir tahlil yapmak istiyoruz.

XV. Yüzyıldan itibaren, kilisenin dışında ne kurtuluş, ne gerçek uygarlık, ne din ne de ahlak olduğunu söyleyen Katolik önyargısı yavaş yavaş yıkılmış, bilim ve felsefe dönemi başlamıştır. Bu dönemden itibaren, Kıta Avrupa'sında yaşayanlar artık Katolik bir Batılı değil, insan, hümanist

ve insan dostu (philanthrope)'dir. Coğrafi keşifler, fizikte ve astronomide yeni buluşlar bu devrimin dinamiğini oluşturmuş, Batılı ilk defa Katolik kilisesinin takdim/icbar ettiği dünyanın dışına çıkmıştır (Weber, 1998, 196). İnsanoğlunun kendini yeniden keşfetmesiyle kiliseyi hepten devre dışı bırakma eğilimi gelişmiş, varlığa hükmeden mutlak Tanrının yerine, varlığın kendisine hizmet ettiği, tabiata sahip insan görüşü egemen olmuştur. Avrupa'da metafiziğin yerini fizik, vahyin yerini akıl, kilisenin yerini bilim almıştır. Tanrı, Katolik kilisesiyle birlikte sorgulanır olmuş, kimi filozoflarca tümünden reddedilmiş, kimilerince pasif kabul edilmiştir. Örneğin Descartes (1596-1650), alemi harekete geçirmek için Tanrı'nın varlığını mutlak anlamda kabul etmiş; ama alemin artık ona ihtiyacı olmadığını ileri sürerek, -teist bir filozof olmasına karşın- ampirist ve pozitivist felsefeye yaklaşmıştır (Weber, 1998, 222). Deneysel felsefenin kurucusu ve yeniçağ pozitvizminin öncüsü kabul edilen Francis Bacon, metafizikle mücadele etmiş, deney ve gözlemin dışında bilgi kaynağını reddetmiştir (Weber, 1998, 209).

Bu dönem, Alman tarihçi ve felsefecisi Walter Schubart'ın (1909-1976) "kahraman insan" olarak tanımladığı prototipin dönemidir. Nitekim o, insanlığın tarih boyunca ürettiği dört kültür-zihniyet biçimini, uyumlu (Çinli, Gotik Hıristiyan), kahraman (Yunan, Germen-Roma, Modern Batı), zahit (Hint) ve Mesihçi (Hıristiyan, Slavlar) olarak tasnif eder. Kahraman kültür-zihniyeti ve insanı bencil, Tanrıdan bağıni koparmış ve duyumcudur. Kahraman insan, dünyayı örgütçü çabasıyla düzene sokması gereken bir yer olarak görür ve var olanla/dünyayla barışık geçinmez. Dünyaya bir köle gibi bakar, ona efendilik taslar ve onu kontrol altına almak ister. Gökyüzüne saygıyla bakmaz, egoizm ve gururla dolu bir şekilde - hemcinsleri tarafından- belirlenmiş hedeflere yürür. Enerjiktir, mücadelesi bitmeyecek gibidir. Tanrıdan uzaklaşır, laikleşir ve büsbütün deneyselliğe yönelir. Kahramanlık onun yaşam duygusu, trajedi ise sonu/amacıdır. Prometheus gibi her şeye, güce, Tanrıya meydan okur. Roma, gücünün doruğunda kendisini böyle hissetmiştir. XVI. yüzyıldan sonraki Germen Roma Batısında da bu prototip egemen olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheuscu Batı kültürü ve insanı bu prototipin iyi bir örneğidir (Sorokin, 1972, 117).

Schubart'e göre Batı ruh ve kültürünü ilkel korku ve endişeler sarmıştır. Batılı, düzeni temel değer saymakta, bu yüzden yasa ve kanunları merkezileştirmektedir. Kuralların egemen olduğu Batı kültürü kolayca yozlaşıp ruhsuz biçimciliğe dönüşebilir. Erdem ve ahlak, kemikleşmiş kanunların arasında havasızlıktan boğulabilir. Batı ruhu bencil, ben-merkezli ve bireycidir. İngiliz Ulasal düşüncesinin seçilmiş bir ulus düşüncesi, Fransız düşüncesinin entelektüel önderlik, Almanya'nın da benzer karakteri böylesi bir ruhun tezahürüdür (Sorokin, 1972, 125).

Bilgi kaynağı olarak beş duyu ve akıl, değer ölçü olarak da “hazz”ın esas olduğu bu çağın insan tipine Sorokin “duyumcul” üst-sistem adını verir. Duyumcul dünya görüşü, doğacı ve maddeci/gerçekçidir. Amacı duyumsal zevk ve hazdır. (Sorokin, 50) Bütün bir yeniçağ boyunca, (felsefe, bilim, sanat, ekonomi, siyaset, hukuk vs. alanlarında) bu prototipi işledi, inceltti ve en son olarak politik ve ekonomik düzlemde liberal/kapitalist sistem olarak yapılaştırdı. Adına Rönesans, Aydınlanma, Modernite vs. denen şey özetle budur. Nietzsche, bu dönemi Tanrının ölümü ve güç istenci olarak felsefileştirmiş, siyaset biliminin kurucusu sayılan Machiavelli (1469-1527) politik felsefede yöneticilere (Prens) geleneksel ahlaka bağlı kalma yerine, ne pahasına olursa olsun başarılı (iktidar olma/iktidarda kalma) olmayı önermiştir (Güler, 2010, 25-26).

Öte yandan Batı kültürünün orta çağına egemen olan antroposentrik (insan merkezci) düşünce hümanizmi doğurmuştur. Hümanizm, insanı evrenin merkezine yerleştirir. Onu her şeyin ölçüsü ve en yüksek değeri yapar. Hümanizmin başlıca işlevi, insanın özgür, yaratıcı güçlerini serbest bırakmak ve geliştirmek; insanın kendi duygu, akıl ve benlik denetiminden başka bir şeyle engellenmeksizin özgürlük içinde denenmesi ve sınanması olmuştur. Onun içindir ki bu dönem, insanın bütün insan-üstü güçlerden soyutlandığı, dinî inançlardan uzaklaştığı devre olmuştur. Laikleşme ve dış özgürlük bu dönemin ürünüdür. Rus toplum bilimcisi ve iktisatçısı Nikolay Berdyaev (1874-1948), Batı kültürünün hümanist-laik aşamasını tükettiğini ve artık bu evrenin sona erdiğini söylemiştir. On dokuzuncu yüzyılda insanın tarihsel varoluşuna makinenin ve teknolojinin girmesi, hümanizme öldürücü darbe olmuştur. İnsan her şeyi kontrol etmek için ürettiği makinenin üstesinden gelemediğini, benlik denetiminin azaldığını ve insanın hayvan niteliklerinin öne çıktığı bu dönem, tanrıdan kopuk insanlığın/hümanizmin çöküşüdür. Nietzsche’nin “insan utanç verici ve ayıplanacak bir şeydir; üstesinden gelinmeli ve aşılmalıdır, üstün insana yol açmak için Hümanizme yol verilmelidir” yargısı buna dairdir (Sorokin, 1972, 129-130).

Sorokin (1889-1968), insan/toplum düşüncesini etkileyen unsurun, topluma egemen felsefenin olduğunu kaydetmiştir. Örneğin düşünsel/Tanrısal niteliğin ağır bastığı toplumda düşünsel dünya görüşü hâkimdir. Mistisizm, idealizm, dini rasyonalizm, ebediyetçilik, mutlak ahlak, kutsal metin ve vahiy gibi kavramlar bu toplumun egemen terimleri, ideolojileri ve doktrinleridir. Duyumcul felsefesinin geçerli olduğu insan-toplumda materyalizm, şüphecilik, ampirizm, pozitivizm, dünyevilik, faydacılık, hazcı ahlak ve hukuk egemen olur. Kavramlar ve olgular toplumda yaygın ve güçlü olan dünya görüşüne göre anlam/meşruiyet kazanır (Sorokin, 1972, 224-225). Batı kültürü son dört yüzyılda başlıca duyumcul nitelikte olduğundan dolayı insan ve toplum felsefelerinin eğilimi de bu yönde olmuştur. Bu dönemde toplumsal olguları tanıma yöntemi ve doğruluğun ölçütü pozitivist, ampirist, doğacı, bilimsel, mekaniktik,

işlemsel, araçsal ya da niceliksel tekniklerdir. Ne ki bunların hiçbirisinin insan ve toplumu tanımaya dair yeterli olmadığı yirminci yüzyılda anlaşılmıştır (Sorokin, 18-19).

Tam da bu noktada konumuza geldiğimizde, Peter Singer'in "Practical Ethics" adlı eserinde, insan mefhumunu sorgulama ve tanımlama bağlamındaki görüşlerini özetlemek ve bu görüşlerin seküler düşünceyle özdeşliğini tartışmak istiyoruz. Singer, "öldürme neden itiraz edilebilir bir şeydir?" sorusu etrafında ötanaziyi tartışmış ve "insan kutsaldır" retorüğini tenkit etmiştir. Ona göre kutsallık dini kaynaklı olsa da, günümüzde çok daha etkin ve geniş bir biçimde seküler etiğin konusu haline gelmiştir. Dolayısıyla kutsal olanı tanımlama işini artık dinin tekeline çıkarmalı, insan hayatının kutsallığı da yeniden tartışılmalıdır. Singer bu noktada "insan yaşamını kutsal kılan nedir?" sorusunu sorar ve 1976 Kasım'ında gerçekleşen bir örneği zikreder. Buna göre, hamileliğinin 24. haftasında erken doğumla bebeğini dünyaya getiren Peggy Stinson ve eşinin bütün itirazlarına karşın doktorlar, (Andrew) bebeğin yaşaması için tüm tıbbî ve teknik imkânları kullanırlar. Yaklaşık altı ay tıbbî destek alan bebek, özellikle yoğun bakım ünitesindeki tedaviden etkilenmiş ve bağımsız yaşama kabiliyetini kaybetmiştir. Andrew bebek için harcanan paranın miktarı ise 1977 yılı koşullarında 104.000 dolardır. Singer bu örnek üzerinde şu sorgulamayı yapar: Söz konusu bebek yaşamıştır, peki buna değer miydi? Zira *i*-Doktorlarının deyimiyle bebek, tedavisi esansında cehennem acısı çekmişti. *ii*- Bebeğin hayatının devamı için, önemli bir finansman maliyet ortaya konmuştu. *iii*- Bütün bunlara rağmen bebek, bağımsız yaşayamayacak, düşünemeyecek, konuşamayacak ve normal bir insanın yaptıklarını yapamayacaktı. Bu koşullar altında bile bir insanın hayatiyeti kutsal oluyorsa, ona koşulsuz kutsallığı kazandıran ve onu hayvandan ayıran nedir? Ona göre insanı insan yapan temel unsurlar ortadan kalktığında onun başıboş köpeklerden, deneylerde kullanılan maymunlardan, sığırlardan farkı kalmaz. Bu yüzden hayvanların öldürülmesine itiraz etmeyen ancak insan hayatının mutlak kutsal olduğunu savunanlar çelişkilidir (Singer, 1993, 85).

Singer, bu noktada "insan nedir?" sorusunu sorar ve insanı "Homo sapiens (akıllı/bilen)" türünün üyesi olarak tanımlar. O henüz fetüs halindeyken de bu türe aittir. Ona göre biyolojik data temelinde insan türüne ait olmanın moral önemi yoktur. İnsanı tamamlayan ya da herhangi bir canlıyı insan kılan unsurlar ise farkındalık, oto-kontrol, geçmiş-geleceği düşünme, merak duygusu, yakınlık ve ilgi, iletişim gibi yetilerdir. İnsan olmak, bu kabiliyetleri taşımak demektir. Böylesi insan artık kişidir (person). Böylece fetüs halindeki insanla, tüm yetileri, donanımları ihtiva eden insanı farklı iki terimle adlandırmak mümkün olur: Birincisi salt insan (human), diğeri, kişi/şahıstır (person). Kişi/şahıs, hayatta bir rolü olan kimsedir. Etkendir. Şuurlu ve akıllıdır. Eski Yunan ve Roma toplumlarına gittiğimizde, bu ayırımın sosyal sonuçlarına dair örnekler görülecektir. O

dönemde “homo sapiens” üyesi insan olmak, yaşamanın garantisi değildir. Köleler, barbarlar, sakatlar ve zayıflar kolaylıkla öldürülebiliyordu. Bu insanlar (insan türüne ait olmaktan doğan) hayat hakkına sahip değillerdir. Singer, günümüzde insan hayatının kutsallığı ve ölüme kararı hakkının Tanrıya ait olduğu inancının Hıristiyan teolojisinden kaynaklandığını ve bu doktrinin artık genel kabul görmediğini savunmaktadır (Singer, 1983, 86-87).

Esasen insanoğlu madde, deney ve gözlemi esas kabul edip, manevi şeylerin buharlaşmış olduğunu dillendirdiğinden bu yana, kendisini tabiatın merkezine yerleştirmiş, enerjisini en insanın yeryüzü krallığı için sarf etmiştir. Duyumcul felsefe-kültürün egemenliğindeki insan, kavramları ve olguları pozitivist-ampirist biçimde anlamlandırmıştır. Ötanazi tartışmalarının ana mecrasını belirleyen de bu noktadır. Konuya meşruiyet tanımayanlar teizm kökenli ahlak anlayışına sahipken, uygulamanın bir insan hakkı olduğunu iddia edenler duyumcul felsefi görüşün etkisinde kalmaktadırlar. Nitekim Singer’ın, ölümcül bir hastanın artık sadece biyolojik bir değer taşıdığını ve insan türüne ait olmaktan başka bir anlam ifade etmediğini öne sürerek, böyle bir insanı öldürmenin hayvan öldürmekten farksız olduğunu kabul etmesi buna örnektir. Bu düşünce biçimi, hayvan dahil olmak üzere tabiatta her şeyin insan için yaratıldığı, insanın yaşamını sürdürmesi için (helal kılınmış) hayvansal ve bitkisel gıdaları tüketebileceği ancak insan-kainat ilişkisinin malik-mülk değil, emanetçi-emanet şeklinde olduğundan, insanın bitki ve hayvan başta olmak üzere hiçbir şeye nedensiz ve rastgele müdahale edemeyeceği, keyfi olarak hayvanları katledemeyeceği ilkesini savunan teistik görüşü dikkate almamakta ve reddetmektedir. Ötanazi taraftarlarının ölümcül hastanın tedavi giderlerini (mazeret olarak) zikretmeleri, insan ve hayvan farkını sadece farkındalık, akıl ve şuur gibi yetilere indirgemeleri, insanın mutlak saygınlığı görüşünü reddetmiş olmaları seküler/positivist düşünceyle eşdeğer kabul edilebilir.

Öte yandan ölümcül hastalığı esnasında insana iyi ölüm tattırmayı gaye edinen hümanist düşüncenin, ahireti dikkate aldığını söyleyemeyiz. İnsancıl yaklaşımla merhamet duygularını izhar etmek, bireye mutlak ölme hakkı tanımak ve onun bu özgürlüğüne müdahale etmemek hümanist felsefenin tezahürleridir. Ölümcül bir hastayı doğal ve sıkıntılı bir ölüm yerine mutlu/iyi ölümlü uğurlama arzusu ilk bakışta güzel bir yaklaşım gibi görünmektedir. Gerçekten de yaratıcıyı ve onun vahyini yok saydıktan sonra hemen her şeyi meşru görmek mümkündür. Ama teizmin ahiret inancı dikkate alındığında meşruiyet sınırları daralmaktadır.

#### IV. ÖTANAZİYİ REDDİN DAYANAKLARI

İnsanı, hayatı ve dünya hayatındaki acı ve ızdırapları dini temellere dayandırarak yorumladığımızda, ötanazinin imkânı hakkında bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ötanazi reddedenlerin -yukarıda zikrettiğimiz-



görüşlerini tasdik ettiğimizi ve onları burada tekrarlamamızın gereksiz olduğunu kaydederek, konuya ilişkin düşüncemizi şu maddelerde özetlemeyi uygun görüyoruz:

(a) Ötanaziye savunanların, ölümcül hastalıkların bireyi “şahıs” olmaktan çıkarıp “insan türünün üyesi” durumuna düşürdüğünü, sakatlığın da ferdin “insanlığını” eksilttiğini, dolayısıyla böylelerinin ölümüne karar vermenin etik olduğu şeklindeki iddiaları İslam dini açısından geçerli değildir. Zira bize göre akıl ve bilinç ilahi hitap için gereklidir. Ancak bunlardan yoksun insan dini mükellefiyetini yitirmiş olsa da, insaniyetini kaybetmemiştir. Konuşma, bağımsız hareket etme gibi hususlar kamil insan vasıflarıdır, bunların yokluğu noksanlıktır ama hiçlik değildir. Ölümcül bir hastalığın son demlerinde insanî ayırt edici özelliklerini kaybetmiş hastanın ölümüne karar verilmesi, İslam’ın insan anlayışına uymaz. Nitekim bunun zıddını savunan nihilist ve pozitivist düşünceyle Hitler’in sadist politikası bir araya gelince 20000 kadar hasta ve deli (!) gaz odalarında öldürülmüştür (Kaşıkçı, 2008, s. 90).

(b) Ötanaziye savunanların, “insanın ölme hakkı vardır” şeklindeki dayanakları makul değildir. Zira normatif anlamda neredeyse tüm haklar doğmakla başlar ve ölmekle sona erer. Yaşamak, insanın kendi ürettiği ve edindiği bağımsız bir hak değildir. Canı veren Allah’tır, yine alacak olan O’dur. (Hicr, 15/23; Kâf, 50/43; Necm, 53/44). Bedeni, ruhu ve nefsi Allah yaratmıştır. Bedenin yaşaması için gerekli olan hava, su vs. maddeleri de Allah yaratmıştır. İnsan, ölümlü varlık olduğundan hayatının mutlak sahibi değil, geçici malikidir. Bu mülkiyet emanet-emanetçi anlamındadır. Şu halde insanın bu veriyi –meşru bir neden dışında- ortadan kaldırmaya hakkı yoktur. Ayrıca ölme hakkı, sadece ötanaziye içermez. İntihar ve intihara yardımcı da kapsar. Bu ise deneme serüveninde insanın sınavdan erken çıkmak istemesi gibi bir anlama gelir ki, Allah kimseye “pes ya hû” diyecek derecede ağır yük yüklemeyiz. – İbadette aşırıya kaçmakla dahi olsa- bedene zarar vermek men edilmiştir (Buhari, İman 13; Nikah 1, 8). Bu yüzden intihar İslam’ın hak ve ödev ahlakına aykırı bir tasarruftur (Hökelekli, 2000, s. 352).

(c) Ötanazi ya da intihar, ilahi iradeye müdahale anlamına gelir. İntihar aynı zamanda sosyal bir suçtur. Zira insan sadece kendisi için değil, başkaları için de yaşar. Ailesine, iş arkadaşlarına topluma yararlı olmak onun bir görevidir. İntihar etmek, bu görevlerden kaçmak demektir. Bunun bir hak olduğunu savunmak, ferdî, ailevî, toplumsal ve hukukî düzeni işlevsiz hale getirebilir.

(d) Genel anlamda pasif ötanazi, aktif ötanaziden daha hafif görülmüş ve tasvip edilmiştir. Ancak biz, sonucu ölüm olan bir uygulamanın, aktif ya da pasif yolla uygulanmış olmasının ahlakî açıdan farkı olmadığını düşünüyoruz. Sonuçta her iki halde de hasta ölmektir.

(e) Meşru taleplerin kaydedildiği hasta vasiyetnamesi yararlı bir uygulamadır. Bu durumda olan hastanın “yaşamakta olduğum sürece, hospis hizmetlerinden, manevi destek kuruluşlarından destek almak, tedavimin sonunda kadar sürdürülmesi için tüm tıp hizmetlerinden yararlanmak istiyorum...” şeklindeki vasiyeti makul ve meşru kabul edilebilir. Ancak hasta din, tıp, ahlak, felsefe ve hukukun kabul edemeyeceği şeyleri vasiyet edemez.

(f) Kişinin, acılarını ve ağrılarını yok etmek istemesi meşru bir amaçtır. Ancak bunun dini literatürde helal kabul edilen yöntemlerle gerçekleştirilmesi gerekir. Çünkü meşru nedenler gayri meşru sonuçlara ulaştıramaz (Şatıbî, 2003, s. 239). Ölüm kararı alan hasta bu dünyada acılarından kurtulacaktır ama ahiretini tehlikeye atacaktır. Böylece ölüm kararı, dünyadaki acıların üstünü örtmekten başka bir anlam taşımayacaktır.

(g) Kültürümüzde “hastayı –hastaneden alıp- eve götürmek” şeklinde yer alan uygulama tartışmaya açıktır. Tedaviyi teşvik eden pek çok hadisin varlığına rağmen, hastalığın kesin tedavisinin olmadığı, tıbbi bir müdahale durumunda tedavinin zararlı etkilerinin kesin olması, bulaşıcı nitelikte olmayıp tersinin sadece hastada görülmesi gibi birtakım şartlar altında, kendilerinden ümit kesilmiş olan hastalarda, hastanın kendisinin ya da velisinin isteği üzerine tedaviye son verilebileceği görüşü istemsiz ya da pasif ötanaziye yakın/denk bir uygulama olup, teolojik açıdan uygun görünmemektedir.

(h) Anne karnında engelli olduğu belirlenmiş birisini öldürmekle, doğduktan sonra herhangi bir kaza sonucunda sakatlanmış birisini öldürmek arasında fark olmadığı gibi, rahimdeki bebeği öldürmek, psikolojik, ekonomik ya da sağlık problemi nedeniyle bir insanı öldürmek arasında fark yoktur. Çocuk, genç ya da yaşlılığında herhangi bir nedenle organlarından birini kaybeden veya beyin fonksiyonlarındaki rahatsızlık nedeniyle akletme, hatırlama, konuşma gibi temel insanî fonksiyonlarını kaybeden kimseye “artık bu sakatlandı, beyni işlemiyor, akli yok ya da bedeni felç olmuş, bize tamamen yük, o halde bu öldürülebilir” diyebilir miyiz? Ancak “Engelliler ölsün, sağlamlar kalsın” düşüncesiyle ötanazi ahlakî görülebilir ki bunun da etik olmadığı apaçıktır (Karaman, 2008, s. 255-256).

(i) İslam, bir köpeğe su vererek onun ölmesini engelleyen kadını Allah’ın cennete koyduğunu bildiren bir dindir (Müslim, “Tevbe”, 155). Peki özürlü ya da iyileşme imkanı olmayan kimse köpekten daha mı az değerlidir? İslam, hastalığa sabredene, hastaya bakana ve onu tedavi etmeye çalışana ahirette ecir vaat etmektedir. İslam ahlakı, hastalık anındaki vakte ayrı bir değer biçmiş, hastanın duasını bile özel kılmıştır. Dolayısıyla hastanın acısı, ona bakım ve sarf edilen masraflar boşa gitmemekte, bilakis öte dünya da ve dahi bu dünyada büyük bir karşılık

görmektedir (Karaman, 2008, s. 256). Hastasına fedakârca bakmış kimsenin vicdanî/gönül rahatlığı esas olmakla birlikte, insanların takdir ve hoşnutluğunu kazanmış olması huzur vericidir. Allah'ın, ahirette vaat ettiği mükâfat ise ayrı bir motivasyondur. Bu nedenle hastalanan bir insana aktif ötanazi yapmak cinayet, pasif ötanazi uygulamak ise cinayete yardım gibidir. Filhakika, İslam -sebepsiz yere- değil insanı, hiçbir canlıyı öldürme hakkımız tanımaz.

### **Sonuç**

Ötanazi, sağlık açısından meşruiyeti tartışıldığı kadar dini ve hukukî yönden de tartışılmaktadır. Doğaldır ki, insanların farklı felsefi-kültürel görüşleri olduğu müddetçe bu böyle olmaya devam edecektir. Mevcut dini içerikli çalışmalarda da vurgulandığı gibi, ötanazi uygulamasının teistik meşruiyeti yoktur. Ancak ötanaziyi aktif-pasif şeklinde tasnif ettiğimizde, ilgili araştırmalarda aynı hükmün pasif ötanazi için sarih olarak belirtilmemiş olduğunu kaydetmeliyiz. Meselenin bu boyutu şüphesiz İslam hukukçularının alanına girmektedir.

Sorunun ahlakî boyutuna geldiğimizde ise bu, düşünürlerin felsefi-kültürel düşünce biçimleriyle doğru orantılıdır. Tartışmanın ana mecrasını oluşturan insan ve hayat kavramları ile dünya-sıkıntı-imtihan gibi terimleri anlamlandırma biçimi, konuya bakış açısını belirlemektedir. İslam ilahiyatı açısından bakıldığında, insan Allah'ın kulu, hayat insana emanet, imtihan yeryüzünde insanî varoluşun özüdür. Ötanazi, hayatın ve ölümün mutlak sahibinden rol çalmasıdır. Bu yüzden İslam inancı ötanazinin imkânını olumsuzlamaktadır. Buna karşın, teistik bakış açısından soyutlanmış akıl, bizim bütün iddialarımızı ret ve ötanazinin geçerliliğini kabul edebilir. Yol ayrımı, felsefi-kültürel bakış açılarıdır. Ötanaziyi savunan zihnin, vahiyden bağımsızlığını ilan etmiş son beş asrın seküler-duyumcul felsefesinden beslendiğini düşünüyoruz.

Esasen on beşinci yüzyıldan itibaren bilim ve felsefenin öne çıkmasıyla, ilahî olan göz ardı edilmiş, tabiatla matematik ve fiziğin ötesinde hakikat arayışı reddedilmiştir. İnsan, her şeyin merkezinde kendisinin olduğu zannıyla, yönünü/kıblesini gökyüzünden yeryüzüne çevirmiş, ahlakî ve metafiziği ötelemiştir. Günümüz dünyasında yaşanan bunalımların derinliklerinde de bu aklın bulunduğu artık bilinen bir gerçektir.

Bireysel ve sosyal hayattan din/dinin sözü çekildiği andan itibaren insan, -istediği hedefe ulaşmak için- önce kendi cinsine karşı acımasızlaşmış, Suriye, Irak, Somali, Arakan vs. örneklerde olduğu gibi başkasını öteki, basit bir et parçası ve rakip/düşman olarak görmüştür. Bu dönemde ahlak, siyasî ve ekonomik emellere kurban edilmiştir. Modern asır, tarihte görülmemiş acıların yaşandığı dönemdir. Dinin diriltici ruhu "ada(e)m"ın öldürücü hırsına yenilince, insan-hayvan farkı erimiş, hayat

mücadelesinde yararlı olmayan dışlanmış, hazlar, arzular kutsallaşmıştır. Bu zihniyet yaşlıyı ölüm sırasını bekleyeceği huzur(lu/suz)evlerine, kadın vücudunu müstehcenliğe, genç nesli fanatizm/maddeye, (ana yuvasında olması gereken) çocuğu da sırasını beklemesi için kreşlere teslim etmiştir. Bu meyanda, derin ızdırap içerisinde ve elemle boğuşan hastanın tez elden ölmesi demek, hem acılarından kurtularak iyi bir sona kavuşması hem de geriye kalan maddi menfaatin (miras) çarçabuk sahibine ulaşması, yatağın da yeni hastasını bulması anlamına gelmiştir. Ki sermaye dönsün. Dinin egemenliğinde insan, başkasıyla paylaşmayı ve başkası için fedakarlığı bir değer olarak kabul ediyorken, saf aklın egemenliğinde birey, kendisi için mücadele etmeye, “selfie” ile “yüzünü” göstermeye, başkasını ötekileştirmeye, hastasını öteki dünyaya göndermeye çalışır hale gelmiştir.

İslam dünyası da yaşanan bu krizden nasibini almış, dini camilere/gönüllere, ahlakı vicdanlara hapsedmiştir. Halbuki “...Din, insan hayatının bütün alanlarına doğrudan nüfuz eder ve yönetir. İslam, camide ve savaş meydanında olduğu gibi, pazarda, okulda ve meclis salonda da mevcuttur. Bütün bu alanları, İslamî değerler açıklar ve yorumlar...” (Rahman, 1995, s. 8-9). Biz, bu alanlara hastanelerin de dahil olduğu gerçeğinin altını çizmek istiyoruz. Aslında nerede insan varsa orada İslam’ın bir sözü vardır. Tıp alanı bundan müstağni değildir. İslam’ın sözü hastanede, yoğun bakım ünitesinde ve dahi mezarda da geçerlidir. Ölü, kibleye çevrilir. Diri akla ve vahye bakar.

Son olarak, insandan metafizik değerleri çekip aldığımız zaman pek tabi ki ötanazi meşru görülecektir. Nitekim Tanrıyı dışlayan ve tamamen insanı merkeze alan pozitivist-hümanist düşünce ötanaziye ilişkin güçlü deliller sunduğunu kaydetmiştik. Ancak Tanrının sözünü tartışmaya dahil ettiğimizde meşruiyet ortadan kalkmaktadır. En kısa ifadeyle ötanazi, insan ve hayatın hakikatini anlayamama, maddeyi insanın önüne geçirme, Tanrının mutlak hükümranlılığına başkaldırı ve haddi aşmadır. Filhakika, iman odaklı ahlak anlayışı, tedaviyi ve tedavi olana refakat etmeyi bir ödev olarak emreder, içi boş tevekkülü reddeder. Nihai olarak, hasta ya da yakını “ölüm kararı verdiğimde alemlerin rabbi ne der” sorusunu sorduğunda, hiçbir teolojik bilgiye sahip olmasa bile, sorusunun cevabını fitratında bulur.



#### KAYNAKÇA

- ABUZEROVA, Ü. (2007/Eylül). Ahlakî Açıdan Hayatın ve Varoluşun Anlamı. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No:8 (17), s. 146-159.  
ktp.isam.org.tr/pdfdrp/D02632/2007\_8/2007\_8\_ABUZEROVAU.pdf adresinden edinilmiştir. (17.09.2014).

- AĞIRAKÇA, A. (2004). Hippokrates ve İslam Tıp yazmalarında Hekim Ahlakı, *Merkez Efendi 5. Geleneksel Tıp Günleri*, (14-22 Mayıs 2004) s. 30-40. [ahmetagirakca.com.tr/uploads/default/.../17-Islamda\\_Hekim\\_Ahlaki.pdf](http://ahmetagirakca.com.tr/uploads/default/.../17-Islamda_Hekim_Ahlaki.pdf) adresinden edinilmiştir. (22.09.2014).
- ANA BRİTTANICA (1992), *Genel Kültür Ansiklopedisi* (I-XXII). İstanbul: Ana Yayınları.
- ARMAĞAN, S. (1992). *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- BAĞ, B. (2013). Hasta Vasiyetnamesi: Ötanazi mi? Yoksa Kendi Kaderini Kendi Belirleme Hakkı mı? *Zeitschriftfürdie Welt der Türken*, Vol. 5, No:1, 275-289, Sivas.
- BAGDADÎ, A. (1928). *Usûlü'd-Din*, (Nşr. Darü'l-Fünûn), İstanbul: Matbaatü'd-Devle
- BARDAKOĞLU, A. (2002) "katil" mad., *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- BEDER, A.-PINAR, G., AYDOĞMUŞ, G. vdğ. (2010). Hemşire ve Hekimlerin Ötanaziye İlişkin Görüşleri. *Klinik ve Deneysel Araştırmalar Dergisi*, c.1, no 2, 91-98.
- BİLGİN, N.G. (2013). Ötanazi: Tanım ve Tarihçe, *Lokman Hekim Dergisi*, 3 (2), Mersin, s. 25-31.  
<http://lokmanhekim.mersin.edu.tr/index.php/lokmanHekim/article/download/174/271> adresinden edinilmiştir.
- BUHARİ, Ebu A. (1400 Hicri), *Camii's-Sahih* (I-IV). Kahire: Matbaatu's-Selefiyye.
- CABİRÎ, M. A. (2013). *Fehmü'l-Kur'an* (I-III), (Çev. M. Coşkun). İstanbul: Mana Yayınları.
- CÜRCANİ, S. Ş. (2013). *Et-Tarifât*, (Thk. M. B. U. Es-Sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- CÜVEYNÎ, Ebu M. (trs). *Akidetü'n-Nizamiyye, Akaide Dair İki Risale* içinde (ss. 10-98), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No:41.
- Din İşleri Yüksek Kurulu (2006), *Kurul Mütalaası*, <http://www2.diyanet.gov.tr/dinisleriyuksekkurulu/Sayfalar/KisininYasamDestek.aspx> adresinden edinilmiştir. (18.10.2014).
- DÖLEK, A. (2009). İnsanın Yaşama Hakkının Korunmasının Dini Dayanağı. *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*, Çanakkale. s. 18-40.
- DRAZ, M. A. (1993). *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, (Çev. N. Demir) İstanbul: Kayıhan Yayınları

- DUMAN, Z. (2008). Dinî Açıdan Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı.
- ESED, M. (Yayın Tarihi 1999). *Kur'an Mesajı (I-III)*, (Çev. C. Koytak ve A. Ertürk). İstanbul: İşaret Yayınları.
- ESKİN, M. (2003), *İntihar*. Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi.
- EŞ'ARÎ, Ebu H. (1975). *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (Thk. Hammude Gurâbe), Kahire: Câmîatü Ezher.
- FLANNERY, A. O P. (2002). Ötenazi Üzerine Beyanname (Çev. O. Taştan). *AÜİFD*, cilt XLIII, sayı:2, s. 405-412.
- GÜLER, İ. (2007). *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- GÜNDÜZ, T., ÖNER, S., ÇINAR, T. ve DİN, H., (1996). "Hekimler Euthanasia'yı Savunuyorlar mı?" *Adli Tıp Bülteni*, 1(2), s. 82-88.
- HAMİDULLAH, M. (1995). *İslam Peygamberi*, (Çev. S. Tuğ) İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- HICK, J. (1990). Değişen Ölüm Sosyolojisi (Çev. T. Koç). *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:7, s. 235-249.
- HÖKELEKLİ, H. (2002). "intihar" mad., *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- İCİ, A. (trs.). *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut: Alemlü'l-Kütüb.
- İBN HAZM, Ebu M. (2010). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (Thk. S. E. Şahin) Kahire: Daru'l-Hadis.
- İKBAL, M. (2014). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev. R. Acar) İstanbul: Timaş Yayınları.
- İLHAN, H. (2011). *Ötenazi Kavramının Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir. (18.09.2014)
- İNCEOĞLU, S. (1999). *Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İSFEHANÎ, R. (2010). *el-Müfredât*, (Thk. M. H. El- Aytenî) Beyrut: Daru'l-Marife Yayınları.
- İSLAMOĞLU, M. (2009). *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- KADI A. (1996). *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (Thk. A. Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe.

- KALYONCU, H. (2011). *Ölümsüzlük İhtiyacı İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- KARAMAN, H. (2008). Dinî Açıdan Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı.
- KÂRÎ, A. (trs.), *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Çev. H. S. Erdoğan). İstanbul: Hisar Yayınevi.
- KAŞIKÇI, O. (2008). Hukuk Tarihinde Ötanazi, *Türk Hukuk Araştırmaları*, sayı 6, (Güz), s. 85-99.
- [ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02894%5C2008\\_6/2008\\_6\\_KASIKCIO.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02894%5C2008_6/2008_6_KASIKCIO.pdf) adresinden edinilmiştir.
- KAYA, A. (1994). İslam Hukukuna Göre Ötanazi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, c. 6, s. 133-146.
- KAYA, A. (2004). Ruh ve Beden Bütünlüğüne Dokunulmazlık Kuramı Bakımından Ölme Hakkı, *Marifet Dergisi*, yıl 4, sayı 2.
- KOMİSYON, (2006) *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (I-V)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KUYURTAR, E. (2007/1). Ötanazinin Ahlaksallığı, *Felsefelogos*, yıl: 10, sayı: 32, s. 115-134.
- KUYURTAR, E. (2014 Bahar). Aktif ve Pasif Ötanazi Ayrımı Ahlaksal Bir Ayrım mıdır? *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:14, s. 47-69.
- MATURİDİ, Ebu M. (2005). *Kitabu't-Tevhid*, (Nşr. B. Topaloğlu ve M. Aruçi). Ankara: İSAM Yayınları.
- MATURİDİ, Ebu M. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'an (I-XVII)*, (Nşr. A. Vanlıoğlu, İlmî Kont. B. Topaloğlu) İstanbul: Mizan Yayınevi.
- MISRÎ, İbn Nüceym (1985). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Mısır.
- ÖMEROĞLU, Ö. (2009). Hukuksal Açıdan Ölme Hakkı ve Kabul Edilebilirliği Sorunu. *EÜHFD*, c. XIII, sayı: 3-4, s. 85-106. [www.erzincan.edu.tr/birim/HukukDergi/makale/2011-2.5.pdf](http://www.erzincan.edu.tr/birim/HukukDergi/makale/2011-2.5.pdf) adresinden edinilmiştir. (12.09.2014).
- ÖZEN, M. Şahin, M. E. (2010/4). Ötanazi. *Ankara Barosu Dergisi*, yıl: 68. s. 15-36. [www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/.../2010-4-ozen-sahin.pdf](http://www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/.../2010-4-ozen-sahin.pdf) adresinden edinilmiştir.
- PAŞA, S. (1955). *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (I-II)*, (Çev. B. Arıkan), İstanbul.

- RAHMAN, F. (1995). İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde, K. Güleçyüz, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde (s. 7-23). İstanbul: İnsan Yayınları.
- RAHMAN, F. (1996). *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. A. Açıkgenç, ). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- RAZİ, F. (1981). *Tefsirü'l-Fahrü-Razi* (I-XXXII), Nşr. ve Yay: Darü'l-Fıkr, Beyrut.
- SABUNİ, N. (1991). *el-Bidaye fi Usul'd-Din*, (Çev. B. Topaloğlu) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- SCHLÖGEL, H. (2002). "Ötenazi ve Teoloji" Çev. Taştan, O., *AÜİFD*, Cilt: XLIII, sayı: 1, s. 293-299. [dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/724/9151.pdf](http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/724/9151.pdf) adresinden edinilmiştir.
- SINGER, P. (1993), *Practical Ethics*, USA: Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge.
- SOROKIN, P.A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. M. Tunçay, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- SÜLEYMAN, M. (2003). *Mukatil b. Süleyman Tefsiri* (I-III), (Thk. A. Ferid). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- ŞANLIER, A. Y. (2012). *Yüzünde Derin Çizgileri*. "http://www.edebiyatdefteri.com/siir/597367/yuzunde-derin-cizgileri.html" adresinden edinilmiştir.
- ŞATIBİ, Ebu İ. (2003). *el-Muvâfakât (I-IV)*, (Çev. M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayınları.
- TAFTAZANİ, S. (1991). *Şerhu'l-Akaid*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- ÜNVERDİ, M. (2003). İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon. (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana).
- YEPREM, S. (2006). "Dinlerin Gen Teknolojisi, Ötenazi ve Organ Nakline Karşı Tutumları", *Panel: İslam ve Hıristiyanlık - Dinlerarası Diyalog için Dini İçerikler, Tasavvurlar ve Duyguların Karşılaştırılması*, Ankara, <http://www.konrad.org.tr/İslam%20tr%202006/16yepremTR.pdf> adresinden edinilmiştir. (15.09.2014)
- WEBER, A. (1998). *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. V. Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- YİĞİT, Y. (2000). İslam Ceza Hukukuna Göre Ötenazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt 36, sayı 2, s. 337-349.
-



[www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/3f78d71094c94a0.pdf](http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/3f78d71094c94a0.pdf)  
adresinden edinilmiştir.

ZEMAŞERİ, Ebu K. (1998). *el-Keşşâf* (I-VI), Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-  
Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Abikan, Riyad.

ZUHAYLÎ, V. (1982). *Nazariyyetü'z-Zarûreti's-Şer'iyye*, Beyrut.