

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

MASLAHATIN KELÂMÎ VE AHLAKÎ BOYUTU

Doktora Tezi

Elif Havva KARATAŞ

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

MASLAHATIN KELÂMÎ VE AHLAKÎ BOYUTU

Doktora Tezi

Elif Havva KARATAŞ

**Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Osman AYDINLI**

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

MASLAHATIN KELÂMÎ VE AHLAKÎ BOYUTU

Doktora Tezi

**Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Osman AYDINLI**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Osman AYDINLI
- 2- Prof. Dr. Mahmut AY
- 3- Prof. Dr. Celal TÜRER
- 4- Doç. Dr. Merve ÖZAYKAL
- 5- Doç. Dr. Mehmet Akif CEYLAN

Tez Savunması Tarihi

07.01.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Osman AYDINLI danışmanlığında hazırladığım “**Maslahatın Kelâmî ve Ahlaki Boyutu (Ankara, 2025)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

04/03/2025

Elif Havva KARATAŞ

ÖNSÖZ

“Allah, elçilerini maslahat için gönderir.
Bu bakımdan bize göre aklî teklîf sem’î teklîf olmadan da mümkündür.”

Kādî Abdülcebbar, *Muğnî*, 20:20

İslam düşüncesinde, farklı bağlamlarda ele alınan *maslahat* prensibi, hem *celîlü’l-keîâm* kapsamında ele alınan ilahî yaratma, nübüvvet, şeriat gibi konuları, hem de *dakîku’l-keîâm* çerçevesinde değerlendirilen varlık, fiil, bilgi ve değer gibi meselelerde merkezi bir öneme sahiptir. Bu yönüyle maslahat, kuramsal yanıyla keîâmî düşünceye, pratik açıdan ise fıkıh disiplinine uzanan interdisipliner bir bağlam sunmaktadır. Bu karakteristiğı temel alınarak hazırlanan çalışmamız, maslahatın keîâmî bağlamının kapsamlı şekilde ortaya konmasını ve oluşan klasik muhteva ile modern literatürde maslahat temelli olarak yer bulan tıp etiğini de ele almayı amaçlamaktadır.

Bir giriş, dört ana bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır. İlk bölüm, maslahat kavramının tanımlanması ve yaygın olarak kullanılan kavramlarla bağlantısını *celîlü’l-keîâm* kapsamında incelenmektedir. İkinci bölümde, maslahatın düşünsel muhtevasını, kavramlarla ilişkisi bağlamında *dakîku’l-keîâm* başlığında ortaya konmaktadır. Üçüncü bölümde, klasik düşünceden ahlak çerçevesinde modern dönemdeki biyoetiğe geçiş yapılmaktadır. Son bölümde ise maslahat perspektifi olan fayda zarar bağlamında biyoetiğin ortaya çıkışı ve İslami biyoetik alanı incelenmektedir. Hülasa, bu çalışma, maslahat prensibinin İslam düşüncesindeki bağlamları ve maslahatın modern biyoetik sorunlara uygulanabilirliğinin imkânı üzerine yapılan bir araştırmadır.

Bu zorlu tez yazma sürecimde yanımda olan herkese derin minnettarlığımı sunarım. İlk olarak ahlak çalışmak istediğimi söylediğimde, bana “maslahat” konusunu öneren değerli danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Aslan’a ve son süreçte tez danışmanlığımı deruhte eden kıymetli danışmanım Prof. Dr. Osman Aydın’ya kıymetli vakitlerinden ayırarak yazdıklarını büyük bir titizlikle okuyup, bilgileriyle bana rehber oldukları için ne kadar teşekkür etsem azdır; onların desteği olmadan bu çalışma mümkün olmazdı. İlâveten, tezin felsefî ve ahlakî bağlamı konusunda her türlü desteği veren Prof. Dr. Celal Türer hocama, tez konusunda yönlendirmelerini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Mahmut Ay ve Doç. Dr. Mehmet Akif Aydın’a, konunun biyoetik kaynaklarına ulaşma ve tartışma alanlarına vakıf olma konusunda değerli katkılar sağlayan hocalarım Doç. Dr. Merve Özaykal ve Doç. Dr. Tuba Nur Umut’a çok teşekkür ederim. Süreç içerisinde tezin şekillenmesinde ve doktora sürecini uzaktan yönetilmesinde büyük emeği olan değerli arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Özoğlu’na kalbi şükranlarımı sunarım. Tezin her aşamasında tashih ve redaksiyonlarıyla büyük bir özveriyle destek veren çok kıymetli dostum Dr. Elif Çakır’a çok müteşekkirim. Ayrıca bu süreçte bana değerli vakitlerinden ayıran Dr. Recep Erkmen ve Dr. Kâmil Çalışkan hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Bilgiye ulaşmamda büyük yardımı olan ve gerektiğinde tezimi okuyup düzeltmeler yapan babam Nevzat Sabri Akın’a ve kardeşim Muhammet Sinan Akın’a, manevi desteklerini esirgemeyen annem Emine Akın ve kız kardeşim Zeynep Akın Dikmen’e, doktora çalışmasından kaynaklı zorlukları sabırla karşılayan ve beni daima akademik çalışmaya teşvik eden eşim Cem Onur’a ve göz aydınlığım olan oğullarım, Yusuf Ziya ve İrfan Salih’e çok teşekkür ederim.

Elif Havva KARATAŞ

12.12.2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI VE YÖNTEMİ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN MOTİVASYONU	2
3. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	3
4. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	5
5. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	8
6. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	9
7. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	11
7.1. Maslahat ve Biyoteoloji Arasındaki Kavramsal Bağ.....	12
7.2. Biyoteoloji: Dakîku'l-Kelam ve Celîlu'l-kelâm Perspektifinden Bir Değerlendirme	15
7.3. Tıp Etiği/Biyoetik ve Maslahat Arasındaki Kavramsal Bağ	19
7.4. Biyoetik: Dakîku'l-Kelam ve Celîlu'l-Kelâm Perspektifinden Bir Değerlendirme	20

BİRİNCİ BÖLÜM

CELÎLÜ'L-KELAM AÇISINDAN MASLAHAT: TANIMI VE REFERANS ALANLARI

1. MASLAHATIN KELİME ANLAMI.....	28
2. KUR'AN'DA MASLAHAT	32
3. MASLAHATIN KAVRAMININ İLK KULLANIMLARI	34
4. MASLAHAT İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR	38
4.1. Maslahat – Maksat İlişkisi.....	38
4.2. Maslahat – İstihlah, İstidlal ve İstihsan İlişkisi	39
4.3. Maslahat – İllet İlişkisi	47
4.4. Maslahat – Kıyas İlişkisi	51
4.5. Maslahat – Şariat İlişkisi	55

5. MASLAHATIN BAĞLAYICILIĞI	62
6. DEĞERLENDİRME	66

İKİNCİ BÖLÜM

DAKÎKU’L-KELAM AÇISINDAN MASLAHAT

1. MASLAHATIN KELAMÎ REFERANSLARI.....	73
1.1. Maslahat –Nazar İlişkisi	75
1.2. Maslahat – Tevhid İlişkisi.....	79
1.3. Maslahat – Aslah İlişkisi	88
1.4. Maslahat – Lütuf İlişkisi.....	95
1.5. Maslahat – Nübüvvet İlişkisi.....	98
1.6. Maslahat – Hikmet İlişkisi.....	104
2. MASLAHAT VE DEĞİŞİM	110
3. DEĞERLENDİRME	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MASLAHATIN AHLAKİ TEMELLERİNDEN BİYOETİĞE

1. HUSUN – KUBUH TARTIŞMALARI	121
1.1. İlahî İradeyi Merkeze Alan Yaklaşım	125
1.2. Akli Merkeze Alan Yaklaşım	128
1.3. Husun Kubuh Üzerine Felsefi Mülâhazalar	131
2. FİİLLER BAĞLAMINDA MASLAHAT	134
2.1. İlahi Fiiller Bağlamında Maslahat	137
2.2. Maslahat Temelinde İnsan Fiillerinin Celîlü’l-Kelâm ve Dakîku’l-Kelâm Perspektifinden Yorumu	143
3. SEM’İ BİLGİDEN ÖNCE EŞYANIN HÜKMÜ.....	149
4. MASLAHAT VE BİYOETİĞİN ORTAK ZEMİNİ ÜZERİNE.....	153
5. MASLAHAT VE ETİK.....	163
6. DEĞERLENDİRME	174

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MASLAHATIN BİYOETİKTEKİ YANSIMALARI: DİNİ PERSPEKTİFLER VE
PRAGMATİK YAKLAŞIMLAR

1. BİYOETİKTE MASLAHAT VE AHLAKİ YAKLAŞIMLAR	180
1.1. Pragmatizm ve Maslahat: Biyoetik Bağlamında Bir Değerlendirme	187
1.2. Biyoetik Bağlamında Teknoloji ve Maslahat	190
1.3. Dini Perspektiften Biyoetiğin Ortaya Çıkışı.....	197
1.4. Vahiy Geleneklerinde Biyoetik.....	204
2. İSLAMİ BİYOETİK	209
2.1. İslâmî Biyoetik Üzerine Yapılan Eleştiriler	217
2.2. Biyoteolojik İkilemler	224
3. DEĞERLENDİRME	226
SONUÇ	229
KAYNAKÇA	241
ÖZET	281
ABSTRACT	282

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

A.g.m. : Adı geçen makale

A.mlf. : Aynı Müellif

Akt. : Aktarım yapmak

B. : Bin, ibn

Bk.: Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Haz. : Hazırlayan

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

Krş. : Karşılaştır

M.Ö. : Milattan önce

M.S. : Milattan sonra

MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

STS : Science and Technology Studies

t.y.: Basım Tarihi Yok

TDV : Türkiye Cumhuriyeti Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden kişi

Trc. : Tercime Eden

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

vb. : Ve Benzeri

Vd. : Ve diğerleri

Vol. : Volume

YEK : Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI VE YÖNTEMİ

Kelam ilmi varlık aleminin bütün mevcudatı kuşatmasından dolayı, dini ilimler arasında en geniş çerçeveye sahip olan ilimdir. Konusu itibariyle en önemli meselesi olduğu için ‘ilmü’t-tevhid’, kullandığı yöntem açısından ‘ilmü’n-nazar ve’l-istidlal’, inanç alanını incelemesi açısından ‘usûlü’d-dîn’ isimleri verilmiştir.¹

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kelam’da maslahat konusunu merkeze alan bu tez çalışması, İslam düşüncesinde maslahat kavramının tarihsel ve kavramsal gelişimini ele almakta, kelam literatüründe maslahatın farklı kullanım biçimlerinden modern dönemde biyoetik alanında benimsenen maslahat anlayışına kadar uzanan genişliği kapsamaktadır.

Çalışmada, maslahat kavramının tarihsel gelişim seyrini takip edebilmek için kronolojik bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu kapsamda, kavramın İslam düşüncesinde ortaya çıkışı, kullanım alanları, klasik dönemde kazandığı teorik ve pratik boyutlar, modern dönemde yaşadığı dönüşümler ve günümüzdeki kullanımları ele alınacaktır. Maslahat düşüncesi üzerinden insana ilişkin bütüncül bir tasavvur oluşturulması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda çalışma, ontoloji, epistemoloji ve ahlak gibi temel felsefi alanları da kapsamına alarak kavramın çok yönlü yapısını ortaya koymaya çalışmaktadır.

¹ Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, (İstanbul: Ketebe Yay., 2020), 22.

Kelâm, bir teoloji disiplini olarak, insanın ontolojik ve ahlaki boyutlarını anlamlandıran kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Biyoteolojik alan ile kastedilen ise, bu teolojinin biyolojik bir varlık olan insan tarafından yorumlanmasıdır. İnsan, hem biyolojik hem de metafizik bir varlık olarak, ilahî teolojiyi kendi deneyimleri ve varoluşsal gerçekliği üzerinden kavrar ve yorumlar. Bu bağlamda, kelâmın kavramları, insanın hem fiziksel hem de manevi boyutlarıyla uyumlu bir biçimde yeniden ele alınmaktadır.

Maslahat kavramı da bu çerçevede, insanın biyolojik varlığı ve toplumsal ihtiyaçları ile metafizik bağlamda ilahî iradeye dayalı düzenlemeler arasında bir köprü işlevi görmektedir. Maslahatın kelâmî boyutu, teolojinin insan hayatını nasıl şekillendirdiğini ve bireyin fayda-zarar dengesi bağlamında etik kararlarını nasıl etkilediğini açıklamaktadır. Kelâmın teolojik bir disiplin olarak biyolojik varlık olan insan tarafından yorumlanması, maslahatın da insan yaşamına yönelik bu iki boyutlu anlayışını daha geniş bir bağlama taşımaktadır.

Sonuç olarak, biyoteoloji ile kelâmın kesiştiği bu noktada, insanın biyolojik ve teolojik boyutları bir arada ele alınmakta, kelâmın teolojik yapısının insan varoluşuna yaptığı derinlikli katkı daha iyi anlaşılmaktadır. Bu bağlam, sadece teorik bir zenginlik sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda modern tıbbi ve etik karar süreçlerine önemli bir referans sunmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN MOTİVASYONU

Maslahat gibi köklü, önemli ve aynı zamanda farklı alanlara uyarlanabilen bir kavramın çalışma konusu olarak seçilmesinde belirleyici pek çok neden bulunmaktadır. Öncelikli olarak, bu çalışmanın maslahat ve biyoetik kavramları temelinde yürütülmesi kararı, kişisel ve akademik geçmişimden doğrudan etkilenmiştir. Özellikle psikoloji

alanında yazmış olduğum yüksek lisans tezim² ve Multiple Skleroz (MS) hastalığıyla yaşadığım deneyimler, bu konuyu ele almamda belirleyici olmuştur.

Yüksek lisans tezim sırasında, katılımcıların etik onay süreçlerini düzenleyen Amerika Birleşik Devletleri'nin Denetim Kuruları (IRBs) kurallarına uyulması zorunluluğu, biyoetik kavramına dair farkındalığımı artırmıştır. Bu deneyim, araştırmaların bilimsel ve etik boyutlarının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, on üç yıldır mücadele ettiğim MS gibi kronik, otoimmün ve nörodejeneratif bir hastalık, kişisel tıbbi etik sorgulamalarımı yoğunlaştırmış ve bu alana olan ilgimi arttırmıştır.

Biyoetik kavramının, İslam düşüncesindeki maslahat ilkesiyle olan benzerliklerini keşfetmem, bu iki alanın entegrasyonu ile yeni bir perspektif sunabileceğim fikrini ortaya çıkartmıştır. Kişisel sağlık deneyimlerim, modern tıp etiğinin bazı eksiklerini gözler önüne sermiş, özellikle yaşamımda faydalı olanı benimseme ve zararlı olanı bertaraf etme çabalarım bu farkındalığımı pekiştirmiştir. Bu süreç, maslahat kavramının biyoetikle birlikte ele alınmasının hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yeni katkılar sunabileceği düşüncesini güçlendirmiştir. Sağlık ve maslahat arasındaki bu etkileşim, çalışmanın temel argümanlarını şekillendiren kritik dayanak noktası olmuştur.

3. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Maslahatın kelamî boyutu ile kavramın biyoetikteki felsefi kullanımı arasındaki bağ, İslam düşüncesinin tıp etiği alanına yeni bir boyut kazandırma ve sağlık profesyonellerine hastalık tedavisinde etik kararlar almalarına rehberlik edebilme imkanını güçlendirecektir. Kelami perspektiften incelenen maslahat kavramı ve biyoetik

² Elif Havva Karataş, “First and Second Generation Turkish Muslims”, (New York: Adelphi University, General Psychology/Master of Art, 2021)

teorilerin felsefî derinlikleri ve iki alanın kesişimi ve farklılıkları çalışmaya zenginlik katmanın yanı sıra, farklı bakış açıları da sunabilecektir. Buna ilaveten, maslahatın kelimî meselelerden geniş kullanımı ve *makâsıdu's-şeria* bağlamındaki değişimi ve gelişiminin, biyoetik meselelerde kullanımının imkanına dair yeni bir perspektif sağlayabileceğini umut etmekteyiz. İlâveten, modern dönemde maslahat kavramı, daha çok *usûl-ı fıkıh* çerçevesinde ele alınmıştır. Nazarî bakış, maslahatın iyi ve kötünün belirlenmesi, insanın ontolojik varlığı ve toplumsal düzenin sağlanması gibi geniş kapsamlı bir değerlendirme alanına sahiptir. Modern dönemde ortaya çıkan bilimsel, teknolojik ve etik sorunlar karşısında, maslahatın kelâmî bağlamda ele alınması için öncelikle maslahat kavramının hakkıyla kavranması gerekir. Bu amaçla teze şu 11 soru yöneltilmiştir:

- 1- Maslahat kavramının ortaya çıkışı ve kavramsal gelişimi nasıl olmuştur?
- 2- Eş'ârî ve Mu'tezilî, Hanefî ve Malikî düşünce çevrelerinin maslahat anlayışları arasında ne gibi farklılıklar bulunmaktadır?
- 3- Maslahatın kuramsal yapısı ve pratik kullanımı arasında nasıl bir ilişki vardır?
- 4- Akıl temelli maslahat anlayışının karakteristikleri nelerdir ve bu yaklaşımın modern maslahat anlayışı ile nasıl bir bağıntısı vardır?
- 5- Maslahatın kelimî yönden ele alınmasını mümkün kılan dönem ve Modern dönem arasında ne gibi ilişkiler bulunmaktadır?
- 6- Maslahat teorilerin klasik kelam düşüncesinin değer metafiziğinin şekillenmesi üzerinde nasıl bir etkiye oluşturmıştır?
- 7- Kelam literatüründe geliştirilen maslahat anlayışları ile modern literatürde özellikle *bioetik* alanda başvurulanan maslahat düşüncesi arasında nasıl bir ilişki ve olası benzeşimler söz konusudur?

8- Maslahat düşüncesine yer veren biyoetiğin dayandığı temel etik anlayışı nedir?

9- Tek tanrılı dinler tarafından benimsenmiş olan müşterek bir maslahat anlayışından söz etmek mümkün müdür?

10- Klasik maslahat teorileri ve modern biyoetik prensipler arasındaki kesişim dikkate alındığında yeni ve farklı bir etik perspektiften söz etmek mümkün müdür?

11- Modern biyoetik, klasik maslahat anlayışının yeniden yorumlanmasıyla nasıl bir katkı sunabilir?

4. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslam düşünce geleneğinde maslahat kavramı, *dirayet* ve *rivayet* metodunu benimseyen yaklaşımlarda önemli bir kavram, mesele ve tartışma alanı hüviyetindedir. Bu itibarla tezimizde maslahatın, kelamın metafizik temellerini nasıl yansıttığı konusu ele alındıktan sonra söz konusu kavramın sadece pratik bir kavram olmadığı, kelamın teolojik muhtevasıyla da ilişkili olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede, Mu'tezilî, Hanefî, Maturîdî, ve Eş'arî düşünce çevrelerinde maslahat kavramının nasıl ele alındığına, diğer taraftan farklı yaklaşımları ve benzerlikleri analiz ederken Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Eş'arî (ö. 324/935-36), İmam Mâturîdî (ö. 333/944), Bakıllanî (ö. 403/1013), Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Ebu'l-Hüseyn el-Basri, (ö. 436/1044), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, (ö. 505/1111) ve Fahrettin Râzî (ö.606/1210) gibi hem Kelâm hem fıkıh usûl-i alanlarında önemli yeri olan doktriner düşünürlerin maslahat düşüncesi açısından hangi bağlamlarda ve nasıl ayrıştıklarını incelemeyi hedeflemektedir.

Geçmişte ortaya konulan görüşler ve bu görüşler etrafında şekillenen taassuplar, modern dönemde araştırmacıların bir taraf tutmasından ziyade, bu fikirlerin

yeniden ele alınarak üzerine yeni düşünceler inşa edilmesini sağlar. Farklı düşünce ekollerini tanımak, geçmişin birikiminden faydalanarak bu birikimi günümüz düşünceleriyle ilişkilendirme fırsatı sunar. Bu yaklaşım, hem tarihsel bağlamı anlayarak ondan ders almayı hem de mevcut düşünce sistemlerine katkıda bulunmayı mümkün kılar. Aynı zamanda, geçmiş fikirlerin bugüne nasıl uyarlanabileceğini, hangi noktalarda geliştirilip dönüştürülebileceğini ve gelecekte hangi yolların izlenebileceğini göstermesi açısından da büyük bir değer taşır. Bu nedenle, geçmişle bağ kurarak geleceğe yönelik yenilikçi düşünce yolları inşa etmek, entelektüel gelişimin temel taşlarından biri olarak görülmektedir.

Bu çalışmanın kapsamı, maslahat prensibini yalnızca İslam düşüncesinin Kelam ve Fıkıh literatüründeki yansımalarıyla değil, aynı zamanda Modern dönem felsefe geleneğinde “fayda” kavramıyla olan ilişkisi ve bu kavramın farklı bağlamlarını da dikkate alarak ele almayı amaçlamaktadır. Maslahat, klasik çerçevesinde ortaya çıkıp gelişmesine rağmen, modern dönemde daha karmaşık ve çok boyutlu bir problem alanına dönüşmüştür. Bu durum, kavramın klasik literatürdeki içeriğini doğru bir şekilde anlamayı, zamanla geçirdiği değişimi ve kazandığı yeni bağlamları görmeyi zorunlu kılmaktadır³

Zamanın ilerlemesi ve değişimin kaçınılmaz doğası, maslahatın hem Felsefe hem de Kelam alanlarında farklı değer anlayışlarına göre incelenmesini gerektirmiştir. Bu, çalışmanın hedefleri açısından büyük önem taşımaktadır; çünkü her alimin “hakikati bir perspektiften, bir vecheden ya da bir noktadan anlamayı denediği bu

³ Ebu'l Hasan el-Eşârî, *el-İbane*, (Beyrut: Defais yay., 2010); Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, en-Nazar ve'l-Meârif*, thk. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962), Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yay. 2006); Cüveynî, *Luma'u Edille*, çev. Murat Serdar, (Kayseri: Kimlik yay. 2017), Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-ğalîl fî beyani's-Şebih ve'l-Muhil mesaliki't-Talil*, (Bağdat 1970).

girişimler hakikat karşısında her filozofun her zaman sıfır noktasından başladığını da ifşa eder.”⁴ Bu çerçevede, maslahat kavramının hem klasik hem de modern bağlamdaki dönüşümünü ele almak, kavramın entelektüel gelişim sürecini anlamak ve gelecekteki uygulamaları için yeni bir zemin hazırlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

Yukarıda ifade edilen bağlamda kavramın klasik temellerinin tespitinin ötesine giderek modern dönemde maslahat kavramının söylem alanı içerisinde mütalaa etmeyi ve felsefi altyapısını ortaya koymayı da hedeflemektedir. Çalışma, klasik olanla modern olanı içselleştiren bu yapısal örüntüden hareketle klasik maslahat düşüncesi ile tıp etiğinde ortaya çıkan modern dönemdeki maslahat anlayışını birbiriyle ilişkilendirmeyi anlamlı ve değerli bulmaktadır. Bu temelde, çalışmada, biyoetik ve biyoteoloji önemli kavramsal araçlar olarak kavramlarının kullanılması uygun görülmüştür. Bu kavramlar arasındaki ilişki, modern modern tıbbi uygulamaların maslahat bağlamında değerlendirilmesini, kelâmın ahlakî ve metafiziksel boyutlarıyla birleştirerek mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede, maslahatın hem kelâm hem de modern tıp bağlamında yeniden ele alınması, insanın biyolojik ve metafizik boyutları arasında dengeli ve uyumlu bir bütünlük kurmaya zemin oluşturmaktadır. Bu bakış açısı, insanın fiziksel ve manevi yönlerini bir arada değerlendirerek biyoetik ve biyoteolojik söylemi daha geniş ve kapsamlı bir bağlama oturtmayı hedeflemektedir.⁵

Modern tıp etiğinin bedene “zarar vermeme ilkesinden” hareket eden maslahat anlayışı ile pek çok noktada örtüşen bir art alana sahip olduğu gösterilmeye

⁴ Celal Türer, *Felsefe – Kendimizi ve Dünyayı Algılamak* –, (Ankara: Eskiye Yay., 2024), 173.

⁵ Bk. Warren T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, (New York: The Free press, 1978); Michael Cavanaugh, *Biotheology*, (Lantham Md.: University Press of Amerika, 1995); Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, Çev. Kemal Temel, (İstanbul: Betim Yay., 2017); Brain Edger, “Biotheology: Theology, Ethics and the New Biotechnologies”, – ISCAST Online Journal, (2009), 1-19.

çalışılacaktır. Yanı sıra çalışmada maslahat kavramının modern içeriğini ve alt yapısını oluşturan teknoloji ve maslahat ilişkisine de açıklık getirilmesi hedeflenmektedir.

Aynı zamanda çalışmamızda, Batı düşünce geleneğindeki kullanımıyla maslahat ile benzer kavramsal örüntülere sahip olan Kant felsefesine, *utilitarianizm* ve *pragmatizm* gibi etik teorilere de karşılaştırmalı olarak yer verilmektedir. Böylesi bir ilişkilendirme, maslahat kavramının modern dönemdeki yapısını oluşturan teknoloji faktörüne de değinmeyi gerektirmektedir.⁶ Bu durum, Kant düşüncesinin hem kendisinden sonra gelen tüm filozofları etkileyerek değişen felsefi söylemlerin etki alanını göstermesi sebebiyle, hem de biyoetiğin fayda ve zarar eksenli yapısına temel teşkil etmesi nedeniyle büyük önem arz etmektedir.⁷

5. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Çalışmayı tematik açıdan sınırlandırmak, bilimsel niteliğinin bir gereği olup bu durum, çalışmanın kapsamını ve hangi alanlara odaklandığını belirlemek açısından büyük önem arz etmektedir. Kapsamlı çalışmalarda, araştırmanın sınırlılıklarının net bir şekilde belirlenmesi, çalışmanın gerçekçi ve yeterli bir şekilde ele alınmasını sağlayacaktır. Bu amaçla tezin sınırlılıklarını üç kategoride ele almak uygun görünmektedir. Bunlardan ilki maslahat kavramının zaman sınırlılığı olacaktır. Kavramın ortaya çıkışı ve gelişip teori haline geldiği dönem olarak hicri II. yüzyıldan

⁶ Bk. Jeremy Bentham, *Introduction to Principles of Ethics and Legislation*, “Ahlak Yasama ve İlkelerine Giriş”, çev. A. Doğan, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2008; Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, (İstanbul: Fol Yay., 2021); Metin Aydın, *Klasik Faydacılık*, (Ankara: Eskiyeşi yay., 2022).

⁷ Bk. René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, (Ankara, 1947); Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Selvi, (İstanbul: Say Yay., 2007); el-Farukî, İsmail Raci A., “Batıda ve İslamî Geleneğe Değerlerin Metafizik Statüsü Problemi”, çev. Yunus Emre Çiçek, *İslam Ahlak Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, (İstanbul: Endülüs Yay., 2020).

VII. yüzyıla kadar olan dönemle sınırlamayı Kelam ilminin gelişim dönemi esas alınması bakımından uygundur.

Düşünce çevreleri ve bu çevrelere nispet edilen alimler arasında bir sınırlama yapmanın uygun olacağını düşünülmüştür. Ekollerin tamamından ya da temsilcilerinden söz etmek mümkün olamayacağı için mesele, rivayet ve dirayet ekollerinden bazı alimler seçilmiştir. Sözü geçen ekollerden hem Kelam hem Fıkıh alanlarında önemli katkılar vermiş Eş'arî alimlerin yanı sıra, Mutezile ekolünden Nazzam (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/866) Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ve Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), gibi alimlerin görüşleri değerlendirilmiştir. Aynı zamanda Şafîî (ö. 204/820), Kaffâl eş-Şâfi Muhammed b. Ali (ö. 365/976) Şafîî alimleri ve Cessâs (ö. 370/980-1) gibi Hanefî alimlerin yanı sıra İbn Abdüsselam (ö. 660/1262), Karafî (ö. 684/1285) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi maslahat hakkında önemli görüşleri olan Maliki mezhebi imamlarına da yer verilmiştir.⁸

6. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Maslahat, kelam literatüründe merkezî tartışma alanı akıl-vahiy ilişkisi ekseninde şekillenmesi sebebiyle nitel araştırma yöntemi üzerinden incelenmiştir.⁹ Bu temelde araştırma problemi araştırma sorularının kuramsal çerçeve içerisinde tanımlanması ve verilerin toplanması etrafında şekillenmekte ve metin analizi üzerinden *maslahat* kavramının serencamı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Maslahat kavramının nitel incelemesi ise bütüncül bir bakış açısıyla uygulanmıştır. Bu yöntemle kaleme

⁸ Bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *el- Umm*, 2 cilt, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, (Beyrut: Daru'l-İhyâi'l-Turasî, 2001); Şâfi Kâsım b. Muhammed Kaffâl, *Mehasinu's-Şeria fi furûi Şafiyye*, thk. Muhammed Ali Samak, (Beyrut: 2007),

⁹ Amos J. Hatch, *Doing Qualitative Research in Education Settings*, (New York: State University of New York Press, 2002), 3-34.

alınmış olan kaynaklarda incelenen meseleler hakkında analitik bir perspektife başvurulmaktadır.¹⁰ Verilerin analizinde kullanılan *doküman/metin incelemesi*¹¹, “maslahat ile ilintili bilgiler içeren temel kaynakların ayrıntılı olarak taranması ve elde edilen bilgilerin tezin bütünlüğü içerisinde tespit edilmesi ve tahlil edilmesi ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmada başvuru olan *içerik analizi* ise “tümevarımsal bir analiz türü olması sebebi ile araştırma konusu olan maslahatın temel kullanımlarına odaklanmaktadır ve bu yolla verilerin temelinde yatan tamamlayıcı kavramlar ve bu kavramlar arasındaki ilişkiler ve bağlantılar ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Nitel araştırmanın mantığını teşkil eden tanımlayıcı ve ayrıntılı veriler maslahat kavramına ilişkin temaları keşfetme ve elde edilen verileri sistematik bütünlüğe kavuşturma hedefiyle kullanılmaktadır.¹² Bu yolla maslahat kavramına ilişkin elde edilen veriler ayrıntılı olarak ele alınmış ve kendi ilişki ve bağlamları içerisinde tahlil edilmiş olacaktır. Çalışmanın üzerine kurulduğu maslahat, bir kavram olması hasebiyle *kavramsal analize* gitmeyi de gerektirmektedir. Bu temelde kavramsal analiz yöntemi, literatürde maslahat ile ilgili olan temel kaynakların ve ikincil terimlerin incelenmesini de hedeflemektedir.

Nitel araştırma niteliğini kullanarak¹³ maslahatın farklı kelamî söylem çevrelerindeki muhtevasını ve değişkenliklerini tespit etmeyi ve bu yolla kavramın

¹⁰ Sharan B. Merriam, *Qualitative research in practice*, SB Ed. Merriam, & RS Grenier, (San Francisco, Jossey - Bass, 2002), 3-36.

¹¹ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, (İstanbul: Siyasal Kitapevi, 2013), 764-770.

¹² Hasan Şimşek-Ali Yıldırım, “Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri”, (Ankara: Seçkin Yay., 2011); Ali Baltacı, “Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2017), 13:1-14.

¹³ Clive Seale, “Quality Issues in Qualitative Inquiry.” *Qualitative social work: QSW: research and practice*, (2002), 1:97–110; Web; Catherine Marshall, and Grechen B. Rossman, “*Designing qualitative*

kuramsal ve pratik çeşitliliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada maslahat kavramının, Eş'arî ve Mu'tezilî, Hanefî ve Malikî çevrelerin bakış açıları önde gelen imamların görüşleri doğrultusunda kazandığı anlam çeşitliliği karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu yönüyle maslahat kavramı, hem klasik dini düşünce içerisindeki teorik muhtevası hem de modern sağlık bilimi alanındaki pratik uygulamalara temel oluşturan yönleriyle iki boyutlu bir bütünlük çerçevesinde incelenmektedir. Böylelikle, kavramın hem dini hem de modern bağlamdaki işlevselliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

7. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsanın düşünme sürecini etkin bir şekilde gerçekleştirebilmesi, anlamlı ve işlevsel kavramlar aracılığıyla mümkün olur. Bu süreçte, kavramların net bir şekilde tanımlanması, içeriğinin doğru bir bağlamda sunulması ve derinlemesine bir anlam taşıması, bireyin düşüncelerini geliştirmesi ve yapılandırması için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.¹⁴ Maslahat kavramı, kuşkusuz her kavramda olduğu gibi anlam ve bağlam farklılaşmasından kaynaklanan saiklerle değişime maruz kalmıştır. Bu, kavramların zaman ve mekân koordinatında yaşanan değişim sürecinin ve ortaya çıkan olay, olgu, durum, söylem ve yöntem gelişiminin doğal bir sonucudur. Bu temelde Maslahat düşüncesine derinlik kazandıran bazı klasik dönem alimleri, geliştirdikleri teorilerle dinî düşüncenin birbiri ile anlamlı olan kelimî ve fikhî alanlarına esaslı katkılarda bulunmuşlardır.

Bu çalışmada, biyoetik ve biyoteoloji kavramlarının önemli kavramsal araçlar olarak kullanılması uygun görülmüştür. Bu kavramlar arasındaki ilişki, modern tıbbi

research", (Sage publications 2004); Michael L. Connelly, "Trustworthiness in qualitative research, *Medsurg nursing*", 15/6, (2016), 435.

¹⁴ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yay., 1996), 91

uygulamaların maslahat bağlamında değerlendirilmesini sağlarken, kelâmın ahlakî ve metafiziksel boyutlarıyla da birleştirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede, maslahat kavramının hem kelâm hem de modern tıp bağlamında yeniden ele alınması, insanın biyolojik ve metafizik boyutları arasında dengeli ve uyumlu bir bütünlük kurmaya zemin hazırlayabilir. Böyle bir bakış açısı, insanın fiziksel ve manevi yönlerini birlikte değerlendirerek biyoetik ve biyoteolojik söylemi daha geniş ve kapsamlı bir bağlama oturtmayı hedeflemektedir.

İslam düşüncesinde, Müslümanlar inançlarını sürdürme konusunda iki temel yaklaşım benimsemişlerdir: Öncelikle, Kur'an ve Sünnet gibi kendi kutsal metinlerine dayanmışlar¹⁵; ardından, içinde bulundukları dünyadaki kültürleri dönüştürerek yaşanabilir bir ortam oluşturma sürecine girmişlerdir. Bu süreçte, en doğru hakikatlerin kendi kutsal kitaplarında yer aldığına inanmış ve diğer hakikat iddialarını Kur'an'a göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁶

7.1. Maslahat ve Biyoteoloji Arasındaki Kavramsal Bağ

Biyoteoloji, biyoloji ve teoloji kavramlarının birleşmesinden türeyen, teolojik düşüncüyü biyolojik gerçeklerle ilişkilendirmeye çalışan disiplinler arası bir kavramdır. Bu bağlamda biyoteoloji, ulûhiyet merkezli geleneksel kelam anlayışını insan merkezli bir yaklaşımla yeniden yorumlama fırsatı sunar. Biyoteolojik yaklaşım, kelâmın insanın bireyselliğine ve özgürlüğüne ve bilişsel kapasite temel alınarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunur. Bu, insan biyolojisinin daha iyi anlaşılmasının, inançla ilgili

¹⁵ Bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, (Beyrut: Kütüb-ü İlmiyye, 2012); Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, çev. Muhittin Bağçeci, (Ankara: Kitabe Yay., 2016); Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l Kelam*, çev. Y. Arıkan, (İstanbul: Arıkan Yay., 2019); Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî -Fırak Gayru'ul-İslamiyye*, thk. M. Muhammed el-Hudârî), 5:189.

¹⁶ Ömer Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlak”, *Ahlakın Temeli*, ed. Ömer Türker, (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2016), 113.

meselelerin yeniden yorumlanmasına ve kavranmasına büyük katkı sağlayabileceği düşüncesine dayanır.¹⁷

Edgar'ın biyoteoloji üzerine yaptığı çalışmada, biyoteolojik ilkeleri biyoetik bağlamında değerlendirilmiş ve şu şekilde kısımlara ayrılmıştır: Tüm yaşamın içsel değerine saygı göstermek, insan benzersizliğini değerli bulmak, organizmal bütünlüğü korumak, ekolojik bütünlüğü korumak, gelecekteki zarar oluşturabilecek hususları en aza indirmek ve toplumsal fayda sağlamak şeklinde sıralanmıştır. Bu ilkeler, yaşamın ve varlığın tüm düzeylerinde (insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar) etik ve teolojik yansıma yapmayı mümkün kılan bir çerçeve oluşturmayı hedefler. Böylece biyoteoloji, etik ve teolojik meseleleri çok boyutlu bir şekilde ele alma imkânı sağlar.¹⁸ Edger makalesinde, biyoteknolojinin ortaya çıkardığı karmaşık ve çeşitli konulara dair anlayışı derinleştirmek amacıyla, biyoteknolojiyi biyoetikle uyumlu hale getirerek (biyoetiğin geleneksel dar tanımını genişleterek) ve sistematik teolojinin daha geleneksel alt disiplinleri olan teolojik antropoloji (insan doktrini), kristoloji, pneumatoloji ve eklesiyojinin yanında yer alacak bir yaşam teolojisi olarak yeni bir biyoteoloji alanı önermektedir.¹⁹ Yazarın Hristiyan teolojisine uyumlu olarak geliştirdiği düşünce biçimi İslam düşüncesi için benzeri bir yaklaşımın geliştirilmesine imkan sunmaktadır.

Biyoteolojik düşüncenin merkezinde, biyolojik çeşitlilik ve ortaklık kavramları yer alır. Bu yaklaşım, canlıların birbirlerinden farklı özellikler taşıyalar da ortak bir zemine sahip olduklarını kabul eder. İnsanların biyolojik yapıları, dini inanç ve

¹⁷ Nicholas Capaldi, "How Philosophy and Theology Have Undermined Bioethics", *Christian Bioethics*, (2007), 13:53-66; Cavanaugh, *Biotheology*, XI.

¹⁸ Brain Edger, "Biotheology: Theology, Ethics and the New Biotechnologies", 5.

¹⁹ Brain Edger, "Biotheology: Theology, Ethics and the New Biotechnologies", 3.

tahayyüllerindeki farklılıklarına rağmen, ortak bir yaratılış temelinde birleşir. Bu anlayış, modern kelam söylemi için önemli bir imkân sağlar.²⁰

Biyoteoloji kavramı, batıda insanın biyolojik yapısından yola çıkarak teolojiyi biyolojik yapıya uyacak şekilde değiştirmenin imkanını ve bu yolla insanların daha uyumlu bir zemine kavuşacağını varsayar. Bu imkân ve arayışlar, Hristiyan teoloji geleneği ekseninde yoğunlaşmış; kurumsal kimliğiyle kilise, Hristiyan toplumun sosyal ve psikolojik ihtiyaçları, Hristiyan dininin sevgi temelli yapısını temel almaktadır.²¹ Dolayısıyla kavramın müstakil bir kavram olarak ele alınması, kendi şartları ve bağlamı içine alınarak değerlendirilmesi, İslamî düşünceden çok daha farklı yapıda olsa da, bu durum onun kelam ve usûlî dîn alanını dahil edilemeyeceği anlamına gelmez. Maslahat kavramını biyoteoloji kavramını esas alarak yeniden değerlendirilmesi bizlere yeni bir perspektif kazandıracaktır.

Edger makalesinde, biyoteknolojinin ortaya çıkardığı karmaşık ve çeşitli konulara dair anlayışı derinleştirmek amacıyla, biyoteknolojiyi biyoetikle uyumlu hale getirerek (biyoetiğin geleneksel dar tanımını genişleterek) ve sistematik teolojinin daha geleneksel alt disiplinleri olan teolojik antropoloji (insan doktrini), kristoloji, pneumatoloji ve eklesiyolojinin yanında yer alacak bir yaşam teolojisi olarak yeni bir biyoteoloji alanı önermektedir.²² Yazarın Hristiyan teolojisine uyumlu olarak geliştirdiği düşünce biçimi İslam düşüncesi için benzeri bir yaklaşımın geliştirilmesine imkan sunmaktadır.

²⁰ Cavanaugh, *Biotheology*, 6.

²¹ Daniel P. Sulmasy, Sugarman J “The Many Methods of Medical Ethics (Or, Thirteen Ways of Looking at a Blackbird)”, *Methods in Medical Ethics*, (Washington DC: Georgetown University Press, 2001), 3-18; Cavanaugh, *Biotheology*, 282.

²² Brain Edger, “Biotheology: Theology, Ethics and the New Biotechnologies”, 3.

Biyoteoloji kavramının İslam düşüncesi içerisinde *Celîlu'l-kelâm* ve *Dakîku'l-Kelam* alanlarına entegre edilerek yeni yorumlara zemin hazırlaması mümkündür. İnsan doğası ve toplumsal ihtiyaçlar eksenindeki yaklaşımlarından ilham alınarak, maslahat kavramını biyoteoloji çerçevesinde yeniden değerlendirmek, İslam düşüncesine hem kuramsal hem de pratik düzeyde yeni bir perspektif kazandırabilir. Özellikle Edger'in, biyoteknolojinin biyoetik ve teolojik disiplinlerle uyumlu hale getirilmesine yönelik önerisi, İslam düşüncesinde de insanın biyolojik yapısı ve ilahi hikmet arasındaki ilişkiyi sistematik bir şekilde ele almayı mümkün kılar. Böylece, maslahatın biyoteolojik bir bağlamda yeniden yorumlanması hem klasik İslam düşüncesine hem de modern etik tartışmalara katkı sunabilir. Bu yaklaşım, İslam kelimasında insanın yaratılışı, ahlaki sorumlulukları ve ilahi düzenle uyumunu daha geniş bir bağlamda değerlendirme imkânı sağlar.

7.2. Biyoteoloji: Dakîku'l-Kelam ve Celîlu'l-kelâm Perspektifinden Bir Değerlendirme

Dakîku'l-Kelam ve *Latîfu'l-Kelâm* terimleri, IX. ve X. yüzyıllarda kelimcilerin felsefi ve bilimsel konulara olan ilgilerini ifade etmek için kullanılan önemli kavramlardır. Bu terimler, kelâm ilminin sadece teolojik meselelerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda doğa felsefesi, mantık ve bilimsel konular gibi alanlara olan yönelimini de vurgular.²³

Bağdat Mu'tezile ekolünün önde gelen şeyhlerinden biri olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), bu kavramlara erken dönemde eserlerinde yer veren önemli bir düşünürdür. Onun *Kitâbü'l-İntisâr* adlı eseri, günümüze ulaşabilen ve bu kavramları

²³ Mehmet Bulğen, "Kelam İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlu'l-kelâm ve Dakîkû'l-Kelâm Ayırımı Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*, (İstanbul: Ensar Yay., 2022), 201; Bk. Şerafettin Gülcük, "Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17:13.

içeren en erken dönem kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. *Dakîku'l-Kelam*, kelimcilerin daha derin, ince ve felsefi tartışmalara eğilmesini ifade ederken; bu tartışmalar kelâm ilmini sadece dinî savunma aracı olmaktan çıkarıp, felsefi ve bilimsel yöntemlerle desteklenmiş bir düşünce sistemi haline getirmiştir. Kelâm ilmi, temel meselelerde büyük ölçüde bir birliktelik sergilerken, tâlî (fer'î) konularda farklı yorumların ve ihtilafların doğal olarak karşılanması gerektiğini ifade eder. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, tevhid, adalet, nübüvvet ve vahiy gibi *celîlu'l-kelâm* konularında, âlimlerin ittifak içerisinde olduğunu vurgulamaktadır.²⁴

Mu'tezilî düşünceden etkilenen Eş'arî, *Maḳālât* adlı eserinde birinci bölümünü “celîlu'l-kelam” olarak isimlendirmiş; bölümde Allah'ın varlığı, nübüvvet ve sem'iyât meseleleri yer almıştır. İkinci bölümde ise *Dakîku'l-Kelam* olarak; dış dünyaya ait canlılığı ilgilendiren metafiziksel meseleler ele alınmıştır.²⁵

Modern dönemde Mu'tezilî düşünce üzerine yazılan *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş* adlı eser, *dakîku'l-kelam - celîlu'l-kelam* ayrımı esas alarak kendi iç yapısını iki bölüme ayırmıştır. Kitabın giriş kısmında açıklandığı üzere, Mu'tezile'nin varlık, bilgi, etik, estetik ve siyaset gibi felsefenin temel alanlarını sistematik bir şekilde tartıştığı bölümler; birinci bölümünde, doğa, insan, toplum, tarih ve siyaset gibi konular ele alınmış ve *celîlu'l-kelâm* olarak isimlendirilmiştir. İkinci bölüm ise Tanrı ve din meselelerine odaklanarak, *dakîku'l-kelam* olarak isimlendirilmiştir.²⁶ Böylece, kavramları doğrultusunda iki ayrı kısma ayırarak Mu'tezile âlimlerinin bu konulardaki

²⁴ Ebü'l-Hüseyin Hayyât, *Kitabü'l-İntisar* haz. Albert Nasri Nader, (Beyrut 1957), s. 13-17; Mehmet Bulğen, “Kelam İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlu'l-kelâm ve Dakîkû'l-Kelâm Ayrımı Ekseninde Bir Değerlendirme”, 201.

²⁵ Bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).

²⁶ Bk. *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, Ed. Ömer Türker – Yunus Cengiz, (İstanbul: Endülüs Yay., 2023).

görüşlerini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Bu düzenleme, klasik dönemin kelâm geleneğiyle modern yaklaşımlar arasındaki sürekliliği ortaya koymakta ve Mu‘tezile’nin felsefî ve teolojik katkılarını daha açık bir şekilde anlamayı mümkün kılmaktadır.

“Mu‘tezile kelâmı, mantıksal çıkarım açısından vakıadan, doğadan ve insandan hareketle teolojik meseleleri çözümleyen bir yapıya sahiptir ele alınan meselelerin *Celîlu’l-kelâm* ve *Dakîku’l-Kelam* olmak üzere ikiye ayrılması birincisinde insan ve fizik konularını, ikincisinde ise Tanrı’nın varlığı, zâtı ve sıfatlarını ele almaları bakımından mutezile düşünürler tarafından önemsedğini göstermektedir.”²⁷

Benzer bir ayrım, Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir’in *Dakîku’l Kelam – Kelam Kozmolojisi: Metin Seçkisi* isimli çalışmalarında da ortaya konulmuştur. Bu araştırmalarda, klasik dönem kelâm kaynaklarında ele alınan konular, *celîlu’l-kelâm* ve şeklinde iki temel kategoriye ayrılmıştır. *Celîlu’l-kelâm*, Allah’ın zâtı ve sıfatları, vahiy, nübüvvet ve ahiret gibi temel inanç esaslarının ele alındığı bölümleri ifade eder. Bu konular, aynı zamanda kelâm ilminin ana meselelerini ve teorik çerçevesini oluşturmaktadır. *Dakîku’l-kelam* ise atom, hareket ve sükûn, zaman ve mekân, süreklilik ve süreksizlik, boşluk, mekân, uzay, nedensellik, ağırlık ve hafiflik, ışık gibi fiziksel ve kozmolojik problemlere odaklanır.²⁸

Bu ayrımın temel amacı, inanç esaslarını aklî ve mantıkî argümanlarla temellendirmenin yanı sıra deney ve gözlem gibi yöntemlerle desteklemektir. Kelâm ilminin değişkenleri (*vesâil*) olarak nitelendirilen bu meseleler, ileri düzeyde ihtisas ve entelektüel birikim gerektirdiğinden, kelâmın dakîk (ince ve derin olması kastedilmiştir.) konuları olarak sınıflandırılmıştır. Kelâmcıların eserlerinde tabiat

²⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 50; Yunus Cengiz, “Mu‘tezile ile Karşılaşma Usûlü”, 26.

²⁸ Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir’in *Dakîku’l Kelam – Kelam Kozmolojisi: Metin Seçkisi*, (İstanbul: Kitaparası Yay., 2020)

felsefesine dair bu tür konulara yer vermesi, inkârcı akımlara karşı dinî esasların savunulmasına katkı sağlamıştır.²⁹

Çalışmada maslahat kavramını konu alan tezimiz yapısı itibariyle *dakîku'l-kelam* konularını içermesi sebebiyle bu tür bir ayrıma tabi tutulmaktadır. İslam düşüncesinde maslahat prensibi meselesinin temelinde yer alan iyi ve kötü değer hükümleri (husun-kubuh), bunların tanımı, mahiyeti, kaynağı ve nasıl bilinebileceği ile ilgili konular *Dakîku'l-Kelam*, kapsamında yer almaktadır. Bu bağlamda, farklı vahiy tasavvurları, dinî sorumluluk anlayışları ve aklın değer otoritesi olup olamayacağına dair mülahazalar, birbirinden ayrılan maslahat teorilerinin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla klasik metinlerde ahlakın normatifliği üzerine yapılan tartışmalar, maslahat anlayışlarının şekillenmesinde esaslı bir faktör olarak işlev görmüştür.

Maslahat kavramı, usûl-i fıkıh kapsamında, vahyin insan hayatına bakan yönüyle hem ilahî buyrukların meşruiyet referansı olarak hem de değişim temelinde ortaya çıkan ve hakkında hüküm bulunmayan yeni durumların dinin değer sistemi içerisinde mütalaa edilme imkân ve sınırlarını tanımlayan bir prensip olarak *celîlu'l-kelâm* başlığı altında yer almaktadır. Bu yönüyle usûl-i fıkıh, dinin kelimî yanı ile amelî yanlarını birleştiren müşterek bir alan hüviyetine sahiptir.

Maslahat kavramının kuramsal yani kelimî bağlamındaki içeriği, *ilâhî yaratma, vucûb alellah, ilahî teklîf, nübüvvetin* ispatı ve delilleri gibi temel meseleleri kapsar. Bu konular, *celîlu'l-kelâm* başlığı altında alt tematik konular arasında yer alır. Maslahat,

²⁹ Bk. Mehmet Bulgen, “Kelam İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlu'l-kelâm ve Dakîkû'l-Kelâm Ayrımı Ekseninde Bir Değerlendirme”, 195-246; Muhammed Bâsil et-Tâî, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelam) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/2, 149-162.

ilahî iradeyi ve mutlaklığı esas alan Eş'ârî ve Hanbelî yaklaşımlarında, ilahî irade ve hüküm için bir illet olarak kullanılmaktadır.

Öte yandan, olgu ve akıl referansından hareket eden *dakîku'l-kelam* yaklaşımında ise maslahat, ilahî iradenin tüm fiillerini kapsadığı gibi, her ilahî irade ve hükme de temel sağlar. Bu perspektiften, maslahat, ilahî iradenin insan ile ilişkisi bağlamında; tüm varlıkların insan yararına yaratılmış olduğu ve insanı zarardan koruma amacını ifade eden teolojik ve metafizik bir anlam kazanmaktadır.³⁰

Bu bağlamda maslahat, hem *celîlu'l-kelâm'ın* kozmolojik ve genel ilkelerine hem de *dakîku'l-kelam'ın* bireysel ve detaylı meselelerine hitap eden çift yönlü bir yapı sunmaktadır. Bu ayırım, kavramın kelimî ve fikhî alanlardaki çok yönlülüğünü ortaya koyar.

7.3. Tıp Etiği/Biyetik ve Maslahat Arasındaki Kavramsal Bağ

Maslahat prensibi modern etik literatürde teolojik kimliğini ve önemini korumaya devam ederek, felsefî ve ahlakî bir yapısını koruyup genişletmesi mümkündür. Bu bağlamda, son yıllarda Müslüman düşünürlerin biyetik alanındaki çalışmaları artan bir ilgiyle karşılanmıştır. Yapılan araştırmalar, maslahatın hem klasik kaynaklardan beslenen yönlerini hem de modern kaynaklarla ele alınan boyutlarını inceleyerek iki perspektif arasında dikkate değer bir paradigma değişimini ortaya koymuştur.

Kelamın ilk ortaya çıktığı dönemdeki evren anlayışı ve günümüz evren anlayışı arasında yapılacak olan kıyaslama araştırma için önemli görülmüştür. Bu nedenle,

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 2:6; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemet fi'l-Usûl-i Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: 1970), 2:803-808.

değişen evren anlayışı ele alınmış ve bu dönüşümlerin modern dönemdeki felsefi düşüncelerle nasıl bir ilişki içinde olduğu incelenmiştir. Bu yaklaşım, maslahat kavramının klasik çerçeveden modern bağlama nasıl evrildiğini anlamada kilit bir adım teşkil etmektedir.

7.4. Biyoetik: Dakîku'l-Kelam ve Ceflu'l-Kelâm Perspektifinden Bir Değerlendirme

Tıp temelli maslahat anlayışı, tarihsel olarak Yunan düşüncesinde Hipokrat'a (M.Ö. 469-370) kadar geri gitmekte ve modern döneme kadar kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Hipokrat'ın etik ilkeleriyle başlayan bu süreç, yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde modern teknolojinin sağladığı kazanımlarla daha da gelişmiş ve bağımsız bir alan haline dönüşmüştür.³¹ Özellikle kişisel haklar ve toplum sağlığını ilgilendiren hususlarda, ahlaki kararlar sıklıkla maslahat temelinde ele alınmıştır. Bu anlamıyla biyoetik ve problematiği, İslamî literatürde başvurulmuş maslahat düşüncesi ile uyumlu bir bütünlük sergilemektedir.³²

³¹ Vardit Rispler-Chaim, *Islamic Medical Ethics in the Twenties Century*, (Leiden: Brill, 1993); Jonathan E. Brockopp, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, (University of South: Carolina Press, 2003), 10; Dariusch Atighetchi, *Islamic Biyoethics: Problems and Perspectives*, (New York: Springer, 2007), 130-181; M. Ali Shomali, "Islamic Bioethics: A General Scheme", *Journal of Medicine Ethics and History of Medicine*, (2008), 1/1, 1-8; Abdul Halim Ibrahim, Noor Naemah Abdul Rahman, Shaikh Mohd Saifuddeen, Madiha Baharuddin, "Maqasid al-Shariah based Islamic bioethics: A comprehensive approach", *Bioethical Inquiry*, (2019), 16:345.

³² Mesele şu şekilde özetlenmektedir: "Geleneksel Tıp Etik anlayışına göre sağlık çalışanları hastalar için en iyi olanı yapmalıdır. Hipokrat andına göre hekim, hastalara karşı yardımsever olmalıdır. *Birey* ve *hasta* kavramlarının zaman içerisinde değişmesiyle birlikte bu geleneksel tutum çağdaş anlayış ve söylem alanı içerisinde sürdürülebilir olmaktan çıkmıştır. Buna göre sağlık bakımının öncelikli amacı, hasta sağlığını ve iyiliğini artırmaktır. Hekimin temel yükümlülüğü hastaya tıbbi açıdan yarar sağlamaktır. Bu hususta var olan temel sorun, tıp uygulamaları sürecinde karar verme yetkisinin hastaya bırakılmasıdır. Özerkliğe saygı üzerinden geliştirilen bu kavram, tıp uygulamaları içerisinde "yarar/maslahat" prensibiyle çelişen bir durum ortaya çıkarmaktadır. Nermin Ersoy – Erdem Aydın, "Tıbbi Etikte Yararlılık İlkesi", *Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* (1994), 2:2.

Biyoetikte başvurulanan iyi-kötü kavramlarının felsefi içeriğinden hareketle bir yandan tıp etiği içerisinde alınan kararların maslahat değerini göstermek diğer yanda ise bu anlayış ile İslam düşüncesindeki maslahat anlayışları arasındaki paralellikleri tespit etmek amaçlanmaktadır.³³

Biyoetik, klasik felsefe geleneğinden ve modern etik müktesebatından yoğun şekilde beslenmiş; bu da İslamî literatürdeki maslahat düşüncesi ile uyumlu bir yapıyı ortaya çıkarmıştır. Çağdaş dönemde Müslüman düşünürler, biyoetik alanına maslahatın teolojik karakteristiğini entegre ederek, bu alanın genişlemesine ve teolojik bir örüntü kazanmasına katkıda bulunmuşlardır.³⁴ Biyoetik bağlamında, maslahatın güncel tartışmalara etkisi, *dakîku'l-kelam* ve *celîlu'l-kelâm* perspektiflerinden ele alınarak kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilir. *Dakîku'l-kelam* çerçevesinde, biyoetiğe zemin oluşturan teknolojik gelişmelerin analizi, diğer dinlerin biyoetik yaklaşımlarının karşılaştırılması ve yarar-zarar temelli biyoetik ile kelâm arasındaki ilişkinin incelenmesi yapılmaktadır. Teknolojinin etik üzerindeki dönüştürücü etkisi, modern

³³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 150-9; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî -Fırak Ğayru'l-İslamiyye*, 189; Layman C. Stephan, “God and the Moral Order”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 19/3, (2002) 304-14; Celal Türer, “Din – Teoloji İlişkisine Felsefi Bir Yaklaşım”, *Felsefe ve İslami İlimler*, Ed. Süleyman Taşkın, (Çanakkale: Paradigma Yay., 2022), 27-47; Anscombe, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33/124, (January 1958), 1:16.

³⁴ Rispler-Chaim, *Islamic Medical Ethics, in the Twenties Century*, (Leiden: Brill, 1993; Brockopp, Jonathan E., *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, (University of South: Carolina Press, 2003), 10; Atighetchi, Dariusch, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, (New York: Springer, 2007), 130-181; M. Ali Shomali, “Islamic Bioethics: A General Scheme”, *Journal of Medicine Ethics and History of Medicine*, (2008), 1/1, 1-8; Ibrahim, A. H., Rahman, N. N. A., Saifuddeen, M., & Baharuddin, M., “Maqasid al-Shariah based Islamic bioethics: A comprehensive approach”, *Bioethical Inquiry*, (2019), 16:345.

bilimsel gelişmelerin İslam düşüncesindeki maslahat anlayışıyla nasıl ilişkilendirilebileceğini ortaya koyar.³⁵

Modern teknolojinin ortaya çıkışı ve kullanım alanlarının genişlemesi, bireylerin ve toplumların yaşamında köklü değişimlere yol açmıştır. Bu dönüşüm, özellikle sağlık alanında etkisini göstererek, tıbbi uygulamalardaki teknolojik yeniliklerin etik sınırlarının incelenmesini gerekli kılmıştır. *Celîlu'l-kelâm* kapsamında, maslahat kavramı, ilahî yaratma, ilahî fiiller ve vahiy bağlamında ele alınarak, teknolojinin teolojik çerçevede değerlendirilmesini sağlamaktadır. Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde biyoetik meseleler genellikle fikhî bir perspektiften ele alınsa da modern biyoetiğin felsefî ve etik boyutlarının göz ardı edilmesi önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, teknolojinin etik üzerindeki derin etkileri, maslahatın uygulamadaki sınırlarını spekülâtif bir hale getirirken, fayda-zarar dengesi üzerinden yeni tartışmaların kapısını aralamaktadır.

Teknoloji ve kültür arasındaki etkileşim, etik normların değişim ve dönüşüm sürecini hızlandırmış; bu bağlamda, *dakîku'l-kelâm* kapsamında akıl, insanî fiiller ve teknolojinin bireysel etkilerine odaklanılarak meselelerin derinlemesine incelenmesini mümkün kılmıştır.³⁶ Hans Jonas'ın sorumluluk anlayışı ve John Dewey'in teknolojiye dair pragmatist yorumları, teknolojinin insan ve toplum üzerindeki etkilerini anlamak için önemli katkılar sunmaktadır.³⁷ Jonas'ın vurguladığı etik sorumluluk, teknolojinin etkilerini *dakîku'l-kelâm'ın* detaylı analizlerine ve maslahat ilkesine dayandırarak,

³⁵ Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (2015), 33:39-72

³⁶ Antonio Casado da Rocha, and David Rodriguez-Arias, "Hans Jonas' Contribution to Bioethics: 40 Years after His 'Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subject'" *Appraisal (Loughborough, England)* 7.2 (2008): 4-12

³⁷ Josef Keulartz Michael K., Maartje S., and Tsjalling S., "Pragmatism in Action", *Pragmatist Ethics in a Technological Culture*, (Dordrecht/Boston/London: Cluver Academic Publishers, 2002), 306-311.

bireysel kararların ahlaki çerçevede değerlendirilmesini sağlamaktadır. Böylece, maslahat kavramı, hem *celîlu'l-keîâm*'ın kapsamlı teolojik ilkeleri hem de dakîku'l-keîâm'ın analitik çerçevesiyle, teknolojik araçların ahlaki ve toplumsal etkilerini değerlendirmek için etkili bir yöntem sunmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

CELÎLÜ'L-KELAM AÇISINDAN MASLAHAT: TANIMI VE REFERANS ALANLARI

Modern dünyanın içinde bulunduğu koşullarda, din, felsefe, metafizik ve etik tartışmalardan hareket edildiğinde maslahatın ‘dogmatik saiklerden’ bağımsız olarak salt felsefi bir bakış açısıyla değerlendirilmesi bir zaruret halini almıştır. Tezin temel kaynaklarının etüt edilmesi sonucunda bu zaruretin Modern dünyanın içine girdiği ve iki temel ayağının ortaya çıkarılmasının gerektiği bir krize çözüm değeri sunma imkanını da ifade etmektedir. Bunlardan ilki meselenin temelinde yer alan klasik maslahat tartışmalarının güncel meselelerle olan ilişkisidir. Kelâm literatürüne hâkim olan *maslahat* fikri, Eş’arî kelâmının maslahat anlayışı vahiy temelli bir perspektiften yola çıkarak, *makasid* olarak isimlendirilerek, usûl-i fıkıh alanında hüküm koymanın bir aracı olarak hizmet ederek araçsal bir işlev kazanmıştır. Daha açık bir ifadeyle Allah’ın hükümlerinin maksatlarını araştırarak ve bu maksatlar İslam hukuku içinde hüküm koyma araçlarından biri olarak usûl-i fıkıhın konusu olmuştur. Bu yanıyla maslahatı celîlü’l-kelâm bağlamında incelenmesi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

İmam Mâturîdî, Ebu Hanife (ö. 150/787)’nin geleneğini devam ettirerek, dinin itikadî alanında aklın önemini vurgulamıştır. Allah’ın, insanlara iyi ile kötüyü, faydalı ve zararlı olanı temyiz etmek üzere verilmiş bir yeti olarak yorumlayan İmam Mâturîdî, insanın bu dünyaya başıboş gelmediğini, oluş ve bozuluş aleminde sadece yok olmak üzerine yaratılmadığını ifade eder. Ayrıca, insanın varoluş gayesinin ve yaratılış hikmetinin yine akıl yoluyla bulabileceğini beyan etmektedir.³⁸

³⁸ Mâturîdî, *Kitabu’l-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yay., 2014), 4; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 267.

Akıl ve ahlak temelli kelâmî yaklaşımlar, biyoetik gibi çağdaş meseleleri ele almanın verimli yollarını sunabilir. Bu akıl temelli düşünce biçimi, özellikle dakîku'l-kelâm bağlamında, biyoetik alanındaki karmaşık sorunlara derinlemesine ve kapsamlı çözümler sunma potansiyeline sahiptir. Modern dönemde ivme kazanan biyoetik meseleleri, maslahat bağlamında ele alındığında, insan ufkunu genişleten ve teorik faaliyetleri zenginleştiren nebevi bir idrak geliştirmemizi beklememiz makuldür.³⁹ Bu temel üzerine, biyoetik meselelerinin ele alınması, yeni bir söylem ve analiz yöntemi geliştirilmesine olanak tanır. Günümüzün ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmek için, yalnızca mevcut yaklaşımları kullanmak yeterli olmayıp, biyoetik alanındaki eleştiriler de dikkate alınmalıdır. Tıp ve teknoloji alanlarında elde edilen ilerlemeler, sağduyulu bir bilimsel anlayış ve felsefi derinlikle değerlendirildiğinde, biyoetik meselelerine dair anlayışımızı artırabilir ve bu alanda yeni perspektifler açmamıza katkı sağlar. Bu tür bir yaklaşım, biyoetik meselelerin daha iyi anlaşılmasını ve bu alanda yenilikçi çözüm yollarının keşfedilmesini kolaylaştırır.⁴⁰

Modern dönemde teknolojinin ilerlemesiyle birlikte biyoetik tartışmalar da önem kazanmış; bir tefekkür ve araştırma sahası haline gelmiştir.⁴¹ Bu alanda ortaya çıkan ve araştırmaya konu edilen meseleler, Müslüman entelektüel çevrelerde Kur'an ve sünnet gibi temel dinî kaynaklardan ve klasik fıkıh eserlerinden hareketle inceleme konusu

³⁹ Bk. Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku* (Çağdaş Tıp Problemlerine İslam'ın Getirdiği Çözümler), (İstanbul: Ensar Yay., 2011), 245-51; Zeliha Nurten, "İslam Hukuku ve Biyoetik", (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 79-81; Merve Özaykal, "İslam Hukukuna Göre Beden Üzerine Tasarruf ve Organ Nakli", (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 265-73; a. mlf, *Fıkıh ve Biyoetik-İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*, ed. M. İhsan Karaman, Hakan Ertin, Murtaza Bedir, (İstanbul: İsar Yay., 2021), 182-214; Kitap yerli ve yabancı yazarlar tarafından fıkıh perspektifi ile birçok yazar tarafından kaleme alınmıştır.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usû'l-Hamse*, 6:114,118,122,162,240.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. *Din, Hukuk ve Teoloji*, ed. Adnan Bülent Baloğlu-Yıldıray Sipahi, (Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2023), 7-11; Çınar, Sevda B., "İnsan Aklının Çocuğunu İnşa Etme Serüveni; Makinaya Ruh Üfleme mi? Hayaleti Çağırma mı?", *Din, Hukuk ve Teoloji*, 237-56.

yapılmıştır. Ancak, ele alınan meselelerin dayandırıldığı dinî referanslarda açık ve kesin hükümlerin bulunmaması, konuların maslahat perspektifinden ve vahyin temel amaçlarına uygun şekilde ele alınmasını zorunlu kılmıştır.⁴² Bu durum zaman zaman belirsizliklere yol açsa da maslahat prensibinin üretme kapasitesinin ön plana çıkarmıştır.⁴³

Nitekim Şâtıbî, İmam Mâlik'in istihsan tanımını “külli kıyas karşısında maslahatın alınması” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁴ Şâtıbî, özgün bir bakış açısıyla İmam Malik'in kıyas yoluyla hüküm çıkarmayı; “en güvenilir maslahata dayanarak hüküm vermeyi istihsan” olarak belirtmiştir. Ona göre maslahatın, zevk ve çıkarlara hizmet eden bir şey olmadığını, bilakis insan yararına, Kur'an'a ve temel dinî kükmüne hizmet eden bir yapıda olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Eş'arî geleneğinin önemli ismi Fahreddîn Râzî'ye bakıldığında o maslahatı, ‘illet’ kavramı içerisinde sadece maslahatın bir yönü olarak değerlendirmiştir.⁴⁶ Buna göre yarar sağlayan şey anlamında ele alındığında maslahat, aynı zamanda bir illet niteliğine sahip demektir. Bu durum, maslahatın objektif olmasını da gerektirir.⁴⁷

Modern dünya son süreçte değişim kabiliyeti, hızı ve gücü açısından fevkalade bir aşamaya gelmiş durumdadır. Bu durum dinamik yaşamı kendi zamanı, durum ve şartları içerisinde ele almayı gerektirmektedir. Böylesi bir değişimin merkezinde ise dijitalleşen teknoloji yer almaktadır. Bu yapısal örüntünün ortaya çıkardığı değişim ve dönüşüm, akıl ve ahlak gibi değerler celîlü'l-kelâm temelinde maslahat fikrinden

⁴² Muhammed Tahir b. Muhammed Tunisi İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemleri*, çev. M. Erdoğan-V. Akyüz, (İstanbul: İklim Yay., 1988), 77.

⁴³ Şâtıbî, *Muvafâkât*, 2:307.

⁴⁴ Şâtıbî, *Muvafakât*, 2:206.

⁴⁵ Özen, “II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, 48.

⁴⁶ Râzî, *Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, 284.

⁴⁷ Râzî, *Muhassal*, 5:290-1.

hareketle yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda çağdaş dünyada aktif kullanılan aktif bakış açısını ele almak önemli olmakla beraber, biyoetik alanını eleştiren isimlere de değinmek tıp alanında elde edilen kazanım ve ortaya çıkan değişimleri sağduyulu bir yaklaşımla, alçakgönüllü bir bilimsellik anlayışıyla ve özgün felsefi bir birikimle irdelemeyi kolaylaştıracaktır.⁴⁹

Klasik dönem literatüründe bu bağlama ilişkin iki karşıt bakış açısı geliştirildiği söylenebilmektedir. İlk görüşe göre “eşyada asıl olan ibahâdır”. Hakkında yasaklama olmadıkça her şey mubahtır. Diğer görüşe göre ise “eşyada asıl olan kerahettir”. Bu ilkesel bakış açısına göre hakkında hüküm olmadıkça her şey mekruhtur.⁵⁰ İbaha anlayışı, akıl ve ictihad metodolojisini temel alırken; kerahet anlayışı ise dini rivayetleri temel alan bir bakış açısının ana kurucu prensibi olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda, meseleyi felsefi ve ahlaki temelde kelâmî perspektiften yeniden değerlendirme zorunluluğu ortaya çıkmıştır.⁵¹

⁴⁸ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology; [Essay]* [First edition]. (New York: Harper & Row, 1966); Jonas, Hans, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, (Daelalus: Cambridge, 1969), 219-247; Jonas, Hans, 'Against the Stream: comments on the definition and redefinition of death', *In Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, (New Jersey/Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1974), 132-140; Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, (Chicago/London The University of Chicago Press, 1984), 6-8, 39, 90-92, 95-96, 108; Edmund G. Howe, “Defining the Beginning and End of Life: Readings on Personal Identity and Bioethics”, Edited by John P Lizza, ED. *Psychiatry* (Washington, D.C., 2011), 74/2, 172–182.

⁴⁹ Casado da Rocha, and David Rodriguez-Aria “Hans Jonas’ Contribution to Bioethics: 40 Antonio Years after His ‘Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects’” *Appraisal* (Loughborough, England) 2008, 4–12.

⁵⁰ Mâtûrîdî, *Kitabu'l-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yay., 2014), 4; Süyûtî, İmam Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed el-Mu'ttasımbillah, el-Bağdadî, (Beyrut 1997), 257.

⁵¹ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kuran*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1402/1982, 205; Şerefu'l-Akl, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut 1406/1986), 17; Mahmut Ay, “Theo-Ethical Admissible And

Şimdi, maslahat kavramının etimolojik kökenini ve kavramsal çerçevesini detaylı bir şekilde ele alarak, bu tartışmalardaki rolünü ve anlamını daha kapsamlı bir şekilde incelemeye geçebiliriz.

1. MASLAHATIN KELİME ANLAMI

Maslahat, kelime olarak “ ص - ل - ح ” kökünden gelmektedir. “Doğru, düzgün, uygun ve yararlı” gibi temel anlamlara sahiptir. “İyiliğe, menfaate, fayda ve yarara sebep olan şey anlamındaki “الصالح” bu kelimedenden türetilmiştir.⁵² Kelimenin kavramsallaşması ise kelâm tartışmalarına öncülük eden Mutezilî söylem çevresinin kelâmî tartışmaları sayesinde olmuştur. Kelâm disiplini, özellikle kader sorunu gibi ilahî takdire bağlanan ve çelişkiler oluşturan kaderci görüşleri aşarken, nübüvvet meselesinde de Kur’ân’a yönelik eleştirilere cevap vermek için vahyin nihaîsini açıklamıştır. Ayrıca Mu’tezile’nin iyinin kendi içinde derecelere sahip olduğunu ileri sürdüğü ve *lütuf* kavramına başvurduğu bağlamda *salah* kavramı da kullanmıştır. *Salah*, iyiye götüren

Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology”, *Islam and Bioethics*, (Ankara 2011), 99-109; Bu çalışma, konuyu felsefî ve ahlakî çerçevede objektif açıdan ele almakta ve konunun teolojik boyutlarını tahlil etmektedir.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luga*, (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t- Te’lif ve’t-Terceme, 1967), 4:243; Ebû Nasr İsmâîl el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luga ve Sihâhu’l’Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafûr), Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrût 1990, 1:383; Ebu’l-Kâsim Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2009), 489; Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrem b. Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdır), 516; Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî el-Feyyûmî, *el- Misbâhu’l-Munîr*, (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1987), 132; Firuzabadi, *Kamusu’l Muhit*, çev. Mütercim Asim Efendi, 2:1171-1172.

şeyler olarak kullanılırken, onun zittî *fesat* kelimesi, kişiyi iyilikten uzaklaştıran her şey olarak tanımlanmıştır.⁵³

Bu bağlam içerisinde maslahat, Allah'ın fiillerinde faydayı gözetmesi ve ona insanlar için en iyiyi yaratması anlamında doktriner bir muhteva kazanmıştır. Mutezili yaklaşımında iyi ve en faydalı olanın yaratılması, uluhiyetin mantıksal bir sonucu olarak savunulmuş ve zorunlu (*vâcib*) olduğu kabul edilmiştir. Bu yanıyla kavramın zaman zaman *lütuf* kavramıyla birlikte ve eş anlamlı olarak kullanıldığı da dikkat çekmektedir. Zira lütuf kavramı, yumuşak, merhametli ve zerafet sahibi olmak anlamıyla iyilik yapmayı kolaylaştıran her türlü şey olarak tanımlanmıştır.⁵⁴ Mu'tezile ekolü, kelâm disiplininde Eş'arî görüşlerinin tam zıddında yer alır ve kavramı Allah'ın adaleti⁵⁵ ile doğrudan ilişkilendirerek⁵⁶ ele alır. Mu'tezile, insanın iradesinin özgür olduğunu savunur; bu bağlamda Allah'ın insanın iradesini bloke etmediğini, zorlamadığını ve her fiilini kendi tercihiine bıraktığını öne sürer. Bu yaklaşım, insan iradesine geniş bir alan tanıyan özgürlükçü bir yaklaşımdır.⁵⁷ Öte yandan Eş'arî alimlerden Cüveynî'ye göre, bu

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, (Kahire: Müesseses Mısıryye Âmme, 1962), 12:92-99; Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mutemet fi'l-Usûl-i Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimaşk 1970), 2:803-888; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakûn*, (Kahire 1323), 2:3; Detaylı bilgi için bk. İbrahim Kâfî Dönmez, "Maslahat" maddesi, DİA, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28:79.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 36; Muhammed el-Huseyin b. Mesud Begavî, *Meâlimul't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah, (Dârul Tabiah 1997), 3/173; Ragıp el-İsfahanî, *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Daru'l-Marife, 450); Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük-(Hüsün ve Kubuh) Problemi*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2021), 144-145.

⁵⁵ Kaffâl Şâşi, *Mehasinu's-Şeria fi furûi'Şafîyye*, thk. Muhammed Ali Samak, (Beyrut: 2007), 34; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî, en-Nazar ve'l-Meârif*, thk. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 1962), 7:420.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr)*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvân), (Kâhire: Müessesetü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 1962), 6:58.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, thk. Tevfik et-Tavîl-Saîd Zâyid, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 1963), 8:42.

kavram Allah tarafından insana yeti olarak verilen ve eylemi ve amacın vukuunu kolaylaştıran her türlü yaratması anlamında ele alınmıştır.⁵⁸

Etimolojisinden hareket edildiğinde tezimizin ana omurgasını oluşturan maslahat kavramı, *fesad* kelimesinin zıddıdır. Kaynak sözlüklerde kelimenin çoğulu mesâlih olarak kaydedilmiştir. Kök formu ve mastar kullanımıyla salah kelimesi, doğru, düzgün, isabetli, yerinde olma ve kusursuz olma, fayda temin eden şey, kar, kazanç, zorunluluk, zaruret, ihtiyaç anlamlarına, birinin faydasına olan şey ve kamu yararı gibi manalara gelmektedir.⁵⁹ Fayda anlamına gelen “نفع” kelimesinden türetilen menfaat kelimesinin, yarar elde etme anlamında olduğu kadar olası bir zararı engelleme veya ortadan kaldırma anlamında da kullanıldığı görülmektedir.⁶⁰

Hanbelî alimlerden Tûfî (ö. 716-1316), maslahat üzerine kaleme aldığı müstakil risalesinde kavramı karşıtıyla birlikte iyi olduğuna ya da kötü olduğuna hükmetmek anlamlarında *et-tahsîn ve 't-takbîh* ifadelerine yer vermiştir. Onun maslahat teorisinin özünde “zarar vermenin ve zarara zarar ile karşılık vermenin olmadığı” bir değer anlayışı vardır. Ona göre iyi ve faydalı olanın elde edilmesi ile kötü ve zararlı olanın engellenmesi nihaî telos olmalıdır.⁶¹ Tufî'nin mensubu olduğu Hanbeli geleneğinde genel eğilim değerın otoritesi (*tahsîn ve takbîh*) mutlak anlamda Allah'a aittir. Bu yanıyla bu düşünce çevresine göre ilahî irade dışında hiç referans (akıl, ahlak, olgu vs.) değer otoritesi olarak kullanılamaz. Bu bakış açısı, daha ılımlı biçimiyle Eş'arî kelâm

⁵⁸ Abdulmelik b. Abdullah Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmunim Abdulhamid, (Mısır 1950), 300; Gazzâlî, *Şifâ Gâil*, 160.

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisan al'Arab*, 348; Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, çev. Mütercim Asim Efendi), 2:1171-1172.

⁶⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 4; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2013, 95; İbn Füre, *Mücerredü'l-Makalât*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986, 127.

⁶¹ Tûfî, *Risaletun fi Riayeti'l-Maslahat*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, (Lübnan: Daru'l-Misriyye el-Lübniyye), 1413/1993, 23; İbn. Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu Dari's-Saade*, 2:35.

çevresinde sürdürülmüştür. Bu bakımdan Hanbelî geleneğe mensup olmasına karşın Tûfî'nin maslahat konusundaki görüşleri ciddi tartışmalara yol açmıştır. Kendisine yöneltilen eleştirilerin yakın olduğu Bağdat Hanbelî muhitinden ziyade klasik Hanbelî söylemin yurdu Irak Hanbelî muhitte güçlü bir muhalefetle⁶² eleştiri konusu olmuştur. Akıl temelli maslahat anlayışının bir örneği olarak, Hanefî çevrede değer ve hüküm, bir şeyin tabiatı ve özellikleri üzerinden ele alınmış; bu bakış açısı adına *istihsan* teorisi içerisinde incelenmiştir. Burada hüküm, şeyin, durumun ve olayın iç ve dış dinamikleri dikkate alınarak ele alınmış; iyi veya kötü hükmü bu bütünlükte ortaya çıkarılmaktadır.

Diğer taraftan Zahirî ekolün temsilcilerinden İbn Hazm (ö. 456-1064), usûl-i fıkıhın delillerinden biri olan kıyası sıkı bir şekilde eleştirmekte ve bu eleştirmelerini Aristoteles (MÖ. 322) mantığına dayandırmaktadır. Bu, İbn Hazm'ın kelâm ve fıkıh anlayışının kendi içerisinde tutarlı bir felsefi temele sahip olduğunu gösterir ve İslam Hukuk metodolojisinde farklı yaklaşımları vurgular.⁶³ Bu çerçevede, İbn Hazm gibi mantıkçı bir alim, mantık alanında kıyası savunurken, fıkıh anlamında ise kıyas yöntemini eleştirmiştir. Böylece onun hem mantık hem de fıkıh disiplinlerindeki tutarlılığını ve kritik yaklaşımını gösterir.⁶⁴

Hanefî çevrede, değer ve hüküm, bir şeyin tabiatı ve özellikleri temel alınarak değerlendirilmiş; bu söylem *istihsan* olarak adı verilen bir teoriye dönüşmüştür. Bu teoride hüküm, bir durumun veya olayın içsel ve dışsal dinamikleri göz önünde bulundurularak verilir; iyi veya kötü yargısı bu geniş bağlamda şekillendirilir. Aklın,

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire 1955), 6:220; İbn Hazm, *el'İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmet Şakir, (Kahire: Matbaatul'l-Âsime, 1992), 2:770-90; İbrahim Aslan, “el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'la el-Ferrâ Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1, (2012), 56.

⁶³ Oğuzhan Tan, “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı”. *Diyanet İlmî Dergi*, 50/4 (Aralık 2014), 11.

⁶⁴ İbn Hazm, *el'İhkâm*, 2:503.

olgunun ya da olayın gerçekliğinin ve ahlakî kavrayışın öncelikli olduğu bu metodolojide, bütüncül bir otorite anlayışı benimsenmiştir.⁶⁵

Usûl-u fıkıh disiplini, dinin bağlayıcılık içeren muhtevasını ve insanlık durumunun değişen ve dönüşen yapısını ele alarak, uygulama yöntemleri geliştirmiştir. Bu disiplin içerisinde Maslahat kavramı “yararlı olanı çıkarmaya çalışmak ve zararlı olanı engellemek” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁶ Maslahat, vahiy temelinde üç kısma ayrılmıştır; “itibar edilen”, “geçersiz kabul edilen” ve “bu ikisi arasında kalan”. Bu ayrımla, “fayda temin eden ve zararı engelleyen veya ortadan kaldıran eylemler” edinmek anlamına gelen *kesb* kelimesi ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁷

2. KUR’AN’DA MASLAHAT

Teolojik çerçeve oluşturması bakımından Kuran’da *maslahat* kelimesinin anlam kümesi içerisinde yer alan üç kelime dikkati çekmektedir: Bunlar *iyilik*, *fayda*, ve *güzel* kavramlarıdır. Bunların ilki, Zümer suresi 10. ayette (h-s-n) fiili kökünden gelmekte ve iyilik yapanların iyilik bulacağına dikkati çekmektedir.⁶⁸ Aynı kökten gelen *hasene*

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, thk. Casım en-Neşemî, (Kuveyt: Vizârâtü’l-Evkâf, 1994/1414), 4/228; Muhammed, *Ebu Zehra, Tarîhu’l-Mezahibi Fıkhıyye*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara 1969), 342.

⁶⁶ Harezmi, *Mefatihü’l-Ulum*, Beyrut 1989, 8; Kaffâl, *Mehâsin*, 34; Karâfi, *Şerh-u Tenkîhi’l- Fusul*, 427; Âmidî, *İhkam*, 3:253; Opwis, *Maslaha*, 16.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 107; Gazzâlî, *Mustasfa* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yay., 1994), 333.

⁶⁸ Kur’ân’da geçen ifade şu şekildedir: “De ki: Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükafatları hesapsız verilecektir”.

(الْحَسَنَةُ) ve karşısı olarak *seyyie* (السَّيِّئَةُ) kelimeleri de çeşitli ayetlerde söz konusu edilmektedir.⁶⁹

Kuran'da ilahî fiillerin en güzel fiiller olduğu açıklanırken husun tabiri ve yakın anlama gelen ihsan ve fazilet tabirleri kullanılmıştır.⁷⁰ 'Tayyib' kökünden gelen iyi manasındaki ayetlere örnek⁷¹, faydanıza anlamında 'sehhara' fiili,⁷² yarar/fayda

⁶⁹ Buna şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: "Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; zira onlar kendilerinden daha iyi olabilirler. Kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler; çünkü alay edilenler edenlerden daha iyi olabilirler. Biriniz değerini aşağılamayın, birbirinize kötü ad takmayın. İman ettikten sonra fasıklarla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır." (Bakara 2/11); "Söyle onlara, (sevineceklerse) Allah'ın lütfu ve rahmeti ile, evet bununla sevinirler; çünkü bu, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir." (Yunus 10/58); "Bu kitap, insanların aklına aydınlatan ışık, inananlar için bir kılavuz, bir rahmettir." (Câsiye 45/20); "Ey imân edenler! Sizi hayat verecek şeylere Çağırdıklarında Allah ve Resul'ünün çağrısına uyun ve şüphesiz bilinki, allah kişi ile kalbinin arasına girer. Unutmayın ki, O'nun huzuruna götürüleceksiniz." (Enfal 8/24).

⁷⁰ Örnek olarak bakılabilir: "Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda yere kapandılar; Yûsuf dedi ki: 'Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın manası buymuş; rabbim onu gerçekleştirdi. Doğrusu Rabbim bana lütufta bulundu: beni zinadan çıkardı, sizi çölden (çıkarıp buraya) getirdi üstelik şeytan benimle kardeşimin arasını bozduktan sonra! Şüphesiz Rabbim dilediğine çok lütufkardır. Kuşkusuz O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir." (Yusuf 12/100); "iman Edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar, içlerinin izniyle içinde ebedi kalacakları ve altından Irmaklar akan cennetlere koyulacak kılar ve orada selamla karşılayacaklardır." (Mu'minin 23/14), "O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır." (Secde 32/7); "(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu Dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; ahiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!", 40/64; "Allah'ın, iman Edip dünya ve ahireti faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! 'De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.' Kim çaba harcayıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahsederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılıksız bırakmaz." (Şûra 42/23).

⁷¹ "Bugün size iyi ve temiz nimetler helal kılınmıştır..." (Mâide 5/5); "iki apaçık yolu (hayır ve şer) vermedik mi?" (Beled 90/10).

⁷² "Görmüyor musunuz ki, Allah yeryüzündekileri ve O'nun emriyle denize akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O'dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir." (Hâc 22/65).

manasında menfaat kelimesinin çoğulu ‘menafiu’ kelimesi⁷³ ve nimet⁷⁴ ile ifade edilmiştir.

Maslahat, kelime olarak Kuran’da geçmemesinde rağmen bu kelimenin anlam alanı içerisinde yer alan ve onu delaletini tamamen veya kısmen yansıtan ifadeler iyiliği emretmeyi ve kötülükten sakındırmayı salık veren ayetlerde yer almaktadır. Müminlerin tanımı yapılırken iyi ve faydalı olanları (etrafına) yaydıkları, kötü ve zararlı olanı engellemeye çalıştıkları belirtilmiştir.⁷⁵ Peygamber’in özelliklerinden olarak iyiliği ve yararlı olanı emretmesi ve kötülüğü yasaklaması manasında geçmektedir.⁷⁶

3. MASLAHATIN KAVRAMININ İLK KULLANIMLARI

Modern dönem araştırmalarında dinin fikhî boyutu içerisinde maslahatın ilk kullanımına Mutezilî görüşlerden etkilendiği kabul edilen Ebu Bekir el-Cassas’ın

⁷³ “Eti yenen büyük ve küçük baş hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için soğuktan koruyucu şeyler ve başka yararlar vardır, ayrıca onlardan beslenirsiniz.” (Nahl 16/5).

⁷⁴ “Allah’ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, niteletlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnananlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışır.” (Lokman 31/20).

⁷⁵ Örnek ayetler şu şekildedir: “Siz, İnsanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetseniz. İyiliği emredersiniz kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız. Ehli kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.” (Âl-i İmran 3/110); “Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır.” Âl-i İmran 3/114); “müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resulü’ne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.” (Tevbe 9/71).

⁷⁶ Kur’ân’da A’râf suresinde geçen ayet şu şekildedir: “Onlar, ellerindeki Tevrat’ta İncil’de yazılı buldukları o elçiye, ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, etrafındaki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.” (A’râf 7/157).

eserlerinde rastlanmaktadır.⁷⁷ Bu bakış açısının benzer şekilde hicri V. asırda Mu'tezile Usûlcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'nin eser ve görüşlerinde⁷⁸ de yer aldığı görülmüştür. Kavramın bu Mu'tezilî alimin terminolojisinde “bir hükmün akılla mı yoksa vahiyle mi bilinebileceği” ana tartışması bağlamında kullanıldığı görülmektedir.

Maslahat kavramının Fıkıh usulünde, ilk kez Mâlik b. Enes (ö. 179/714) tarafından maslahat-ı mürsele olarak ele alınmıştır.⁷⁹ Malikî fıkının önemli ismi Şâtibî (öl.790/1388)'nin tanımlamasıyla dinî ve dünyevî olanı eşdeğerde kapsayan bir muhteva kazanmıştır.⁸⁰ Hasılı maslahat, klasik ve modern kullanımıyla hem dinî hem dünyevî olanı insan yararını gözeten temel bir yaklaşımı öne çıkarmış görünmektedir. Bu temelde tanımlanan makâsıd, hukukî yönü ağır bassa da ahlakî ve dinî içeriğe de sahip olmuştur.

Maslahat kavramına bir hüküm çıkarma yöntemi olarak bakmadığını belirtmiş; bu temelde kavramı ilahî buyrukların nötr kaldığı yani hüküm beyan etmediği alanlarda iyi ve kötü değer yargılarını oluşturma vesilesi olarak değerlendirmiştir.⁸¹ Ancak bu tutumun Hüseyin el-Basri'nin maslahat teorisinde aklın çok daha güçlü bir şekilde

⁷⁷ Cassâs, *Fusûl*, 4:240-246; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:51; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:70, 84, 86, 90, 126, 191; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Mutemed fi Usûli'l-fikh*, thk. Halil Meyyis, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i'l-İslamiyye, 2005), 2:320; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 14:377; Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi sisteminde Akıl-Algı İlişkisi”, *Mukaddime*, 2:2, (2010), 1-21; Felicitas Opwis, *Maslaha*, 12.

⁷⁸ Basrî, Ebu'l-Huseyn, *Mutemed*, 2:322; Hourani, George F., “Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî ve İslâmî Olmayan Kökenleri”, çev. İ. Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2020), 178; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 56; Ali Bakkal, “İmam Şafîi'de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1997, 3:118.

⁷⁹ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru'l İhyai'Türasi, 1406/1985); Ebu'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyip, *Mutemet fi'l-Usûl-i Fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimaşk: 1970); Şâtibî, *Muvafakat*, 2:206.

⁸⁰ Şâtibî, *Muvafakat*, 2:11.

⁸¹ Cessâs, *Fusûl*, 4:90-3; Felicitas, *Maslaha*, 31.

merkezileştiği bir bakış açısına dönüştüğü görülmektedir. Zira akıl temelli maslahat anlayışında insanlık durumu içerisinde ortaya çıkan yeni durumlar aklın kavrayış kapasitesi içerisinde ele alınmalıdır.⁸²

Maslahat fikrini güçlendiren isimlerden biri olan Eş'ari kelâmcı ve fakih Bakıllani (ö. 478.1013) ve kendisinden sonra gelen Cüveyni (ö. 478-1085) maslahatı kendi içerisinde *zaruriyyât*⁸³, *hâciyyât*⁸⁴ ve *tahsiniyyât*⁸⁵ olmak üzere üç alanda incelemiştir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), bu bakış açısını yenileyerek maslahatı dinin beş küllî prensibi ekseninde incelemiştir.⁸⁶ Buna göre ilahî buyruklar, beş evrensel/tümel/küllî gereksinimi karşılamak üzere vazedilmiştir. Bunlar: dini korumak, akli korumak, malı korumak, nesli korumak ve canı korumak.⁸⁷ Gazzâlî, böylelikle dinin/nübüvvetin/şeriatın temelde insan yararını gözetten bir temel üzerine kurulu olduğunu savunmakta ve maslahatı delil niteliği açısından şeriatın maksatlarının korunması şeklinde ilahî buyruk otoritesine bağlamaktadır.

İlahî buyruk teorisine bakan yanıyla maslahat kavramı, kelâm problematiğinde özellikle uluhiyet düşüncesinin teşekkülü sürecinde Mu'tezilenin *aslah* olarak bilinen teorisine temel sağlamıştır. Bu bakış açısında maslahat, bir yanıyla Allah'ın en iyi olanı

⁸² Hüseyin el-Basrî, *Mutemed*, 2:343.

⁸³ Zorunlu ve vazgeçilmez olarak görülen hususlar anlamında kullanılmaktadır.

⁸⁴ İhtiyaç ve gereksinim olarak görülen hususlar anlamında kullanılmaktadır.

⁸⁵ Güzelleştirmeye ve iyileştirmeye olarak görülen hususlar anlamında kullanılmaktadır.

⁸⁶ İbn Fürekan, *Mücerredü Makalâti's-Seyh Ebi Hasan el-Eş'ari, Din Felsefesi Açısından Eş'ari Gelenek*, (İstanbul: İz Yay., 2019), 150; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-ğalîl fî beyani's-Şebih ve'l-Muhil mesaliki'l-Talil*, (Bağdat 1970), 168; Cüveynî, *Burhan*, 2:923-927; İmam Gazzâlî, *Mustasfa*, 1:333; Râzî, Fahreddîn, *Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, (çev. E. Altaş), 284; Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *Muvafâkât*, (Mısır 1975), 2:307; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 148; Ayman Shihadeh, Fahreddîn *er-Râzi'nin Gayeci Ahlak Anlayışı*, çev. Çınar-K. Şenel, (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 6.

⁸⁷ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 168.

yaratması, diğer yanıyla ise her türlü kötülükten tenzih edilmesi olarak iki yönlü bir delalet niteliği kazanmıştır.

Maslahat kavramının İslam fıkıh ve kelâm düşüncesi içerisinde yer ve işlevselliğini incelediğimizde bu kavramın hem teorik hem de pratik boyutlarıyla dini hükümlerin uygulanışına merkezi bir katkı sağladığını görmekteyiz Maliki ve Hanefi geleneklerinde Maslahat değişen sosyal koşullar ve yeni oluşan durumlar karşısında hukuki ve ahlaki çözümler üretme aracı olarak öne çıkmıştır. Özellikle Maliki düşüncede maslahata mürsele ve Hanefi düşüncede istihsan yöntemleri sabit vahiy kaynaklarının dışında kalan ve icma ya da kıyas ile çözümlemeyen meselelere pragmatik ve esnek yaklaşımlar sunmuştur bu yaklaşımlar dinamik doğasını ve toplumun değişen ihtiyaçlarına göre cevap verme kabiliyetini pekiştirirken: Şafîî ekolünün kıyas ve istihap gibi yöntemlere başvurmasına rağmen, istihsanı eleştirmesi, metodolojik çeşitliliği ve yorum farklılıklarını ortaya koymuştur. Aktarılan kısım Maslahat kavramının yaygın kullanımı konusunda bir giriş niteliğindedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde maslahatın kelâmî yönü, husun ve kubuh temelinde geniş bir perspektiften alınarak ilahi yaratmanın devamı olarak nübüvvet ve teklif, hükümlerin ahlaki yapısı gibi tematik konuları içererek daha da derinlemesine incelenmesi hedeflenmektedir. Kelâm literatüründe yer aldığı şekliyle fiilleri İlâhi fiiller ve insanî fiiller olarak fayda ve zarar temelinde değerlendirilecektir.

4. MASLAHAT İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

4.1. Maslahat – Maksat İlişkisi

Maslahatın kavramsal yapısını oluşturan tanımlayıcı ve kuşatıcı ifadelerden biri de “*makâsîd*”dır. Maslahat düşüncesi, kelâmî ve fikhî söylemlerin teşekkül koşulları içerisinde eksen değeri kazanmış; söylemlerin yapısı içerisinde kısmen veya tamamen farklılaşmıştır.⁸⁸ Maslahat düşüncesi günümüze geldiğinde daha çok maksad bağlamında tartışılması dikkat çekmektedir. Dikkat çeken husus ise Gazzâlî’den sonra maslahat kavramı metodolojik olarak usûl-i fıkıhta kullanılmaya devam etmiş, kavram adeta maslahat ve maksad kavramları benzer anlamlı olarak kullanılmaya başlamıştır. Burada görüldüğü üzere erken dönemde daha geniş anlamda kullanılan kavramın kullanımı kutsal metnin ötesine geçen durumlar için yeni hüküm koyma hususunda merkezi bir öneme sahip olmaya başlamış ve giderek artmıştır.

Kelime olarak bakıldığında makâsîd, Türkçe’de yaygın şekilde kullanılan ‘maksat’ kelimesinin çoğuludur.⁸⁹ Kavram olarak Allah’ın kâinatı bir gaye ve maksat için en güzel bir şekilde yarattığı düşüncesini nitelemektedir. Gazzâlî açısından hareketle ontolojik olay ve olguları, kavramsal anlam alanı içerisinde etrafında açıklamaktadır. O, kavrama onun şer’î hükümler alanına hüküm oluşturma metodu olarak dahil edilip edilemeyeceğine geniş yer ayırmıştır. Malikî fıkıh geleneğinde ilahî iradenin ve bağlayıcılık doğuran emir ve yasaklarının kuramsal kavranışını ve

⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz; Karâfî, *Muhtasârü Tenkihi’l-Fusul fi’l-Usûl*, 199; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, 427; Âmidî, *İhkam*, 3:253; Felicitas, *Maslaha*, 335-55; Yaran, “Karâfî’den Şâtıbî’ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013), 16:5-30.

⁸⁹ Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî’l-Akıl*, (Kahire: 1401/1981), 1:439; Yaran, Rahmi, “Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014), 28- 35; Ömer Yılmaz, “Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi).

temellendirilişini niteleyen kavram, bir şeyi yaparken belirli bir gaye ve hedefe sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu yanıyla kavram⁹⁰, dini pratiğini düzenleyen fıkıh düşüncesinde vahiy tarafından düzenlenen ve hüküm bildiren ilahî buyrukların makul ve meşru dayanaklarını, gerekçelerini, hikmetlerini ve illetlerini tespit etme imkanını nitelemektedir. Fıkıh terminolojisinde durum *makâsıdu's-şerî'a* kavramsallaştırmasıyla ön plana çıkmıştır. Maslahat kavramının anlam ve delalet alanını kuşatan bu kavram, bir yandan nübüvvetin gayesini diğer yandan ise ilahî buyrukların spesifik dayanaklarını açıklama amacını ortaya koymaktadır.

Maslahat hicri V./miladi XI. yüzyılda fıkıh usûlünün temel amaçları anlamında 'makasıdu's-şerî'a' anlamında kullanılmıştır. Bu yönüyle kavram klasik değeri ve Kur'an'ın ruhuna uygunluğu temelinde fıkıh düşüncesinin gelişimine ve değişmesine işaret eden bir boyut kazanmıştır. Zira maslahat, bu yanıyla, değişen ve dönüşen insanlık durumunu ve sorunlarını çözmek imkân ve sahası ortaya koymaktadır. Böylece nass'a açık bir atıf yapılmadan yeni bir hüküm verme imkânı ve meşruiyeti sağlamış olmaktadır. Maslahat temelinde ne kadar şer'î bir değişiklik yapabileceği hususu elbette hüküm koyacak kuramsal ve pratik kavrayışa bağlı bir durumdur. Tarihsel durum ve maslahata duyulan gereksinim nedeniyle bu kavram 19. yy ile birlikte her yerde ifade edilen bir değer kazanmıştır.

4.2. Maslahat – İstihlah, İstidlal ve İstihsan İlişkisi

Şer'i hükümler, insanın maddi ve manevi yaşantısını ilgilendirmesi sebebiyle dünyevi ve uhrevî mutluluğu içeren maslahatlara sahiptir. Şer'i hükümlerin genel hatları itibariyle insanların maslahatlarını içinde barındırdığına inanılmaktadır.⁹¹ Bu nedenle insanoğluna fayda sağlayan ferdi ve ictimai bütün fiiller ya emredilmiş ya da tavsiye

⁹¹ Karâfi, *Şerh-u Tenkîhi'l- Fusul*, 427.

edilmiştir. Zarar verici nitelikte olan hususlar ise yasaklanmıştır.⁹² Bu metodolojik tutumun, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde çözüm geliştirme imkânı sağladığına dikkati çekmektedir.⁹³ Şartlar, pratikte, *İstihsan* metodolojisinin ihtiyaç ve zorunluluk gibi nedenlerden dolayı daha geniş bir yelpazede ele alınmasını gerektirmiştir. Bu bakımdan *istihsan* olay, olgu ve durumu adil şekilde çözümleme amacına, *istislah* ise daha ziyade kamu yararını sağlamak amacıyla en iyi çözümü elde etme hedefine yönelik olmuştur.⁹⁴

Maslahat, fıkıh alanında özellikle *nass* ve *icma* bulunmayan konularda başvurulacak bir metot olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Maslahat yeni durum olay ve olgular hakkında hüküm verme imkânı sunar. Hanefî geleneğinde, *istihsan*⁹⁵ adı altında bir yöntem olarak yer bulurken; Malikî fukaha nezdinde ise insanların yararını gözetme anlamında *maslahat-ı mürsele* kavramı ile önemli bir yer edinmiştir. Bu kavram, hicri IV. yüzyıla kadar Maliki fıkıh geleneğinde *istislah* terimi aracılığıyla bir hüküm çıkarma metodu olarak kullanılmıştır.⁹⁶ *İstihsan*, *istislah* ve *re'y* metodolojisine dayanarak verilen hükümler aslında *maslahat* ilkesi ekseninde verildiği söylenebilir. Bu ilişkiyi daha yakından görmek için *maslahat* ve *istislah*tan, *istidlal* ve *istihsan* arasındaki anlam ilişkisinin incelenmesinde yarar vardır. *İstihsan*, bir konuda icma ve kıyas gibi kuvvetli

⁹² Nahl 16/90.

⁹³ Eş'arî, *el-Luma'*, 47, Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 159; Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 35.

⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3:285; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrâr*, 1:271; Noel J. Coulson, *İslam Hukuk Biliminde İhtilaf ve Gerilimler*, çev. F. Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 17, 34.

⁹⁵ Kaffâl Şâşi, *Mehasinu's-Seria fi furûi's-Safiyye*, 40; Yaren, "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi", 35; daha fazla bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, "Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları", (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Doktora Tezi 2010).

⁹⁶ İzzeddin ibn Abdüsselam, *İslami Hükümlerin Esas ve Hükümleri*, çev. Süleyman Kaya -Soner Duman, (İstanbul: İz Yay., 2006), 31; Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 160; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsul*, 1992/1412, 5: 160; el-Karafi: *Envaru'l-Buruk Fi Envai'l-Furuk*, 1998, 2:61-69.

delillerden vazgeçerek, hukukun amacına daha uygun görülen diğer bir görüşe yönelme olarak tanımlanabilir. Maturidî bakış açısına göre *istihsan*, “kişinin, iki ihtimalli bir durum ile karşılaştığında kıyastan vazgeçerek zihinde ağır basan olasılığa göre hüküm vermesi ya da hakkında hüküm bulunmayan bir meselede olasılıklar içerisinde en iyi olanı tercih etmesi” olarak tanımlanmıştır.⁹⁷

Erken dönemde Hz. Ömer, her ne kadar maslahat kavramını terimsel bir anlamda kullanmasa da verdiği kararlarda bu anlayışa dayalı bir akıl yürütme ve karar verme pratiği sergilemiştir. Hanefî geleneğinin önemli isimlerinden İmam Ebu Yusuf (ö. 182-798), tarafından daha sistematik hale getirilmiş⁹⁸; iyiliği gözetme ve genel faydayı sağlama odaklı bir metodolojiyle maslahat anlayışına önemli bir yer kazandırmıştır.⁹⁹ *istidlal* ve *istihsan* kavramları kişisel görüş ve akıl yürütme yöntemi üzerinde olmamasına rağmen, bu terimler genellikle maslahatı temeli alarak verilen hükümlerin keyfiliğe dayanmayan, ilahi emirlerle ve hukukun genel prensipleri ile çelişmeyen objektif kararlar vermeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte İmam Şafî, *istihsan* metodolojisini, “delilsiz hüküm vermek” şeklinde eleştirmiştir.¹⁰⁰ Eleştiriye konu olan yöntemin temelinde, görünüşte çelişkili hükümler arasında maslahatı gözeterek seçim amacı yatar.¹⁰¹ Bu geleneğin kelâmî çevresinin en önemli isimlerinden olan İmam

⁹⁷ Emrullah Dumlu, “Hafî Kıyas İstihsanı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/2, (2002), 899-926; Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23:341.

⁹⁸ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, (Kahire, 1977), 1:194; Cessâs, *Fusûl*, 2:62;

⁹⁹ Opwis, Felicitas, *Maslaha and The Purpose of Law-Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/110th to 8th/14th Century*, (Boston: Brill, 2010), 12.

¹⁰⁰ Şafî, *er-Risâle*, (Kahire: 1979), 504; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 159; İbn Ebi Şerif, Kemaleddin, *el-Müsamere*, (Bulak 1317), 160.

¹⁰¹ Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *Kitabu'l-Lüma'*, (Beyrut: Kütübü İlmiyye, 2012), 19; a.mlf., *el-İbane*, (Beyrut: Defais Yay., 2010, 109; Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkâni'l-İslamiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992), 43; Ebu'l-Muin en-Neseî, *Bahru'l Kelâm*, çev. Yusuf Arıkan, (İstanbul: Arıkan Yay., 2019), 91; Cüveynî, *Luma'u Edille*, çev. Murat Serdar, (Kayseri: Kimlik yay. 2017), 54; Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı,

Maturidî, maslahatın ve makasîdın sınırlarını daha ileriye taşıyarak ilahi bir hükmün ictihat yoluyla askıya alınabileceği görüşünü eklemiştir. Dolayısıyla, Hz. Ömer döneminde Kur'an ve sünnete dayanarak yapılan birçok düzenleme de maslahat ve makasîd anlayışına uygun olarak 'muellafe-i kulûb' konusundaki yaklaşımıyla gerekçelendirmiştir.¹⁰²

Eş'ârî düşünce geleneğinde önemli katkılarda bulunan Cüveynî, *istihsanı*, 'iki kıyas arasında en uygun olanı tercih etmek'¹⁰³ şeklinde tanımlamış ve bu yöntemi, akli temelli olması ve vahiyden bağımsız olması sebebiyle meşru delil olarak kabul etmemiştir. *İstihsan* kullanımı hususunda akıl temelli yorumların yapılması nedeniyle, ortaya çıkan hükümlerin şer'î olmaktan ziyade indî, yani kişisel keyfiyet taşıdığı iddia edilmiş, meşru delil/yöntemler arasında kabul edilmemiştir. Bu konuda oldukça önemli bir örnek olarak Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî, kavramı ve metodolojik açılımını "insan aklıyla iyi olanı bulması"¹⁰⁴ olarak değerlendirirken; bu hükümlerin zanna dayalı olması ve vahiyden bağımsızlığı sebebiyle şer'î delillere dayanmadığı gerekçesiyle bu yaklaşıma karşı çıkmıştır.¹⁰⁵ Gazzâlî *istishan*'ın üç anlamı bulunduğunu; bunlardan

(Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 305; Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi (Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü)*, (Ankara: Hitit kitap Yay., 2010), 353; Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 56.

¹⁰² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yay. 2006), 6:392; Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 1:198; Kur'an'da 6/60. ayette zekât verilecek kimseler şu şekilde sayılmaktadır; "Zekatlar sadece fakirlere, yoksullara, zekatların toplanmasında görevde olan kişilere, kalpleri iman ısıdırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihat edenlere ve zorda kalmışlara verilir. Allah'ım bu konudaki kesin emri ve taksimi böyledir Allah her şeyi hakkıyla bilen ve her işi ve hikmeti sağlam olandır"; buradaki ayette 'muellafe-i kulûb' diye geçen tabir ile kalpleri imâna ısıdırılacak olan kişiler olarak belirtilmektedir; ayrıca bk. Âl-i İmran 3/103, Enfal 8/63; Buhârî, "Menâkıb", 25, "Meğâzî", 61; Müslim, "Zekat", 142-160; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübra*, (Haydarabad: 1344).

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûl-i Fıkh*, hk. Abdülazim Dîb, *Devha* (1399), 2:1113-4; Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", 48.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1:274.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, 21274; İzzeddin İbn Abdusselam, *el-Kavâidu'l-Kübra*, 1:50-9.

ilkine göre müçtehidin “bir şeyi aklıyla güzel bulması” olarak tanımlayarak bunun Kitap, sünnet, icma seviyesinde bir yargı olarak kabul edilmesine karşı çıkararak, heva ve şahsi arzuya göre verilen bir karar olarak değerlendirmiştir. Ancak âlim kişinin ictihad edebileceğini belirterek şerî delillere başvurmada ancak vehmetme olduğundan altından bir fayda çıkmayacağını ve sonuca varılmasının mümkün olmadığını belirtir.¹⁰⁶ İkinci tanımına göre “ictihad müçtehidin zihninde oluşup açıkça ifade edemediği delil” olarak ifade etmiştir.¹⁰⁷ Fakat âlimin yönelmesine bile direk bir delille desteklenmediği için hayal hükmünde olduğunu belirtir.¹⁰⁸ *İstihsan*ın üçüncü bir anlamı Kuran ve sünnetten bir delil¹⁰⁹ göstererek kıyas yapmayı kastetmiştir.

Gazzâlî’nin *istihsan* konusunda Şâfi’nin “İstihsan yapan kendiliğinden hüküm koymuş olur” sözünü aktararak, bu yöntemin sınırlarını eleştirel bir şekilde değerlendirmiştir. Gazzâlî bu bağlamda Maslahat meselesini *istislah* başlığı altında ele almış ve maslahatın meşruiyetini şer’î delillere dayanma koşuluna bağlamıştır. Ona göre Maslahat şer’î delillerle desteklendiğinde meşru kabul edilmelidir; ancak bu dayanaklardan yoksun olduğunda kesin bir şekilde reddedilmelidir. Muğlaklık içeren durumlarda ise kıyas yönteminin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Gazzâlî kıyasın denklik esasına dayandığını ve kişisel yöntemlerin önüne geçerek objektif bir çerçeve

¹⁰⁶ Gazzâlî, Kur’an’da Sözü dinleyip en gözele uyanlar var ya işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.” (Zümer 39/18) ayetini delillere uyma olarak yorumlamıştır. Ümmetin bir şeyin değeri konusunda icma etmesinin delil yoluyla ve gerekçeli olabileceği görüşünü benimsemiştir.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:327-8.

¹⁰⁸ Gazzâlî, Ebû Hanîfe’nin istihsanı kendi düşüncesini karşılaştırıp, Onun görüşünün herkes tarafından kabul edilen bir görüş olmadığını, sadece kişinin kendi görüşü ve kanısı olduğunu ifade eder. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:330.

¹⁰⁹ Gazzâlî, bu konuda Ebû’l-Hasan el-Kerhî (ö. 200/815)’nin görüşüne yer vermiş ve onaylamıştır. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:331.

sunduğunu vurgulamış, böylece maslahat düşüncesine daha sınırlı ve kontrollü bir paradigmadan değerlendirdiğini ifade edilmiştir.¹¹⁰

Alan araştırmacılarından Opwis, klasik dönemde maslahat anlayışının tarihi serüvenini ele alan hacimli eseriyle tanınmaktadır. Kitabında yerinde bir tespitle maslahat anlayışının hicrî II. ve III. yy'larda normatif bir karakter sergilediğini ve daha çok sosyal anlamda iyi anlayışına dayandığını belirtmektedir. O, teknik bir terim olan *Istihlah* teriminin ilk defa Harezmi tarafından IV. yy'da kullanılmaya başlandığını ifade etmekte ve bu haliyle *istislah* teriminin Malikî fıkıh geleneğinin bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.¹¹¹ Kavramın Hanefî fıkıhının önemli ismi Ebu Bekir el-Cessâs (ö. 370/980) tarafından kullanılmış olsa da söz konusu kullanımın belirsiz ve kavramsal derinlikten uzak olduğunu tespit etmektedir.¹¹² Eş'ârî kelâm ve fıkıh geleneğinin önemli ismi Gazzâlî, maslahat kavramını hak ettiği kavramsal yapı içerisinde tanımlamıştır. O, maslahatın imkân ve sınırlarını tespit etmeyi hedefleyen değişkenleri açısından tahlil etmektedir. Gazzâlî, Maslahat'ı *uluhiyet*¹¹³ alanına bakan yanıyla Allah'ın amacı ve ilahi buyrukların temeli anlamında *makasid* kelimesiyle ilişkilendirerek kullanmaktadır. Bu yaklaşımıyla Gazzâlî, maslahat kavramıyla “şeriatın maksatlarının korunması” temelinde insanın iyiliği için beş küllî prensibe (*el-küllîyyâtu 'l-hamse*) yer vermiştir.¹¹⁴

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:332-33; Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 23:339; Opwis, “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqâsid al-Sharî'a as a New Source of Law”, 124.

¹¹¹ İmam Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (thk. Muhammed el-Mu'ttasimbillah el-Bağdadî), (Beyrut 1997), 257; Opwis, Felicitas, *Maslaha*, 9.

¹¹² Cessâs, *Fusûl*, 93; Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, *Muvafakât-İslami İlimler Metodolojisi*-, (çev. M. Erdoğan), İstanbul 1990, 2:307. Felicitas, *Maslaha*, 31

¹¹³ Eş'ârî, *el-Luma'*, 47, Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 159; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:18.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2:281.

Bahsi geçen beş unsur sınıflamasından bazı kavramlarda¹¹⁵ değişiklikler olsa da çoğunlukla muhafaza edilmiştir.¹¹⁶ İbn Aşur modern dönemde maslahatı İslam meselelerini çözümünde kullanarak kendisi farklı kavramlar da katarak yorum getirmiştir. Çağdaş alimlerden İbn Aşur, hüküm çıkarırken maslahatın hükmün konma gerekçesini belirlemek yerine genellikle benzerliklere dayanarak yapılan kıyasa başvurulmasını eleştirmektedir. İbn Aşur'a göre, birçok fakih, Allah'ın ifade ettiği anlamı gösteren doğrudan bir ifadeden başka bir özelliğe geçiş yapan tûmdengeliğe dayalı bir kıyas yerine, İslam hukukunun evrensel amaçlarını ortaya çıkarmak için tümevarımsal bir akıl yürütme sürecini benimsemelidir. Böylece fakihler, Peygamber zamanında ele alınmayan meselelere hukuki çözümler bulurken, bu tür çözümleri maslahata dayandırarak onların İslami hukuk kuralları olduğundan emin olabilirler. İbn Aşur, kıyas anlayışını daha geniş ölçekteki ilahi muradı da içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğini savunur. Diğer yandan, bazı alimler kıyası maslahat altında toplayarak ters bir yönde hareket ettiği dikkate değerdir.¹¹⁷

Opwis, modern dönemde maslahatın gelişimi üzerine derinlemesine analizler yaptığı makalesiyle de dikkat çeker. Bu çalışmasında, çağdaş Müslüman âlimlerin maslahat hakkındaki görüşlerine yer verirken, önemli tespitlerde bulunur. Opwis'e göre, günümüzde birçok İslam âlimi, maslahat konusundaki yorumlarını klasik dönemdeki âlimlerden, özellikle Gazzâlî ve Şâtıbî'nin kavramlarına dayandırsa da, bu kavramı kendi dünya görüşlerine göre yeniden şekillendirmiştir. Bu modern âlimler, maslahatı

¹¹⁵ Burada etik ve estetik vurgusu olan *tahsiniyat* ifadesi yerine tamamlayıcı ve ikincil anlamına gelen 'tetimme' ifadesi geçmektedir; İzzeddin İbn Abdusselam, *el-Kavâidu'l-Kübra*, 1:50-9; Yaran, "Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi", 8.

¹¹⁶ Opwis, "New Trends in Islamic Legal Theory: Maqâsıd al-Sharî'a as a New Source of Law", 126.

¹¹⁷ İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemleri*, 77-85.

uyarlama biçimleriyle klasik âlimlerden ayrılmakta ve beş külli esasın Allah'ın maksatları olarak sınırlandırıcı bir yapıda olduğunu vurgulamaktadır. Opwis, bu noktada birçok İslam hukukçusunun "geleneksel usul-u fıkıh" anlayışının, modern hukuki sorunlara çözüm bulmada yetersiz kaldığını düşündüğünü belirtir. Bu sebeple, İslam hukukunun maksatlarına, yani "makâsıdu's-şeri'a"ya ve maslahata odaklanan yeni yaklaşımlar geliştirdiklerini ifade eder. Bazı ülkelerde bu yaklaşımlar, "devlet ideolojisi" haline gelmiş; böylece İslam hukukunun maksatları artık sadece hüküm çıkarma sürecinde değil, toplumsal politika ve ideolojinin temel ilkeleri olarak benimsenmiştir. Opwis'in gözlemlerine göre, bu uygulamalarla birlikte, Allah'ın insanoğlu için koyduğu hedeflerin sorumluluğu, politikaları uygulayan ve yasaları çıkaran devlet kurumlarına yüklenmiştir. Başka bir deyişle, İslam hukukunun amaçları bazı ülkelerde sadece hukuki kaynak olmaktan çıkmış, devlet tarafından benimsenen toplumsal politika ve ideolojiye dönüşmüştür.¹¹⁸

Görüldüğü üzere, *istislah*, *istidlal* ve *istihsan* kavramlarının kullanılması ve değer atfedilmesi, mezhepler arasında önemli farklılıklar göstermektedir. Nitekim, Şafîî düşüncesi, zaman ve mekânın değişmesine bağlı olarak hükümlerin değişebileceği fikrimin, İslam'ın evrenselliği ilkesiyle çeliştiğini ve beşerî hükümlerle bulanıklığa yol açabileceğine savunmaktadır.¹¹⁹ Bu perspektiften hareketle, Gazzâlî'nin maslahat kavramını ele alışı, akıl ile insanın 'yararı elde etmesi ve zararlı olanı defetmesi' fikrinin vahyi koruma amacı taşıması nedeniyle makasid anlayışıyla bütünleşmiştir. Bu yaklaşım, ilahî iradenin, ilimin ve hikmetin mutlaklığını koruma gerekliliği ile temellendirilmiş; dolayısıyla *istihsan* yöntemi, sadece kıyasın uygulanabilirliğini güçlendirmek amacıyla sınırlı bir araç olarak kullanılmıştır. Böylelikle, Hanefî düşünce

¹¹⁸ Opwis, "New Trends in Islamic Legal Theory: Maqâsıd al-Sharî'a as a New Source of Law", 28-31.

¹¹⁹ Şafîî, *er-Risale*, 504; İbn. Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu Dari's-Saade*, (Kahire: 1323), 2:15.

çerçevesindeki maslahatın esnek ve pratik yapıya sahip olduğu görülürken, Eş'arî ekolü bu kavramı daha sınırlı ilahî iradeye bağlı bir çerçevede el ele almıştır. Bu durum iki ekol arasındaki masat anlayışının yapısal farklılıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

4.3. Maslahat – İlet İlişkisi

Maslahat meselesi fıkıh literatüründe genel itibariyle *illet* bahsi içinde delil olma özelliği açısından incelenmiştir.¹²⁰ Maslahatı; “şeriat’ın temel amaçlarını esas alarak mevcut şer’î hükümleri yeni durumu dikkate alarak korumak” olarak kabul edenler olduğu gibi, “illetin tespitinin imkânsız olduğu durumlarda maslahatı uygun illet” olarak değerlendirenler de olmuştur.¹²¹ Burada iki farklı yöntemden bahsedilebilir: İlki maksadın esas alınması¹²² ikincisi ise kıyâs, *ta’lil* ve lafızların yorumlanması.¹²³ Fıkıh usûl-i literatüründe itibar edilen maslahat, mahiyeti itibariyle makul olması, makbul

¹²⁰ Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 160; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsul*, 5: 160; el- Karafî, *el- Furuk: Envaru'l-Buruk Fi Envai'l- Furuk*, 1998, 2:61; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1?41; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29, 86.

¹²¹ Taceddîn Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezair*, (thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan), Dâru İbn Affan, 2:61-3; el-Cabiri, “Çağdaş Dünyada ‘Şeriat’ın Tatbiki’ Problemi -İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu-”, 36.

¹²² Bu yöntemde bir hüküm ele alınarak hükmü koyanın yani Allah’ın bugünkü getirmek için olabilecek sebep ve niyetleri yani ileti almaya çalışır. Bu illetin ortaya çıkarılması hükmün nedeninin ortaya çıkarılması anlamına gelir benzeri durumlarda buna göre yorumlanır. Basit ve pratik olan bu yöntemle genellikle içkinin haram kılınması örneği verilir buradaki sarhoş ediciliği bir şey yok içilen şeye kıyas edilebilir görüldüğü üzere bunun kullanılması kolay ve faydalı olmuş olur, ama buradaki türü iyi belirlemek gerekir hükmün kapsadığı alanın dışına çıkmamak için zorlama bir hale gelmesi söz konusudur; Taceddîn Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezair*, 30-63.

¹²³ Bu yöntemde Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı düşünülür başlangıç olarak bu durumda insanların maslahatı göze aldığı esas alındığı için bu hükmün anlaşılması esas prensip olmaktadır Maslahat en temel ilke olarak belirlenmiş ve uygulaması çok geniş bir alana yayılarak içtihat her türlü durumda uygulanabilir hale gelmiştir. Câbirî bu yöntem kullanılmasını sürekli değişen dünyada Şeriat’ın uygulanması için zorunlu olarak görmektedir; el-Cabiri, Muhammed Abid, “Çağdaş Dünyada ‘Şeriat’ın Tatbiki’ Problemi -İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu-”, 36-40.

görülen nitelikte fayda ya da zarar niteliğinde olması ve ibadetler dışında bir meseleyle ilgili olması koşulları etrafında ele alınmıştır.¹²⁴ İbadetler *teabbudî* kategoride yer aldığı için onlardan salt akıl yoluyla hikmetleri ve fayda boyutları tam olarak idrak edilemez. Daha açık bir ifade ile, teabbudî hükümler, içinde maslahat taşımakla birlikte, maslahatının keyfiyeti tam olarak bilinemez. Bu kategoride ele alınan hususlar kıyas kapsamının dışında tutulmuştur.¹²⁵

Maslahatın bağlayıcılığı bağlamında temel alınan *illet* kavramı, “hükmün oluşmasını gerekli kılan mana ve gerekçe” olarak tanımlamıştır. Bu kavram; hükmün konulmasına uygun bir durum, amaçlanan gaye yani menfaat ve bu ikisi arasındaki mantıki ilişki “münasebet” olmak üzere üç farklı bağlamda incelenmiştir.¹²⁶ Görüldüğü üzere, maslahat ve *hikmet* kavramlarıyla bir benzerlik gösteren illet kavramı, fıkıh usûl-i alanında hükmü gerektiren bir unsur olarak ele alınmış ve böylece keyfi kullanımların önüne geçilmiştir.¹²⁷

Fahreddîn er-Râzî’ye bakıldığında o, *illet* kavramını sadece maslahatın bir yönü olarak değerlendirmiştir.¹²⁸ Buna göre yarar sağlayan şey anlamında ele alındığında maslahat, aynı zamanda bir illet niteliğine sahip demektir. Bu durum, maslahatın objektif olmasını da gerektirir.¹²⁹ Râzî, daha ileri bir adımla maslahatın duruma ve şartlara göre değişebilir olması dolayısıyla mutlak olmayacağını savunmuştur. Dayanağı bakımından ise maslahat, Râzî’ye göre, Şafîî bakış açısının kurucu ilkesi kıyas ile doğrudan ilişkili olup yarar sağlama (*tahsîl*) ve zararı engelleme (*ibkâ*) nitelikleri

¹²⁴ Karâfî, *Furûk*, 2:107; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 172.

¹²⁵ Âmidî, *el-İhkam*, 3:285; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrâr*, 1:271.

¹²⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 148.

¹²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12:118.

¹²⁸ er-Râzî, Fahreddîn, *Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, 284.

¹²⁹ er-Râzî, *el-Muhassal*, 5:290-1.

üzerine kuruludur.¹³⁰ O, bunu bağımsız bir hüküm koyma aracı olarak görmemiş, onu sadece hikmet, illet ve münasebet temelinde bir sebep olarak değerlendirmiştir.¹³¹

Bu bağlamda Mutezilî usûlcü Ebu'l Hüseyin el-Basrî maslahatı “*illet, emâre, şart, sebep*” bağlamında incelemiş ve onu ulaşılan gaye olarak tanımlamıştır.¹³² Ona göre maslahat illetle alakalı olup akıl yoluyla bilinebilir. Fıkıh usûlünde Hanefî yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşen bu bakış açısı ‘illet’ kavramına dayanan bir maslahat anlayışına temel sağlamıştır.¹³³ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, eserinde *illet* temelli maslahat anlayışını kelimenin çoğul formunda “mesâlih” olarak ortaya koymuştur. O, bazı ayetlerin maslahatlarını anlayamasak da her bir ayetin bir maslahat taşıdığını savunmuştur.¹³⁴ O benzer bir şekilde nesh meselesini de maslahat ile ilişkilendirerek ele almıştır. Ona göre nesih, bir zamanda maslahat içeren bir hükmün başka bir zamanda bu niteliğini kaybederek maslahat değerini koruyacak şekilde yeni bir hüküm kazanmasıdır.¹³⁵ Bu bakımdan maslahata karar verebilmek için konuyla ilgili ayet aramaya gerek olmadığını savunmuş; ayetlerin genel amaçlarını gözeterek maslahatın korunabileceğini ve yeni hükümler verilebileceğini kabul etmiştir.¹³⁶ Maslahat anlayışını haber-i vahid hükmüne sahip rivayetlerin delil niteliği konusunda da göz önünde bulundurmuş; özgün ve dinamik bir usûl anlayışı geliştirmiştir.¹³⁷

¹³⁰ er-Râzî, *Muhassal*, 5:157.

¹³¹ er-Râzî, *el-Muhassal*, 5:285.

¹³² Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mutemet fi'l-Usûl-i Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dımaşk 1970), 2:803-888.

¹³³ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 147.

¹³⁴ el-Basrî, *el-Mutemed*, 1:219.

¹³⁵ el-Basrî, *el-Mutemed*, 1:368.

¹³⁶ el-Basrî, *el-Mutemed*, 2:205.

¹³⁷ el-Basrî, *el-Mutemed*, 2:98-110.

Maslahat ile illet ilişkisi konusunda Gazzâlî'nin kendisinden önceki usûlcülerden daha tutarlı ve sistematik bakış açısı ortaya koyduğu düşünülmektedir.¹³⁸ Bunun sebebi, onun maslahatı hüküm geliştirme yöntemi olarak kullanması bakımından önceki usûlcülerden ayrılmış olmasıdır. Onun ortaya koyduğu hüküm geliştirme metodolojisi sadece çok gelişmiş bir hukuk teorisi olmakla kalmıyor, aynı zamanda modern fıkıh teorilerine de temel sağlayıcı niteliktedir.¹³⁹ Bunun yanında Gazzâlî'nin maslahat kavramını *el-Menhûl*, *Şifâ'u'l-Ğalîl* ve *el-Mustasfâ*'sında genel itibariyle maslahtın delil olma özelliği “çok yönlü” olması dikkat çekicidir.¹⁴⁰ Alan araştırmacılarına göre onun maslahat teorisi iki eserde birbirinden farklılıklar sergilemektedir. Maslahatı kabul etme koşullarının *Şifâ'ul-Ğalîl* ve *Mustasfâ* kitaplarında birbirinden değişiklikler barındırdığı ve akla verilen yetkinin de birbirinden farklı olduğu belirtilmiştir.¹⁴¹ Buna göre ilk maslahat anlayışı, dinî hükümlerin Allah tarafından insanın yararı ve iyiliği gözetilerek gelmiş olmasını ifade ederken; diğer maslahat anlayışı ise yeni bir hüküm çıkarmak ve kıyas yapmak amacıyla illetin ve

¹³⁸ Opwis, *Maslaha*, 65.

¹³⁹ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 1:125; Kaynakta Gazzâlî'nin ortaya koyduğu yöntem aktarılmaktadır, Naslarda bir kısım hükümlerin hikmetlerine ve faydalarına işaret edilmiş ve açıklama yapıldığını, bunlar incelendiğinde ise bu hükümlerin dini, hayatı, malı, akli ve nesli muhafaza etmek için konulduğu anlaşıldığı belirtilir.

¹⁴⁰ Soner Duman, “İmam Gazzâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2011), 18, 9-32.

¹⁴¹ Wael b. Hallaq, “Usûl al-Fikh: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, 3/2, 189. Önceki eseri *Şifâ'u'l-Ğalîl* göre daha kısıtlayıcı olduğunu bunun sebebininse sonraki eseri *Mustasfâ* Gazzâlî'nin manevi krizi ve dünyevi meselelerden uzaklaşmasının ardından öğrencileri için öğrenmeye yönelik yazılan bir kitap olduğunu belirten Hallaq, *Şifâ' el-Ğalîl*'in başlangıcında ilmi çokça yer verdiğini ve akıl üzerine vurgu yaptığını belirterek, kendi okuyucusunu eski inançlarından ve alışmış olduğu düşünme biçimlerinden ayrılmasını ve çözülmemiş sırları anlamaya istekli bir yapıda olmaları gerektiğini belirtmektedir. Maslahat konusunu merkezde bir yere koydu münasebet tartışmasına atıfta bulunarak, o kitabın büyük bir bölümünde bu hususa dikkat çekmiş şeriata hukuki kurallarına giden bir yol olarak akla önemli bir güç atfetmiştir. Ama *Mustasfâ*'da daha muhafazakâr bir tutum ve yaklaşım dikkat çekmektedir.

yararın ve faydanın belirlenmesi konusunda yararın/faydanın belirlenmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁴²

4.4. Maslahat – Kıyas İlişkisi

Kelam ilmi, İslam düşüncesinde inanç ve metafizik meseleleri akıl yoluyla temellendirme çabasıyla öne çıkan bir disiplindir. Bu ilim, özellikle gözlemlenebilir alem ile gözlemlenemeyen metafizik gerçeklikler arasında bağlantı kurarak, Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi temel konulara açıklık getirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda, kelimciler, kıyas kavramının fıkıhta kullanılan anlamını doğrudan kelam alanında uygulamanın, ilahi hakikatlerin fıkhi hükümlere benzetilmesi gibi yanlış bir algıya yol açabileceğinden endişe etmişlerdir. Bu nedenle kelam ilminde kıyas yerine *istidlal* kavramını tercih etmişlerdir. İstidlal, kelamî meselelerin daha derin bir temele dayandırılması gerektiğini ifade eder ve ilahi hakikatlerin incelenmesinde daha uygun bir yöntem olarak görülmüştür.¹⁴³

Hicri 4./10. yıldan sonra Mutezilî alimlerin ortaya koyduğu, daha sonra fıkıhta yaygın olarak kullanılacak olan *kıyasu'l-gâib ala'sâhid* (şahidin gâibe kıyâsı) metodunu, gözlemlenebilir alemden hareketle, gözlemlenemeyen metafizik gerçekliklere ulaşmak için bir usûl olarak belirtilmiştir.¹⁴⁴ Kelamcılar, şâhid alemden hareketle (gözlemlenebilir gerçeklikler), gâib (gözlemlenemeyen metafizik gerçeklikler) hakkında çıkarımlarda bulunmak esas alınmıştır. “Şâhid alemde bir şeyin iyi olması hâlinde daha üstün bir varlık için o fiilin daha iyi olduğu” düşüncesi bu yöntemin temel ilkelerinden

¹⁴² Opwis, *Maslaha*, 67.

¹⁴³ Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 190-191 akt. Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyasü'l gâib ala'sâhid’ Metodunun Kullanılması”, 8/20, (Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı Yay., 2004), 164.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer Seyyit Azmi, (Kahire: 1965), 168; Yunus Cengiz, “Mu'tezile ile Karşılaşma Usûlü”, 28.

biri olmuştur. Bu bağlamda, şâhid alemde gözlemlenen bir özelliğin ya da sebebin, gâib alemde Allah hakkında daha güçlü bir biçimde bulunduğu kabul edilmiştir.¹⁴⁵

Maslahat ve kıyas, İslam hukukunda hukuki karar verme süreçlerinde önemli roller oynayan iki kavramdır. Her iki kavram da fıkıh alimleri tarafından, şer'i hükümlerin oluşturulmasında ve uygulanmasında kullanılır, ancak aralarındaki ilişki ve kullanım alanları farklılık gösterebilir. Kıyas, İslam hukukunda bir hukuki meseleye Kur'an, Sünnet ve İcma'da açık bir emsal bulunmadığı durumlarda, benzer bir duruma dayanarak hüküm çıkarma yöntemidir. Kıyas, bir durumun hükmünü, zahirde benzer olan başka bir durumun hükmüne dayanarak çıkarır. Kıyas, öncelikle dört temel unsura dayanır: Asl (kendisine kıyas yapılacak asıl mesele), fer' (kıyas edilebilecek yeni mesele), illet (asıl da bulunan hükmün üzerine bina edildiği vasıf) ve hüküm (nassta sabit olan) anlamlarında kullanılmıştır.¹⁴⁶

Şafiî ekolüde, *kitab*, *sünnet*, *icma* ve *kıyas* yoluyla çözümlenemeyen yeni durum ve şartlardaki meseleleri *kıyasu's-ş-şebah*, *kapalı kıyas*, *illet* ve *istishâb* gibi yeni çözüm arayışlarına başvurmuştur.¹⁴⁷ Eş'arî ve Şafiî söylem çerçevesinde merkezî öneme sahip kıyas perspektifi, maslahatı açıkça ifade edilmiş olan bir hükümden hareketle elde etmeye yönelmiştir. Bu anlayışa göre, hükmün illeti açıkça ifade edilmiş olan hükümden hareketle benzer illete sahip fakat hükmü açıkça ifade edilmemiş başka bir durumla kıyaslayarak elde etmeye çalışılmıştır.¹⁴⁸ Şafiî'nin yaklaşımı, re'y ve ictehad'ın serbest kullanımına itiraz ederek, *nasstan* bağımsız hüküm verme anlayışını reddetmiştir. Bu

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, 12:184;

¹⁴⁶ Bk. Abdullah Kahraman, “Şer’î Deliller”, *İslam Hukuku -El Kitabı-*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 164-171;

¹⁴⁷ Ali Bardakoğlu, “Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1986, 4/3:133; Enver Emon, *Islamic Natural Law Theories*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), 7.

¹⁴⁸ Dönmez, “Maslahat”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29:86.

tutum, Şafîî'den sonraki dönemlerde, özellikle Cüveynî ve Gazzâlî gibi alimler üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Bu alimler, Şafîî'nin sıkı kıyas metodolojisinden ilham alarak, maslahatı daha sistemli bir şekilde kıyas süreçlerine entegre etmişlerdir. Bu, Şafîî'nin naslara sıkı sıkıya bağlı kalmak yönündeki yaklaşımının, sonraki dönemlerde maslahat ve kıyasın integrasyonuna zemin hazırlamıştır.¹⁴⁹

Özellikle, Hanefî geleneği içinde yaygın olarak benimsenen *istihsan* yöntemi, dinin temel ve evrensel hedeflerine uyumlu bir şekilde uygulanmış ve metodolojik bir değer sunmuştur.¹⁵⁰

Malikî fıkıh düşüncesinde maslahat prensibinin temelinde 'zarar vermeme' ilkesi bulunur. Bu ekol içerisinde kavramsallaşan *maslahat-ı mürsele*, faydayı önceleyen bir bakış açısı sunmaktadır. Bu geleneği kıyas anlayışının, bu gelenekte *istidlal* ve *maslahat-ı mürsele*'ye yakın olduğu farkedilmektedir. *İstihsan* ise, bireyin değil kamu yararının öncelendiği bir bakış açısı olup bu niteliğiyle doğrudan *maslahat-ı mürsele*'ye benzetilmiştir. İstidlâl de maslahat açısından bir gerekçe olarak değerlendirilmiş; bu yolla elde edilen çözümün maslahat temelli olduğu kabul edilmiştir.¹⁵¹ İzzeddin b. Abdusselam tarafından şeriatın faydasının insanın faydasına dönüştüğü söylenebilir.¹⁵² Sonraki dönemde onun öğrencisi Karâfî maslahat teorisini *nass*, *icma* ve *kıyas* bağlamı dışında oluşturmaya çalışmış; hükmün oluşumuna katkı sağlayan her delili maslahat niteliğinde kabul etmiş, *ruhsat* ve *seddi zerâ-i* gibi kavramları vahyin amacı maslahat bağlamında yorumlamıştır. Verilen hükümlerin nas ile çatışması halinde maslahat ile

¹⁴⁹ Bagby, "The Issue of Maslahat", 3.

¹⁵⁰ Şehâbetin Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, (Kahire 1414/1993), 445-447; Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları, 57.

¹⁵¹ Malik b. Enes, *Muvatta*, 31; Karâfî, *el-Furuk*, 2:61; Hârizmî (ö. 387/997), Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihu'l-Ulum*, (Kahire 1342/1923), 8; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29:86.

¹⁵² İzzeddin İbn Abdusselam, *el-Kavâidu'l-Kübra*, 1:50-59.

ulaşılan bir hükmün kabul edilebileceğini savunması bağlı olduğu Malikî geleneğın maslahat anlayışının bir sonucu olmuştur.¹⁵³

Karâfi, hocası İzzeddin b. Abdusselam gibi şer'î hükümleri makâsıd ve vesâil olarak ayırdıktan sonra hizmet derecesindeki maslahatlara göre gruplara ayrılır.¹⁵⁴ Birbiri ile çelişen iki maslahat arasında zaruret ve önem sırasına göre daha aşağıda bulunan maslahatlar birbirleriyle kıyas edilemeyeceklerini belirtir.¹⁵⁵

Modern dönemde de maslahat kavramı, şer'î hedefleri belirlemede makasıdü'ş-şeri'a çerçevesinde ele alınmakta, Kur'an'ın temel amaçlardan hareketle ve çağdaş ihtiyaçlara uygun hükümler geliştirmek için kullanılmaya devam etmektedir. Klasik dönemde Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas olarak formüle edilen bu yaklaşım, fıkıh alanında genel amaçlarını temel alarak hüküm üretme sürecini günümüzde de sürdürmektedir.¹⁵⁶ Felicitas, bu süreci analiz ederken iki farklı akıl yetisi bağlamında ele almıştır. Geleneksel yaklaşımı benimseyen alimler, aklın bağımsız olarak maslahat temelli bir hukuki prensip ortaya koyma yetisine sahip olmadığı; ancak nasslarda ifade edilen illeti ve maslahatı anlama kapasitesine sahip olduğu görüşünü savunmuşlardır. Buna karşılık, Mu'tezile ekolü, maslahatı nasslardan bağımsız bir ahlaki perspektif üzerinden değerlendirme ve bu temelde hüküm koyma yetisini akla vermiştir.

Bu yaklaşım, şeriatın ahlaki temellere dayanarak daha rasyonel ve bilgiye dayalı bir yapı kazanabileceğini öne sürmüştür. Her iki bakış açısı da, maslahat kavramının

¹⁵³ Karâfi, *Şerh-u Tenkîhi'l- Fusul*, 427; Âmidî, *İhkam*, 3:253; Apaydın, "Karâfi'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", 270.

¹⁵⁴ Karâfi, el- *Furuk: Envaru'l- Buruk Fi Envai'l- Furuk*, 1998, 2:61; Yaran, "Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi", 8.

¹⁵⁵ Karâfi, el- *Furuk*, 2:108.

¹⁵⁶ Opwis, Felicitas, "New Trends in İslamic Legal Theory: Maqâsid al-Sharî'a as a New Source of Law?" *Koninklijke Brill NV*, (Leiden 2017), 122.

hem ahlaki hem de hukuki boyutlarının nasıl şekillendiğini anlamak adına önemli katkılar sunmaktadır. Bu bağlamda, şeriatın maslahatı sağlama potansiyeli, ahlaki ve bilgi temelli bir yapı içerisinde ele alınarak, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir.

4.5. Maslahat – Şeriat İlişkisi

Dini hükümler, dinî literatürde bağlayıcılık doğuran emir ve yasaklar bütünü olarak *şeriat* kavramı çerçevesinde ele alınmış ve incelenmiştir. Kur'an'da yer alan bağlayıcı hükümler, ahlakî bir iyi kötü denklemi üzerine kurulmuş olup insanı iyiye yönlendirme amacını taşır. İlahi mesajlarda doğrudan yer almayan hususlar ise, Allah'ın emir ve yasaklarındaki temel maksat olan insanların maslahatını sağlama ilkesi doğrultusunda yeni hükümler çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁵⁷

Nesh konusunda Allah'ın kudretine vurgu yapan İmam Şafiî, bir kısım şer'î hükmün sabit olduğunu, diğer bir kısmının ise Allah'tan bir rahmet olarak *nesh* edildiğini ifade etmiştir. Bu görüşünü, Kur'an'daki ayetlere¹⁵⁸ dayanarak temellendirmiştir.¹⁵⁹ Ama Şafiî, *nesh* konusunda güçlü deliller aranması gerektiğini vurgulamış; Kur'an'ı yalnızca Kur'an'ın, sünnetin ise yalnızca sünnet yoluyla *nesh* edebileceğini belirtmiştir. Bu iki referansın birbirini *nesh* edemeyeceğini ileri sürerek metnin literal anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve bu bağlamda maslahat anlayışına yer vermemiştir.¹⁶⁰ Bu yaklaşım, Şafiî'nin *nesh* konusundaki metodolojisinin literalist ve metin merkezli bir karakter taşıdığını göstermektedir.

¹⁵⁷ Kaffâl, *Mehâsin*, 38; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 172.

¹⁵⁸“Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutursak, mutlaka daha iyisini veya bir benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”, Bakara 2/106

¹⁵⁹ Şafiî, *er-Risale*, 211; er-Râzî, *Mahsûl*, 2:223.

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14:18; Ali Bakkal, “İmam Şafiî’de Nesh Anlayışı”, 118.

Böylelikle maslahatın yeni hüküm koyma süreçlerindeki rolü, Şafîî ekolü açısından sınırlı bir çerçevede ele alındığı söylenebilir.

Din ve şeriatın birbirinden farklı olduğu¹⁶¹ dinin tüm peygamberlerde aynı olduğu fakat şeriatın peygamberden peygambere değişiklik gösterdiği kabul edilmektedir.¹⁶² Hanefî ve Maturidî gelenekte din ve şeriat ayrımı çok daha güçlü ve belirgindir. Din tüm gönderilen resullerin bağlı olduğu sabit bir yapı olarak ele alınmıştır. Şeriat ise, peygamberlerin kendinden önceki mesajları bir yandan onaylamış, diğer yandan ise insanlık durumu ve tarihsel süreç gereği yeni ve farklı hükümler getirdiğini savunmuştur.¹⁶³

Şeriatın değişmesi, Kur'an'ın bağlayıcılık bildiren tüm hükümlerini de kapsayacak şekilde genişleten yeni bazı görüşler de söz konusudur.¹⁶⁴ Şeriatın değişmesine ilişkin tartışmalar, klasik dönemlerden bu yana güncelliğini korumuştur. Bu bağlamda İmam Mâturîdî, Allah'ın fiillerinin hikmet temelinde ele alarak insan aklının şeriat konusunda sorumluluk alması ve tasarrufta bulunmasına olumlu yaklaşmıştır. Maslahat temelinde belirlenen şer'î hükümler içerisinde ayetin ayetle, ya da sünnetle

¹⁶¹ Hüseyin Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek”, 4:1, 2006, 20-23; Said Hatipoğlu, “Din ve Şeriat Ayrımı Üzerine”, 10; Saffet Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, 7:3-50.

¹⁶² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev. A. Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 94.

¹⁶³ Ebu Hanife Maide suresi 5/48 ayetini örnek olarak göstererek: “(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları destekleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.”, Şûrâ 42/13: “O Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz” ayetlerini göstererek dinin değişmeyeceğini fakat şeriatlerin değişebileceğini belirtmiştir. Şeriat’te bazı insanlar için haram kılınanların bazı insanlar için helal kılınabildiğini, ya da tam tersi şekilde bazıları için serbest olanın bazı şeriatlerde yasaklandığını belirterek şeriatlerin birbirinden farklı yapıda olduğunu vurgulamıştır. Bk. Ebû Hanife, *el’Alim ve’l-Müteallim*, 16.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Dinin- Temel İlkeleri / el-Muhtasar Fi Usuli’d-Din*, çev. H. Arslan, (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 3; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 11.

veya ichihadla değişmesinin yani neshini mümkün görmüştür.¹⁶⁵ O, nesh konusunda bir hükmün süresinin geçebileceğini ya da belirli süre ile geçici hükümler konabileceğini ifade etmiş; bu durumu, maslahatın değişmesi olarak kurumsallaştırmıştır.¹⁶⁶ Mâturîdî *ictihad* yoluyla ilahi bir hükmü iptal etme imkanını ve meşruiyetini Hz. Ömer'in *muellefe-i kulûb* ile ilgili içtihadı üzerinden savunmuştur. O, bu yöntemle bir hükmün içerisindeki maslahatın kalkması sonucunda maslahatı sağlayan başka bir hükmün oluşturulmasını hedeflemiştir. Temel hükmün de tamamen ortadan kaldırılmadığını, ihtiyaç olduğunda maslahat koşuluyla şer'i hükme geri dönülebileceğini kabul etmiştir.¹⁶⁷

Mâturîdî maslahat ilkesi temelinde değişimi savunmuş olsa da dinde haram ve helal kılma yetkisini insan aklına vermemiştir. O, akli insanlık durumunu ve değişiminin yegâne imkânı olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁸ Bu yaklaşım sonraki dönemde “şerî hükümleri illetten ziyade maslahata dayandıran ve dini sorunların çözülmesinde akla büyük bir nüfuz alanı tanıyan Ebû Hanîfe'nin akılcı yöntemi içerisinde etkili

¹⁶⁵ İmam Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 300-5; Sönmez Kutlu, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Meseleleri Çözmeye Katkısı” *el-Makâlât (Mezhep Araştırmaları)*, 2009, 2:23. Kutlu, bu yaygın görüşü İslam düşünce tarihinde bulunan zihniyetleri sınıflandırarak, “akla, akıl yürütmeye, içtihada, nazar ve istidlale önem veren ve farklılıkların bir arada yaşamasına imkân tanıyan ‘Akılcı-hadârî zihniyet’” üzerinde durarak başlangıcını Ebû Hanîfe'ye dayandırmıştır. Sonrasında onun açtığı yoldan devam eden İmam Mâturîdî'nin teolojik, epistemolojik ve felsefî açıdan analiz edilmesinin günümüz sorunların çözümü konusunda önemli katkıları olacağı kanaatindedir.

¹⁶⁶ *Mâturîdî, Te'vîlatu'l Kur'an*, 1:259; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. A. Kemal, (Beyrut: Dâru'l-İhyâ-u Turâsu'l-Arabiyye, 2014), 81; Kalpleri İslam'a ısındırılması için verilen vergilerin Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılmış, sonrasında Ömer b. Abdulaziz zamanında tekrar şartların gerçekleştiği düşünüldükçe tekrar uygulamaya geçmiştir. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l- (Beyrut: Kütüb-ü İlmiyye), 1984, 1:33-35.

¹⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A. b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1998), 7:665-95; Sönmez Kutlu, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Meseleleri Çözmeye Katkısı”, 24.

¹⁶⁸ İmam Mâturîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, 5:203.

olmuştur.”¹⁶⁹ Ahlakîliğin insan doğasına aklın delaleti içerisinde yer aldığına işaret eden İmam Mâturîdî, insan aklı ile şeriatı benzer şekilde hüküm oluşturan referanslar olarak kabul etmiştir. Akla göre iyi olan bir şeyin şeriat tarafından da iyi olarak tanımlandığını savunmuş; bir şeyin emredilmiş olmasının veya yasaklanmış olmasının bu ahlakî temel üzerine kurulu olduğunu kabul etmiştir.¹⁷⁰

Mutezilî düşünce, İmam Mâturîdî’ye benzer şekilde, şeriatın farklılaşması meselesini *nesh* kavramı üzerinden ele almıştır. Farklı zaman dilimlerinde şeriatın değişmesini insan için bir maslahat ve lütuf olarak değerlendirmiştir. Ona göre bir şeyin maslahat değeri taşınması insan için iyi ve yararlı olması veya olası bir zararı engellemesidir. Bu açıdan bir şeyin maslahat değeri zamana ve haline bağlı olarak değişkenlik gösterir. Şeriatın tarihsel olarak süreklilik (*ittisâlî*) niteliği taşımadığını bilakis süresiz (*infisâlî*) yani süreksiz halde olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷¹

Kelâmî düşüncede şeriatın değişmesi konusuyla ilişkili olan önemli problemlerden biri “halku’l Kur’an”, yani Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesi yer almaktadır. Bu tartışma, Kur’an’ın beşerî ve ilahî zeminde nasıl konumlandıracağına dair İslam düşüncesinde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tartışmanın temelinde, Allah’ın kelâm sıfatı ve bu sıfatın mahiyeti üzerine yapılan derin tartışmalar yer almaktadır. Burada ilahî kelâmın, Allah’tan bir parça olarak kabul edilip edilemeyeceği ve kutsallığı bağlamında değişebilirliği veya yaratılmışlığı gibi meseleler gündeme gelmiştir. Mutezilî alimler, Kur’an’ın yaratılmış olduğu görüşünü savunarak, bu iddialarını naklî ve aklî deliller ile temellendirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım, onların Allah’ın sıfatlarının mahiyeti ve ezeliliği konusunda genel olarak tutundukları

¹⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 303; Sönmez Kutlu, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Meseleleri Çözmeye Katkısı”, 10.

¹⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 278.

¹⁷¹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu Usûl-u Hamse*, 1:575.

pozisyona dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın sıfatları *hâdis* (sonradan yaratılmış) olup O'nun zatından ayrı olarak düşünülmemelidir. Bu görüş, Kur'an'ın kadim (ezelî) olamayacağı fikrini doğurmuştur ve kelâmî geleneğin en fazla Mu'tezile ile anılan meselelerinden biri haline gelmiştir.¹⁷² Tartışmanın arka planında Allah'ın sıfatlarının ezeliği ile ilgili üç ana görüş öne çıkmaktadır: Bu konuda Mu'tezilî düşünce, Kelâm sıfatını yaratılmış (mahlûk) olarak kabul etmiş ve ezeli olamayacağını savunmuştur. Onlara göre sadece Allah'ın zâtı ezelîdir; sonradan var olan herhangi bir şeyin Allah'a ait olan kıdem sıfatı taşıması mümkün değildir. Eş'arî düşünce ise Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisi olarak ezelî olduğunu ileri sürmüştür. Bu meselede herhangi bir görüş belirtmeyip tartışmadan uzak durmayı tercih eden bir grup da mevcuttur; bunlara 'tevakkuf edenler' diye isimlendirilmiştir.¹⁷³

Bu tartışma, İslam düşüncesinde ilahî irade, vahyin mahiyeti ve şeriatın değişebilirliği gibi konularla doğrudan ilişkilidir. Allah'ın kelâm sıfatının ezeli kabul edilmesi, Kur'an'ın değişmezliği ve ilahî bir hükmün kesinliği gibi argümanları desteklerken; yaratılmışlık fikri, ilahî kelâmın zaman ve mekâna bağlı olarak insana ulaştığı gerçeğine vurgu yapmaktadır. Mu'tezile ile diğer mezhepler arasındaki bu görüş ayrılıkları, vahyin mahiyeti ve şeriatın değişebilirliği gibi önemli konuların anlaşılmasında belirleyici olmuştur.

Konunun tartışma alanı 'İlahî kelâmın doğası' başlığı altında da incelenmiştir. Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî kavramları, Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri tarafından ortaya konmuş bir ayrım olarak bilinir. Bu iki kavram, Allah'ın kelâmının ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusuna dair önemli bir çözüm sunar. Tartışmanın maslahat ile

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, 10; Osman Aydın, *Akıl Din Söylemi (Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü)*, (Ankara: Hitit kitap yay., 2010), 353.

¹⁷³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1:110.

irtibatı, Allah'ın kelamının doğası ve nasıl anlaşılması gerektiği, yasaların ve ahlaki kuralların nasıl formüle edildiğine kaynaklık etmesi sebebiyle dikkate değerdir. Ayrıca, Allah'ın insanlarla olan iletişimi ve emirlerinin yorumlanması bağlamında düşünüldüğünde, Allah'ın kelamının doğası ve nasıl anlaşılması gerektiği, yasaların ve ahlaki kuralların nasıl formüle edildiği, hangi eylemlerin maslahata uygun olduğu veya olmadığı gibi konularda belirleyici yapıdadır.

Kelâm-ı Nefsî kavramı, Allah'ın içsel, ezeli ve yaratılmamış kelâmını ifade eder. Kelâm-ı Nefsî, Allah'ın zâtında mevcut olan ve ezeli olduğu düşünülen bir anlam veya iradeyi ifade eder. Bu kelâm, ses veya harflerden bağımsızdır ve bir iç konuşma niteliğindedir. Allah'ın bu kelâmı, varlığının bir parçası olup, zaman ve mekândan münezze kabul edilir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Allah'ın kelâmının bu yönünü ezeli ve değişmez olarak kabul ederler, bu yüzden de yaratılmamış olduğunu savunurlar. Kelâm-ı Lafzî ise Allah'ın kelâmının, harfler ve seslerle ifade edilmiş halidir. Bu kelâm, Allah'ın insanlara vahiy yoluyla ulaştırdığı sözlü ifadeyi kapsar. Kelâm-ı Lafzî, Kur'an'ın belirli kelimelerle insan dilinde var olan hali olarak kabul edilir ve yaratılmış olduğu düşünülür. Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerine göre, Kur'an'ın lafzî yönü yaratılmıştır; çünkü harfler, sesler ve kelimeler sonradan var edilmiştir. Ancak bu, Kur'an'ın kendisinin yaratılmış olduğunu değil, onun dilsel ifadesinin yaratılmış olduğunu ifade eder. Bu ayrım, vahiy sürecinde Cebrail'in ve Hz. Muhammed'in rolünü açıklamada da kullanılır. Kelâm-ı Nefsî, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi olarak O'nda bulunurken, Kelâm-ı Lafzî ise Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e iletilmiş ve insanlar tarafından anlaşılabilir bir forma bürünmüştür.¹⁷⁴

¹⁷⁴ İbrahim Aslan. *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016; Mustafa Altundağ, "Kelâmullah – Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî – Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), 18:149-182.

Eş'arî düşünce Mutezilî düşünceyi eleştirmek amacıyla vahiy düşüncesine Allah'ın sıfatları, kelâm sıfatı ve *Halku'l-Kur'an* başlıkları altında yer verilmiştir.¹⁷⁵ İmam Eş'arî Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu iddia ederek bunun hakiki manada mecaz olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁶ Söz ile yaratma arasına vurgu yapan alim Kur'an'ın yaratılmış olacağının mümkün olamayacağını belirtmiştir.¹⁷⁷ Bu başlıklar altında dikkat çeken özellik, ebedi olarak iddia edenlerin bir tepkisellik sonucu Kuran'ın üstünlüğünü vurgulayarak onun değişme ihtimalinin önüne engel konulmasının -amaçlanması bir diğer motivasyon kaynağı olduğu da ilave edilmiştir- hedeflenmiş olmasıdır.¹⁷⁸

Kādî Abdülcebbar, bu denklemde neshi; doğru oluşları, iyi oluşları ve değişim yönleri olmak üzere üç bağlamda incelemiştir. Fiiller farklılaştığında değişim yönleri de farklılaşır. Fiillerdeki maslahat yönlerini farklılaşması veya birleşmesi ekseninde incelemiştir. İlahî teklif açısından iyi ve kötü arasındaki farkı belirlemek için maslahatın yönlerine dikkat çekmiştir. İbadetin kesin olduğu durumlarda neshin hakikatini ve bağlayıcılık yönlerini tartışmaya açmıştır.¹⁷⁹

Burada maslahatın değeri o dönemin koşullarının değişmesine bağlı olarak kendi gerçekliği içerisinde değerlendirilmiştir. Bu açıdan maslahat kavramı üzerinden şeriatın akılla çelişmeyeceğine ve değişimin bir gerçeklik olarak değerlendirilmesi gerektiğine

¹⁷⁵ Ebu'l-Muin en-Neseî, *Bahru'l Kelâm*, çev. Y. Arıkan, (İstanbul: Arıkan Yay., 2019), 91; Ebu'l Hasan el-Eşarî, *el-İbane*, (Beyrut: Defais Yay., 2010), 109; Cüveynî, *Luma'u Edille*, çev. M. Serdar, (Kayseri: Kimlik Yay., 2017), 54.

¹⁷⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, (Beyrut: Kütübü İlmiyye, 2012), 19.

¹⁷⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, 23; Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, çev. M. Bağçeci, (Ankara: 2016), 42-43.

¹⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16:82; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 305.

¹⁷⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16:49,112.

vurgu yapmıştır.¹⁸⁰ Dinin usûllerinin tevhit ve adaletin akıl ile bilinebileceğini savunduğu için insan ile olan ilişkisinin insanın eylemlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁸¹

5. MASLAHATIN BAĞLAYICILIĞI

Klasik dönem alimlerine göre şer'i hükümler, insanın maddi ve manevi yaşantısını ilgilendirmesi sebebiyle dünyevi ve uhrevî mutluluğu içeren maslahatlara sahiptir. Şer'i hükümlerin genel hatları itibariyle insanların maslahatlarını içinde barındırdığına inanılmaktadır.¹⁸² Bu nedenle insanoğluna fayda sağlayan ferdi ve ictimai bütün fiiller ya emredilmiş ya da tavsiye edilmiştir. Zarar verici nitelikte olan hususlar ise yasaklanmıştır.¹⁸³ Buna karşın, klasik dönem literatüründe, hakkında doğrudan hüküm bulunmayan konulara yaklaşım konusunda iki farklı bakış açısı gelişmiştir. “Eşyada aslolan ibahâ” ve “eşyada aslolan kerahe”¹⁸⁴ görüşlerinden hareketle ibaha anlayışını, akıl ve ictihad metodolojisi olarak; kerahet anlayışını ise dini rivayet olarak kabul eden bakış açısının temel kurucu prensibi olarak yorumlanması önemli bir felsefî soruyu gündeme getirmiştir.

Dinin bağlayıcılığını aklın objektif delaleti temelinde ele alan Mu'tezile, değer teorisini *teklif*; kapsamda *vacip*, *kabih* ya da *hasen* gibi hükümler insan aklı üzerinden açıklanmıştır. İnsan aklının fiil, olgu ve durumların değersel hükmünün

¹⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15:58; Aslan, *Kādî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, 72-3.

¹⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:60-4; Aslan, *Kādî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, 125-6.

¹⁸² Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 160; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsul*, 61-5; Karâfî, *Şerh-u Tenkîhi'l- Fusul*, 427.

¹⁸³ Nahl 16/90.

¹⁸⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; (thk. Muhammed el-Mu'ttasımbillah), el-Bağdadî, Beyrut 1997, 257.

bilgisine zorunlu olarak değil fiil, olgu ve durumların tabiatı üzerinde aklî tefekkür ile bilinebileceği vurgulanmıştır.¹⁸⁵ Bu konuda öne çıkarılan metodolojik çerçeve fiillerin iyi veya kötü olup olmadıklarının sahip oldukları illetlere dayandığı, bu illetler üzerinden fiillerin değer hükümlerinin bilinebileceği üzerinden çizilmiştir. Bu, bir cismin hareket etmesi ile nedeni arasındaki illet gibi Allah'ın da her fiilinin değer temelinde bir illetinin olduğu anlamına gelen bir postülaya dayanır.¹⁸⁶

Arapça kaynak sözlüklerde iyi oluşun ve iyiliğin kaynağı veya nedeni anlamlarına gelen maslahat kelimesi, bazen “toplumsal iyilik” ve “kamu yararı” olarak da ele alınmıştır. Bireysel bağlam *Kelam* disiplini altında incelenirken; toplumsal iyi oluş ve kamunun yararı anlamına gelen yönü usûl-i fıkıh alanında ele alınmaktadır. Bu bakımdan maslahatın farklı disiplinler altında farklı yönlerden ele alındığını söylemek mümkündür. Kuran'da maslahat kelimesi bizatihi geçmese de delalet açısından benzer anlama sahip bir terminolojinin var olduğu görülmektedir. Kuran'da konusu edilen kullanım şer'î hükümlerin insanların dünyevi ve uhrevî bağlamda içerdiği anlam ve sağladığı kazanım örgüsü içerisinde yer bulmuştur.¹⁸⁷ Bu, dinin bağlayıcılık niteliğinin

¹⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, (Kahire: 1965), 32.

¹⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 6:576.

¹⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, 1113; Şâtıbî, *Muvafakât*, 2:11; Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 125-30; Nisâbüri *el-Mesâil*, 405; Serahsi, *Mebûsât*, 10:145; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*, 242; Opwis, *Maslaha*, 1-9; Opwis'e göre Şeriat amaçlarıyla ilişkilendirilse de şer'î değişiklikler için ayetlerden yeni şer'î bir hüküm çıkarma veya duruma göre mevcut hükmü uyarlama aracı olarak yani usûl olarak değerlendirmektedir. O, maslahat prensibinin, şeriatın amacı olarak ortaya çıkmamasına rağmen zaman içerisinde nasıl bir değişim seyri izlediğini göstermeye çalışmıştır. O, bu sayede Müslüman fukahânın katkılarıyla ortaya çıkan klasik şer'î örüntü ve dönüşümün tamamını ele alamasa da amacının ve kavramının şekillenmesini etkileyen temel özellikleri ortaya koyarak geliştirilen yorumlara yer vermiştir. Bu bağlamda o, usûl-i fıkıh ulehasının maslahatı geçerli bir şer'î yöntem haline getirmek amacıyla karşılaştıkları zorluklara dikkat çekmiş; böylece hüküm koyma sürecinin değişim sürecine ne kadar bağlı olduğunu göstermeyi hedeflediğini belirtmiştir. Bu amaçla kendisinin usûl-i fıkıh alanına yöneldiğini, furû' yani fikhî uygulama kısmını göz ardı ettiğini söylemiştir. Böylece maslahatı hüküm elde etme yöntemi olarak kullanıp onu sağlam bir temele oturtan bazı önemli kişilere çalışmasında yer vermiştir.

temellendirilmesine duyulan ihtiyaçtan ve ortaya çıkan yeni olgu ve durumların çözümlenmesini gerektiren koşullardan kaynaklanmıştır. Bu yönüyle kavram durum ve değişim temelinde tarihsel şartlara bağlı olarak bir gereksinime karşılık gelmektedir.

Hiz. Peygamber'den nakledilen rivayetler arasında yer alan ve maslahatı delil olarak kabul edenlerin kabul ettikleri en güçlü dayanak, Hiz. Peygamberin Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali/kadı olarak gönderirken aralarında geçen konuşmanın muhtevası olarak gösterilir.¹⁸⁸ Bu rivayet, İslami hukukta maslahatın delil olarak kullanılmasını destekleyen ve ona güçlü bir dayanak sağlayan bir örnektir. Ayrıca, hukuki karar verme sürecinde esneklik ve yerel koşulların önemini vurgular, böylece hâkimlerin ve kadıların adaleti en iyi şekilde sağlamalarına örnek teşkil eder.¹⁸⁹

Fakat kendi çalışmasının belirli bir düşünce okulunda/dini mezhepte ya da belirli bir dönemdeki gelişimi hakkında yapılan kapsamlı bir çalışma olmasının ötesinde, Hanefî düşünce ekolü ve bazı fıkıh teorisyenleri bu kavrama yer vermediğinden ya da önemli katkıları olmaması sebebiyle onları çalışmasında göz ardı ettiğinden şer'î örüntünün değişim sürecine vurgu yaparak düzenleyici mekanizma olmadığı durumlarda hükmün yorumlanması ve değişim sürecine odaklanarak kavramın geniş bir teorisini ortaya koyduğunu ve gerçekleştirilmesine katkı sağlayan faktörleri ortaya çıkarmaya çalıştığını ifade etmiştir.

¹⁸⁸ Tirmîzî, *Ahkam*, 3; İbn Mâce, *Menâsık*, 38; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 172.

¹⁸⁹ Hiz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali ve kadı olarak gönderirken aralarında geçen konuşma, İslam hukukunun uygulanmasında maslahatın önemini vurgulayan kritik bir olaydır. Bu konuşma, Hiz. Muaz'ın karar verme sürecinde nasıl hareket edeceğine dair Hiz. Peygamber'in yönlendirmesini içerir ve İslam hukuk anlayışında önemli bir yer tutar. Hiz. Peygamber, Muaz'ı Yemen'e göndermeden önce ona şu soruları sormuştur: "Karşılaştığın durumlarda nasıl hüküm vereceksin?" Muaz ise şu cevabı vermiştir: "Allah'ın Kitabı'na göre hüküm vereceğim." Hiz. Peygamber bunun üzerine sordu: "Eğer Kitap'ta bulamazsan?" Muaz cevapladı: "Allah'ın Resulü'nün sünnetine göre hüküm vereceğim." Hiz. Peygamber tekrar sordu: "Peki, sünnette de bulamazsan?" Muaz, şöyle dedi: "Kendi re'yimle (ictihadımla, yani kendi görüşümle) çaba gösterip hüküm vereceğim." Bu diyalog, İslam hukukunda karar verme sürecinde başvurulacak kaynakların sıralamasını ve bir hâkimin veya kadının nasıl hareket etmesi gerektiğini gösterir. İlk önce Kur'an, ardından Sünnet ve eğer bu ikisinde de açık bir hüküm bulunamazsa, kadının veya hâkimin kendi ictihadını, yani bağımsız yargı kararını kullanması teşvik edilmiştir. Bu, aynı zamanda maslahatın (toplumun çıkarını gözetme) da dikkate alınabileceği anlamına gelir, zira hâkimin veya kadının kendi görüşünü kullanması, mevcut duruma en uygun ve faydalı çözümü bulmayı amaçlar;

Bu bağlamda Gazzâlî, bağlı olduğu Eş‘arî geleneğin önemli bir temsilcisi ve hocası Cüveynî’nin metodolojisinden etkilenmiş ve maslahat anlayışını bu temelde şekillendirmiştir.¹⁹⁰ Her iki düşünür de şer‘î hükümleri temellendirmek ve desteklemek amacıyla *ihale*, *münasebet* ve *maslahat* benzer anlamlarda kullanmışlardır. Cüveynî’nin maslahat kavramına ilişkin görüşleri, Gazzâlî ve onun takipçileri için güçlü bir teorik temel oluşturmuştur.¹⁹¹

Klasik ulema, genel olarak maslahat kavramına olumlu bir tutumla yaklaşmış; bu tutum, Kur’an ayetlerinin insanların iyiliğini önceleyen genel amacı ve Hz. Peygamber’in uygulamalarının insanların menfaatlerini sağlama ve zorlukları ortadan kaldırma yönündeki yaklaşımına dayandırılmıştır. Bu bakış açısı, sonraki dönem ulemasının da benzer bir ekseninde hareket etmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, bu kuramsal yaklaşımda fikir birliği bulunmasına rağmen, maslahata dayalı hüküm geliştirmenin delil niteliği taşıyıp taşımadığı konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Çünkü bir husus delil niteliği kazandığında, onun meşruiyeti ve etkisi daha güçlü bir şekilde sağlanmış olur. Gazzâlî’nin maslahata ilişkin benimsediği yaklaşım, bu bağlamda dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Onun maslahat anlayışı, hem teorik hem de pratik açıdan delil niteliği taşıyan bir yöntemi vurgulamış ve bu yöntemin sınırlarını netleştirme çabası içerisinde olmuştur.¹⁹²

Sema Gül, “Muaz b. Cebel’i Yemen’e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili”, *Iğdır Üniversitesi İlahiat Fakültesi Dergisi*, (2015), 6:183-208.

¹⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, 924-7; Şâtûbî, *el-Muvafakat*, 2:11; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 125-30. Burada “akılla kavranılabilen her şey “zaruriyyat” olarak, daha alt seviyedeki hususlar “haciyyat” olarak ve onların da altında olan estetik ile ilgili hususlar da tahsiniyyat olarak tasnif edilmiştir.

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 310-311.

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bk; Gazzâlî, *Şifâu’l-Ğalîl*, 160; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsul*, 1992/1412, 5:160; el-Karâfî: *Envaru’l- Buruk Fi Envai’l- Furuk*, (1998), 2:61; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 1:41; Rahmi Yaran, “Karâfî’den Şâtûbî’ye Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi*

6. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde, maslahat kavramının kelime anlamından başlayarak Kur'an'daki yansımalarına, kavramın tarih boyunca nasıl evrildiğine ve ilgili diğer kavramlarla olan derin ilişkilerine kadar geniş bir çerçeve içinde incelenmiştir. Maslahat, İslam hukuk ve ahlak düşüncesinde merkezi bir role sahiptir ve kelimciler tarafından sıkça başvurulan bir kavramdır. Maslahatın maksat, istihlah, istidlal, istihsan, illet, kıyas ve şeriat gibi kavramlarla olan ilişkisi, onun kelam doktrininde nasıl işlendiğini ve fikhî hükümlerle nasıl bütünleştiğini açıklamaktadır.

Celîlü'l-keîâm açısından maslahat, yalnızca fikhî bir araç değil, aynı zamanda İslam toplumunun evrensel değerlerini yansıtan bir yönlendirme aracı olarak işlev görmektedir. Bu bölümde maslahatın çeşitli yönleri ele alınarak, onun kelamî yorum ve uygulamalarındaki yerini daha iyi anlamamıza olanak tanımıştır. Ayrıca, maslahatın kelam doktrininde nasıl bir referans noktası oluşturduğu ve farklı kelamî meselelerle nasıl ilişkilendirildiği detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Sonuç olarak, maslahat kavramının derinlemesine analizi, İslam düşüncesinin temel prensipleriyle nasıl uyumlu olduğunu ve dinamik bir İslam hukuk anlayışının nasıl şekillendirildiğini göstermektedir. Kavramın farklı yorum ve uygulamaları, maslahatın sadece geçmişteki değil, aynı zamanda günümüzdeki ve gelecekteki İslam hukuk ve ahlak uygulamalarında da nasıl bir temel taşı işlevi görebileceğini ortaya koymaktadır. Bu, maslahatın sadece tarihsel bir inceleme konusu olmadığını, aynı zamanda çağdaş İslam düşüncesinin ve uygulamalarının şekillendirilmesinde kritik bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5-8; İhsan A. Bagby, "Klâsik İslam Hukuku Teorisi'nde (Fıkıh Usûlü'nde) Maslahat Meselesi", çev. Selim Has, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2003, 3:1, 8.

İKİNCİ BÖLÜM

DAKÎKU'L-KELAM AÇISINDAN MASLAHAT

Maslahat kavramı, insanlık durumu ve zamanın koşulları gereği bireysel ve toplumsal dinamiklerin değişmesi ile doğrudan ilişkili olup var olan ve beklenen yararın ve faydanın korunması üzerine kuruludur. Bu yanıylı maslahat, insan düşüncesinin kuramsal veya pratik tüm alanlarını yakından ilgilendirmektedir. Bu bağlam dini düşünce söz konusu olduğunda çok daha önemli olmuştur. Zira dinî düşüncede dinin bağlayıcılık doğıran şer'î boyutu ile insanlık durumunun değişmesi arasındaki diyalektik ilişki, değer ve maslahat gibi tartışmaları kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu temelde Kelâm düşüncesi maslahatın metafiziksel bağlamını; fıkıh düşüncesi maslahatın pratik boyutunu ve fıkıh usûlü ise maslahatın kuramsal bağlamını inceleyen klasik İslamî disiplinler olarak konumlanmıştır. Bu çerçevede maslahatın kelâmî yönü, ilâhî yaratma, ilahî teklif ve nübüvvetin nihaî gayesi gibi meseleleri ihtiva etmektedir. Usûl-i fıkıh alanında ise kavram, gönderilen vahyin maslahat olması dışında yeni ortaya çıkan meselelerde çözüm arama amaçlı yeni hüküm oluşturma çabası etrafında şekillenen bir maslahat anlayışından bahsetmek mümkündür.

Felsefî düşüncede ise maslahat, fayda ve zarar eksenli olup kişiler arası ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleyen kuralları oluştırtmasına yönelik ahlakî bir temele dayanır. Bu çerçevede maslahat, doğru yaşamı araştırmak ve bu amaca uygun eylemlere ile sonuçları teşvik etmek amacıyla etik anlayışlarla bütünlük içerisinde incelenmiştir. Burada eylem ve niyet odaklı 'deontolojik ahlak' anlayışından; eylemin sonuçlarında elde edilen fayda ve zarara odaklanan ahlak anlayışı 'faydacı ahlak' gibi çeşitli

söylemlerden söz etmek mümkündür. Maslahat, bu bakış açılarında eylem dolayımında en yüksek faydayı, haz ve mutluluğu niteleyen bir bakış açısına dayanmaktadır.

Maslahat, sadece İslamî düşüncede birbirine paralel söylemlerde değil aynı zamanda klasik dönemden modern döneme tüm felsefî geleneklerde de yeri olan bir kapsam alanına sahiptir.

1. MASLAHATIN KELAMÎ REFERANSLARI

Kelâm düşüncesinde ve literatüründe maslahat kavramı, teolojik ve metafiziksel bir bağlama sahiptir. Kavram, bazı kelâmî meselelerde vahiy temelli ulûhiyet tasavvurlarının açıklanmasında önemli bir yer edinmiş ve ilgi görmüştür. Bu bağlamda, dinin meşruiyetini ortaya çıkarmak amacıyla dini düşüncenin iç dairesi ve dış dairesi olmak üzere iki entelektüel alanı ayırt etmek mümkündür. İnancı konu edinen alan, dinin dilsel ve yorumlama boyutlarını inceleyen bir disiplin olarak, dini düşüncenin bağlayıcılığını ele alır ve bu alan dinin iç dairesini temsil eder. Buna karşılık, ulûhiyet ve ilahî irade gibi meseleler ise dinin dış dairesi olarak adlandırılabilir. Her iki boyut da Kur'an'ın ilahî hitap olarak anlaşılması ve yorumlanmasını hedeflerken, kelâm (*Usûlu'd-Dîn*) ve Fıkıh (*Usûlu'l-Fıkıh*) alanları kendilerine has varlık (*ontoloji*) ve bilgi (*epistemoloji*) teorileri ortaya koymuşlardır.¹⁹³ Maslahat

¹⁹³ Eş'arî, *el-Lüma'*, nşr. Hammûd Gurâbe, (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şuûni'l-metâbii'l-Emîriyye, 19759), 115-32; Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-Diyâne*, nşr. Abdülkadir Arnaût, (Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 1981), 119-65; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346; Kaffâl, *el-Mehâsin*, 27-33; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîra-tü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003), 2:253; İbn Haldun, *Mukaddime*, Muhammed, Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Mezahibi Fıkhiyye*, 18; İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir Tunisi, *İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemleri*, çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yay., 2022), 132-89; Adem Yılgin, "Fukaha Metodunun Genel Yapısı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), 24/1, 65; Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 17; İbrahim Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 18-19.

kavramını yatay ve dikey olmak üzere iki farklı bağlamda ele almak mümkündür. Dikey bağlam, Allah-insan ilişkisi ve ulûhiyetle ilgili meseleleri kapsar. Bu çerçevede nübüvvet, ilahî fiillerin illetli ve amaçlı (*gāî*) olup olmadıkları, Allah'ın en iyi/en yararlı olanı yapmak zorunda olup olmadığı (*aslah teorisi*) gibi temel kelâmî sorunlar yer alır. Buna karşılık, yatay bağlam, maslahatın ahlakî ve varoluşsal boyutlarına odaklanır. Bu düzlemde, "husn" (iyilik) kavramının ontolojik yapısı ve temelleri, maslahatın zamanla ve değişen koşullarla nasıl evrilebileceği, aklın bu süreçte tek başına bir delil olarak hareket edip edemeyeceği gibi tâlî meseleleri ele alınır. Sonuç olarak, maslahat kavramı hem metafiziksel/teolojik bir derinlikte dikey bir anlayışla ele alınırken, hem de ahlakî ve pratik yönleriyle yatay düzlemde incelenerek geniş bir düşünsel zemine oturtulmaktadır. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde maslahatın çok yönlü ve dinamik yapısını ortaya koymaktadır.

Maslahat kavramı, kelâm literatüründe, husun ve kubuh / iyilik ve kötülük tartışmalarının merkezinde yer almakta ve iyi ile kötünün *zâtî* nitelik taşıyıp taşımadıkları, bu nitelikler hakkında bilgi edinme imkanları, bu bilgilere ulaşmanın sınırları ve yöntemleri gibi meseleleri kapsamaktadır. Problematiğiyle doğrudan ilişkili olmakla birlikte, iyi ve kötü kavramlarının nitelikler olup olmadıkları, bu niteliklerin bilgisine ulaşabilme imkânı, sınırları ve elde etme keyfiyeti gibi hususları ihtiva etmektedir. Epistemolojik açıdan maslahat kavramı, aklın delaleti ve idrak sınırları açısından tartışma konusu olup, kelâm terminolojisinde ilahi hitabın mahiyeti, din ve şariat ayrımı gibi meselelerle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.

Maslahat kavramı, İslam düşüncesinin farklı disiplinlerinde ele alınmış ve özellikle kelâm ilminde teolojik, ahlaki ve epistemolojik bağlamlarda derinlemesine işlenmiştir. Kelâm, temel amacı olan dinî inançları akli ve nakli delillerle savunma misyonu çerçevesinde, maslahatı sadece fikhî bir ilke olarak değil, aynı zamanda

ulûhiyet, nübüvvet ve hikmet gibi temel kelâmî meselelerin anlaşılmasında merkezi bir kavram olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, maslahat; insanın akıl yürütme süreçlerini, ilahi düzenle ilişkisini, peygamberlerin rehberliğini ve değişen insanlık durumlarına yönelik çözümleri içeren çok yönlü bir yapı sunar.

Maslahat, nazar ile bilgiye ulaşma süreçlerinde aklın işlevselliğini; tevhid ile Allah'ın mutlak birliğini ve bu birliğin insan yararına yönelik düzenlemelerdeki yansımalarını; aslah ile ilahi iradenin insan için en iyi olanı seçme ilkesiyle ilişkisini ortaya koyar. Bununla birlikte, lütuf ile Allah'ın insanlığa sunduğu iyiliklerin maslahata dayalı düzenlemelerdeki rolü; nübüvvet ile peygamberlerin insan maslahatını gözeten misyonları ve hikmet ile ilahi düzenin maslahatın temelinde nasıl işlediği gibi bağlantılar, bu kavramın kapsamını genişletmektedir. Ayrıca, maslahatın değişim bağlamında, zaman ve mekânın getirdiği yeni ihtiyaçlara yönelik dinamik bir çözüm aracı olarak işlev gördüğü, kelâmî perspektiften dikkat çeken bir unsurdur.

Bu başlıklar altında yapılacak değerlendirmeler, maslahatı klasik ve modern yaklaşımlar çerçevesinde ele alarak, onun kelâm ilmindeki teorik zenginliğini ve pratik kullanımını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, maslahatın kelâmî bağlamdaki farklı yönlerine dair kapsamlı bir analiz sunmak sonraki bölümler için önemli görülmektedir.

1.1. Maslahat –Nazar İlişkisi

Maslahat ile nazar arasındaki ilişki, İslam düşüncesinde akıl yürütme ve delil temellendirme süreçlerinin insan yararını gözetme ilkesiyle nasıl bir arada değerlendirildiğini anlamak açısından önemlidir. Nazar, kelâm literatüründe bilgiye ulaşma ve doğruyu bulma aracı olarak aklın işleyişini ifade ederken, maslahat ise bu bilgi ve akıl yürütmenin insanın faydasını ve zarardan korunmasını hedefleyen bir

çerçeve sunar. Bu bağlamda, maslahat-nazar ilişkisi, insanın akli kapasitesini kullanarak dini hükümlerin maksadını anlama ve uygulama çabasını temsil eder. Kelâm disiplini içerisinde “akıl”, bilgi kategorileri arasında önemli bir bilgi edinme yolu olarak kabul edilmiş ve “nazar” kavramıyla isimlendirilmiştir.¹⁹⁴ Klasik kelâm terminolojisinde akıl “nazar” ile akıl yürütme “istidlal” birbirinden ayrı tutulmuş, ikincisi “nazar” kavramıyla nitelenmiştir.¹⁹⁵ Akıl ise anlam ve delalet olarak insanın zihinsel yetkinleşmesi (kemâlu’l-akl)¹⁹⁶ temelinde ele alınmıştır.¹⁹⁷

İnsan, akıl sahibi, şüphe duyan, anlama çabasındaki olan, sorgulayan, yorumlayan, kutsallaştıran ve deneyimleyen bir varlıktır. Bireysel karakter farklılıkları ve insan doğasındaki psikolojik eğilimler, genelde tepkisel, akılcı, gelenekçi, sezgisel-deneyimci, radikal veya uzlaşmacı tipolojiler şeklinde sınıflandırılabilir. Bu bağlamda, düşünce ve söylem farklılıklarını anlamada bireysel karakter analizi önemli bir yere sahiptir. Farklı dini söylemler ve düşünce ekolleri, bu tür bireysel ve toplumsal eğilimler ışığında analiz edildiğinde, onların içinde bulundukları sosyo-politik ve kültürel bağlamlarla şekillendiği görülmektedir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Ebî Abdillâh el- Hâris Muhasibî, *Risâle fî Maiyyeti’l-Akl*, thk. Kuvvetli, (Beyrut 1971), 149-218; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 34; Ebû Reşid Nisâbüri, *el-Mesâil beyne’l-Basriyyin ve’l-Bağdadiyyin*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan Seyyid, (Beyrut: Mahdu’lünmâil Arabî. 1979), Beyrut 1979, 345; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 131; Eserde dikkat çekici olan husus, nazar ve istidlalin ön plana çıkarılması ve terki halinde ilahi teklifin terk edileceğini belirtilmesidir.

¹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Kahire: ed-Daru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1963), 11/379, Yunus Cengiz, “Kâdî Abdulcebbar’da Bilgi Sistemi”, *Mukaddime*, 2010, 2/9.

¹⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kemalu’l-Akl* ile aklın olgun seviyeye gelmesini kastetmiştir; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 12/55-58.

¹⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usû’l-Hamse*, 1:120,340-376; Nisâbüri, *Mesâil*, 347; Stephen Toulmin, “A Defence of ‘Synthetic Necessary Truth.’” *Mind* 58/30 (1949), 160; Meryem Attar, *İslam Ahlakı* (İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi), (İstanbul: Litera Yay., 2019), 193.

¹⁹⁸ Judith Glück, “Measurement of Wisdom”, 89-104; Behlül Tokur – Sakin Özışık, “Hikmet Kavramına Dinî ve Psikolojik Yaklaşım”, 380-384.

Eş‘arî geleneğinde, bilgiye ulaşma sürecinde nazar kavramı önemli bir yere sahiptir. Bakıllânî, nazarı “bilinen üzerine düşünmek” olarak tanımlamış ve bu kavramı, kuşkudan uzaklaşarak kesin bilgiye ulaşmayı sağlayan insani bir yeti olarak değerlendirmiştir. Gazzâlî ise nazar kavramını, kelâm ilminde mantık metodolojisi ile entegre ederek “önermesel bir akıl yürütme” olarak yorumlamıştır. Gazzâlî’nin bu yaklaşımı, kelâmın epistemolojik araçlarını zenginleştirerek mantıksal çıkarım yapma süreçlerini daha sistematik hale getirmiştir. Böylece nazar, kelâm ilmi içerisinde delillendirme, tahkik ve bilgi üretme süreçlerinin merkezinde yer alarak, aklî yetkinliğin geliştirilmesine ve metodolojik tutarlılığın sağlanmasına katkıda bulunmuştur.¹⁹⁹

Allah’ın, insanlara iyi ile kötüyü, faydalı ve zararlı olanı temyiz etmek üzere verilmiş bir yeti²⁰⁰ olarak yorumlayan İmam Mâturîdî, insanın bu dünyaya başıboş gelmediğini, oluş ve bozuluş aleminde sadece yok olmak üzerine yaratılmadığını ifade eder. Ayrıca, insanın varoluş gayesinin ve yaratılış hikmetinin yine akıl yoluyla bulabileceğini beyan etmektedir. Dünyada rehbersiz yol bulmanın güçlüğü ve *hikmete* aykırılığı nedeniyle, peygamberlerin insanlara rehberlik etmek üzere görevlendirildiğini belirtir. İmam Mâturîdî’nin bilgi anlayışında, nesnelerin gerekliliğinin kavranması için “duyuların idraki, haber ve istidlal”²⁰¹ üç çeşit bilgi edinme yolları mevcuttur. İnsan akli bir haberi değerlendirir ve onun doğruluğuna karar verir. Haber aracılığıyla ulaşan

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usû’l-Hamse*, 6:114,118,122,162,240; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 63.

²⁰⁰ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 4. krş. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 267; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usû’l-Hamse*, 6:114,118,122,162,240

²⁰¹ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, krş. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 14:23; “Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Bilgi Edinme Yolları”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (Ankara: Otto Yay. 2011), 195.

bilginin doğruluğu son tahlilde yüne akıl yoluyla değerlendirilir.²⁰² Böylece bilgi edinmenin her aşamasında akli araç olarak kullanılması belirtilmiştir.

Maslahat kavramının kullanım alanını genişleten Mu'tezile, ilahi kelâmın aklın, dinin ve ahlakın delalet alanları içerisinde tahakkuk etmesini de bir tür maslahat olarak değerlendirmektedir.²⁰³ Fayda olarak nitelenen husus, ilahi kelâmın insan idrakine, aklî-ahlakî kavrayışına açık olması ve maksada ulaşılabilirlik ölçülerini taşıması olarak anlaşılmaktadır.²⁰⁴ Bu anlayış temelinde, Mu'tezile'nin Kuran'ı, mahiyeti itibarıyla bir dil varlığı olarak ve içerik olarak ise akıl ve ahlak ile uyumlu bir mesaj olarak yorumlayan görüşü ortaya çıkmıştır.²⁰⁵

Mu'tezile, maslahat kavramının kullanımını genişleterek, ilahî kelâmın akıl, din ve ahlak rehberliğinde tezahür etmesini alanlarda bir tür ıslahat olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, fayda; ilahi kelâmın insan anlayışına uygun olması, akıl ve ahlaki değerlerle uyumlu bir kavrayış sunması ve belirlenen amaçlara ulaşılabilirliği ifade etmektedir. Bu perspektiften hareketle, Mu'tezile'nin Kur'an'ı, özünde bir dil varlığı olarak ve içeriği itibarıyla akıl ile ahlakı temel alan bir mesaj olarak yorumlaması, bu anlayışın bir sonucudur.

Mürcie, akla ve akıl yürütmeye dayalı bir yaklaşım geliştirdikleri için "rey taraftarları" olarak adlandırılmıştır. Onlara göre, Emevîlerin son dönemlerinde rivayet edilen hadislerin sınırlı olması (yaklaşık dört bin) karşısında, geri kalan meselelerde kişisel görüşlere ve derinlemesine incelemelere dayanılması gerektiği savunulmuştur. Bu anlayış, dini meselelerde aklî değerlendirmeye olan ihtiyacı ön plana çıkaran bir

²⁰² Mâtürîdî, *Kitabu'l-Tevhid*, 14; Kādî Abdülcebbâr, *Muğni*, 12:9.

²⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, thk. İbrahim Ebyârî, (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1961), 7:121.

²⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7:4; Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 160.

²⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7:22; Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 333; Neseî, *Tebşıra-tü'l-edille*, 2:18.

tutum olarak dikkat çekmektedir. Ancak, Mürcie'nin akıl vurgusu, diğer mezheplerin yaklaşımlarına göre daha sınırlı bir perspektif sunmuş ve kapsamlı bir teolojik çerçeve geliştirme noktasında eksik kaldığı iddia edilmiştir.²⁰⁶

Benzer şekilde, Mu'tezile özgün ve akılcı bir teoloji geliştirmiştir. Mâturîdî ise bilginin kaynakları meselesini kelâm ilminin temel konuları arasına dahil ederek, bu alanda önemli bir açılım sağlamıştır. Bu yaklaşım, daha sonra Mu'tezile ve diğer mezheplerden bazı âlimler tarafından da sürdürülmüştür. Özellikle Mâturîdî ve Mu'tezile âlimleri, itikadi meselelerde delaleti ve sübutu kesin (kat'î) nassları mutlak bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bu bakış açısına göre, Kur'an ayetlerinin tamamı sübutu kat'îdir. Ancak, anlamı açık ve kesin olmayan müteşabih ayetlerin yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşmışlar ve bu yorumlar doğrultusunda ahlak, akıl ve vahiy arasındaki uyumu merkeze alan bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir.²⁰⁷

1.2. Maslahat – Tevhid İlişkisi

Maslahat, İslam düşüncesinin temel kavramlarından biri olan tevhid ile doğrudan ilişkilidir. Tevhid, Allah'ın birliğini ve mutlak otoritesini ifade ederken, maslahat, ilahi iradenin insan hayatındaki tezahürlerini anlamayı ve uygulamayı mümkün kılan bir ilkedir. Maslahatın tevhidle olan ilişkisi, ilahî iradenin insan yararını gözetken düzenlemeleriyle, bireyin ve toplumun hayatını nasıl şekillendirdiğini anlamaya yönelik bir perspektif sunar. Bu bağlamda maslahat, tevhid ilkesi doğrultusunda ahlaki ve hukuki düzenin dinamik bir unsuru olarak değerlendirilebilir.

²⁰⁶ Bk. Uğur Erman, “Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 9/2 (2017), 990-1010.

²⁰⁷ Anton M. Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”, çev. Mehmet Bulğen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43/12, (2012), 305-320.

Bu çerçevede, Allah'ın *selbî* ve *sübûtî* sıfatları incelendiğinde, O'nun yarattıklarına benzememesi ve mekândan münezzeh oluşunun akıl yoluyla bilinmesi mümkündür. Mutezilî düşüncede, Allah'ı bilmek vacip olarak nitelendirmiş ve bu bilgiye sahip olmamanın kötülük olarak nitelenmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu noktada Mu'tezile kötülükten bilgi vesilesiyle uzaklaşılmasının mümkün olacağını savunur; dolayısıyla Allah'ı bilmemek insanın zararına sebep olabileceği için bir eksiklik ve bir kötülük olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁸

Mu'tezile, Allah'ın varlığının ve birliğinin zorunlu olarak bilinebileceğini savunurken, O'nu müşahade etmenin mümkün olmadığını maslahat bağlamında açıklamıştır. Allah'ın varlığına delil, bunun bizim isteğimiz ve ilişkin sebeplere başvurmamız sonucunda gerçekleşmesi sebebiyle olduğu ve isteksizlik ya da vazgeçme sonucunda gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir.²⁰⁹ 'Duyulardan biriyle idrak etme'²¹⁰ manasına gelen müşahade tabiri Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı içerisinde kuşku ve şüphenin olmayacağını, (bilen ve bilinen arasında) bir sıfatın hasıl olması sonucu adaletin iyi ve insan için faydalı olacağını; zulmün ise kötü zarara sebep olacağını bilmemiz gibi bilmemiz gerektiğini savunmuştur.²¹¹

Bu konuda Kādî Abdülcebbâr, cins tabirini kullanarak eşyayı, fiil, olgu ve durumu ontolojik bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Böylece, kişiye elem ve acı veren her şeyin zorunlu olarak kötü olmadığını veya kişiye haz veren her şeyin zorunlu olarak faydalı olarak nitelenemeyeceğini savunmuş; fiil, olgu ve durumun doğurduğu veya

²⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:70.

²⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:86; a.mlf., *el-Muhît bit'Teklîf*, 343.

²¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:84; a.mlf., *el-Muğnî*, 4:58.

²¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:90; Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. M. Tüzel, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2001), 110; Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, 106-109.

sahip olduğu sonuçlara göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu temel koşulun yanında fiilin iradî olmasıyla zorlayıcı nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmamış olmasına da dikkati çekmiştir. Bu bütünlükte, fiilin aklın doğuştan getirdiği verili etik yargılarla ilgili bilgisi ve bu bilginin yönlerine göre değer kazandığını ileri sürülmüştür.²¹²

Mu'tezilî geleneğın diğer bir önemli ismi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, insanın maslahatı bilme hususunda *husun* ve *kubhu* bilme konusunda akla öncelik veren yaklaşım sergilemiştir. Allah'ın varlığı ve mahiyeti gereği kendisinden kötülüğün sadır olamayacağını, onun tarafından yapılan her fiilin iyi olması gerektiğini ve eşyanın değer hükümlerinin insan aklıyla tek başına bilinebileceğini savunmuştur.²¹³ O, aklın merkezi konumunu insan fiillerinin niteliği ve değer boyutunun tespitinde de aynı şekilde korumuştur.

Hüseyin el-Basrî, Kādî Abdülcebbâr'ın terminolojisinde *vucûh* olarak nitelenen hususu *vacib* kavramıyla ilişkilendirerek her durumun bir illetinin olduğu ana fikriyle ortaya koymuştur.²¹⁴ Kötülük niteliği olmayan herhangi bir şeyin zorunlu olarak iyi olduğunu ileri sürmüştür. Ancak kötülük niteliğine sahip herhangi bir durum ve olgu

²¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:191; Fârâbî, *Kitabu Tahsili's-Saade*, çev. A. Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 1999), 52-70.

²¹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8:27-30; el-Basrî, Ebû'l-Huseyn, *Kitâbu'l-Mutemed*, 2:320.

²¹⁴ Bu hususta Kādî Abdülcebbâr, 'vucûhu't-taalluk' kavramını, iki şey arasındaki bağıntıyı açıklamak için kullanmış ve bu bağlamda söz ile sözün sahibi arasındaki ilişkiye dair önemli bir çerçeve sunmuştur. Abdülcebbâr'a göre, söz, sahibinde gerçekleşen bir eylem olup, bu eylem, söz sahibini gerektirir ve bu şekilde onun bir fiili olarak nitelendirilir. Bu durum, söz ile söz sahibinin arasında makûl bir niteliğe sahip bir bağ olduğunu göstermektedir. Bu bağın, rasyonel bir düzlemde var olduğunu ve mantıksal bir ilişkiye dayandığını savunan Kādî Abdülcebbâr, söz ile söz sahibini birbirine bağlayan bu bağıntıyı şu yönlerle açıklar: Söz, sahibinde ortaya çıkmakla kalmaz, aynı zamanda söz sahibinin bir etkinliği olarak değerlendirilebilir. Bu açıklamalar, söz ve onun sahibine atfedilen bağın hem ontolojik hem de mantıksal boyutlarını aydınlatmaktadır. bk. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7:10-50.

için ise bir işaret olması gerektiğini savunmuştur. İyi oluş için tek koşul kötülük içermemesi iken; kötü oluş için ise bir illete sahip olmasıdır.²¹⁵ Tüm bu değersel çerçevenin akıl ile bilinebileceğini vurgulamış; özellikle kötü oluşun gerekçelerine ve koşullarına ayrıntılı şekilde dikkat çekmiştir.²¹⁶

Bu temelde marifetullah yani yaratıcının varlığını bilmek vacip olarak temellendirilmiş; bu bilginin kötülüklerden sakınma eğilimine dönüşmesiyle bir lütuf değer olarak kabul edilmiştir. Zira lütuf, insanı zarardan uzak durmaya yönlendiren her bir faktör olarak işlev görür.²¹⁷ Mu'tezile'nin *lütuf* kavrayışında, Allah'ın insan davranışına yönelik yönlendirmesi insan özgürlüğü açısından tartışma konusu olmuş, ilahî lütfun çağırان anlamında *dâî* olarak değerlendirildiği ve insanın psikolojik olarak Allah'ın yardımını almasının zorlayıcı bir etki oluşturmadığı şeklinde yorumlanmıştır.²¹⁸

Bu durumun, ebeveynin çocuklarına yönelik eğitsel yönlendirmelerini örnek verilmiş; bu tür yönlendirmenin halk muhayyilesinde *lütuf* olarak değerlendirildiğini hatırlatmıştır. Bu yanıyla lütuf, iyinin ortaya çıkma imkanına olduğu kadar kötüden sakınma eğilimine de temel sağlayıcı niteliktedir. Bu nedenle lütuf fiillerin yanı sıra teklif ile alakalı meselelerde etkin bir biçimde kullanılmıştır.²¹⁹ Bir eğilim olarak dâî, ilahî lütuf temelinde eylemin teşekkül koşulları içerisinde kişide ve onun özgür kapasitesine bağlı olarak temellendirilmiştir. Çünkü fiil, onu yapan tarafından irade

²¹⁵ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mutemed*, 1:343.

²¹⁶ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mutemed*, 1:317.

²¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli' - Hamse*, 1:105-6; a.mlf., *el-Muhit bi't-Teklîf*, 329.

²¹⁸ Bakara 2/251. Ayrıca bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8:32.

²¹⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 363-5; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8:33.

edilmiş olması ve güç yetirilebilir olması koşulları sağlandığında hiçbir zorunluluk olmaksızın bir imkân olarak ortaya çıkar.²²⁰

Mu'tezile, bir şeyin ahlaki olarak değerli oluşunu teolojik açıdan fayda üzerinden açıklamaya çalışır. Bu anlayışa göre, bir şeyin akli olarak faydalı olması için mutlaka somut bir faydaya işaret etmesi gerekmez; bazen soyut veya zihinsel bir fayda da bu tanıma dahil edilir. Bu fayda, bir zararın ortadan kaldırılması olarak da anlaşılabilir. Eş'arî düşüncede ise fayda, emir kategorisi içinde ele alınır ve Tanrı'nın gücüne odaklanarak daha farklı bir yapıya sahiptir. Modern fayda anlayışına dayalı etik düşüncelerle Mu'tezile arasında benzerlikler kurulabilirken, Eş'arî düşünceyle arasında belirgin bir farklılık ilişkisi vardır. Şurası açıktır ki, kelâmî düşünceler referans itibarıyla teolojik temellere dayanırken, felsefi düşünceler insanı ve akli etik açıdan merkeze alan bir yapıya sahiptir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu iki alan arasındaki semantik, metodolojik ve tematik benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması önem taşımaktadır.

Kādî Abdülcebbâr, bir davranışı yapmaya ya da yapmamaya bizi yönlendiren itici bir gücün yani içsel bir güdünün²²¹ olduğundan bahsetmektedir. Bir davranışı yapmaya iten bir eğilimin altında da bir fayda veya zararı engellemesi durumu, ya da fiilin iyi olduğuna yönelik insanda var olan önceden oluşmuş bir bilgi sonucu olduğunu belirterek, o işi ya da davranışı yapmamaya iten sebebin ise kötülüğe sebep olabilecek bir zarar oluşturması veya var olan bir faydayı engellemesi veya azaltması olarak belirtmiştir.²²² Yemeğin zehirli olduğu bilgisi ondan sakınmaya neden olması gibi, kendisinde yarar olduğu bilgisi de yapmaya temel sağlar.²²³

²²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:150.

²²¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7:408; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 199.

²²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 2:342; a.mlf., *el-Muğnî*, 6:196.

²²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6:149.

Kādî Abdülcebbâr, itici güç olarak tanımlanan *dâî*'nin; hür irade ile kesinleşen, yapmaya ya da yapmamaya temel sağlayan ve bu süreçleri kolaylaştıran olmak üzere üç yönlü bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir. Bu sayede kişi sahip olduğu fiil yapma imkanından hareketle eylemini iyi ya da kötü olacak şekilde gerçekleştirebilmektedir.²²⁴

Bu temelde fiiller amaca göre de iyi ve kötü hükümleri alabilmektedirler. İçinde iyi veya kötü niyet olan taşınan fiilin amaca göre tahakkuk etmesi bunu göstermektedir. Kādî Abdülcebbâr, bu bakış açısıyla fiili, özü itibariyle iyi olarak nitelense de fiziksel özellikleri açısından kötü olabileceğine de dikkati çekmiştir.²²⁵ Ona göre güdü bir inanç, bilgi ve zan kategorisinde değerlendirilip, kendin de iyi olan şeyler aynı zamanda kişi için de faydalı bir yapıdadır.²²⁶

Kādî Abdülcebbâr, maslahatla ilişkilendirerek başvurduğu vacip kavramını ise yapılmadığında yergiyi gerektiren her bir durum olarak tanımlamaktadır.²²⁷ “Mubah” kavramını da yapıldığında ne övgü ne de yergi doğurmayan her bir durum olarak değerlendirilmiştir.²²⁸ O, ‘iyi fiili fayda temelinde, kötü fiili ise zarar temelinde incelemiştir. Amaçsız yapılan ve hiçbir fayda doğurmayan durumları ise abes olarak nitelemiştir. Bu üç kategori üzerinden Kādî Abdülcebbâr, Allah’ın tüm fiillerinin iyi kategorisinde yer aldığını savunmuştur. Faydayı gözetken tüm fiillerinin ilahî adaletin bir gereği olduğunu düşünmüştür. Aksi durum Allah’ın zulümle nitelenebileceği imkanını benimsemek anlamına gelecektir.²²⁹ Kuran’da emredilen hususların içinde maslahat barındırdığı için vacip görülmesi gerektiğini vurgulayan Kādî Abdülcebbâr, namaz gibi

²²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15:50.

²²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:216.

²²⁶ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlak Anlayışı*, 36.

²²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 14:377; Yunus Cengiz, Kādî Abdülcebbâr’da Bilgi sisteminde Akıl-Algı ilişkisi, 2/2, (2010), 2-22.

²²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4:139.

²²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:301.

teabbudî hükümlerin maslahat barındırdığı için vacip olduğunu, yasaklanan hükümlerin ise mefsedeti içerdiği için yasaklandığını belirtmiştir.

Mu'tezile'ye göre insanı bir fiili yapmaya ve yapmamaya yönlendiren sebebin o yapılan eylemin bir fayda getirmesi veya bir zararı gidermesidir.²³⁰ Kādî Abdülcebbâr'ın fayda tanımı; “sonucu kendisini aşan bir zararla bitmeyen haz ve mutluluk (*surûr*) ya da bunlara götüren şey” şeklindedir. Zarar tanımı ise şöyledir; “sonu daha büyük bir fayda ile bitmeyen her acı ve kederdir”.²³¹ Bu düşünce, faydacı ahlak anlayışını çağrıştırmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'ın fayda kavramı geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu belirten Arslan, bunun dar anlamda bir pragmatist ahlak anlayışı olmadığını vurgulamıştır.²³² Bir davranış kötü yapacak özellikleri sıralayan Kādî Abdülcebbâr, o eylemin zarar verici özellikte olması veya bir yarara ulaşmayı engellemesi ve o eylemi kötü yapan özelliğinin açıklanabilir olmasını şart koşmaktadır.²³³

Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olan '*el-va'd ve'l-vâid*' prensibini Allah'ın sözünden dönmeyeceği bağlamında açıklamıştır. 'Va'd' ile insanın gücünün yetmeyeceği bir şey ile sorumlu tutulamayacağını belirtirken, bunun olmadığı durumda ise insana bir zararın geleceğini ya da bir faydanın elde edilmesini engellenmiş olan durumu 'vaid' olarak belirtilmiştir.²³⁴ Va'd'in diğer bir tanımı “birine gelecek olan faydanın veya bir zararın gelmeden önceden haber verilmesi”, va'îd ise “bir kişiye

²³⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:196.

²³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7:44.

²³² Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 200.

²³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:18.

²³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 34.

gelebilecek bir zarar için ya da gelebilecek bir faydanın engellenmesi” şeklinde olmuştur.²³⁵

Doğruluğun iyi, yalanın ve zulmetin kötü olması gibi bilgilerin her insanda bulunduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr, bunun aklın olgunluğa erişmesinden sonra oluşacağını söylemiştir.²³⁶ Kendisi *vacip*, *hasen* ve *kabîh* ayrımı yaptıktan sonra var olan acıların iyi ve kötü ayrımına giren, aklın kemale ulaşması sonrasında belli faydalar elde etmek için acını çekilmesinin sonuçta fayda saylayacağını belirtmiştir.²³⁷ Bu konuda yolculuğa çıkmayı örnek olarak vermiştir, yolculuğun uykusuz kalma, zorluk çekme gibi sebeplerden dolayı bize meşakkat getireceği düşünülerek kötü olarak görülebileceğini beyan etmiştir. Fakat akli olgunluğa erişmiş kişiler bu seyahat sonucunda elde edeceği kazanca ya da eğitime odaklanarak yaşadığı meşakkatı iyi olarak görebilir.

İnsanın fiillerinde benzerlikleri bir şeyi arzuladığı zaman bütün varlığıyla ona yöneldiğini belirten Kādî Abdülcebbâr, insanın nefret ettiği bir şeyi gördüğünde ise ondan uzaklaşmak istediğini belirtmiştir. Fakat buna rağmen insan kendisi için sonuçta daha büyük bir fayda getireceğini bildiği şey için tahammül gösterip istemedikleri bir şeyi yapabileceğine örnek olarak iyileşmeyi isteyen bir hastanın acıya katlanmasını örnek olarak vermektedir.²³⁸

Özetle Mu'tezile'nin ahlak teorisinde beş temel ilkedden bahsedilebilir. İlk olarak iyi ve kötü olmak üzere bahsedilen nesnenin kendisi değil onların sıfatlarıdır. Bu yanı sıra eşyanın değer hükmü objektif olarak tanımlanmıştır. İkinci olarak Allah yaratıcı

²³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:218.

²³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, 172.

²³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:296.

²³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:344.

olarak daima iyi olanı idare eder ve insanların yaptığı kötülükler onlarla alakalıdır ve Allah'a atfedilemez. Üçüncü olarak fiillerin taşıdığı değerler insan tarafından, onun akıl yetisi ile bilinebilmektedir. Bunun devamında bilme kabiliyeti olan insanın özgür olduğu ve bildiklerinden sorumlu olduğudur. Sonuncu olarak adil olan Allah vaadinden dönmeyerek insana iyi ve kötü olarak faili olduğu her fiilin karşılığını verecektir.²³⁹

Fahreddîn er-Râzî, Hüseyin el-Basrî ve Kādî Abdülcebbar'dan etkilenecek, insan güdüsünün temelinde hazzı aramak ve zarardan kaçınmanın yattığını öne sürer. Ona göre, faydalı olan, hazzı doğrudan sağlayan şeydir; aynı şekilde, zararın veya faydayı engelleyen unsurların ortadan kalkması da fayda olarak tanımlanır. Zarar kavramını ise üç ana kategoride değerlendirir: Birincisi, hemen ortaya çıkan doğrudan zarar; ikincisi, zararı önleyen etkenin ortadan kalkması ve üçüncüsü, faydayı engelleyen durumun ortadan kaldırılmasıdır.²⁴⁰ Fahreddîn Râzî'nin Mutezilî düşünce ile aralarında fark güdünün zorunlu olarak eyleme götürmesi hususundadır. Bu açıdan onun böyle bir zorunluluğu savunmanın insanı bir tür cebre götüreceğini belirtmiştir. Çünkü öznenin güduları diğer güdülere bağlı olarak değil Allah'ın yarattığı güdülerden kaynaklandığını belirtmiştir.²⁴¹

Görüldüğü üzere güduları mutlak bir özgür irade ve zorunluluğa imkân verecek şekilde eyleme götürülmesine sebebiyet verecek iki husus mevcuttur. Bunun temelinde varoluşsal düzlemde dinin algılanmasıyla alakalıdır. Ahlaki olarak insanın yararını gözeten Tanrı tasavvuru, akli tam yetkinliğiyle kullanılmasına imkân veren, eylemlerinde bireysel özgürlük ve sorumluluğa dayanan insan modeli akli tüm yetkinliğiyle kullanılmasına vurgu yapan görüş, Hanefî gelenek ve Mu'tezililer

²³⁹ Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 14:51; George F. Hourani, "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî ve İslâmî Olmayan Kökenleri", *İslam Ahlak Metafiziği*, 178.

²⁴⁰ Râzî, *Mahsûl*, 2:222; Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlak Anlayışı*, 36.

²⁴¹ er-Râzî, *Mahsûl*, 2:218-25; Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlak Anlayışı*, 41.

tarafından seslendirilmiştir. Bunun karşısında İlahî kudrete vurgu yaparak yaratıcıya herhangi bir zorunluluk atfedilemeyeceğini, belirten vahye dayalı bir akıl tasavvuru, insan eylemlerinde ikili bir müdahaleyi kabul eden görüş mevcuttur. Bu farklı varoluşsal anlayışlardan hareketle, maslahatın daha pratik yönüne geçmek amaçlı sıradaki bölümde değişim minvalinde eyleme kapı aralaması amacıyla *Nübüvvet* ve *Şeriat* konularına, sonrasında ise maslahatın uygulama alanı *Usûl*'deki şekillenmesine yer verilecektir. Bu amaçla üçüncü bölüme bir alt yapı hazırlanması amaçlanmıştır.

1.3. Maslahat – Aslah İlişkisi

Aslah, Allah'ın insan için en iyi ve en faydalı olanı seçtiği inancını ifade eder. Maslahat kavramı, bu bağlamda ilahî hikmetin bir yansıması olarak görülür ve aslah ilkesiyle birleşerek insanlık için en uygun olanı temin etmeyi hedefler. Maslahat-aslah ilişkisi, ilahî irade ile insan yararı arasında bir köprü işlevi görür ve bu ilişkinin temeli, Allah'ın yaratışında ve hükümlerinde insanların maslahatını gözettiği anlayışına dayanır.

Kelam disiplininde *aslah* konusu, Allah'ın adaleti, hikmeti ve insanlarla ilişkisi bağlamında tartışıldığı için büyük bir öneme sahiptir. *Aslah*, Allah'ın yaratılış ve ilahi düzeninde, kulları için en uygun ve en faydalı olanı yapması gerektiği fikrini ifade eder. Bu kavram, özellikle Mu'tezilî düşünce ile özdeşleşmiş olup, kelam ilminin önemli meselelerinden biri olarak görülmüştür. Allah ile insan arasındaki ilişkinin önemli bir boyutu olan Allah'ın insanlar için en iyiyi istemesinin bir zorunluluk olarak görülmesi ve O'nun dünyada kötülük yaratmasının mümkün olup olmadığı meselesidir. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak adalet ve hikmet sahibi olduğu anlayışıyla ilişkilendirilir ve ilahi iradenin, insanlara zarar verebilecek herhangi bir fiile yönelmeyeceği fikrini temel alır. Böylece Allah'ın yarattığı her şeyin, insanlık için iyi ve faydalı olduğu düşünülür;

kötülük ise Allah'tan değil, insanın kendi tercihlerinden kaynaklanır. Bu, ilahi iradeye kötülük nispet etmemek ve Allah'ın adaletini vurgulamak adına yapılan önemli bir açıklamadır.²⁴²

Mu'tezile "vucûb alallah" meselesinde adalet, hikmet ve maslahat temeline ele alarak, Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratmasının gerekliliğini tartışmıştır. Bağdat Mu'tezilesi'nin liderlerinden Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (öl. 319/931) Allah'ın *aslah* (en uygun olan) olanı yaratmasının zorunlu olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁴³ Ona göre, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatları, kulları için en iyi olanı yaratmayı gerekli kılmaktadır. Ancak, aynı ekolden bir diğer önemli düşünür olan Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), başlangıçta bu görüşe karşı çıkarak Allah'ın her durumda *aslah* olanı yaratmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Bîşr'e göre, iyiliklerin bir sınırı olmadığı gibi, her iyiliğin daha üstün bir iyiliği bulunabileceğinden, Allah'ın mutlak anlamda *aslah* olanı yaratması zorunlu değildir. Daha sonra ise görüş değişikliğine giderek her şerde bile bir *aslah* bulunduğu sonucuna varmıştır.²⁴⁴

Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Kādî Abdülcebbâr ise, Allah'ın yaratmada *salah* ve *aslahı* gözetmesini ahlaki bir zorunluluk olarak görmüştür.²⁴⁵ Nitekim bu konuda Kādî Abdülcebbâr'ın görüşü; Allah'ın iyi olan vasıflarla nitelenebileceği, zulüm ve kötülük gibi sıfatlarla vasıflandırılmayacağı, şayet vasıflandırılacak olursa bu nitelemenin Allah'ın şahsına yakışmayacağı ve O'nu noksan

²⁴² Bağdat Mutezilesine ait bir görüştür. Bu gruptan Hayyat'ın eserine ya da Kabi'nin eserine bakılabilir; Hayyât, *İntisâr*, 20-26.

²⁴³ Robert Brunschvig, "Mu'tezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 240 akt. Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Hikmet Anlayışı", *Disiplinler Arası İlişki Açısından Hikmet Kavramının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, ed. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan, (Ankara: Astana Yay., 2023), 282-286.

²⁴⁴ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Hikmet Anlayışı", 282.

²⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usû'l-Hamse*, 393; Kādî Abdülcebbâr, *Muğni*, 13:506; a. mlf., 4:388-405.

yapacağından dolayı bu nitelemenin O'na uygun olmayacağını savunmuşlardır.²⁴⁶ Ona göre, böyle bir nitelendirme, Allah'ın noksan sıfatlarla anılmasına yol açacağından kabul edilemezdir.

Basra Mu'tezilesi'ne yakın bir çizgide duran Cessâs da, Allah'ın müminleri iyi amelleri nedeniyle hikmeti gereği ödüllendirmesi gerektiğini savunmuştur.²⁴⁷ Cessâs'ın bu görüşü, Allah'ın adaletine ve hikmetine dayanan bir anlayışın ifadesidir. Bu yaklaşımlar, Mu'tezile düşüncesinin adalet, hikmet ve maslahat kavramlarını derinlemesine ele aldığını ve bu çerçevede farklı yorumlar geliştirdiğini göstermektedir.

Mutezilî düşünce, *husun* ve *kubuh* meselesini beş temel esasın 'adalet' prensibi üzerinde ele almakta ve Allah'ı kötülüklerden tenzih etme amacıyla *hasen*, *kabih*, *vacib*, *salah*, *aslah*, *adalet*, *zulüm* kavramlarının açıklamaları üzerinden bir değerler sistemi ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre, iyi olanı yapması uygun olan Allah, fiillerin sahip olduğu iyi veya kötü olacak özellikleri, bu değer ifade eden özelliklerin hangi sebeplerle geldiğini açıklamalıdır.²⁴⁸ Ona göre Allah'ın emrettiği şeyler *aslah* kategorisinde, yasakladığı şeyler ise *fesad* kategorisinde yer almaktadır.²⁴⁹

Kötülük sorunu, Batı felsefesinde benzer şekilde teolojik bir mesele olarak ele alınmıştır. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren kötülüğün varlığı ile iyi ve merhametli bir Tanrı fikrinin bağdaşmayacağı yönündeki düşünceler tartışmıştır. Kelâm literatüründe *aslah* başlığı altında ele alınan bu meseleyi ilk kez dillendirenlerin başında Mutezilî

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni* 6:127; a. mlf., 14:61-29.

²⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:368.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*. 6:3-4; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 97; Şehristânî, *e-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Muessesetu'l-Kütübi'l-Sekafiyye, 1994), 1:60-68.

²⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 6:103.

düşünür Nazzam (ö. 231/845) gelmektedir.²⁵⁰ Nazzam'ın *aslah* görüşünün çağdaşı olduğu bazı filozoflardan etkilenerek dillendirdiği ile sürülmüştür. İlahi adaleti savunmak üzere ilk defa “teodise” kavramını ortaya sunmakla bilinen Leibniz (ö. 1646), Gazzâlî'nin de ortaya koyduğu, bu dünyanın yaratılmış dünyaların en iyisi olduğu tezini savunur. İlahi adalet kavramını açıklamak için "teodise" kavramını ilk defa sistemli olarak kullanan düşünür Leibniz (ö. 1646), Gazzâlî'nin de savunduğu bir tezi benimseyerek bu dünyanın, yaratılabilecek dünyaların en iyisi olduğunu öne sürmüştür. Gazzâlî, bu görüşün temelini ilahi cömertliğe dayandırırken, Leibniz, Tanrı'nın mükemmelliğinin gereği olarak daha azını yaratmasının bir eksiklik oluşturacağını ve çelişkili bir yapı ortaya koyacağını belirtmiştir. Leibniz'in, Tanrı'nın en yüce akıl doğrultusunda hareket ettiğini vurgulaması, Mutezilî görüşe felsefi bir derinlik kazandırdığı şeklinde yorumlanabilir.

Mutezilî düşünce, fiiller konusunda yaptığı gerekçelendirmede Allah'ın kötü fiiller yapması mümkün olmayan bir fail olduğu ana fikrine temel almış; ilahî fiillerin temel niteliğinin “adalet” olduğunu, yani “kendisi için değil insanın da içerisinde yer aldığı tüm canlı-cansız varlıkların yararını gözeten ve ortaya çıkması muhtemel olası zararları engelleme eksenine sahip olduğunu düşünmektedir.²⁵¹ Buna göre Allah, kötü olanın kötülüğünü bildiği için onu yapmaktan müstağnidir, zira bu bilgi sebebiyle O, asla kötü olanı tercih etmez. Yarattıkları için en faydalı olanı yani “aslahı” irade eder.

²⁵⁰ Ebû'l-Huseyn Hayyât, *İntisâr*, 20-6; Ebu Ride, Muhammed Abdulhâdî, *İbrahim b. Seyyar ve Arauhu'l-Kelâmiyyetü'l-Felsefiyye*, Kahire 1946, 3-4; J. V. Ess, “Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/46, (İstanbul 2014), 272.

²⁵¹ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 112-113.

Fayda bu yanıyla salâh ile, salah da maslahat ile iç içe birbirini içerecek şekilde bütünsel bir ağa dönüşmüştür.²⁵²

Mutezili düşünce Allah'ın kötü olan bir şeyi meydana getirmeyeceği noktasında görüş birliği içerisindedir; ancak bazı âlimlerin, Allah'ın kötülüğü yaratmaya kadir olup olmadığı hususunda ayrıştığı bilinmektedir.²⁵³ Bu bağlamda Allah'a atfedilen zorunluluk, ontolojik değil ahlaki bir zorunluluktur. İnsanı sorumlu kılmak suretiyle, Allah bir bakıma kendi iradesini sınırlamış olmaktadır;²⁵⁴ çünkü bu husus, sınanmanın adil şartlarda gerçekleşmesi için gerekli bir husustur.

Mutezili alimlerinin *aslah* fikrini benimseyen alimler de Allah'ın din ve dünya için *aslah* olanı yaratmasını vacip statüsünde değerlendirerek, alemin meydana gelmesinin insanların maslahatına olacağı için yaratmanın da vacip olduğunu belirtmişlerdir.²⁵⁵ Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr ilahi adaleti Allah'ın tüm fiillerinin iyi olduğu ve tüm kötülüklerden menedilmesi gerektiğini savunur; bu savdan hareketle de O'nun fiillerinin maslahata yani insanın iyiliğine de uygun olduğunu sonucunu çıkarır. Çünkü O adaletin gereği olarak da zulmetmez, hak edene karşılığını verir.²⁵⁶

Âlemde kötülüklerin mevcudiyeti ile Allah'ın mutlak ve iyi oluşu arasında çelişki olup olmadığı İslam düşüncesinde önemle ele alınan bir meseledir. Genel tutum bu durumun çelişki doğurmayacağı yönünde olmuştur. Hayır ve şerrin; iyilik ve

²⁵² Kādî Abdülcebbâr, bu noktada Fussilet 41/46, Nisa 4/40 ve Kehf 18/49. ayetleri delil getirerek Allah'ın kendi üzerine tüm fiillerinin iyi olmasını ve kötülük yapmayacağını kendi üzerine vacip kıldığını belirtmektedir. Bk. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 315.

²⁵³ Hayyât, Ebu'l Hüseyin, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbn Ravendi el-Mulhid*, thk. Albert Nasri Nader, (Beyrut 1957), 47; Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 119.

²⁵⁴ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem R. Fırlı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 109.

²⁵⁵ Muhammed Aziz Nazmi Sâlim, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*, Ebû İshak İbrahim b. Seyyar b. Hâni, (İskendiriye 1983), 31; İlyas Çelebi, *Akılculuk ve Kādî Abdülcebbâr*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2002), 294.

²⁵⁶ Hayyât, *İntisâr*, 20-6; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 483.

kötülüğün ilahî yaratma kapsamına alınması, Allah'ın mutlaklığının mantıksal bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Fiillere ilişen iyilik ve kötülüğün insan iradesine ve seçme özgürlüğüne bağlı olarak gerçekleştiğine de dikkat çekilmiştir. İlahî mesajlarda iyilik niteliğine sahip olan hususların emredilmesi ve kötülük niteliğine sahip hususların yasaklanması bu bakış açısını desteklemektedir. Bu iki önermesel tutumda iyi ve kötü hükümlerinin kategorik düzeyde ilahî irade tarafından takdir edildiği, ancak eylemlerin gerçekleşme düzeyinde iyi ve kötü oluşun insan iradesine bağlı olduğu yönünde bir ayırım söz konusudur. Eş'ârî ve Maturidî çevrelerde kesb nazariyesi içerisinde açıklanan bu bakış açısı kötülük probleminin ilahî iradeye nispet edilmesinin doğru olmadığını fiilin kazandığı değer hükmünün izafî veya yapay anlamda insan iradesine yer açmasıyla gerekçelendirmeye çalışmıştır.

Akılcı yaklaşımlarda Allah'ın mutlak iyi olarak değerlendirilmesi; iyiden de ancak iyilik sadır olacağı ve O'ndan kötülük sadır olmayacağı sonucuna ulaştırmıştır. Âlemde ortaya çıkan mağduriyet ve mahrumiyete neden olan kötülükler insan fiillerinin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Yine Kur'an'da birçok âyette ifade edildiği üzere semadaki kusursuz ahenk, enginlik ve yeryüzünün türlü çeşit nimetlerle ve güzelliklerle bezenmesi, Allah'ın insanlığı yarattıktan sonra onları başıboş bırakmaması, ilahi vahiy yoluyla peygamber göndermek suretiyle onlara bir sorumluluk yüklemesi ve böylece onları ebedi hayata hazırlaması O'nun iyiliğinin eseri, iyi olduğunun göstergeleri olarak değerlendirilmiştir. Bu temelde Mu'tezile, insan fiillerinin öznesinin kendisi olduğunu, iyi ve kötü nitelikleriyle birlikte bu fiillerin Allah'a nispet edilemeyeceğini, sorumluluk ilkesi temelinde sadece insana ait eylemler olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmiştir.²⁵⁷

²⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 11.

İmam Gazzâlî bu konuda Allah'ın bütün halleriyle âdil olduğunu bu dünyada ve öldükten sonraki hayat düzeninin iyi ve mükemmel yapıda olmasında da adil olduğunu vurgulamaktadır. Eğer daha iyi bir ihtimali olsaydı, o ihtimalin tercih edilmemiş olması ya onun insanlara zulmetmesine ya da gücünü yetmemesine hamledilir ki, bu da O'nun mutlak kudreti ya da cömertliği ile çelişeceğini belirtmektedir.²⁵⁸

Allah'ın iyilik ve kötülüğü insanın iradesine ve seçme özgürlüğüne göre yarattığını düşünen Eş'arî görüş, *kesb* teorisi üzerinden insan fiillerini, irade bakımından insana, yaratma bakımından Allah'a atfetmiştir. Öte yandan, Mu'tezile'nin görüşünde insan, kendi fiillerinin yegâne öznesi olarak kabul edilmekte, *aslah* nazariyesi etrafında ise maslahat prensibiyle ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşım, iyilik ve kötülük konusunda teolojik sorumluluğu Allah'a yüklemeyi; temelinde insanın özgürlüğü ve sorumluluğu yatar. Bu, insanın kendi kararlarının ve sonuçlarının öznesi olduğu anlamına gelir.

Bu bağlamda, İslam düşüncesinde insanın yaratılışı, ilahi hikmet doğrultusunda iyiyi ve kötüyü ayırt etme, irade ve akıl yoluyla sorumluluklarını yerine getirme amacı taşır. Mu'tezilî düşünceye göre bu süreçte Allah'ın insanlara verdiği nimetler, özellikle doğruyu seçme ve kötülükten sakınma yetisi, lütuf olarak değerlendirilir. Kādî Abdülcebbar'a göre insanın faydalı işler yapabilme kapasitesi, sağlıklı yaratılışı ve maslahatla uyumlu şekilde iyiliği seçmesi, Allah'ın iyiliği gözetten bir düzen yarattığını gösterir. Bu bağlamda lütuf, insanın menfaat sağlayarak nihai gayesine ulaşmasını mümkün kılan ilahi hikmetin bir tezahürü olarak anlaşılır. Şimdi, bu kavramı daha ayrıntılı incelemek için lütuf başlığına geçiyoruz.

²⁵⁸ Gazzâlî, *İhya'u Ulumu'd-Din*, 4:277; Nîsâbüri, *el-Mesâil*, 305.

1.4. Maslahat – Lütuf İlişkisi

İslam düşüncesinde insanın yaratılışı, ona yüklenen sorumluluklar ve fiillerinin değerleri, ilahi irade ve hikmet bağlamında ele alınmaktadır. Yaratıcı, insanı yalnızca dünyada var olmakla sınırlı bir varlık olarak değil, iyiyi ve kötüyü ayırt etme, doğruyu ve yanlış seçme kabiliyetine sahip bir varlık olarak yaratmıştır. Bu durum, insanın kendisini ispat etmesi, ilahi rızayı kazanması ve sonuçta mükafatlandırılması için gerekli olan bir sınav sahnesi olarak dünya hayatının anlamını pekiştirir. Bu bağlamda Allah, peygamberler aracılığıyla insanlara yol gösterici hükümler göndermiş ve onları doğru yola teşvik etmiştir. Bu süreçte insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerin anlam kazanması ve insanın bu eylemler aracılığıyla hem kendi yararını gözetmesi hem de ilahi iradeye uygun davranışlar sergilemesi esastır. Bu bağlamda *lütuf* kavramı *dakîku'l-kelam* ve *celilu'l-kelamla* birlikte ele almayı mümkün kılan ve esasında diyalektik bir tarzda içerdiği söylenebilir. *Lütuf*, Allah'ın insana karşılıksız olarak sunduğu iyilik ve nimetleri ifade ederken, maslahat, bu ilahi lütufların insanın hayatında nasıl işlevsel hale geldiğini anlamaya yardımcı olur. Maslahat-lütuf ilişkisi, Allah'ın rahmetinin ve adaletinin, insanın iyiliğini gözetten şer'i düzenlemelerde nasıl tezahür ettiğini inceleyen bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, Allah'ın lütufları, maslahat anlayışıyla birleştirilerek bireysel ve toplumsal yararın temininde önemli bir rol oynar.

Mu'tezilî geleneğin önemli ismi Kādî Abdülcebbâr menfaati *lütuf* düşüncesi ile ilişkilendirerek ele almıştır. O, menfaat kavramını zevk ya da mutluluğa götüren ve zararı gideren şeyler olarak tanımlamış ve bu kavramı üç tür menfaat üzerinden ele almıştır. İlk olarak, bir kişinin başkasının yararına yaptığı iyilikler, *lütuf* anlamında *tefaddül* ve ihsan olarak adlandırılmıştır. İkinci tür menfaat, kişinin mükellef olup

olmamasına bakılmaksızın yaratıldığı için hak ettiği faydalardır. Son olarak, ibadet ve yüceltme karşılığında kazanılan sevap da menfaat olarak kabul edilmiştir.²⁵⁹

Aklın delaleti içerisinde iyi-kötü, güzel ve çirkini akıyla bilebilme imkanına sahip olmayı da *lütuf* olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁰ Açıkçası, insanların faydalı ve zararlı olanı ayırt edebilme yetisi, bir *lütuf* olarak değerlendirilmesi, vahyin insanlara faydalı ve zararlı şeyleri bildirmesi, bir *lütuf* olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, bildirmesi de lütuf olarak nitelenmesine imkân verir. Bu lütuf ilahî irade temelli Eş'ari bakış açısından farklı olarak insanın maslahatı seçmesi ve mefsedeti reddetmesi, kötülükten sakınma anlamında insan fiilini de kapsamaktadır. Maslahatın diğer bir kullanımı da fiilin lütuf olacak şekilde meydana gelmesidir.²⁶¹ Bu açıdan Allah'ın fiilleri kapsamında onun yasakladığı hususlar, yani şer'an kötü olarak değerlendirilen hususlar -içki gibi- Allah'ın onu yasakladığı için kötü olmadığı onun bir maslahattan uzaklaştırdığı için kötü olarak vasıflandırıldığını belirtmektedir.²⁶² Ayrıca belirli bir ihtiyaçtan yola çıkarak fayda elde etme beklentisi, insana özgü bir özelliktir. Fayda beklentisinin, uluhiyetin

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:126.

²⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1:415; Kaffal, *Mehâsin*, 27-33; Âmidî, *Ahkâm*, 3:253. İbnü't-Tayyib, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, 2:316-317; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345-51; Ömer Türker, "İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 11:17, (İstanbul, 2007), 6.

²⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 13:28; Bâkılânî, *et-Tagrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut 1993, 1/279; el-Gazzâlî, *İhya-u'Ulûmi'd-Din*; el-İmla an İşkalatı'l-İhya, 1:366; İbn Fûrek, (406-1015), *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, nşr. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1987), 120-140; Bûtî, *Davabitü'l-Maslaha fi's-Şeriatı'l-İslâmiyye*, 59-60. Amidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu Muhammed, 1968, 3:252; Şâtibi, *el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, 2:8.

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 13/33,67,164; Gazzâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 160; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, 1992/1412, 5:160; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1:41-42; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 125-130. Vehbe Zuhayli, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, (Beyrut-Lübnan-Dimaşk-Suriye: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2008), 108.

aşkınlığı ile gereksinim duymayan bir varlık birlikte düşünülmez.²⁶³ Allah'ın insanlara verdiği ilk nimetin bu hayat olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar insanın sağlıklı olarak yaratılmasını insanın faydalı işler yapabilme kapasitesinde yaratmış olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda sağlıklı olmak bir nimet özelliği taşıyarak, insanın menfaat sağlama amaçlı yaptığı iyilik bu tanımın altında yer almasını *lütuf* bağlamında değerlendirmek mümkündür.²⁶⁴

Sonuç olarak, İslam düşüncesinde insanın yaratılış amacı, ilahi hikmet doğrultusunda iyiyi ve kötüyü ayırt ederek sorumluluklarını yerine getirmektir. Yaratıcının insana bahsettiği irade ve akıl, onun dünya hayatında kendisini ispat etmesi için bir sınav vesilesi olarak görülmüş, peygamberler ve ilahi emirler de bu yolda insanlara rehberlik etmiştir. Bu bağlamda, insanın fiilleri, kendi iradesi ve ihtiyarı ile anlam kazanarak nihai mükafata ulaşma gayesi taşır. Allah'ın insanı ve dünyayı yaratırken insana iyi ve kötü fiiller işleyebilme kabiliyeti verdiği ve bu yetkinin insanın sorumluluğunu artırdığı düşüncesiyle başlar. Yaratıcı, peygamberler aracılığıyla insanlara yol gösterici hükümler ve nasihatler göndermesi Mu'tezilî düşüncede *lütuf* kapsamında ele alınmıştır. Allah'ın kullarının iyiliğini gözettiği anlamına gelir. Fiillerin değer kazanması ise insanın irade ve tercihine bağlıdır; dolayısıyla kötülük insana aittir ve Allah'ın insanı bu özellikte yaratması onun iyiliğini amaçlayan bir düzen olarak *aslah* değeri taşır, maslahat anlayışına uygundur.

²⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6:18; Kâdî, burada maslahatı mefsedetın zıttı olarak fayda anlamında, mefsedeti ise zarar olarak değerlendirmiştir. Karşılaştırma için bk. Seyyid Şerif Cürçani, *Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü*, 234; İzzeddin ibn Abdüsselam, *İslami Hükümlerin Esas ve Hükümleri*, çev. Süleyman Kaya -Soner Duman, (İstanbul: İz Yay., 2006), 31.

²⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:98; a.mlf., *el-Muhît bit 'Teklîf*, 343.

1.5. Maslahat – Nübüvvet İlişkisi

Kelâm literatüründe maslahat kavramının belirgin hale geldiği bağlamlardan biri nübüvvet meselesidir. Nübüvvet, ilahi mesajların peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılmasını ifade ederken, maslahat, bu mesajların insan hayatındaki yarar ve zararın gözetilmesine yönelik yönlerini temsil eder. Maslahat-nübüvvet ilişkisi, peygamberlerin insanlığa rehberlik etme misyonunun, insan hayatında iyiliği artırma ve kötülüğü engelleme amacıyla nasıl birleştirildiğini anlamak açısından önemlidir. Bu ilişki, nübüvvetin maslahatı gerçekleştiren bir araç olduğu ve peygamberlerin insanlığın maslahatını gözetme misyonu ile hareket ettiği gerçeğine dayanır. Nübüvvetin meşruiyeti, anlamı ve değeri üzerine gayrimüslim çevrelerle yapılan tartışmalar, farklı nübüvvet teorilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mu'tezilî kelâmcılar, bu teoriler içinde nübüvvetin varlık nedenini maslahat prensibine dayandırmış ve dinin bağlayıcı emir ve yasaklarını bu çerçevede değerlendirmişlerdir.

Nübüvvetin imkânı, anlam ve değeri etrafında önem kazanan bakış açılarında ilahî mesajların insanın ahlaki olgunlaşmasını sağlama amacı ağır basmıştır. Bu temelde Mu'tezile nübüvvetin mevcudiyetini vacip görürken ilahî emirlerin emredici ve yasaklayıcı özelliği iyi ve kötünün niteliksel olarak değişmesine bağlıdır. Bu konu genel itibarıyla “nesh” başlığı altında incelenirse de bu bölümde meselenin “vahyin nüzul realitesi”²⁶⁵ bağlamında değerlendirilecektir. Zira nübüvvet tartışmalarının temelinde yer alan vahiy konusu ve dolayısıyla vahyin gerçekliği hususu, bu çalışma çerçevesinde vahiy akıl ve maslahat temelini gözetmeden değerlendirilemez.

Nübüvvet, Allah'ın fiilleri meselesine bağlı bir konudur. Bu bağlamda nübüvvet, gönderiliş amacı açısından farklı yaklaşımlarla incelenmiş ve teorilere konu

²⁶⁵ Kâdî Abdulcebânâr, *el-Muğnî*, 38-9; Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 159.

edilmiştir.²⁶⁶ Maslahat teorisi, nübüvvetin insana bakan yanıyla bir değer perspektifi olarak ileri sürülmüş; vahyin akıl ile olan ilişkine kuramsal açıdan açıklık getiren ahlaki bir nazariye olarak savunulmuştur.²⁶⁷

Eş'arî kelâm çevresi, Kuran'ı Hz. Peygamber'in bildirmesi olarak ele almış; onu Allah ile elçisi arasındaki ilişkiyi temel alarak değerlendirmiştir. Bu ilişkinin aklın sınırlarını aşan bir yapısı olduğunu vurgulayarak tecrübi olarak kanıtlanacağını belirtmiştir. Allah'ın peygamber olarak seçtiği kimsenin kalbine bazı gerçekleri koyması ve ona bazı sesleri duyurması şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî, aklın bu hususların nasıl olduğundan ziyade onların anlamlarını kavrayabileceğini belirtmiştir. İnsanların akıyla kavrayamayacağı hususları Allah'ın bildirmesiyle, onun faydasına olacak, onu mutluluğa götürecek ve zarara götürecek şeyler konusunda uyarmasını içererek onun maslahatını hedeflemiştir. İnsanlar bu önermeleri dikkate alıp uyguladıklarında faydasını görerek de doğruluklarını kanıtlanabilir. Tüm bu hususlar dikkate alındığında nübüvvet hikmete mutabık ve mümkün yapıdadır.²⁶⁸ Fakat söz konusu insanın fiilleri olunca *husun* ve *kubuh* olarak değerlendirilmeye tabi tutulabilir ve Allah'a atfedilmesi söz konusu değildir.²⁶⁹ Çünkü “Allah yarattığı her şeyi güzel olarak yaratmıştır”²⁷⁰ ayetini delil olarak göstermiştir.

Diğer görüş ise maslahat temelinde Kuran'ı toplumsal gerçekliği temelinde değerlendirmeyi öne süren anlayış biçimidir. Fakat bu Mutezili düşünce iyi ve kötünün vahiy olmadan bilinmesini öne sürerek vahyin zaruri olmadığı intibahını verdiği

²⁶⁶ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 111; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 11.

²⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 1:238; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 65.

²⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. H. Klobfer, (Kahire: 1959), 18-28; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 121.

²⁶⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mutemed*, thk. N. Harrad, (Beyrut: 1974), 18-25; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:96.

²⁷⁰ “O (Allah) ki, yarattığı her şeyi en güzel yapmış; insanı yaratmaya da çamurdan başladı”. Hacc, 32/7.

düşünülerek eleştirilmiştir.²⁷¹ Konu incelendiğinde bu eleştiri yapanların konunun detaylarıyla ele alamadığı görülecektir. Nitekim Kuran'ın haber niteliğini önceleyen Mu'tezilî gelenek, bu hususu sonra gelen nesillerin habere duyduğu ihtiyacı vurgulamıştır. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr bu düşünceyi benimseyen *Berâhime* isimli grubu kendisi eleştirmiştir; “Kıyâm, kuûd, rukû, secde gibi namazın rükünleri; telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavâf gibi haccın erkânı cinsinden peygamberin getirdiği şeyler tümüyle akıl yönünden (*kabih*) ve münkerdir. Çünkü her akıllı kişi olgun aklı ile bunun kötü olduğunu görür ve kınar. Bu nedenle peygamberlerin getirdikleri şeylerin kabul etmemeleri ve reddetmeleri gerekir”. Görüldüğü üzere, *Berâhime*, peygamberlerin getirdiklerinin akla uygun olanların olduğu gibi akla aykırı olanların da bulunduğunu belirtmiş, doğru olanın sahte peygamberlerden ayırt edilebilmesi için akla muhalif olan hususların reddedilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Hatta onlar peygamberleri getirdiklerini mucizeye dayandırılmasına da itiraz ederek, mucize de hilenin ya da büyü gibi şeylerin birbiri ile karıştırılabileceğini öne sürerek, zorunlu olarak akla dayanmadı gerektiğini vurgulamışlardır.²⁷²

Akıl sahibi insanın Allah'ın ona verdiği akıl yetisi ile kendisini korumak ve zararı önleme imkanının olduğunu vurgulayan Kādî Abdülcebbâr, insanın yaptıklarından dolayı sorumlu olduğunu da göz önünde bulundurarak, teklifin yerine getirilmesine daha yakın olması gerekir. Çünkü aklın menfaat ile zararı ve vacipleri belirleme konusunda bazı eksiklerinin olduğunu lutûf ve maslahatı ayrıntılı şekilde bilemeyeceğimiz için bize vahyini peygamber ile göndermiştir.²⁷³ Bu anlamda vahiy,

²⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 20-5; Tahsin Görgün, “Husun-Kubuh Meselesi-Kādî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma-”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2001, 5:75.

²⁷² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:422.

²⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:423; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9:4.

insan için iyi olana götürdüğü, onu zarardan koruması sebebiyle lütuf ve maslahat olarak değerlendirilmektedir.

Konuyu daha da detaylandıran Kādî Abdülcebbâr, fiillerin yönlerine bağlı olarak iyi veya kötü olabileceğini öne sürerek, bir fiilin tamamen iyi ya da tamamen kötü olduğunu reddeder. Bu yaklaşımıyla, bir fiili, belirli bir amaç doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutar: Fiil, istenilen amaca hizmet ettiği ve kötü unsurlardan uzak olduğu sürece iyi olarak kabul edilir; aksi takdirde kabih (çirkin) olarak değerlendirilir. Bu düşünce yapısı, fiillerin durumlara göre değerlendirilmesine olanak tanıyarak değişime açık bir anlayış için önemli bir zemin sunmaktadır.²⁷⁴ “Çoğunluğu taklid ederiz. Çünkü çoğunluğun ayrıcalığı vardır” tezine karşı; “Çoğunluk, hak üzere bulunmanın, azınlık da bâtil üzere olmanın alâmeti değildir.” gerekçesiyle karşı çıkan Kādî Abdülcebbâr, Kuran üzerinden delil getirmiştir. “Onların çoğu hakkı kabul hususunda isteksizdir”²⁷⁵ ve “onların çoğu bilmezler”²⁷⁶ ayetlerinden hareketle çoğunluğun yerildiğine dikkati çekmiş ve “iman edip iyi işlerde bulunanlar bunu yapmaz. Bunların sayısı da çok azdır”²⁷⁷, ve “insanlardan hakkıyla şükredenler çok azdır”²⁷⁸ ilahî beyanlardan hareketle de sayı itibarıyla az olanlar övülmüştür.²⁷⁹

²⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2:426.

²⁷⁵ İlgili ayet şu şekildedir: “Sen sözü ister açığa vur (ister gizle), O gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir.” (Enfal 8/7).

²⁷⁶ İlgili ayetler şu şekildedir: “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez.” (Duhan 44/39); “Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini rızıklandırdığımız ve bundan gizli-açık başkalarına da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah’a mahsustur ama çoğu bilmezler.” (Nahl 16/75).

²⁷⁷ İlgili ayet şu şekildedir: “Dâvûd şöyle dedi: ‘Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir. Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler; yalnız iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapmakta olanlar böyle değildir; ama onlar da o kadar az ki.’ Dâvûd (böyle bir temsil ile)” kendisini sınıadığımızı anladı. Bunun üzerine Rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O’na yöneldi.”; (Sa’d 38/24).

Hız. Peygamber döneminde yaşamış olan insanlar, vahyi doğrudan tecrübe etme imkanına sahipken, ondan sonraki kuşaklar vahyi ancak o dönemde yaşayanların aktardıkları bilgilerle bilebilmektedir. İlahî hitabın akli veya duyusal bir temele dayanmasındansa, bu hitabı bildiren Hız. Peygamber'in varlığı ve ardından bu hitabın toplanarak Kur'an'ın oluşması, zorunlu bilgi kategorisinde yer alır. Çünkü bu bilgi, kişiden kişiye değişen öznel bir bilgi değil, nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir.²⁸⁰ Hız. Peygamber'den sonraki dönemdeki insanların akıl ve duyular aracılığı ile vahye ulaşamamaları sebebiyle vahye duyulan ihtiyaç kaçınılmaz olmaktadır. Vahyin de "haber-i rusul" olarak yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktan aktarılan haber olarak doğruluğu ortaya konmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr nübüvvetin Hız. Muhammet ile son bulunduğunu belirterek, sonrasında insanların bu şeriattan faydalanacağını belirtmiştir.²⁸¹ Yani Hız. Muhammed yoluyla bize ulaşan vahiy olan kitap doğru bilgi olarak kabul edilmiştir. Kitabın doğru olduğunun delili onun adil, hâkim ve yalan söylemesi mümkün olmayan birinin sözü olmasıdır. Sünnet ise hâkim ve adil olan Allah'ın elçisinin sünneti olması nedeniyle delil olarak görüldüğünü belirtilmiştir.²⁸²

Mu'tezilî düşüncede, sem'î (vahiy yoluyla gelen) bilginin kaynağı ile akıl yoluyla elde edilen bilginin kaynağı aynı kabul edilir. Bu yaklaşım, akıl ile sem'î deliller

²⁷⁸ İlgili ayet şu şekildedir: "Ona Süleyman'a, isteğine göre yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi lengerler, yerinden kalkmaz kazanlar imal ederdi. Ey Dâvûd ailesi, şükür için çaba gösterin. Kullarım arasında hakkıyla şükredenler pek azdır." (Sebe 34/13).

²⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:100.

²⁸⁰ Nâşî el-Ekber, *Kîtâbu'l-Evsat*, thk. Josef Vas Ess, (Beyrut: 1971), 109; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15:317.

²⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 25; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15:22-3.

²⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:146.

arasında bir çelişkinin bulunmayacağını öne sürer.²⁸³ Ancak daha ayrıntılı konularda, akıl yoluyla bilinen bir şeyin şeriat tarafından bildirilen bilgi ile tamamen örtüşmesi önemlidir.²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, bu durumu vacip ve nafile namaz örneğiyle açıklar: Namaz, aklen nötr veya kötü olarak değerlendirilebilecek bir eylem iken, şeriat onu vacip kılmıştır. Aynı şekilde, aklen kötü olarak kabul edilebilecek bazı eylemler nafile ibadetler olarak teşvik edilmiştir. Örneğin, zekât ve kefaretlar aklen iyi olarak görülürken şeriat tarafından da vâcip kılınmıştır. Yemek yemek gibi mübah (nötr) bir eylem, oruç sırasında haram kabul edilir; yani, normalde aklen uygun görülen bir şey, şeriatın hükmüyle kötü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, aklen sakıncalı görülen bazı fiiller de şeriat tarafından mübah kılınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, örneğin, peygamberin bazı eylemlerin yapılmasını ya da terk edilmesini öğretmesiyle, bu eylemlerin ahlaki veya hukuki olarak yapılıp yapılmaması gerektiğinin bilinebileceğini ifade etmiştir. Bu durum, Mu'tezilî düşüncede akıl ve vahiy arasında bir denge arayışını ve şeriatın akıl tarafından kabul edilmeyen bazı yönleri nasıl değerlendirdiğini göstermektedir.²⁸⁵

İslam düşüncesinde Kur'an'daki ayetlerin insanların maslahatına uygun olarak kullanılması ve sonradan ortaya çıkan hukuk kurallarının insan maslahatını öncelik kabul edip, zarar verici unsurları gidermeye çalışması temel bir ilke olarak görülür.²⁸⁶ Usûl-u fıkıhta insan fiilleri, maslahatı üstün olan, mefseteti içine alan, mefseteti üstün

²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 8: 280; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli 'l-Hamse*, 1:272.

²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli 'd-Din*, 204; a.mlf, *Şerh 'u-Usûli 'l-Hamse*, 1:100,396.

²⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, 1:236; a.mlf, 1:162,238,324.

²⁸⁶ Cüveynî, *Kitabu 'l-İrşad*, 150-59; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni 'l-Fırak Ğayru 'ul-İslamiyye*, thk. M. Muhammed el-Hudarî, (Kahire: 1957), 5:189.

olan ve maslahat veya mefsedeti bakımından eşit olan fiiller olmak üzere beş kısma ayırmıştır.²⁸⁷

Allah'ın yarattıklarının maslahat ve mefsedet çerçevesinde ele alınması, bazen zararı engellemek için elem verici bir durumun uygun görülmesini de kapsar. Mu'tezilîler, ilahi adaleti merkeze alarak insan fiillerinde herhangi bir ilahi müdahalenin olamayacağını savunur. Bu görüşe karşı Eş'arîler, yaratmanın yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulayan “kesb” teorisini geliştirmişlerdir. Eş'arî düşüncede insan fiilleri, Allah'ın yarattığı güç sayesinde insan tarafından gerçekleştirilir; ancak yaratma fiili Allah'a aittir. Mu'tezile'ye göre, akıl yoluyla bilinebilen konularda vahye ihtiyaç yoktur, ancak vahyin gerekliliği aklın kavrayamadığı meselelerde ortaya çıkar. Bu düşüncede aklın aktif kullanımına vurgu yapılmasının zorluğu, üzerinde bir uzlaş sağlanmasının güçlüğü de beraberinde getirir. İslam düşüncesinde maslahat ilkesi, hem ilahi emirlerin hem de şariat kurallarının insanların yararını gözetmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Mu'tezilîler, akıl ile bilinebilen hususlarda vahyi gereksiz görürken, Eş'arîler ise her fiilin temelinde Allah'ın yaratıcı kudretinin olduğunu savunarak insanın sorumluluğunu kesb teorisi ile açıklar. Bu yaklaşımlar, İslam hukukunda ve teolojisinde Allah'ın adalet ve hikmetinin insan yararına nasıl işlediğine dair farklı bakış açıları sunar.²⁸⁸

1.6. Maslahat – Hikmet İlişkisi

Hikmet, her şeyin özündeki ilahi amacı ve düzeni ifade ederken, maslahat, bu ilahi düzenin insan hayatındaki yansımalarını temsil eder. Maslahat-hikmet ilişkisi, ilahi

²⁸⁷ Abdulkadir Şenel, “İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8:105.

²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 256; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Beyrut: 1973), 335-38; Şehristânî, *Nihayet-u'l-İkdâm*, 319; Abdulkadir Şenel, “İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, 8:105.

iradenin ahlaki, hukuki ve toplumsal düzenlemelerdeki rolünü anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda, hikmet, maslahata yön veren ilahi bir ilke olarak insanın hem dünyevi hem de uhrevi hayatını şekillendiren bir rehber niteliğindedir.

Bu bağlamda hikmet ile maslahat iki ana eksenle ele alınmıştır: İlk eksen, inançla ilgili olup insan zihninin inşası sürecine işaret etmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın inançla ilgili bölümleri, insanın zihinsel ve ruhsal dünyasını şekillendirmeyi ve inşa etmeyi hedeflemiştir. İkinci eksen ise, bu zihinsel yapılanmanın, bireyin davranışlarını hangi kurallar doğrultusunda yönlendireceğini belirlemesiyle ilişkisi konusunda maslahat kavramı ile derin bağları bulunmaktadır. Bir ilke veya bilgi teorik olarak kabul edildiğinde, bunun pratik hayata yansımaları, yani davranışlara dönüşmesi, uygulamalı etik bağlamında bir dizi normatif kuralın belirlenmesini zorunlu kılmıştır. Bu noktada, İslam filozofları, kelimacılar peygamberlik vasfına sahip olmayan bireylerin yasak koyma yetkisinden yoksun olduğunu savunmuşlardır. Bunun gerekçesi, bireyin, bir bilginin veya ilkenin hangi kurallar çerçevesinde davranışa dönüşeceğini tespit edebilecek yeterli yetkinliğe ve otoriteye sahip olmamasıyla açıklanmıştır. Bu yaklaşım, bireyin sınırlı aklî yetileri ile ilahî yasaların hikmetini kavramada karşılaşılabileceği zorlukları vurgulamış ve aynı zamanda ahlakî ve hukuki rehberliğin peygamber aracılığıyla ilahî kaynaktan alınmasının önemini ön plana çıkarmıştır. Böylece, hikmet ve maslahat kavramları, hem teorik hem de pratik düzlemde bir bütünlük oluşturmuş ve Kur'an'ın evrensel rehberlik iddiasını pekiştirmiştir.²⁸⁹

Hikmet, kazanılması açısından bir tür eylem; varlık alanına gelmesi itibarıyla ise bilginin kendisi olarak değerlendirilebilir. Bu bilginin temelini, iyi ile kötü, doğru ile yanlış ve güzel ile çirkin arasında yapılan ayrım oluşturmaktadır. Çünkü hikmet, nefsin

²⁸⁹ Adnan Koşum, "İctihatta hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usul İslam Araştırmaları* 5/5, (2006), 5-36; Zygmund Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular: Postmodernite ve Entellektüeller Üzerine*, çev. Kemak Atakay, (İstanbul: Metis Yay., 2018), 7-13.

varlıkları oldukları gibi idrak etmesi, yani varlıkların hakikatini kavraması ve buna uygun eylemlerde bulunmasıdır.²⁹⁰

Mâturîdî değer perspektifi ise varlık ve hayat, amaçlı bir varoluş üzerine kurulu olup “hikmet” ekseninde hareket etmektedir. Aksi duruma sahip olma *sefahet* ile ilişkilendirilmiş; yapanına nispetle ise “alemin ve oluşun kusurlu olması, eksiklikler barındırması ve temelinde bilgi ve tasarım eksikliğinin bulunması” üzerinden incelenmiştir.²⁹¹ Zihinsel inşadan söz edildiğinde ise bu insanın, kalpte yeşeren inançların bilgiye dayalı bir anlam kazanmasıyla mümkün olduğu vurgulanmalıdır. İnsan zihni, var olanlara dair bilgilerin tamamını, inançlarının muhtevası veya açılımı olarak anlamlandırır. Bu bağlamda hikmet kavramı, bu bilgilerin etrafında şekillenen bir değerlendirme çerçevesi sunar. Çünkü varlığa dair tüm bilgiler –ister bitkilere, minerallere, nesnelere, isterse de hayvanlara ve insanlara dair olsun– Allah’a dair bilgiyi de içerir. Dolayısıyla Müslümanlar, insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen tüm mevcutlara dair bilgiyi, yani varlık hakkında düşünmeyi ifade eden bilgi çabasına nazari hikmet adını vermiştir.²⁹²

Mâturîdî, insanı “küçük âlem” olarak belirterek akıl sahibi varlık da insan olarak nitelemesi; “Nefsini tanıyan Rabb’ini de tanımış olur” insanın, Allah ile olan

²⁹⁰ Platon, *Devlet*, 428b-429a; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1138b.20-1145a.10; Kindî, “Tarifler Üzerine”, 187; İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi’l Ahlâk”, 25, 29, 46, 47; a.mlf., “Risâle fî’l Birr ve’l İsm”, s. 240-241; a.mlf., “Risâle fî Ma’rifeti’n Nefsi’n Nâtıka ve Ahvâlihâ”, 190; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk*, s. 7, 8; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 89, 92; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 52; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, 234; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 89, 96; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, 169; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, 65, 90-92; akt. Tuğba Günel, “Nefs Fenemolojisi”, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi), 335.

²⁹¹ Mâturîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 4,311,312.

²⁹² Judith Glück, “Measurement of Wisdom”, *The Psychology of Wisdom: An Introduction*, ed. Judith Glück - Robert J. Sternberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 89-104.

ilişkisindeki konumunu da içine alacak çerçevede geniş bir alanda ele almıştır.²⁹³ Izutsu (ö. 1993), Kur'an'ın merkezinde Allah'ın bulunduğunu vurgulayarak, Allah-insan ilişkisinin dört temel boyutta ele alınabileceğini öne sürmektedir. Birinci boyut, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ontolojik ilişkiyi ifade eder; bu bağlamda Allah, insanın ve tüm varlığın kaynağı olarak tanımlanır. İkinci boyut, iletişimsel bir ilişkiye işaret eder ve vahiy aracılığıyla yukarıdan aşağıya, dua yoluyla ise aşağıdan yukarıya gerçekleşen bağlantıyı ifade eder. Üçüncü boyut, Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapan ve insanın bu kudret karşısında tam bir teslimiyet sergilediği kul-efendi ilişkisini tanımlar. Dördüncü boyut ise, Allah'ın hem iyi ve merhametli hem de azabı şiddetli olduğuna dikkat çekerek, insan açısından bu yönleri karşılık gelen şükür ve takva ile küfür arasında ahlâkî bir ilişkiyi ortaya koyar. Bu dört boyut, Allah-insan ilişkisinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlar.²⁹⁴

Benzer bir şekilde İmam Mâtürîdî de Allah-insan ilişkisinin ahlaki bir temele dayandığını vurgular. Ona göre, havf (korku) kavramı epistemolojik bir anlam taşır ve ilim yerinde kullanılabilir. Çünkü havf, korkunun nedenine dair tam bir kanaatin olduğu noktada kesin bilgiye dönüşür.²⁹⁵ Bu bağlamda korku, yaratıcı karşısında bir denge unsuru olarak işlev görür ve insanı sınırları aşmaktan sakındırır. Mâtürîdî bu hususta, “Allah’ı en iyi bilen, O’ndan en çok sakınandır; en cahil olan ise en cüretkâr olandır,”²⁹⁶ diyerek korku ve cehalet arasındaki ilişkiye işaret eder. Havf ve reca (korku

²⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 5,170; Emine Ögüt, “Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora, 2007), 378.

²⁹⁴ Izutsu, “Kur’an’da Tanrı ve İnsan Kur’ânî Dünya Görüşü’nün Semantiği”, çev. M. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay. 2017), 123-127

²⁹⁵ İmam Mâtürîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, 17:118

²⁹⁶ İmam Mâtürîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, 17:314

ve ümit) kavramları, kulluk ve tevhid anlayışında önemli bir yere sahiptir ve insan-Allah ilişkisini şekillendiren temel unsurlardır.

Mâtûrîdî'nin düşüncesinde tevhid, kulluk, havf ve reca, statik bir durumdan ziyade dinamik bir süreci ifade eden Kızılkaya, bahsi geçen kavramların, insanın bilinçli bir farkındalık ve zihinsel uyanıklık içinde hareket etmesini gerektiğini belirtir.²⁹⁷ Özellikle tevhidin başka varlıklara yöneltilmesi bir zulüm olarak görülürken, Allah'a karşı duyulan havf ve reca, insanın kulluk bilincini derinleştirir. Bu yaklaşımlar, hem zihinsel hem de ahlaki bir uyanışın ifadesi olarak insan-Allah ilişkisini çok boyutlu bir şekilde ele alır ve bu ilişkinin temellerini daha derin bir anlamda kavramayı mümkün kılar. Hikmet, bu bağlamda, hem insan zihninin inşasını hem de bu zihinsel çabanın ilahî iradeye uygun bir yaşam tarzına dönüşümünü ifade eder. İslam düşüncesinde, hikmetin bu iki yönlü işlevi –inançtan davranışa, teoriden pratiğe geçiş sürecindeki düzenleyici rolü– insanın varlığa ve varoluşa dair anlayışını derinleştiren ve şekillendiren bir çerçeve sunar.

Hikmet, “varlıkların yaratılış sebep ve amaçları, hem de bunların neticesinde meydana gelecek sonuçları kapsayan geniş bir muhtevaya sahip” olduğu belirtilmiştir.²⁹⁸ Nazari hikmet, insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen nesneleri inceleyen, nesneden yaratıcıya gitmesiyle, fizikten metafiziğe doğru ilerlemesi nedeniyle kelâm lanı içerisinde mütalaa edilmektedir. Bu açıdan Hikmet'in anlamca olmasa da uygulamaca genişlediği ifade edilebilir.²⁹⁹

²⁹⁷ Talip Kızılkaya, Mâtûrîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora, 2022), 195-198

²⁹⁸ Hulusi Arslan, “Maturîdî'ye Göre Evren Ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu (İmam Maturîdîlik Özel Sayısı)*, 2/4, 71-90. Hatice Arpaguş, “Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medîneti's-Selâm)*, Uluslararası Sempozyum, (2008), 157-185.

²⁹⁹ Emine Ögük, *Matûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 19.

Eş‘arîler, hikmeti Allah’ın kudreti ve bilgisinin somut bir şekilde tecelli etmesi, yani bir oluşa dönüşmesi olarak anlamlandırmışlardır. Bu bağlamda hikmet, olayların ve durumların ilahî irade doğrultusunda gerçekleşmesi olarak yorumlanır. Hikmet, bu yönüyle ilahî bilginin ve iradenin insan hayatındaki somut yansımalarını ifade eder. Bu anlayış, Kur’ân ve sünnette hikmet kavramının kullanılma biçimiyle de uyumludur. Ancak, Mâturîdîlerin yorumunun, Kur’ân ve sünnette hikmetin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına uygun olduğu söylenebilir. Mâturîdîler, hikmeti sadece oluşa dönüşen bir kavram olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal düzeni sağlayan bir ilke olarak ele almışlardır. Zamanla hikmet kavramının anlamında genişleme yaşanırken, maslahat kavramında bunun tersi bir süreç gözlemlenmiştir. Mütakaddimûn dönemi âlimleri için maslahat daha geniş bir anlam dünyasına sahipken, zamanla anlamı daralmış ve fıkıh ile fıkıh usûlünde daha spesifik bir terim haline gelmiştir. Günümüzde maslahat, şer‘î hükümlerin içerdiği ya da akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle birlikte bu hükümlerle uyum içinde olan faydalar olarak tanımlanmaktadır. Bu, maslahat kavramının, İslam hukukunun belirli bir çerçeveye oturtulan teknik bir unsuru haline geldiğini göstermektedir.

Maslahat ve hikmet arasındaki bu anlam değişiklikleri, İslam düşüncesindeki kavramların zamana ve ihtiyaçlara göre yeniden yorumlanmasını ve işlevselleştirilmesini yansıtmaktadır. Bu durum, hem klasik dönemde hem de modern biyoetik ve toplumsal düzen tartışmalarında bu kavramların önemini koruduğunu ortaya koymaktadır.

Maslahat, hikmet ile birlikte ele alındığında, sadece var olan durumların değil, imkândan oluşa geçiş sürecinin de ahlaki ve pratik yansımalarını anlamaya olanak tanır. Hikmet, bu bağlamda, insanın ilahî iradeyi kavrayarak davranışlarını ve ilişkilerini iyiye yönlendirmesi ve geleceği şekillendiren bir ilke olarak işlev görürken, maslahat, bu

sürecin somut pratiklerdeki yansımaları ifade eder. Maslahatın bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, modern dönemde kavramın anlamını genişleterek, hikmet bağlamında daha kapsamlı bir perspektif sunabilir. Böylece, maslahatın kelâmî boyutlarını tartışarak, klasik İslam düşüncesi ile modern etik ihtiyaçları arasında köprü kurma imkânı sağlayabilir. Maslahat, hikmetin epistemolojik ve ontolojik derinliği ile birleştirildiğinde, yalnızca şer‘î hükümlerle sınırlı bir araç olmaktan çıkar; insanın biyolojik, ahlaki ve metafizik boyutlarını bir bütünlük içerisinde anlamayı mümkün kılar.

Bu yaklaşımdan hareketle, biyoetik ve biyoteoloji ayrımına dayalı bir perspektif geliştirmek mümkündür. Modern tıbbi uygulamaların maslahat bağlamındaki değerlendirilmesi, kelâmın ahlakî ve metafizik boyutlarıyla birleştirildiğinde, insanın biyolojik ve metafizik yönleri arasında daha uyumlu bir bütünlük sağlanabilir. Bu bakış açısı, insanın hem fiziksel hem de manevi boyutlarını bir arada değerlendirerek, biyoetik ve biyoteolojik söylemi daha geniş bir bağlama oturtmayı hedefler. Bu bağlamda, maslahat kavramının modern dönemdeki dar anlamını genişleterek hikmet ile bir araya getirilmesi, sadece kelâmî bir tartışma değil, aynı zamanda biyoetik gibi disiplinlerarası alanlara da yenilikçi bir katkı sunabilir.

2. MASLAHAT VE DEĞİŞİM

Değişim, insan varoluşunun en temel unsurlarından biri olarak bireylerin, toplumların ve hatta dini anlayışların sürekli bir yenilenme sürecinde olduğunu göstermektedir. Değişim kavramının, toplumsal ve kültürel boyutları açısından maslahat kavramıyla ilişkilendirildiği kadar, aynı zamanda insanın biyolojik ve metafizik varoluşuyla da derin bir ilişkisi vardır. İlerleyen bölümde biyoetik alanını da

kapsayacağından, değişim kavramını daha geniş bir perspektiften incelemek yerinde olacaktır.

Canlılık, bu değişim sürecinin merkezinde yer alarak hem biyolojik hem de metafiziksel bir zemin sunar. İnsanın biyolojik bir varlık olarak zamanla zorunlu bir değişime tabi olması gibi, fiziksel ve toplumsal süreçlerde ortaya çıkan sorunlara yaklaşım da insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkilere bağlıdır. Canlılık olgusunun değişimle olan bu derin ilişkisi hem maslahat hem de biyoetik tartışmaları için bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Canlılık biyolojik varlıkların zamanla sürekli bir büyüme ve değişim içerisinde olduğunu gösterir. Canlının fiziksel durumunu inceleyen çalışmalar erken dönemlerden başlayarak merak konusu olmuştur. Antik felsefede bu süreç, *physis*³⁰⁰ kavramıyla ifade edilmiş ve büyüme ile değişim arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Bu anlamda Câhız *el-Hayevân*'da nesnelerin değişmeyen bir tabiata sahip olup olmadığını ve tabiatların değişime konu olup olmadığını araştırarak; beslenme ve büyüme arasında doğrudan ve ciddi bir ilişki bulunduğunu üreme gibi temel yaşamsal işlevlerin devamlılığı ancak beslenme dolaylı olarak değişim ile mümkün olduğunu belirtmiştir.³⁰¹ Araştırılan toplumlar da araştırmacıların ait olduğu toplumlar da sürekli bir değişim içindedir.

Canlılık, insan varoluşunun hem fiziksel hem de metafizik yönlerini anlamada temel bir kavram olarak düşünüldüğünde, canlılık ile ilgili çalışmaların fiziğe mi yoksa metafiziğe mi ait olduğu sorusu, insan varoluşunu iki boyutlu ele alan yaklaşımıyla yeni bir anlam kazanır. Duralı'ya göre insanın biyolojik boyutunu temsil eden *beşer*, canlılık

³⁰⁰ Francis E. Peters, "Physis", *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, (New York: New York University Press, 1967), 158-159.

³⁰¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968), 4/70-71, 5:370; akt. Miray Hallaq, "Câhız Kitâbu'l-Hayevân Eseri Üzerine Antropolojik ve Teolojik İnceleme", (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Anabilim Dalı, Doktora, 2024), 175.

ve büyüme süreçleri üzerinden biyolojinin inceleme alanına girerken, insanın "insan" olarak ifade edilen yönü ilahiyat ve metafiziğin inceleme alanını oluşturur. *Beşer*, biyolojik bir varlık olarak canlılıkla sınırlandırılmışken; insan, canlılık ötesi bir varlık olarak metafiziksel anlamda derin bir kavrayışı gerektirir. Bu durum, insanın salt bir varlık olmaktan öte, kültür ve toplumu inşa eden bir özne olarak tarih, kültür ve toplum felsefeleri bağlamında incelenmesini zorunlu kılar.³⁰²

Canlılık hem değişim hem de maslahat kavramlarının merkezinde yer alarak biyoetik tartışmalar için ortak bir zemin sunar. İslam düşüncesinde canlılık, ilahi yaratılışın bir tezahürü olarak, değişimin sürekli olduğu bir varlık alanını temsil eder. Canlı varlıkların karşılaştığı fizyolojik ve ontolojik değişimler, aynı zamanda etik karar süreçlerini ve maslahatın uygulanabilirliğini etkileyen dinamiklerdir. Maslahat, bu bağlamda, yalnızca mevcut durumu değerlendirmekle kalmayıp, canlılık üzerinden geleceğe yönelik fayda-zarar dengesi kurmayı ve bu süreçte değişimi yönlendirmeyi amaçlar.

“Değişim” insanın da üyesi olduğu ontolojik gerçekliğin en yalın varoluş niteliğidir. Değişim doğa için zorunlu bir süreç, insan için hem zorunlu hem de iradî bir süreçtir. Biyolojisi ve doğası açısından bakıldığında, değişim insan için kaçınılmaz bir durum iken; kültür, ahlak ve inanç konularına yerleşik kabuller açısından bakıldığında ise iradî karaktere sahip olur. Bu ayrımdan hareketle değişim, yaygın şekliyle insanın iradî yanına ilişkin bir gereksinim olarak ortaya çıkar.³⁰³

³⁰² Bk. Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

³⁰³ Nadir Sugur, *Sosyolojiye Giriş*, (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yay., 2010), 10-1; Şaban A. Düzgün, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1998), 38:309.

Değişim doğası gereği bazı riskleri beraberinde getirir. İnsan psikolojisi, bilinmeyene duyduğu çekince nedeniyle genellikle değişime direnir ve tanıdığı, bildiği alandan ayrılmamayı tercih eder. İslam düşüncesinde de bu durum gözlemlenmiştir; yeni olan çoğunlukla kuşkuyla karşılanmış ve değişimle ilgili tartışmalar genellikle bid'at kavramı çerçevesinde yürütülmüştür. İslam'ın yayılma sürecinde, karşılaşılan yeni sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu değişim sürecinde, ilk olarak Kur'an'ın pratik hayatı düzenleyen hükümlerine başvurulmuş, sonrasında ise yeni hükümlerin konulması gerekmiştir. Maslahat kavramı da, sınırlı sayıdaki hukuk ayetlerinin, sınırsız sayıdaki muhtemel duruma nasıl uygulanabileceği sorusuna bir çözüm sağlamak amacıyla gelişmiştir.

Değişim, bireylerin ve toplumların kendilerini yenileyerek daha iyiye ulaşmasını sağlarken, kesin inançlılık durumu incelenmesi gerekir. Değişimle çatışmanın temelinde, inancın epistemolojik doğası ve onun çevresel faktörlerle ilişkisi yatmaktadır. Kesin inançlı düşünce, mevcut inançlarının tüm durumlarda geçerli olduğunu varsayarak değişimi ahlaki veya epistemik bir zayıflık olarak algılama eğiliminde olmaları yeniliklere karşı bir direnç geliştirmeye yol açabilir. Bu bağlamda, kesin inançlı bir birey ya da topluluk için değişim, yalnızca yanlışın yayılmasını değil, aynı zamanda doğru olarak kabul edilen mutlak değerlerin bozulmasını da temsil edebilecek yapıdadır.³⁰⁴

Bunun aksine, değişim süreçleri, bilginin dinamik ve bağlama duyarlı bir yapı taşı olduğunu öne sürerek, mutlak doğrular yerine farklı yorumlara ve uygulamalara

³⁰⁴ Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar: Kitle Hareketlerinin Anatomisi*, çev: Erkal Gönur, (İstanbul: İm Yay., 1993), 23-29.

alan açar. Bu anlayış, tıpkı Kur'an'da ifade edilen nefislerde olanı değiştirme yasasına³⁰⁵ benzer şekilde, Allah'ın yasaları çerçevesinde bireysel ve toplumsal değişimin insan iradesine bağlı bir unsur olduğuna işaret eder. Bu bağlamda, Allah'ın lütuf ve nimetlerini sürdürebilmenin şartı, insanın kendi içsel durumunu, yani niyetlerini, davranışlarını ve değerlerini, olumlu yönde muhafaza etmesine bağlıdır. Aksi takdirde, insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği olumsuz değişimlerin ilahi lütufların geri alınmasına yol açacağı vurgulanmıştır. Böylece, insanın içsel durumu ve ahlaki tercihleri hem bireysel hem de toplumsal düzeyde değişimin ve dönüşümün temel belirleyicileri haline gelir.

Bu bağlamda, değişim ve ahlaki değerlerin evrimi arasında güçlü bir ilişki vardır. İnsan davranışlarının ve toplumsal normların şekillenmesinde hem bireysel irade hem de toplumsal yapılar önemli rol oynar. Her ne kadar ahlaki değerler, bir toplumun tarihsel, kültürel ve sosyolojik dinamiklerine göre değişiklik gösterse de, bu değerlerin temelinde insanın içsel dünyasında meydana gelen değişimler yatar. Kur'an'daki nefisleri değiştirme yasası da, bireylerin kendi içsel yönelimleri ve iradeleriyle toplumsal değişimlerin şekillendiğini vurgular. Böylece, ahlaki değerler ve normlar, sadece dışsal bir toplumsal baskının ürünü değil, aynı zamanda bireylerin içsel dönüşüm süreçlerinin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ahlak teorileri ve söylemleri genellikle basitten karmaşıklığa doğru bir gelişim seyri takip etmiştir. Birey ve toplumları tanzim eden bu teori ve söylemler, kurucu referanslar olarak işlev görmüşlerdir. Bu temelde ahlaki değer yargıları, delalet açısından bazı durumlarda tarihsel, kültürel ve sosyolojik durumlara bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Antropolojik araştırmalara göre bir eylemin değeri, değişkenlik

³⁰⁵ “Bu, Allah'ın, bir kavme verdiği nimeti, onlar kendilerinde olanı değiştirinceye kadar, değiştirmeyeceğinden ötürüdür; Allah işitendir, bilendir.” Enfal 8/53.

izgisinde karşıt uçlar haline dönüşebilmekte; bir toplumda yapılması zorunlu olarak kabul edilen bir eylem, başka bir toplumda kesin olarak yasaklanabilmektedir.³⁰⁶ Ahlaki yargıların uygulama alanındaki bu değişkenliği, bir görüşü göre, dört unsur üzerinden denetlenebilir ve minimize edilebilir. Nitekim bazı ahlak kurallar her insanın fıtratıyla ilgili iken, bazı hususlar ise kültürel, toplumsal ve sosyolojik dinamikler içerisinde bağlayıcılık değeri kazanır.³⁰⁷

Din, insan hayatında merkezi öneme sahip bir anlam ve değer referans alanı olarak, etki alanı, tarihsel şartlarla doğrudan ilişkilidir. Dinler bulundukları zaman içerisinde yeni ortaya çıktıkları süreçte, var olan sisteme eleştiriler getirmek suretiyle çok büyük değişimlere sebep olmuşlardır. Fakat zaman ilerledikçe değişimi kendilerine zarar vermesi hususunda endişe ederek, i yapılarını korumak amaçlı değişime direndikleri gözlemlenmiştir.³⁰⁸ Değişme yapısı itibariyle kendi içerisinde bazı riskler barındırmaktadır. Bu sebeple insan fıtratı psikolojik olarak değişime direnmeyi ve kendi bildiği alandan ayrılmamayı tercih etmişlerdir.

Tarih boyunca peygamberler, toplumsal değişimlerin itici gücü olarak, mevcut düzenleri dönüştürme ve daha adil yapılar kurma görevini üstlenmişlerdir. Bu genel çerçevede İşlam, toplumsal dönüşümleri şekillendiren bir dinamik olarak, tarih boyunca değişimle çift yönlü bir ilişki içinde olmuştur. Hz. Peygamber'e gelen vahiy ile başlayan ve vefatına kadar süren süreç, değişimin İşlam düşüncesinde ne denli merkezi bir yer tuttuğunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, İşlam düşüncesi değişim karşısında iki temel yaklaşım sergilemiştir. Bir yanda,

³⁰⁶ Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, (New York: Harper-Brothers Publishers, 1935), 65; Cavanaugh, *Biotheology*, 160.

³⁰⁷ David Solomon, 2005, "Christian Bioethics, Secular Bioethics, and the Claim to Cultural Authority", *Christian Bioethics*, 349-359; Cavanaugh, *Biotheology*, 162.

³⁰⁸ şaban Ali Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin şartları", 310.

yeniliklere karşı temkinli bir tavır benimseyen ve değişimi sınırlandırmayı savunan bir anlayış ortaya çıkmış; bu bağlamda bid‘at kavramı üzerinden yeniliklerin kontrol altına alınması gerektiği vurgulanmıştır. Diğer yanda ise, yeni durumlara uyum sağlama çabası içinde akıl yürütmeye dayalı yöntemler geliştirilmiş ve değişimin getirdiği sorunlara çözüm üretilmiştir. Bu iki yaklaşım, dini düşüncenin muhafazakârlık ve yenilik arasındaki dengesini yansıtırken, akıl ve kıyas gibi yöntemlerin değişime verilen cevaplarda oynadığı rolü de gözler önüne sermektedir.

İslam dünyası farklı kültürlerle etkileşime girmiş ve bu etkileşimle birlikte yeni meseleler ve yeni bir toplumsal denge ortaya çıkmıştır. Mecelle’de belirtildiği gibi, ‘zamanın değişmesiyle birlikte hükümlerin de değişmesi’ mümkün olduğundan, bu yeni koşullarda değişime duyulan ihtiyaç giderek artmıştır. Maslahat, bu süreçte problemlere çözüm arama noktasında önemli bir çıkış yolu olarak görülmüş ve tarih boyunca değişim karşısında esas alınan temel ilke haline gelmiştir.³⁰⁹

Opwis kitabının giriş bölümünde her türlü karar ve yargısal yorumların zaman içerisinde değişen bir yapısı olduğu gibi İslamî fıkıhın da değişen bir yapıyı sergilediğini vurgulayarak, değişmez olduğu düşünülen doğa kanunlarının bile zaman içerisinde yeni keşiflerle yenilendiğini örnek olarak ine sunmaktadır. Hz. Muhammed’in vefatından sonra ilahi vahiy sona ermiş olsa da içeriği zamanı ve sosyal, siyasi ve ekonomik çerçevesi, dil, hukuk ve teolojiyi yorumlama biçimlerinin değişmesinden etkilenerek veya ona bağlı kalınarak bir hukukçu tarafından yeniden yorumlandığını vurgulamıştır.

³⁰⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 141; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29, 86.

Bu yönüyle onun çalışması maslahat kavramının entelektüel tarihini ortaya koyması bakımından önemli görülebilir.³¹⁰

3. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde nazar, tevhid, aslah, nübüvvet, lütuf ve hikmet kavramlarının maslahatla olan ilişkisi detaylı şekilde ele alınmıştır. Nazar, insan aklının ilahî iradeyi anlamadaki rolünü vurgularken, maslahatın bilgi ve tefekkür süreçlerinde insanın yol göstericisi olduğunu göstermektedir. Tevhid, Allah'ın mutlak birliğini ve düzenin yaratıcısı olarak O'nun maslahat temelli hüküm koyma iradesini açıklamakta; bu da maslahatın ilahî düzenin bir parçası olduğunu işaret etmektedir. Aslah ilkesi, Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratma iradesiyle maslahatın ahlaki temellerine dayandığını gösterirken, nübüvvet ise peygamberlerin vahiy yoluyla maslahat doğrultusunda insanlığa rehberlik etmeleri üzerinden değerlendirilmiştir. Lütuf kavramı, Allah'ın nimetlerini insan yararına düzenleme iradesiyle maslahatın iyiliği öne çıkaran bir çerçevede işlediğini ortaya koyarken, hikmet kavramı ise maslahatın ontolojik ve epistemolojik boyutlarını genişleterek ahlaki karar süreçlerinde ilahî bir derinlik kazandırmaktadır.

Bu kavramların her biri, *dakîku'l-kelâm* bağlamında ele alındığında, fiziksel ve metafizik düzenin insana fayda sağlayacak şekilde düzenlendiği tartışmalarıyla ilişkilendirilmektedir. *Dakîku'l-kelâm*, evrenin detaylı yapısına yönelik kelâmî analizlerle, maslahatın hem bireysel hem de toplumsal fayda odaklı yönlerini kozmolojik bir zemine oturtmaktadır. Bu tartışmalar, maslahatın yalnızca bireysel faydayı değil, ilahî düzen ve kozmolojik uyum bağlamında daha geniş bir perspektifi içerdiğini göstermektedir.

³¹⁰ Opwis, *Maslaha*, 1.

Sonraki bölümde, *hüsn ve kubuh*, insan fiilleri ve ahlaka zemin oluşturan diğer temel konular ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bu kavramlar, bireysel ve toplumsal yaşamda ahlaki yargıların belirlenmesinde kritik bir rol oynamakta ve aynı zamanda modern biyoetik tartışmalar için teorik bir temel sunmaktadır. İslam düşüncesinde sem‘ öncesi eşyanın hükmü tartışmaları, ilahi vahiyden bağımsız olarak eşyanın mahiyetine ve ahlaki statüsüne yönelik çözüm arayışlarıyla dikkat çeker. Bu tartışmalar, günümüz biyoetik meseleleriyle paralellikler taşıması nedeniyle, modern bağlamda önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, bir eylemin veya durumun kendi özünde iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusuna yönelik kelâmî yaklaşımlar, modern biyoetiğin fayda-zarar dengesi ve ahlaki sorumluluk gibi meselelerine ışık tutabilecek bir yapıdadır. Özellikle, insan fiillerinin ilahi irade ve evrensel ahlak ilkeleriyle nasıl bağdaştırılacağı, biyoetik karar süreçlerinde önemli bir zemin teşkil edebilir. Bu bölüm, klasik kelâm tartışmalarından hareketle, çağdaş etik sorunlara teorik bir köprü kurmayı amaçlamış; bu temel anlayışların ardından, biyoetik alanına geçiş yaparak, maslahat kavramının insan hayatına yönelik etik ilkelerde nasıl bir karşılık bulduğu, modern biyoetik sorunlara İslam düşüncesi açısından nasıl yaklaşılabileceği incelenecektir. Böylelikle, ilahi ve insani amaçların harmanlandığı bir çerçevede, İslam ahlakının biyoetik bağlamda nasıl bir yön tayin edebileceği araştırılması uygun olacaktır.

Bu bölümde, *dakîku’l-keîâm* perspektifinden maslahat kavramının detaylı bir şekilde ele alınışı, kavramın teolojik ve ontolojik boyutlarını daha iyi anlamamızı sağlamıştır. Her bir ilişki, maslahatın hem kelam doktrinindeki yerini hem de İslam hukukuna nasıl temel oluşturduğunu göstermektedir. Bu açıdan, maslahatın İlâhî olan ile ilişkisi, merkezi bir rol oynadığını açıkça görülmektedir. Bu bağlamda hikmet,

yalnızca Allah'ın ilahi iradesinin ve bilgisinin insan hayatına yansması olarak değil, aynı zamanda insanın zihnini ve davranışlarını şekillendiren bir süreç olarak değerlendirilerek ele alınmıştır. İlahi iradeyle uyumlu bir yaşam sürmek için hikmetin rehberlik ettiği bir kavrayışa sahip olmak, insanın kendi varoluşsal ve ahlaki gelişimini derinleştirmesine yardımcı olur. Hikmet, bu yönüyle, maslahat ile birlikte İslam ahlak ve hukuk anlayışında dinamik bir yapı taşı olarak işlev görür.

Maslahatın nebevî olanla ilişkisi, insanın bu dünyadaki varlık alanına dair düşüncelerini doğrudan etkilemektedir. İnsanın ilahî olana dair tasavvurları, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamındaki rolünü aydınlatmaktadır. Hikmetin epistemolojik ve ontolojik derinliği ile maslahatın pratik uygulamaları, modern sorunlara İslam düşüncesinden cevaplar üretme potansiyelini artırmakta ve insanın varoluşsal sorularına dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Maslahat, İslam hukukunun teknik bir unsur olarak anlaşılmaktan öte, hikmet ile birlikte ele alındığında, İslam düşüncesinin evrensel ve zamana uyum sağlayan yönlerini vurgular. Maslahat ve hikmet arasındaki ilişki, İslam düşüncesindeki kavramların zamanla nasıl evrildiğini ve ihtiyaçlara göre nasıl yeniden şekillendirildiğini gösterir. Bu durum, klasik İslam hukuku ve ahlakı ile modern dünyanın etik ihtiyaçları arasında köprüler kurarak, maslahatın uygulama alanlarını genişletir ve daha derin bir anlam katmanı sunar.

Maslahat ve değişim arasındaki bağlantı, özellikle modern dünyadaki hızlı teknolojik ve sosyal değişimler ışığında, maslahatın nasıl uyarlanabileceği ve günümüzde nasıl etkili bir şekilde uygulanabileceği konusunda önemli içgörüler sunmaktadır. Bu, maslahatın yalnızca tarihsel bir öneme sahip olmadığını, aynı zamanda çağdaş dünya için de kritik bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, maslahat kavramının *dakiku’l-kelâm* erevesindeki incelenmesi, kelam ve fıkıh arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirmiş ve İslam ahlakı ile hukukunun nasıl bir btnlk içinde işlediğini göstermiştir. İleri bölümlerde, maslahatın ağdaş meselelere nasıl uygulanabileceğini daha detaylı bir şekilde incelenecek ve böylece maslahatın modern dünyadaki ahlaki ve rolünü daha geniş bir çerçevede ele alınacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MASLAHATIN AHLAKİ TEMELLERİNDEN BİYOETİĞE

Dakik ve Celil yönleriyle maslahat kavramını analiz ettiğimiz birinci ve ikinci bölümden sonra, kavramı detaylı bir şekilde ele alarak, farklı bağlamlarda nasıl işlediğini ve hangi boyutlarının öne çıktığını incelemeye yönelik bir çaba gösterilmiştir. Bu analiz, burada kavramı parçalarını ayırarak anlamayı ve açıklamayı amaçlamakta olup, üçüncü bölüme hazırlık niteliğindedir.

Bu bölümde, biyoetiğin temel sorunlarına teorik bir zemin oluşturmak amacıyla, kelâm ilminde yer alan husun ve kubuh meselesi, fiillerin değerlendirilmesi ve sem‘ öncesi bilginin statüsü ele alınacaktır. Söz konusu meseleler, modern dönemde karşılaşılan biyoetik problemlere yanıt verebilecek ve bu bağlamda bir sentez oluşturabilecek potansiyele sahiptir. Bu yaklaşım, kelâmın klasik tartışmalarının, çağdaş etik ve biyoetik meselelerle ilişkilendirilmesine olanak tanıyacaktır.

1. HUSUN – KUBUH TARTIŞMALARI

Maslahat kavramı, İslam düşüncesinde derin kökleri bulunan ve zamanla önemli bir felsefi ve ahlaki çerçeve haline gelen bir kavramdır.³¹¹ Fiillerin ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olarak nitelendirilmesini içeren maslahat, felsefi içeriği ve ahlaki boyutlarıyla bireyin

³¹¹ Celal Türer, *Ahlak – İyi’ye ve Kötü’ye Dair Duyarlılık* Anlayışımız, (Ankara: Eskiyeşi Yay., 2024, 92-102; Celal Türer - Metin Aydın, “ ‘Utilitarianism’ ve ‘Pragmatism’: Farklar ve Ortak Noktalar”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2019, 28:133; Celal Türer, “Din-Teoloji İlişisine Felsefi Bir Yaklaşım”, *Felsefe ve İslami İlimler*, (Çanakkale: Paradigma Akademi Yay., 2022), 27-47.

kendisini ve diğerlerini anlamasında kilit bir role oynar. Aynı zamanda maslahat, bireylerarası ve toplumsal ilişkilerde karşılaşılan etik meselelere çözüm sunmayı amaçlamaktadır.

Düşünce tarihi, insanî davranışları ve değer yargıları üzerine kurulu temel sorunları inceler: “İyi nedir?”, “Kötü nedir?”, “Bir şeyin değeri nasıl bilinebilir?”. Bu sorular, etik alanının temelini oluşturur ve felsefi bilgi alanı olarak ele alınır. gibi tanımlayıcı sorular üzerinden ele alan etik bir alanı ortaya çıkarmıştır. Felsefi bir ilgi alanı olarak ortaya çıkan bu etik alan, dinî düşünce tarihi içerisinde temel soruları aynı olmakla birlikte kısmen farklılaşan teolojik bir bağlam ve muhteva kazanmıştır. Dinî düşünce tarihi de benzer temel soruları ele alırken, bu sorulara teolojik bir bağlam ve içerik katarak farklılaşır.³¹² Ahlaki değerlerin yapısını ve metafiziksel temellerini inceleyen aksiyoloji, maslahat kavramı ile yakından ilişkilidir. Aksiyoloji, değerlerin Yunanca karşılığı olan 'axia' kelimesinden türetilmiş olup, etik davranışları yönlendiren ahlaki ilkeler üzerine yoğunlaşır.³¹³ Bu alan, değerlerin geniş bir çalışma alanını kapsar ve ahlaki eylemlerin 'iyi' veya 'kötü' olarak değerlendirilmesiyle ilişkilidir.”³¹⁴

İslam düşüncesinin ilk yüzyılında ahlak, büyük ölçüde celîlü'l- kelâm çerçevesinde, Kur'an'ın ilkeleri ve Hz. Peygamber'in öğretileri etrafında şekillenmiştir. Bu dönemde ahlaki ilkeler, daha çok vahiy kaynaklı emir ve yasaklar ile bireylerin ahlaki davranışlarına rehberlik eden ilahi öğretiler üzerinden ele alınmıştır.

³¹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 250; Anscombe, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33, No. 124, (January 1958), 1-16; Layman C. Stephan, “God and the Moral Order”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 2002, Vol. 19/3, 304-314.

Robert as a Science, “Axiology as a Science”, 29/4, (Ekim 1962), 412-433.

³¹³ Cevizci, *Etik ve Ahlak Felsefesine Giriş*, 14-15.

³¹⁴ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yay., 2008), 3.

Ahlak anlayışı, pratik yaşamda dindarlığın bir tezahürü olarak kabul edilmiştir ve bireylerin Allah’a olan sorumluluğu temel bir öncelik taşımıştır.

Sonraki yüzyılda ise, İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ve farklı kültürlerle karşılaşılmasıyla birlikte, ahlak konusuna dair daha çeşitli ve felsefi yaklaşımların İslam düşüncesine dahil olduğu görülmüştür. Antik Yunan felsefesi, Pers kültürü ve Hint düşüncesi gibi çeşitli medeniyetlerden alınan etkiler, ahlak konusunun daha soyut ve sistematik bir şekilde ele alınmasına yol açmıştır. Bu süreçte özellikle *dakıku’l-kelâm* çerçevesinde ahlakın teorik boyutları, insan iradesi, özgürlük, mutluluk ve adalet gibi kavramlar üzerinden tartışılmaya başlanmıştır.

Hüsn ve Kubuh (iyilik ve kötülük) tartışmaları, İslam düşüncesinde ahlaki değerlerin kaynağı ve mahiyetiyle ilgili temel bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın ilk ortaya çıkışı, İslam kelamının erken dönemlerine, özellikle 8. yüzyılda Mu‘tezile gibi kelam ekollerinin şekillendiği döneme dayanır. Ancak, bu tartışmanın kökenleri yalnızca İslam düşüncesine değil, Antik Yunan felsefesine ve İran, Hint gibi çevre kültürlerine kadar geri götürülebilir.

Husun kelimesi sözlükte “sevilen, rağbet edilen şey” anlamlarına gelmektedir.³¹⁵ Bu bağlam, ilahî fillerin değersel tanımından kaynaklanan ve eşyanın mahiyetini ortaya koyarak ilahî irade ve yaratmayı kötülükten tenzih etme ana hedefine dayalı olarak şekillenmiştir. Dinî düşüncede bir otorite alanı olarak Allah’a tek kurucu özneliliğinin verilerek otorite alanının daraltılmasıyla aklın yetki alanını daraltılmıştır. Bu bakış açısını savunan Ehl-i Hadis ve Eş’arî çevreler, ilahî iradeye ve vahye otoritatif bakış açılarının sonucu olarak her türlü değersel hükmün yani iyinin ve kötünün vahye dayanması gerektiğini savunmuştur. Dini düşüncede geliştirilen diğer görüş ise, Maturîdî ve Mutezilî düşünce kelâm çevreleri tarafından geliştirilmiştir. Bu yaklaşıma

³¹⁵ İbn Manzûr, *Lisanu’l- Arab*, (Beyrut: Daru’l-Kütübü İlmiyye, 2003), 1:253.

göre değerin temel referansı akıldır. İnsan aklıyla vahiy olmadan, ilahi yaratma ile var olan eşyanın değer hükümleri bilinebilir.

Birer değer hükmü olan iyi ve kötü kavramları öncelikli olarak eylem sonucunda bir yargı belirtmek için kullanılmakta olup ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinden iyi ya da kötü olarak tanımlanmıştır.³¹⁶ Bu anlamda maslahat iyi ve kötü kavramları üzerinde kuruludur ve kavramsal değerinin ortaya çıkması Mu'tezile'nin uluhiyet alanını akıl ve ahlak temelinde ele alan perspektifi sayesinde olmuştur. Sonraki süreçte bu kavram çifti usûl-i fıkıh alanında başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. Böylece kavram, ilahî irade tarafından emredilen ve izin verilen bir şeyin iyi olarak tanımlandığı; yasaklanan ve onaylanmayan her şeyin/durumun kötü olarak nitelendiği bir değer kavrayışını ortaya çıkarmıştır.³¹⁷ İslam düşünce tarihine bakıldığında bu değersel kavrayışın süreç içerisinde sadece Kelâm alanını değil Felsefe, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Tasavvuf ve Ahlak gibi kurucu disiplinleri de içine alacak şekilde genişlemesiyle interdisipliner bir karakteristiğe kavuştuğunu söylemek gerekir.³¹⁸

Kelâm'da değer tartışmalarının kuramsal boyutu husun- kubuh olarak bilinen ve fıkıh usûl-i literatürüne de yansıyan mesele etrafında ortaya çıkmıştır. İleri sürülen görüşler ve söyleme dönüşen yaklaşımların odağında iyi, kötü, adalet, zulüm, doğru, yalan, maslahat, mefsedet gibi temel değer yargılarımızın kaynağının ne olduğu ve bu değer hükümlerinin mahiyetlerinin nasıl bilinebileceği ve tanımlarının nasıl yapılabileceği vardır. Bu bağlam, akıl, vahiy, ahlak, olgu, değişim, şariat, nesih,

³¹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:464.

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:63; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 73. Gazzâlî, bu eserinde daha çok *istislah* kavramı üzerinden tartışma yürütürken; *Şifâul-Ğalîl*'de ise meseleyi *münasebet* kavramı üzerinden tartışmıştır.

³¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal (Kelâma Giriş)*, 221; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 58.

mahiyet ve tanım gibi pek çok referansın iç içe yer aldığı zengin bir ilişki ağına kavuşmuştur.³¹⁹

Maslahat, bu değer hükümleri yelpazesinde insanın menfaatini temin eden bir nitelik olarak tanımlanmış, ancak tanıma esas teşkil eden referansa göre iki farklı söyleme göre iki farklı yaklaşıma kaynaklık etmiştir. İlahî iradeyi ve otoritesini esas alan Ehl-i Hadis ve Eş'ârî yaklaşıma göre, bir hükmün kendisi kendinden değere sahip değildir; şeyler dolayısıyla hühumler ilahî irade ile değer kazanırlar. Bu, bir fiilin Allah emrettiği için iyi yasaklandığı için de kötü olduğu anlamına gelen teistik bir değer sistemi sunmaktadır.³²⁰ İnsan aklını, ahlakı ve olguyu esas alan ikinci görüş ise, bir şeyin değer hükmünün o şeyin tabiatı olduğunu ileri sürer. Akıl, olgudaki bu değeri küllî olarak kavrar ve tespit ettiği illet ile hükme bağlar. Buna göre bir şeyin değeri ve maslahat niteliği, ilahî iradeye değil şeyin kendisine, tahavvül halindeki koşullarına ve ortaya çıkardığı neticelere dayanır.³²¹

1.1. İlahî İradeyi Merkeze Alan Yaklaşım

Eş'ari düşünce, fiillerin değer hükümlerinin oluşmasında insan aklının doğrudan bir etkisinin bulunmadığını, her türlü değer hükmünün ilahî iradeye dayandığını savunmuştur.³²² İmam Eş'ârî (ö. 324/935) bu temelde hocası Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile yaptığı üç kardeş olarak bilinen *ihve-i selâse* tartışmasıyla Mu'tezile'den ayrılmış; Kuran'ın otoritesini önceleyen Ehl-i Hadis söyleme kısmen hak veren bir bakış açısıyla vahyi akla önceleyen bir bakış açısını benimsemiştir. Böylece o, hadis

³¹⁹ Sâ'düddîn Teftazânî, *Şerh 'ul-Akâid*, çev. Taha A. Alp, (İstanbul: İfav Yay., 2017), 203; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 59

³²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 57; İmam Eş'ârî, *Kitab 'u-Lum'a*, 71; bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü İslamiyye, 201).

³²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 31; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202.

³²² Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 210; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, 128.

tarafklararının tutumunu akılcı bir yöntemle bir kelâm söylemine dönüştürmüştür.³²³

Vahyi akla önceleyen bu kelâm çevresi, değer otoritesi olarak vahyi esas almış; aklın bu eksene bağılı olması gerektiğini savunmuştur.³²⁴

Eş'arî düşünce, ilâhî irade ve kudret sıfatlarının ezeli olduğunu ve her şeyi kuşattığını savunur. Bu anlayışa göre, var olan ve gelecekte meydana gelecek her şey, doğrudan Allah'ın bilgisi, iradesi ve kudreti kapsamındadır. Eş'arîler, Allah'ın iradesi dışında hiçbir varlık veya olayın gerçekleşemeyeceğini vurgular. Ayrıca, eşyayı var edici herhangi bir güç ya da failin, Allah'ın kudreti dışında var olamayacağını ifade ederler. Bu yaklaşım, ilâhî iradenin mutlak hâkimiyetini ve evrendeki tüm olayların Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini ortaya koyar.³²⁵

Vahyin önceliğini savunan bu bakış açısına göre Gazzâlî, vahiy öncesinde aklın bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna hükmedemeyeceğini ileri sürmüş ve bu meseleyi “hükümün hakikati” başlığı altında incelemiştir.³²⁶ Gazzâlî, önce, Mu'tezile'nin konu ile ilgili görüşlerini aktararak ardından onların görüşlerini eleştiri üzerinden kendi yaklaşımını geliştirmiştir. Ona göre, bu konu üç alt başlıkta ele alınmalıdır: Birincisi, aklın zorunlu olarak iyi ve kötü diye hükmettiği şeyler; ikincisi, yarar ve zarar ölçütlerine dayalı akıl yürütmelerle elde edilen iyi ve kötü hükümleri; üçüncüsü ise vahyin iyi ya da kötü olarak belirttiği konulardır. Gazzâlî, Mutezilî görüşüne dayanarak iyi ve kötü hükümlerini amaca uygunluk açısından değerlendirmiş; amaca uygun olanları “iyi”; uygun olmayanları ise “kötü”; ne iyi ne de kötü kabul edilenleri ise boş ve faydasız anlamında “abes” olarak nitelendirmiştir. Bu sınıflamanın kişiye bağılı

³²³ Eş'arî, *el-İbâne*, (Beyrut: 1999), 41-9; Erkan Yar, “Eş'arî ve Metodolojisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005), 35.

³²⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, 117.

³²⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 187; Bâkılânî, *Temhîd*, 317.

³²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:75.

olduğunu, amaca göre farklılık gösterebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla, Gazzâlî, insanların doğasındaki farklılıklara bağlı olarak iyi ve kötü nitelendirmelerinin de farklılık göstereceğini öne sürmüştür.³²⁷

Gazzâlî, iyi-kötü nitelemesinin insanlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmasına rağmen, kavramların maslahat değerine ulaşmasıyla ilgili üç tür yanılğı olduğunu belirtmiştir. Birincisi, insanın yapısı gereği objektif olamamasından kaynaklıdır. İkincisi, kötü olarak kabul edilen şeylerin (yalan gibi) nadiren de olsa belli koşullarda iyi olarak görülebilmesidir. İkincisi, kötü olarak nitelenen bazı şeylerin (örneğin yalan gibi) nadiren de olsa bazı koşullarda iyi olarak değerlendirilebilmesidir; bu bağlamda yalanın fayda sağlayabileceğine dikkat çeker. Üçüncüsü ise, insanın duygusal yapısı gereği, içinde bulunduğu şartlarda sübjektif eğilim sergileyebilmesidir.³²⁸

Ahlakın İslamî literatürde özellikle kelâma bakan yanını etüt eden önemli isimlerden biri olan George Hourani, Gazzâlî'nin *el-Iktisâd fî'l-İtikâd* ve *el-Mustasfâ min 'ilmi 'l-Usûl*'de *husun* kavramına farklı tanımlar getirmiş olduğuna dikkati çekmiştir. *el-Mustasfâ*'da iyi, daha izafî bir bakış açısıyla tanımlanmış; kötü ise amaca ulaşmayı engelleyen şey olarak değerlendirilmiştir. *el-İktisad*'ta ise iyi ve kötü kavramları, daha objektif bir bakış açısıyla ele alınmış; kısmen vucubiyet niteliğine sahip bir delalet olarak tanımlanmıştır. Bakıldığında *el-Mustasfa*'da ilahî irade tarafından yapılmasına müsaade edilen her şey 'iyi' olarak nitelenmiş; *Şifâu 'l-Ğalîl*'de ise bu hüküm, sonucuna bakılmaksızın Allah'ın yaptığı eylemlerin temel niteliği olarak kabul edilmiştir.³²⁹

³²⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1:73.

³²⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1:77-80.

³²⁹ Nesefî, *Tabsıratu 'l-Edille*, 2:199; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 142.

Eş'ârî kelâm geleneğinden Fahreddîn Râzî, iyi, kötü, fayda ve zarar kavramlarının vahiy olmadan bilinebileceği görüşünü akıl-nübüvvet uyumunun zorunlu olmasının bir sonucu olduğu gerekçesi üzerinden savunmuştur. Akıl ile nübüvvet arasındaki uyum ilişkisi ve delalet temeli ortadan kalktığında dinin bağlayıcılık getiren temeli de sarsılmış olacaktır.³³⁰ Dolayısıyla vahiy makuliyet temelinden kopmadan muhatabına bilgi verdiği gibi aklın kavrayış kapasitesini aşan bilgiler de sunar.³³¹ Râzî'nin akıl ve vahyi makuliyet temelinde uzlaştırma arayışı, klasik Eş'ârî yaklaşımın tadil edilmesi veya eleştirisi anlamında dikkat çekicidir. Ayrıca onun yaklaşımı kendisinden önceki Eş'ârî kelâmcılarından daha karmaşık bir yapı içermektedir.³³²

1.2. Akıl Merkeze Alan Yaklaşım

Mu'tezile düşüncesinde akıl, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilir. İlk Mu'tezilî kelâmcılar, akli kötü şeylerden alıkoyup iyi şeylere yönelten bir bilgi olarak tarif etmişlerdir. Cübbâî'nin akıl tanımı da bu yaklaşımı destekler niteliktedir: "Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir." Bu tarif, aklın insan davranışlarını ve kararlarını şekillendiren merkezi bir rol oynadığını vurgular. Mu'tezilîlere göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır ve bireyin ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesinde belirleyici bir faktör olarak öne çıkar.³³³

Vahyi önceleyen Eş'ârî bakış açısının karşısında iyi ve kötünün epistemik kaynağı olarak akli esas alan Mu'tezilî anlayış yer almaktadır. Bu geleneğin önemli

³³⁰ er-Râzî, *el-Muhassal*, 513.

³³¹ er-Râzî, *el-Muhassal*, 518; Aklın kapasitesini aşan bilgilere ilahî sıfatların bilgisini örnek olarak vermektedir; Bk. Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlak Teorisi*, 135.

³³² Shihadeh Ayman, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, (Oxford, Oxford University Press Online, 2014), 1-29,

³³³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 17:168; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 27; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 242-246.

kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr, vahye dayanan bilgi ile akla dayanan bilgiyi delalet açısından aynı kategoride değerlendirmekte; hüküm kaynağı açısından ise aklın önce geldiğini savunmaktadır. Bu tutum, Allah tarafından yasaklanan hususların akıl temelinde kötü olduğu ve emredilen hususların ise akıl temelinde iyi olduğu anlamına gelen bir eşdeğerlik ifade eder. Böylece iyi ve kötünün kaynağı temelde her insanın ‘bilişsel’ kapasitesine dayandırılmış olmaktadır.³³⁴

Kādî Abdülcebbâr, bu eşdeğer tutumuyla vahye dayanan her türlü dinî emir ve yasağın değer yüklü olduğunu belirtmiştir. Bir şeyin iyi, kötü, vacip oluşuyla ilgili bilgiler, ona göre, Allah’ın her bireye bahsettiği aklın delaletine dayanır. Duyusal olarak bilinen şeyler ne ise aklın iyi ve kötü bilgisini elde etmesi de aynıdır.³³⁵ Bu bakımdan akıl beş duyumuz gibi dış dünyayı müşahade eden bir uzuv olduğunu ve her bir iyi ve kötünün bir olmadığı bir kısmının diğerine temel teşkil ettiğini belirtmektedir.³³⁶

Zorunlu olarak bilinen bir hususun istidlâli olarak da bilinmesinin mümkün olacağı belirtilerek, doğru bir bilgi müşahade yoluyla olabileceği gibi doğru habercinin getirdiği haber yoluyla da olabilir.

Mu'tezile mezhebi, ahlâk anlayışını akıl temelli bir yaklaşımla şekillendirmiştir. Bu ekole göre, bir fiilin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi, o fiilin doğasından ve sonuçlarından bağımsız olarak, akıl yoluyla belirlenebilir. Yani, ahlâkî değerler, insan aklının değerlendirmeleriyle tespit edilir ve bu değerlendirmeler, fiillerin özünde bulunan özelliklere dayanır. Bu yaklaşım, ahlâkî değerlerin nesnel ve evrensel olduğunu savunur. Mu'tezile'nin görüşü, ahlâkî değerlerin kaynağını akılda arayan rasyonalist bir

³³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:25; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 349.

³³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:213. “Kādî Abdülcebbâr ahlâkî değerler ile estetik değerleri birbirinden ayırmakta ve hasen ve kabih kavramlarının hakiki anlamda ahlâkî değerler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ahlâkî değerler ise daha çok iyi ve kötü kavramları ile ifade edilmektedir.”

³³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:196; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, 170; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 240-5.

etik anlayışını yansıtır. Kādî Abdülcebbâr, bu temelde acı, sıkıntı, üzüntü, dert, keder veren her şeyin kötü olarak nitelenemeyeceği gibi lezzet, nimet, güzellik, keyif veren her şeyin de iyi olarak görülemeyeceğini belirtmiştir. Zira acı veren bir husus iyi olabilir. Bu acı ile iyi arasında oluşan bağın temelinde bu kavramların aynı cins oldukları, bu anlamda birbirlerine zıt olmadıklarına dayanır. Eylem üzerinden meydana gelen bu vasıflar ortaya çıktıktan sonra fiili yapanın aynı anda (kavramsal olarak) birbirine zıt nitelemeyi alamayacağını vurgulamıştır.³³⁷

İmam Mâtûrîdî, akılcı söylemin önemli temsilcilerinden biri olarak, husun ve kubuh meselesini ilahî hikmet temelinde ele almıştır. O, Mu'tezile'nin görüşlerine yakın bir şekilde, insanın aklıyla iyi ve kötüyü ayırt edebileceğini, yararlı ve zararlı olanı tespit savunmuştur. Ona göre, eşya hem yararlı hem zararlı nitelikler barındırabilir. Bu konuda ve su örneğini verir, ateşteki yakma özelliğini yemek pişirmek için de kullanılır. Bu durumu açıklamak için ateş ve su örneğini vermiştir. Ateş bir yandan yemek pişirmek gibi faydalı amaçlarla kullanılabilirken, diğer yandan yakıcı özelliğin nedeniyle zarar verebilir. Benzer şekilde insan hayatı su vazgeçilmez olmasına rağmen insanın boğulmasına neden olabilecek bir tehlike taşır.³³⁸

Bu örnekler, eşyanın çift yönlü niteliklerinin insanın bilişsel yapısıyla uyumlu bir şekilde değerlendirilebileceğini gösterir.³³⁹ Bu bağlamda, İmam Mâtûrîdî insanın ahlaki doğasından temel alarak, akıl ile Şeriatın birbiriyle uyumlu şekilde ilerlediğini ifade etmiştir. Ona göre ilahi irade tarafından emredilen bir şey, zaten iyi olduğu için

³³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:2-5, Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 1:126, 464.

³³⁸ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 138.

³³⁹ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 284; İmam Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 138.

emir konusu olur; yasaklanan bir şey ise kötü ve zararlı olduğu için yasaklanma iradesine konu edilir.³⁴⁰

İlerleyen bölümlerde, fayda sağlama amacının yalnızca insanlara mı özgü olduğu, Yaratıcı'nın da bu tür özelliklere sahip olup olmadığı ve O'nun insanlar için iyi ve faydalı olanı yapma zorunluluğu bulunup bulunmadığı gibi hususlar daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.3. Husun Kubuh Üzerine Felsefi Mülâhazalar

Ele alınan iki başlıktan elde edilen bilgilerden hareketle; ahlaki doğruların ve yanlışların, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak akılla bilinebileceğini savunan Mu'tezile, ahlaki rasyonelliği ve ahlaki realizmi savunmaktadır. İnsan aklının vahye başvurmadan iyiyi ve kötüyü bilebileceği, hüsun ve kubuh fiilin özünde bulunan değişmez gerçekler olarak değerlendirilmesi sonucunda, Doğal yasa ahlakı açısından Tanrı ile ahlaki yargılar arasında doğrudan değil dolaylı bir irtibat vardır. Teleolojik iradecilik yaklaşımında ise Tanrı ile ahlakî yargılar arasında doğrudan ve ontolojik bir ilişki bulunmamaktadır.³⁴¹

Eş'arî düşüncede ise fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi, Allah'ın onları emretmesi ya da yasaklamasına bağlıdır. Adalet, Tanrı adaleti emrettiği için iyidir; zulüm ise Tanrı zulmü yasakladığı için kötüdür. Husun ve kubuh, fiillerin özünde bulunan nitelikler değil, Tanrı'nın iradesine bağlı kavramlardır. Tanrı kaynaklı bakış açısı ahlak “ilahi buyruk teorisi” hâkim olmakla birlikte, Teolojik iradecilik, Tanrı'nın

³⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbu 'r-Tevhîd*, 278.

³⁴¹ George F. Hourani, “İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. F. Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8:271.

sadece mutlak anlamda kudretli oluşuna vurgu yaparak katı ve sınırlı bir irade anlayışını temsil eden görüşe yakın bir çerçeve sunmaktadır.³⁴²

Felsefî içeriğinde Tanrı-ahlak ilişkisi, “euthyphron ikilemi” olarak bilinen iyiliğin Tanrı merkezli mi yoksa ahlak merkezli mi olduğu üzerine şekillenmiştir. Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi emreder yoksa o şeyin değeri Tanrı’nın emretmesi dolayısıyla mı iyi olmaktadır? Ahlakın kökenini aramaya yönelik olan bu soru ahlak metafiziğinin temel meselelerinden birine işaret etmektedir. Bu ikilemi, Tanrı’dan hareketle aşanlar ‘voluntarist’ yani teistik iradecilik anlayışını benimsemiş olmaktadır.³⁴³ Bu bakış açısına göre bir şeyin ahlaki değeri, Tanrı’nın emretmesi temelinde bakıldığında iyi olması söz konusudur. Teorinin temelinde ahlaki değerlerin değişmeyen kendinde değere sahip olmadığı postülası vardır. Değerin kendinden kavranışı, Tanrı’nın ilahiliği ile çelişir. Bu nedenle ahlaki önermeler, Tanrı’ya bağlı olmalıdır ve dayanmalıdır. “Euthyphron ikilemi” üzerine hazırlanan doktora tezinde konu felsefî olarak detaylı incelenmekte ve İmam Mâturîdî düşüncesinin Tanrı merkezli mi yoksa akıl merkezli mi olduğu üzerine eğilmektedir.³⁴⁴

İslam düşüncesinde, felsefî ve teolojik literatür incelendiğinde, kelam çerçevesiyle uyumlu ahlak teorilerinin derin bir zenginlik sunduğu görülmektedir. Bu

³⁴² Jonathan Dancy, “Moral Nonnaturalizm”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First Published 1 Şubat 2003.

³⁴³ Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, 137.

³⁴⁴ Bk. Kayhan Özaykal, “Theological-Ethical and Epistemological: The Euthypro Dilemma and The Metaethics of Al-Mâturîdî”, (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); diyalogda her iki tarafın da birbirini çürütemeyen iddialar ileri sürdüğü tespit edilmektedir. Buna göre, Sokrates’in Euthyphro’nun iddiasını yanlış olduğunu gösterecek bir argüman sunamadığı gibi, Euthyphro’nun da Sokrates’in karşıt iddiasını geçersiz kılacak bir delil ortaya koyamadığı ifade edilmektedir. Bu durumda, diyalogun temel düzeyinde, her iki tarafın görüşlerini karşılıklı olarak tartışabileceği bir zeminin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Sokrates, Euthyphro’nun tezini terk etmesini gerektirecek güçlü bir gerekçe öne sürememiş olsa da, kendi yaklaşımına yönelik açık bir sorun olmadığı sürece, sorgulamasını sürdürmek için dayanak bulabilmektedir.

gelenek içerisinde iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır: Bunlardan ilki, ahlaki yargıları akla ve olgusal gerçeklere dayandıran Mu'tezile'nin geliştirdiği yaklaşım; diğeri ise ahlaki yargıları ilahi iradeye dayandıran Eş'arîlerin savunduğu yaklaşımdır.³⁴⁵ Bu ikili tasnifi belirgin hale getiren isimlerden biri olan F. George Hourani, Mu'tezile'nin görüşünü "rasyonel objektivizm" (akılcı nesnellik) olarak tanımlamış ve bu ekolün adalet, iyilik gibi ahlaki kavramların nesnel olarak varlığını kabul ettiğini belirtmiştir. Buna karşılık, Eş'arîlerin görüşünü ise "teistik sübjektivizm" (Tanrı merkezci görüş) olarak sınıflandırmış ve ahlaki değerlerin Allah'ın iradesine bağlı olduğu fikrini vurgulamıştır.³⁴⁶ Hourani'nin bu tasnif ve analizlerinden yararlanan Opwis, kendi çalışmalarında önemli tespitlere yer vermiştir.³⁴⁷ Benzer bir şekilde, Anver Emon da "doğal hukuk teorileri" kavramsallaştırmasından hareketle, "katı doğal yasa" ve "esnek doğal yasa" olmak üzere iki farklı teorik çerçeve ortaya koymuştur.³⁴⁸ Bu alanda dikkat çeken bir diğeri araştırmacı olan Meriam al-Attar, İslam düşüncesinde "ilahî yasa teorisi" veya "ahlaki iradecilik" anlayışlarının hâkim teoriler olmadığını savunmaktadır. Al-Attar, Eş'arî ve Mu'tezilî ahlak anlayışlarının birbirine zıt olmadığını, aksine bu iki yaklaşımın birçok ortak noktaya sahip olduğunu ve birbirini tamamlayıcı özellikler taşıdığını ileri sürmektedir. Bu analizler, İslam düşüncesinde ahlak teorilerinin çatışan

³⁴⁵ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu-A. Arkan, (İstanbul: Litera Yay., 2004), 20.

³⁴⁶ George F. Hourani, *The Ethics of Kādî Abdülcebbar*, (London: Cambridge University Press, 2007), 57-9.

³⁴⁷ Opwis, *Maslaha*, 30.

³⁴⁸ Gazzâlî, *Şifau'l-Galîl*, 160; Antony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Law: An Analitic Reconstruction*, (Oxford: 1996, 125-30); 'Doğal Hukuk Yasaları' ifadesi çok çeşitli konuları ele almaktadır; bazıları hukuk hakkında akıl yürütmeye rehberlik eden ilkelerin veya iyi olanın varlığına ve bu ilkeleri belirleme üzerinde aklın otoritesine odaklanmaktadır, diğeri bir grup ise dini bağlamda tanrının varlığının doğal hukuk felsefesine nasıl katkı bulabileceğini ele almaktadır dini bağlamda teoloji ve hukuk felsefesinin birbiri üzerindeki etkilerini engelleyecek kadar ayrı disiplinler olmadığını görmek normaldir. Kavramı kullanırken de bazı hukukçular var olan ilahi prensipleri, bazıları mantıksal yol gösterme için mantıksal hususları ya da aklın bu prensipleri belirleyen otoritesini kastetmektedir. Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories*, (Oxford, Oxford University Press, 2010), 7.

fikirlerden değil, aynı zamanda ortak bir teolojik ve felsefi zeminden beslendiğini göstermektedir.³⁴⁹

Ahlak çalışmaları, Hourani'nin 1970'lerde yayımladığı araştırmalarla birlikte, Basra ve Bağdat Mu'tezililiğinin savunduğu ahlaki realizm ile klasik Eş'arî düşüncesinin karşıt görüşleri arasında önemli bir ayrım olduğunu ortaya koymuştur. Shihadeh, Fahreddin er-Râzî'nin, hem Mu'tezile'nin hem de klasik Eş'arî ekolünün ötesine geçen bir ahlak teorisi geliştirdiğini iddia etmektedir. Râzî'nin bu yaklaşımı, insan düzeyinde ahlaki rasyonalizmi savunurken, aynı rasyonalizmi Tanrı'nın fiillerine uygulamaması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca, Eş'ari ekolünün klasik yalnızca basit bir "ilahi buyruk" ahlak teorisine bağlı kalmadığı; aksine, bu teoriyi oldukça gelişmiş bir anti-realizme dayandırdığı ifade edilmektedir. Bu anti-realizm, Neo-Eş'arî kaynaklarında daha sofistike bir sonuççu (consequentialist) ahlak anlayışının temelini oluşturmuştur.³⁵⁰

Bu yorum, Eş'ariliğin ahlak yaklaşımının, genellikle tasvir edildiğinden çok daha karmaşık olduğunu ve teolojik temellerini sonuççu bir perspektifle harmanladığını göstermektedir. Bu dönüşüm, İslam ahlakının entelektüel gelişiminde, klasik teolojik doktrinleri pratik etik değerlendirmelerle birleştiren kritik bir aşamayı temsil etmektedir.

2. FİİLLER BAĞLAMINDA MASLAHAT

Mu'tezile'nin fiil tasnifi ve insanın sorumluluğu konusundaki yaklaşımı oldukça önemli bir kelâmi meseledir. Sizin belirttiğiniz üzere, Mu'tezile'ye göre fiiller, doğrudan (mübâşir) ve dolaylı (mütevellid) olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımın detayları şu şekildedir:

³⁴⁹ Meryem Attar, *İslam Ahlakı* (İslam Düşüncesinde İlâhi Emir Teorisi), (İstanbul: Litera Yay., 2019), 193.

³⁵⁰ Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", 56.

a. Mübâşir (Doğrudan) Fiil

Mübâşir fiil, insanın doğrudan kudretiyle ve herhangi bir aracı olmadan gerçekleştirdiği eylemi ifade eder. Bir kişinin taş atma yazı yazma veya bir şeyi tutma gibi bir eylemi bizzatı gerçekteştirmesi doğrudan fiiller olarak nitelenmiştir. Bir kişinin taş atması *mübâşir* fiil olarak nitelenmiş ve bu tür fiillerde, insanın iradesi ve kudreti doğrudan etkili olduğundan, kişi bu fiilinden sorumlu tutulacağı vurgulanmıştır.³⁵¹

b. Mütevellid (Dolaylı) Fiil

Mütevellid fiil, doğrudan yapılan bir fiilin neticesinde ortaya çıkan ikinci bir eylemdir. Bu fiil, doğrudan değil, bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleşir. Eylemin sonucunda bir camın kırılması *mütevellid* fiil olarak isimlendirilmiştir. Bu fiillerde de kişinin kudret ve iradesi bulunduğu; ancak bu fiiller, doğrudan değil, dolaylı bir şekilde meydana geldiği için farklı bir değerlendirme gerektirmektedir. *Tevlîd*, mütevellid fiilin meydana gelme sürecine verilen isimdir. Yani bir fiilin araçlar vasıtasıyla sonuç ortaya çıkarmasıdır. Mütevellid, tevlîd sürecinde meydana gelen sonuçtur. Örneğin, taşın cama çarpıp kırılması bir mütevellid fiildir. Bu bağlamda insan, seçme özgürlüğü bulunan her fiilinden mutlak suretle sorumlu olduğu vurgulanmıştır. Hem *mübâşir* hem de *mütevellid* fiiller, insanın iradesi ve kudretiyle gerçekleştiği ölçüde ona nispet edilir. Ancak *mütevellid* fiilin değerlendirilmesinde, fiilin doğrudan mı yoksa dolaylı mı olduğuna dikkat edilir. İnsan, *mütevellid* fiillerin doğrudan sebebi olduğunda, bu fiillerden de sorumlu tutulur.³⁵²

Mu'tezile, fiillerin iyi oluş yönlerini “*nedb, tefaddul, mübah* ve *vacib*” olarak

³⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 9:36.

³⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 9: 37-38 krş. Eş'arî, *Makâlat*, 2:402-409; Osman Demir, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41:37-38.

isimlendirilmiştir.³⁵³ *Tefaddul* ve *nedb* kavramlarını kullanarak insanın yaptığı iyilik ya da faydayı derecelendirilmekte; *nedb* ile ise vahiy ile gelen ve insanın kendisi için yaptığı bir iyilik olarak tanımlanmaktadır. *Tafaddul* da başkası için yapılan her türlü iyi fiili ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.³⁵⁴ Bu temelde bir şeyin değersel yönünü anlamak için onun cinsini bilmek tek başına yeterli değildir. Bu yolla şeyin iyi veya kötü olduğu anlaşılamaz. Zira bir şeyin cinsi kötü olarak görülse de fayda doğurabilir. Buna göre bir şeyin yönü doğurduğu sonuç (fayda ya da zarar) dikkate alınarak tespit edilebilir.³⁵⁵

Bu değersel ve analitik taksimde “*mubah*” olarak nitelenen fiil, durum ve olgu, iyi ve kötünün arasında yer almakla birlikte nötr eylemlerden farklılık gösterir. Çünkü *mubah* kategorisi, nefes almak ve yemek yemek örneklerinde olduğu gibi kendinde iyidir, ancak *mubah* oluşu açık bir faydayı içermemesi ile ilgilidir.³⁵⁶ Görüldüğü üzere Mu'tezile, dinin bağlayıcılığını aklın ahlakî bağlayıcılığı üzerine ikame etmeye çalışmış;³⁵⁷ Eş'arî kelâm çevresi tarafından yüksek bir motivasyonla önemli eleştirilere maruz kalmıştır.³⁵⁸

George Hourani, çalışmasında Mu'tezile'ye göre bir fiilin iyi oluşunun üç farklı tezahürünün bulunduğu bilgisine yer vermiştir. Bunlar, adil olması, faydama-slahaat değeri taşıması, doğru olması şeklindedir. Kötü oluş ise “kötü olduğu sabit olan bir şeye neden olması, iyi olan bir şeyden yoksun bırakması, yalan içermesi, vacip olmayan bir şeyi gerektirmesi, kötü olduğu bilinen bir fiile sebebiyet vermesi, karşılığında sevap ya da günah olmayan bir fiilden mahrum bırakması ve insan

³⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:7-8-9.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:37-39.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:12.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:31.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6:151- 153; Ayrıca bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 13-44.

³⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 213-6.

kapasitesini aşması” gibi gerekçelerle ilişkilendirilmiştir.³⁵⁹

Mu'tezilî bakış açısına göre insan fiilleri içerisinde fayda vermeyen veya doğurmayan hususlar ‘zarar doğurmayan ve zarara sebep olmayan; hususlar ise ‘iyi’ olarak isimlendirmiştir.³⁶⁰ Acı veren bir şey, zararı engellememesi ya da fayda getirmemesi durumlarında kötü olarak değerlendirilmiştir.³⁶¹

2.1. İlahi Fiiller Bağlamında Maslahat

İslam kelâmında, ilahi fiillerin hikmet ve maslahat çerçevesinde değerlendirilmesi, evrendeki düzenin ve varlıkların ahlaki anlamda nasıl ele alınması gerektiğine dair önemli bir tartışma alanıdır. Eş'arî, Mâturîdî ve Mu'tezilî kelâmcılar, ilahi fiillerin anlamını ve insan fiilleri üzerindeki etkilerini farklı perspektiflerden yorumlamışlardır. Bu yorumlar, ilahi hikmetin varlık ve hayat üzerindeki belirleyici rolünü ve insana yönelik değer hükümlerinin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, fiillerin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin yalnızca akılla değil, vahyin rehberliğinde şekillenmesi gerektiği öne sürülmüş; maslahat ve hikmet kavramları, ilahi iradenin hem düzenlen hem de anlamlandırma gücü olarak vurgulanmıştır.

Eş'arî kelâmcı Bâkıllanî, fiilin gerçekleşme yönü ve iyi veya kötü oluş niteliği üzerindeki muğlaklığı kaldırarak, fiilin oluş açısından sevap veya günah hükmü kazanamayacağına dikkati çekmiştir. O, iyi ve kötü hükümlerinin eşyanın

³⁵⁹ George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Clarendon Press, Oxford 1971, 162-4.

³⁶⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 14-5; “Mu'tezile, husn ve kubh kelimelerini sıfat olarak değil mastar olarak kabul etmektedir. Belki bu yüzden fiilleri sıfatlandırırken hasen ve kabîh kavramlarını kullanmışlardır. “Yazar çalışmada genel olarak fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü incelediği için, çalışmanın ismini “Mu'tezile’ye Göre iyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi” olarak koymayı uygun gördüğünü belirtmiştir. Bu kelimelerin Türkçeye tercüme edilişlerinin de vurgulayan yazar, ‘iyilik ve kötülük’ kavramlarını sıfat olarak kullanmaktansa Arapça’da hem fiil hem de suretler için kullanılması sebebiyle bu şekilde kullanmadığını belirtmiştir.

³⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 6:77.

birer niteliği olmadığını ve ortaya çıkan fiilin gerçek failinin insan olmadığını ileri sürmüş ve değer hükümlerinin vahiy eksenine bağlı olması gerektiğini savunmuştur.³⁶² Bu bağlamda, yaratıcı fiiller ve yapacaklarını maslahat kavramları çerçevesinde değerlendirilmekte, aksi durumun abes olacağı vurgulanmaktadır. İnsan davranışlarını da dinin uygun görülmediği bir şeyin yapılması, insanın kendi yararına olanı tercih etmemesi kendisine zulmetme olarak ifade edilmiş, kötü hükmünü alması gerektiği belirtilmiştir.³⁶³

Hikmet kavramı üzerinden kalbin eşyanın hakikatini kavrayabilmesiyle ondaki faydayı ve zararlıyı ayırt etmesinin mümkün olduğu belirtilmiştir.³⁶⁴ Fayda sağlama amacı taşıma özelliğinin sadece insanlarla ilişkili olduğunu yaratıcının böyle bir şeye ihtiyaç duymadığını ve insanlar için de güzel ve faydalı olanı yapmaktan vazgeçmeyeceğini belirtilir. Ona göre ihtiyaç sadece şehvet ve nefret duygularını barındıranlar için mümkündür, çünkü bu hasletler bir eksiklik barındırması sebebiyle insanlarda bulunduğunu, Allah'ın bir cisim olmaması sebebiyle onda herhangi bir ihtiyaçtan söz edilmesinin mümkün olmayacağını vurgulamıştır.³⁶⁵

İmam Mâtürîdî'nin insan tanımına baktığımızda onun anlayışının temelinde insanın onurunu göz önünde tutarak onun güzel olan ve çirkini, doğru ve yanlış, iyi ve

³⁶² Cabirî, Cüveynî'nin Bakıllânî'den daha ileri bir adım attığını şu şekilde özetlemektedir: “İnsanın gücünü ve yapabilirliğini inkâr etmek, aklın ve duygunun kabul edebileceği bir şey değildir. Allah'ın gücünün insan fiillerini insanın kendi gücüne nisbet etmek gerekir, ama bu, insanın o fiili yoktan var ettiği anlamına gelmez. Söz konusu fiilin varlığı insanın gücüne dayanmaktadır.” Böylece sürüp giden silsile ile Allah'ın varlığına yani onun gücüne dayanmaktadır, çünkü bu güç bağımsız bir güç olmadığını ilk sebebe dayandığını vurgulamaktadır. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 10.

³⁶³ Mâtürîdî, *Muğni*, 6:362.

³⁶⁴ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, 2:352; Hanefî Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1995), 80.

³⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse*, 1:344; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, 1:143.

kötüyü, faydalı ve zararlı olanı³⁶⁶, ayırabilme ve aralarında tercih yapabilme kapasitesi olduğunu belirtmektedir.³⁶⁷ İmam Maturîdî hikmet kavramını açıklarken hem bilgi hem de davranış bağlamında ele almıştır. Bilgi kaynaklarını haber, akıl ve duyular olarak sınıflandıran İmam Maturîdî, bilginin doğruluğunu tespit etme görevini akla verir. Ancak, aklın sınırları olduğunu da açıkça kabul eder; çünkü bazı meselelerin yalnızca akılla kavranamayacağını ve insanın yaratılmış olması nedeniyle bilgiye ulaşmada sınırlılıkları bulunduğunu ifade eder.³⁶⁸ Bunun sebebi olarak da insanın sonradan yaratılmış olmasını ve insanın incelediği hususların teferruat içermesi sebebiyle olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda bu eksiklikler ve zorluklar karşısında aklı doğruya götürme anlamında bir engel taşımadığını belirtir.

Fiilleri gerçekleşme süreçlerini dikkate alarak inceleyen Mutezile teorisini ‘vucûh’ kavramı üzerinden ortaya koymuştur. Bu teorinin nirengi noktası, fiilin değer hükmünün oluş sürecindeki yön ya da yönler olduğu ana fikrine dayanır.³⁶⁹ Örneğin, “yalan söylemek” özü itibarıyla bir şeyi olmadığı şekilde ifade etmesi dolayısıyla kötüdür. Fayda sağlaması veya zararı engellemesi durum unda koşullu olarak iyi hükmü kazanır. Bu açıdan fiilin değer hükmü sabit ve mutlak değil, değişkenlik gösteren gerçekleşme koşullarına bağlı olması bakımından izâfîdir.³⁷⁰ Kādî Abdülcebâr, böylece fiilin değerini yönler anlamında ‘vucuh’ kavramına; ‘hal’ kavramı ile ise fiilin kişiden kişiye değişmeyen niteliğini birbirinden ayırmaya çalışmıştır.³⁷¹ Burada atıf yapılan hal ifadesi fiilin ait olduğu koşulları nitelemekte

³⁶⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 136.

³⁶⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 364.

³⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 8.

³⁶⁹ Kādî Abdülcebâr, *Muğni*, 6:10.

³⁷⁰ Kādî Abdülcebâr, *Muğni*, 6:12.

³⁷¹ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 138.

olup³⁷² fiilin değerinin belirlenmesine esas teşkil eden tüm nesnel faktörleri ifade etmektedir.

Allah’a kötülük atfedilmemesi O’nun mutlak anlamda iyi olması düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple O’nun kötülük içeren bir şeyi irade etmesi ya da yapması söz konusu olmaz.³⁷³ Kabih ve kötü olanların yaratıcısı Allah olduğuna göre dünyada var olan kötülüğün onun yaptıklarına atfedilmemesini Kādî Abdülcebbâr ‘hikmet’ üzerinden açıklamaktadır. Kötülüğü dış görünüş ve şekil üzerinden değil hükmet yönüyle inceleyerek, ona göre bir fiilin görüntü açısından kötü olup hikmet açısından güzel olmasına bir engel olmadığı için Allah’ın fiillerinin her birinin hikmet açısından güzel olduğunu, vurgulamıştır.³⁷⁴

Kādî Abdülcebbâr, yaşamda var olan, insanların zararına sebebiyet veren yırtıcı hayvanların yaratılması konusunda bazı şeylerin görünüşleri itibariyle çirkin ve kötü olarak görülmelerine rağmen onların barındırdıkları hikmetler ve maksatlar açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Canlıların yaratılışındaki lütuf üzerine vurgu yaparak onların insan için dini ve dünyevi faydalarına odaklanılması gerektiğini belirtmiştir. Dünyevi menfaatlere yılan ve akrep örneğini vererek onun insanı zehirleme özelliği olduğu gibi insanlar için panzehir özelliğini taşıdıklarını da vurgulamıştır. Dini menfaatler konusunda ise Allah’ın cezayı hak eden insanlar için bunları örnek göstererek onları azaptan korumaya yönelik uyarısı şeklinde anlaşılmaktadır. İnsanlar bu açıklamaya rağmen bu hayvanların insanlar için zararlı olduğu ve Allah’ın onları yaratmasının kötü olduğunu savunanlara karşı onların insanların verdiği zarardan daha fazla bir zarar vermediklerini savunmuştur. Hem de onların yaratması kötü olarak

³⁷² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:7.

³⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 8:43.

³⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh’u-Usûli’l-Hamse*, 1:214.

değerlendirilmesi durumunda diğer zarar veren insanların yaratılmasının da bu şekilde değerlendirilmesi gerekeceğinden mantıklı olmayacağını belirtmiştir.³⁷⁵

Eşarî kelâm geleneğinin önemli isimlerinden Gazzâlî, bu bağlamda Allah'ın aslah olanı yapmasının zorunlu olduğunu savunan Mu'tezilî görüşü reddetmiş; mutlaklığı ve uluhiyeti dolayısıyla O'nun dilediğini yapabileceğini kabul etmiştir.³⁷⁶ Çünkü Allah için uymak zorunda olduğu hiçbir bağlayıcı yasa olamaz. O, lütfuyla insanların maslahatını gözetir. Gazzâlî, ilahî iradenin bir lütuf olarak insanların maslahatını gözettiğini gösteren en açık kanıt Kuran'da beyan edilen ile insan- aklı arasındaki uyumdur. Bu bakış açısını sürdüren Fahreddîn er-Râzî, ilahî iradede keyfiliği reddetmiş; vahyin kaynaklık ettiği dinî hükümlerin akıl ile uyumunu savunmuştur.³⁷⁷

Gazzâlî, insanî düzlemde kullanılan iyi ve kötü yargılarının Allah'a atfedilmesi yönündeki görüşe şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre burada yapılan kıyas şâhidden gaibe dayandığı için geçersizdir. Yanı sıra o, Mu'tezile'nin aklen zorunlu olarak kabul edilen bilgilerin gerçekte zorunlu olmadıklarını, bahse konu zorunluluğun temelinde fayda teminin bulunduğunu savunmuştur.³⁷⁸

Eş'arî düşünce, Allah'ın fiillerinde gaye aranamayacağını savunmuştur. Nimet veren karşı tarafa bir menfaat bir yarar sağlamayı hedeflemesinin yanı sıra kendisi için de bir fayda beklentisi olursa bu gerçek bir nimet veren olmayacağını belirtmektedir. Keza onlara göre, ibret için yapmasa bile veya karşılıklarını vermese dahi Allah'ın acı çektirmesi zulüm değil adalettir. Buradan, Eş'arîlerin adâleti, Allah'ın fiillerinin ölçütü

³⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 1:333-334.

³⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 300; Mongomory W. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: 1981); Burada bahsedilen husus Kuran'da geçen üç çocuk hikayesi üzerinden şekillenmektedir; Kehf 12/80,81.

³⁷⁷ Anver M. Emon, *İslamic Natural Law Theories*, (New York: New York University Press, 2010, 132-9.

³⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:81.

olarak değil, Allah'ın fiillerini, adaletin ölçütü olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Allah'ın bizden bir karşılık beklememesi nimet vermek olarak nitelenirken, bir ücret karşılığı bir menfaat düşünülmesi nimet vermek olarak tanımlanmamaktadır.³⁷⁹

İnsanın yaratılış gayesinin fayda ve zarar esasına dayanan, (Cebriye'nin iddia ettiği üzere) aksi durumun ise uygun olmayan bir iş (*abes*) olacağını belirttikten sonra Kādî Abdülcebbâr, böyle bir durumun uluhiyetle bağdaşmayacağını vurgulamıştır.³⁸⁰

Mu'tezile ve Eş'ârî ekolleri, ilahi fiillerin niteliğini, Allah'ın iradesini ve evrendeki kötülüğün açıklamasını farklı perspektiflerden ele alarak özgün teoriler geliştirmişlerdir. Mu'tezile, fiilin değerini koşullara göre izâfî bir yapıya sahip olarak değerlendirmiş, "vucûh" ve "hal" kavramlarını kullanarak fiilin yönlerini ve sabit özelliklerini birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, Allah'a kötülüğün atfedilmemesi gerektiğini savunmuş ve her fiilin ardında bir hikmet bulunduğunu ileri sürmüştür. Kādî Abdülcebbâr, yırtıcı hayvanların bile aslında insanlara dini ve dünyevi faydalar sunduğunu, dolayısıyla görünürde kötü görünen şeylerin ardında bir hikmet bulunduğunu vurgulamıştır.

Öte yandan, Eş'ârî kelâmcıları, özellikle Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın mutlak irade sahibi olduğu ve dilediğini yapabileceği görüşünü savunmuşlardır. Gazzâlî, insanî iyi ve kötü yargılarının Allah'a atfedilmesini reddetmiş ve ilahi iradenin insan aklına üstün olduğunu savunmuştur. Eş'ârîler için Allah'ın fiillerinde bir gaye aramak anlamlı değildir; bu, Allah'ın mutlak otoritesine sınır koymak olurdu. Bu nedenle, Allah'ın fiilleri adaletin bir ölçütü olarak değil, adaletin Allah'ın fiillerinin bir ölçütü olarak değerlendirilmiştir.

³⁷⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:129-30.

³⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 1:138.

Sonuç olarak, İslam düşüncesinde Allah'ın fiilleri ve evrendeki kötülük problemi, Mu'tezile'nin hikmet ve maslahat temelli izâfî değer anlayışı ile Eş'ârîlerin mutlak ilahi irade ve otoriteyi esas alan yaklaşımları etrafında şekillenmiştir. Her iki yaklaşım da ilahi fiillerin açıklanması ve anlaşılması sürecinde insan aklının sınırlarını ve ilahi iradenin yüceliğini ortaya koymaktadır. Bu tartışmalar, İslam düşünce geleneğinde Allah'ın iradesi, hikmet ve adalet kavramlarına dair zengin bir miras sunarak düşünsel çeşitliliği gözler önüne sermektedir.

2.2. Maslahat Temelinde İnsan Fiillerinin Celîlü'l-Kelâm ve Dakîku'l-Kelâm Perspektifinden Yorumu

Müslüman alimler, maslahat düşüncesini kuramsal ve pratik boyutları açısından ortaya koyarken üç temel noktadan hareket etmiştir: İlahî vahiy, vakıa ve akıl. Maslahat düşüncesi, bu üç referansın öncelikli olduğu farklı, benzer ve karşıt söylemlerin geliştirildiği güçlü bir muhteva sergilemiştir. İlahî vahye dayanan yaklaşımlarda, Kur'ân'ın insan yararını gözeten maksatları içerdiği, ancak bu hükümlerin bağlayıcılığının ilahî iradeye dayanması sebebiyle insan yararı açısından zorunlu görülemeyeceği belirtilmiştir. Kuramsal açıdan bu görüş, Eş'ârî kelimciler tarafından savunulurken; pratik uygulamada ise Hanbelî ve Şafîî fukahası tarafından benimsenmiştir.

Vakıaya dayanan maslahat anlayışında ise, dinin ve bağlayıcılık getiren hükümlerin, insanın yaşam şartları ve değişen durumları ile doğrudan bağlantılı olduğu ve temelde insan yararını sağlamayı hedeflediği ileri sürülmüştür. Akla dayanan maslahat düşüncesi ise, ilahî hükümlerin özünde insan yararını korumayı, zararı engellemeyi ve mümkün olduğunca tamamen ortadan kaldırmayı amaçlayan ahlakî ve aklî bir temele dayandığını vurgular. Bu üç referans, maslahat düşüncesinin geniş

yelpazede güçlü bir literatür ortaya koymasını sağlamış, İslam düşüncesinde merkezi bir kavram haline gelmesine zemin hazırlamıştır.

Celîlü'l-keîâm perspektifinde İnsan fiillerinin değerlendirilmesinin merkezinde *teklif* kavramı yer almaktadır. Bu kavram İslam düşüncesinde Allah'ın insanı sorumlu tutması olarak değerlendirilir ve ilahi adalet ile hikmetin bir yansıması olarak görülür. *Teklif* insanı yaptıklarından sorumlu tutması, insanı akıl sahibi, bilinçli, kendi fiillerini yapma gücüne sahip irade sahibi olması ve dışarıdan bir etki altında olmadan yani özgür olmasını içermektedir. Nübüvvet bu anlamda teklifin tamamlayıcısı olarak maslahatın ortaya çıkmasını ve mefsedetin engellemesinin amaçlamaktadır.

Allah tasavvurunda; adaleti ve hikmeti gereği, *kabih* (çirkin) olanı asla irade etmeyen ve yapmayan bir varlık olarak tanımlandığı bu anlayış, ilahi fiillerin mutlaka iyilik barındırması, *hasen* olması gerektiği fikrini temel bir ilke olarak kabul eder. Bu bağlamda, Allah'ın insanı sorumlu tutması (teklif) da değer açısından iyi olarak nitelendirilmiştir. İnsana verilen içsel dürtüler "yapma" ve "yapmama" olmak üzere iki karşıt eğilim şeklinde belirlenmiştir.³⁸¹ *Teklif* ise, zorlayıcı olmaksızın, sorumluluk bilincine sahip bireye ulaştırılan, içinde meşakkat barındıran bir yükümlülüktür; bu yükümlülük, yerine getirildiğinde kişiye fayda sağlar, terk edildiğinde ise zarar getirir. *Teklifin* amacı, esas olarak iyiyi ve faydalı olanı teşvik etmek, kötü ve zararlı olandan ise sakındırmak ve gerektiğinde cezalandırmaktır.³⁸² Ancak *teklifin* zorlayıcı olmaması önemlidir; çünkü zorlama, eylemi gerçekleştirmeye yönlendiren bir sebep doğurur ki bu da teklifin yapısına uygun düşmez. *Teklif* açısından vacip, iyi ve kötü kavramları arasında da sıkı bir ilişki bulunmaktadır.³⁸³ *Teklifin* tanımı yapılırken mecburiyeti

³⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh 'u-Usûli'l-Hamse*, 2:342.

³⁸² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhid bi't-Teklif*, 11.

³⁸³ Cüveynî, *el-Akide'tu'n-Nizamiyye*, 43; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15:130-8.

vurgularken burada zorlamanın olmaması üzerinde durulur. Zorlamanın sonucu olarak, kişi eylemi yapmaya yönlendiren bir sebebe bağlanır ki bu da teklifin özüne uygun değildir. Teklif bağlamında, vacip, iyi ve kötü kavramları arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.³⁸⁴

Allah özelinde insanlığa bir davet olarak sorumluluğun verilmesinin ilahi bir yardım şeklinde ifadesidir. Bu *lütuf* kavramı ile açıklanarak insanlığın iyiliğine yani maslahatına uygun olduğu belirtilerek, aklî ya da şerî olarak meydana gelebilecek şekilde olmasıyla temelde zararın engellenmesinin olduğunu belirtilmiştir. Daha açık bir ifade ile insanların güzeli, çirkini aklıyla bilebilmesi de *lütuf* kapsamına girer, Allah'ın vahiy yoluyla insanlara bildirmesi de *lütuf* olarak nitelendirilebilmektedir.

Cüveynî *teklif*in sorumluluğunu üstlenecek kişinin onu kabul edebilmesi için anlama yetkinliğine sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁸⁵ Çocuklar, akıl hastaları ve hayvanlar *teklif*den sorumlu olmayan gruplardır. Onun dışındakiler ise vacip konusunda onu yerine getirilmesine engel olan şeyler tüm yönleriyle çirkindir, buradaki istisna teklif sahibi olmayanlar içindir.³⁸⁶ Bu bağlamda, insanın akıl sahibi bir varlık olarak çevresindeki nesneleri anlayabilmesi, onları ayırt edebilmesi ve ilahi emirleri yerine getirme kapasitesine sahip olması önem arz etmektedir. Bu özelliklerin her biri, insanın yararının gözetildiğini göstermektedir.³⁸⁷

Namaz, oruç ve diğer ibadetlerin geçerlilik şartı olarak, Allah'ı bilmek, O'nun birliğini ve adaletini tasdik etmek temel şartlar olarak kabul edilmektedir. Bu şartlar yerine getirildiğinde, ibadet geçerli *sahih* ve *hasen* olarak kabul edilirken, aksi halde

³⁸⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:70; Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 14:153.

³⁸⁵ Cüveynî, *el-Akide'tu'n-Nizamiyye*, 55; Gazzâlî, *Şifâu'l-Galil*, 176.

³⁸⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:340-8 krş. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl-u Hamse*, 1:97.

³⁸⁷ Cüveynî, *el-Akide'tu'n-Nizamiyye*, 42; er-Râzî, *Mahsûl*, 2: 225-8.

kabih olarak değerlendirilir.³⁸⁸ Bu durum, iyi olanın doğru ve *vacip* kavramlarıyla aynı kategoride yer aldığını göstermektedir. Ancak *hasen* kavramı, şer‘î hükümlerde *vacip* ile eş anlamlı olarak kullanılsa da bazı durumlarda iki kavram birbirinden ayrılmaktadır. Vacip olan bir fiilin, maksadın gerçekleşmesi ve fiilin zamanına uygunluk açısından *sahîh* kavramıyla ilişkilendirdiğini belirtmiştir.

Bir fiilin *hasen* ya da *kabih* olarak değerlendirilmesi, kişinin o fiili gerçekleştirme yeteneğine sahip olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, bir fiilin iyi veya kötü değer hükmüne açık olması, kişinin durum ve şartlarının göz önünde bulundurulmasını gerektirir.³⁸⁹ Örneğin, ‘vaktinden önce vakit namazının kılınması’ veya ‘gücü yetmediği halde hacca gitmek’ gibi durumlar, kişinin içinde bulunduğu koşullara göre değerlendirildiğinde, bu tür fiiller *hasen* olmadığı gibi farz olarak da nitelendirilemez. Dolayısıyla, her *vacip* fiilin otomatik olarak *hasen* kabul edilemeyeceği, bu iki kavram arasındaki ayrımın hükümlerin bağlamına göre değişiklik gösterebileceği vurgulanmaktadır. Sonuç olarak, *vacip* olan bir fiilin *hasen* olabilmesi için *marifetullah* yani Allah’ı bilme ve tasdik etme şartı aranmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda, yalnızca *hasen* olan bir şeyin *vacip* hükmü taşıyabileceği ifade edilmektedir.³⁹⁰ Bu bakış açısı, ibadetlerin değer hükümleri ve geçerliliği arasındaki ilişkiyi derinlemesine anlamak için önemli bir zemin sunmaktadır.

Celîlü’l-kelâm perspektifinde İnsan fiillerinin değerlendirilmesinin merkezinde insanın yapısı yer almaktadır. İnsan yapısının, sorumluluğa elverişli olması bakımından ahlaki eğilimler ele alınmıştır. Sorumluluk noktasında insan fiillerinin irade sonucu

³⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l Usûl-u Hamse*, 1:123 krş. Gazzâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 178.

³⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni* 5:33; Gazzâlî *Şerhu’l Usûl-u Hamse*, 1:174.

³⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l Usûl-u Hamse*, 1:125.

ortaya çıktığına vurgu yapan Mutezilî görüş, sorumluluğun atfedilebilmesi için başka bir zorunluluğun olmamasını da temel şart olarak görmektedir.³⁹¹

Kādî Abdülcebbâr insanı fiile götüren temel sebebin maslahat olduğunu yani iyi ve faydalı olanı istemek kötü ve zararlı olandan kaçınmak olduğunu belirtmesinin³⁹² yanında insanın yapısı ile ilgili önemli bir eğilimi ortaya koymuştur. İnsanı eyleme götüren bir etkiden bahsederek buna “dâî” ismini vermiştir.³⁹³ Burada vurgu yapılmak istenen husus Allah’ın insanda yarattığı bir eğilim sonucu insanda fiillerin gerçekleştiği ve burada İlahî iradenin direk bir müdahalesi olmamasıdır.

İlk dönem alimlerden Buhârî (ö. 256/870), İslam düşüncesinde yer alan insan fiillerine dair kaderiye ve cebriyenin görüşlerine yer vermiştir. Kendi ayrımını yaratmayı Allah’a has kılarak insan fiillerinin yaratılmış olduğunu, Kur’an ekseninden lafza ilişkin hususları insanî olarak değerlendirerek manaya ilişkin olanın ise ilahî olduğunu belirtmiştir.³⁹⁴

İnsan fiilleri açısından ele alınan önemli meselelerden biri, Allah’ın insana gücünün üzerinde bir sorumluluk yükleyip yüklemeyeceği meselesidir. ‘Teklîf-i mâlâ yutâk’ olarak isimlendirilen bu konu, bir fiilin oluşmadan önce o fiili yapabilecek kudretin bulunması gerektiği anlayışıyla tartışılmıştır.³⁹⁵ Teklif kavramı, belirli şartların yerine getirilmesiyle anlam ve geçerlilik kazanan bir olgu olarak tanımlanmıştır. Bu koşulların birincisi, bireyin fiilleri üzerinde etkili bir kudrete sahip olmasıdır. İkinci şart, teklife muhatap olan kişinin, teklif sırasında onu kavrayacak akli bir yetiye sahip olması

³⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûl-u Hamse*, 122; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 8:84.

³⁹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 6:12-15.

³⁹³ Hayyât, *el-İntisâr*, thk. Henrick Samuel Nyberg, (Beyrut: Evrâku’l-Şarkiiyye, 1989), 85-7; Kādî Abdülcebbâr, *el-Mustasfâ*, 8:32.

³⁹⁴ Buhârî, *Halk-u Efâli’l-İbâd*, thk. Fuad b. Suleyna Fuheyl, (Riyad: Daru’l-Turasu Hadara, 2005), 10.

³⁹⁵ Nesefî, *el-Umde fi’l-Akdid*, çev. Temel Yeşilyurt, (Malatya: Kubbealtı Yay., 2000), 54.

ve kendisine yöneltilen teklifi anlayabilmesidir. Üçüncü koşul, teklif edilen şeyin gerçekleştirilmesinin mümkün olmasıdır. Son olarak, dördüncü şart ise teklifin sonucunda sevap veya cezanın bulunması gerektiğidir.³⁹⁶

Bu bağlamda Allah, insanlara şer‘î ve aklî yükümlülükleri yerine getirmelerini ve kötü davranışlardan sakınmalarını zorunlu kılmıştır. İnsan doğasında kötülüğe karşı bir eğilim ve iyilikten uzaklaşma duygusu da yaratmıştır. Bu yükümlülüklerin yerine getirilebilmesi için, Allah’ın insana yeterli akıl, açık kanıtlar, gerekli güç ve uygun araçları sağlaması zorunlu kabul edilmiştir.³⁹⁷ Bu anlayış, insanın tanrı tasavvurunu etkilediği, onun emir ve yasaklarında bir gaye ve maslahat arama arayışını ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış, insanın Allah tasavvurunu şekillendirmiş ve ilahi emir yasakların bir gaye ve maslahat taşıması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda geliştirilen uluhiyet tasavvurunda önemli bir tartışma konusu olmuştur. Mu‘tezile, Mâtürîdîyye ve Şîâ kelamcılar, Allah’ın insana gücünün üzerinde bir yük yüklemeyeceği (teklîf-i mâ lâ yutâk) görüşünde birleşmişlerdir. Bu ekoller, aklen ve dinen, böyle bir teklisin uygun olmadığını savunmuşlardır.³⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, Allah’dan gelen tekliflerin bir maslahat taşıması iyiliği barındırması gerektiğini belirtmiş, bu sebeple Allah’ın insana gücünün üzerindeki bir yükü yüklemesinin bu anlayışla çelişeceğini ileri sürmüştür.³⁹⁹

³⁹⁶ Bk. Cüveynî, *Akide-tü’n-Nizamiyye fî erkani’l-İslamiyye*, 42-55 krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l Usûl-u Hamse*, 1:33; Nûsreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2000), 141-144.

³⁹⁷ Ebu Feth M. b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, (Beyrut: Daru’l-Marife, 2001), 1:95 akt. Abdulnasır Süt, “İlahi Teklifin Alakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâlâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime*, 6/2, (2015), 292.

³⁹⁸ Bu hususta Bakara 2/286 ayeti delil olarak göstermişlerdir.

³⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, 7:23-32 krş. Gazzâlî, *Kavaidü’l-akaid*, 60-200.

Teklif-i mâlâ yutâk, günümüz biyoetik tartışmalarında hastaların kapasitesini aşan tıbbi müdahaleler, etik olarak tartışmalı tedavi yöntemleri ve yaşam sonu bakım gibi konularda bir rehber olarak kullanılabilir. Bu kavram, bireyin gücünü ve iradesini zorlayan, insani kapasitenin ötesine geçen yaklaşımların ahlaki açıdan sorgulanması gerektiğini hatırlatır. Böylece hem İslam düşüncesi hem de biyoetik, insan kapasitesinin sınırlarını aşmayan, onun yararını gözetten bir etik anlayışın inşasında birleşir. Bu bağlam, dini ve seküler etik sistemlerinin kesişim noktalarını gösterirken, biyoetikte İslami kavramların uygulanabilirliğini de vurgular.

3. SEM'İ BİLGİDEN ÖNCE EŞYANIN HÜKMÜ

Peygamberlik sisteminden önce *teklif* olup olmadığı konusu, kelâmî mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Hanefî görüş insanların yararlanmasının mümkün olduğu şeylerin sem'den önceki hükümlerinin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir: Cessâs, bu konudaki farklı görüşleri üçe ayırmaktadır. Bunlardan ilki aklın *kubuh* (küfür, zulüm ve yalan gibi) olduğu sonucuna vardığı ve aklın *vücub* (tevhid ve nimet verene şükretmek gibi) olduğuna delalet etmedikçe hepsi *mübah*tır, demiştir. Bunlar dışındakilerin yapan kişiye kınama ya da sevap getirmeyeceği *mübah* kategorisinin içerisinde yer almaktadır. İkincisi; aklın *vücub* (tevhid ve nimet verene şükretmek gibi) olduğuna delalet ettiği hususlar dışındakilerin mahzurlu olduğu olduğunu; üçüncü grup ise sem'den önce *mübah* ya da mahzurlu denilemeyeceğini söylediklerini belirtmiştir. Çünkü *ibaha*, *mübah* kılan (karar verici), *hazr* da *mahzurlu* kılanı (karar vericiyi) gerektirir. Bu sebeple zulüm ve küfür gibi fiilleri işleyenlerin kınanamayacağını söylemişlerdir. Cessâs kendinden öncekilerin görüşlerini belirttikten sonra, kendi görüşünü belirtir. Cessâs, semâvi bir delil (sem') gelmeden önce eşyalar (şeyler) akıl yoluyla üç kategoride değerlendirerek, kendisini

belirttiği grupların ilkinde dahil eder. Allah’a inanmak, şükretmek ve insaflı olmak gibi eylemlerin kesinlikle yapılması gerektiğine hükmederek değiştirilemez (*teğattür* ve *tebdil* uygun olmadığı) hususlar olarak değerlendirir. Küfür ve zulüm gibi yapılması yasak olarak görülen hususların, doğası gereği çirkin (*kabih binefsihi*) olan şeyler olduğunu, bunların yapılmasının hiçbir durumda caiz olmadığını belirtir. Caiz olan hususların ise, mükellefin durumuna bağlı olarak fayda veya zarar sağlayabileceğini; faydasına göre *ibaha* (serbestlik), zararın büyüklüğüne göre yasaklama (*hazr*) veya zorunluluk (*icap*) durumu söz konusu olabileceğini belirtir.⁴⁰⁰

Mu'tezilîler, insana verilen akıl gücünün iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin ayırt etme kapasitesine sahip olduğunu ve bu yüzden teklifin aklî bir hüküm olarak görülebileceğini savunmuştur. Bu anlayışa göre, akıl, insanın maslahatını gözetir. Ancak Eş'arîler, teklifi dini bir hüküm olarak değerlendirir ve Allah'ın emirlerine uygunluğu, maslahata uygunluk olarak görürler. Böylece, her iki mezhep arasında paradigma farklılıkları belirgin hale gelir. Klasik kelâm kaynaklarında *ef'alu'l-ibâd* konusu açıklanırken kullanılan temel kavramlar arasında *hasen* ve *kabih* kavramları da yer almaktadır. Eş'arî düşüncenin arka planında Allah'ın yüceltilmesi ve yapma gücünün tümüyle ona nispet edilmesi nedeniyle insan eliyle ortaya çıkan fiillerin de bu yapma gücü üzerinden açıklanmıştır.⁴⁰¹ Bu perspektifi tahkim edenlerin başında gelen Gazzâlî, bağlı olduğu Eş'arî söylemi benimsemekle birlikte meseleyi üç farklı bağlama yerleştirerek daha sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Bunlardan ilki, yapan kişinin amacına uygun davranışı “iyi”, amacına aykırı olanı “kötü”, bu ikisi arasında kalan durumu ise “abes” olarak birbirinden ayırmıştır.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, thk. 3:247-248.

⁴⁰¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 158.

⁴⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:45; Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 2:720.

Gazzâlî, ilk defa insanın tabiatı gereği iyi olana meylettğini ve kötüden sakınma eğilimi gösterdiğini ileri sürmüştür. Ona göre insan tabiatındaki bu değersel eğilimden bağımsız olarak Allah'ın beyanına konu ettiğı hususların (insanın amaçlarına ve maslahatlarına uygun olup olmadığına bakılmaksızın) olduğu gibi kabul edilmelidir.⁴⁰³ Gazzâlî, insandaki doğal eğilim ile dinî bağlayıcılık ifade eden hükümleri birbirinden ayıran bu bakış açısıyla fiilin gerçekleşme dinamikleri etrafında ortaya çıkan iyi, kötü, fayda ve zarar gibi değersel hükümlerin güçlü bir sübjektiviteye sahip olduğu için dinî bağlayıcılık ve ahlak boyutu ile eşdeğer görülemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.⁴⁰⁴ Dolayısıyla *husun* ve *kubûh* ahlaki değer yargılarını vererek hükmü oluşturanın ilahî yaratıcı olması gerektiğı anlaşılmaktadır.

Vahiy gelmeden önce eşyanın hükmüne dair tartışmalar, *celîlü'l-kelam* ve *dakîku'kelâm* bağlamlarında ele alındığında, günümüz biyoetik tartışmalarının bu bakış açısıyla değerlendirilmesi mümkündür. Bu konu, etik değerlerin akılla belirlenmesi, insanı bu konudaki sorumluluğunun kapsamı ve ahlaki kararların temellendirilmesi gibi meselelere önemli katkılar sağlayabilecek niteliktedir. Örneğin, organ bağışı, genetik müdahale veya yaşam sonu kararları gibi konularda, insan aklının maslahatı gözetme yeteneğı, bu tür kararların evrensel fayda-zarar analizine dayalı bir çerçevede değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Modern biyoetik anlayışı celîlü'l-kelam düşüncesinin bir yansıması olarak, ahlaki kararların temellendirme amacıyla Kur'an ve Sünnet gibi dini kaynaklara başvurmayı veya bu doğrultuda dini otoritelerin yorumlarını dikkate almayı önemli bir referans noktası olarak görmektedir.

Bununla birlikte, klasik kelâm söyleminin, olduğu tarihsel bağlamda şekillenen yaklaşımıyla günümüz dünyasına doğrudan katkı sağlamasını beklemek zor

⁴⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:180; Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, 225; *Kitâbu'l-Mebsût*, 15:119-23.

⁴⁰⁴ er-Râzi, *el-Muhassal*, 503; Âmidî, *el-İhkâm*, 3:253; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 140.

görülmektedir. Bu nedenle, geçen zaman içerisinde meydana gelen değişimleri ve ortaya çıkan yeni sorunları dikkate almak, kelâm söylemini güncelleyerek modern meselelerle ilişkilendirilmesini mümkün kılacaktır. Bu tür bir yaklaşım, kelâmın teorik çerçevesini ve değerler sistemini, çağdaş biyoetik tartışmalara uyumlu bir şekilde yeniden yorumlama fırsatı sunmaktadır.

Hourani, özellikle Mu'tezilî alimlerin geliştirdikleri ahlaki perspektifin ve kullandıkları terminolojinin, modern felsefi etik tartışmalar için öncü nitelikte olduğu görüşüne yer vermektedir. Bu değerlendirme, İslam düşüncesinin ahlak teorilerinin yalnızca teolojik bir tartışma olmaktan öte, felsefi etik tartışmalara da katkıda bulunabilecek bir zemin sunduğunu göstermektedir.⁴⁰⁵

Eş'arî mezhebi içerisindeki çeşitlilik, felsefi yorumlar ve teolojik perspektifler arasındaki farklar göz önünde bulundurulduğunda, Gazzâlî öncesi ve sonrası dönemlerin dakik bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Gazzâlî öncesi dönemde keskin mezhepsel ayrımların aksine, felsefi Eşariler olarak adlandırılan grup, mezhebin daha geleneksel yorumlarından belirgin bir şekilde ayrılır. Bilindiği üzere, Gazzâlî sonrası dönem, felsefi anlamda daha karmaşık bir görüntü çizen ve birbirlerinden yoğun şekilde etkilenen düşünce yapılarını barındırır. Tezimin bu aşamasında, maslahat kavramının kelam tarihindeki evrimine ve özellikle Gazzâlî sonrası döneme neden odaklanmadığımızı açıklamak gerekir. Maslahat anlayışı, Gazzâlî sonrası dönemlerde oldukça karmaşık ve çeşitlenmiş bir yapıya bürünmüştür. Ancak, bu çalışmada maslahatın ilk ortaya çıktığı ve teolojik olarak şekillendiği dönemleri temel almayı tercih ettim. Bunun nedeni, maslahat kavramının biyoetikteki modern uygulamalarına olan benzerliklerin ve etkilerin daha açık bir şekilde ortaya konabilmesidir. Günümüz biyoetiğinde, maslahatın

⁴⁰⁵ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, 20.

nasıl bir temel oluşturduğunu ve ahlaki çerçeveler içinde nasıl işlev gördüğünü anlamak için, kavramın köklerine ve temel yapısına yönelik bir analiz gereklidir. Bu yaklaşım, maslahatın ahlaki ilkelerle olan ilişkisini daha net bir şekilde göstermek ve biyoetik tartışmalarına zemin hazırlamak amacıyla yapılmıştır. Bu amaçla, ilerleyen bölümlerde ahlak konusunda yapılan tartışmalardan fayda-zarar temelinde, maslahatla aynı köklere sahip biyoetik ve biyoetiğin yararlandığı felsefi düşüncelerin maslahat ile ilişkisine yer verilecektir. Klasik dönemden modern döneme geçişi barındıran bu geçiş, çalışma açısından maslahatın modern dönemde fayda ve zarar temeline dayanarak bir ortak zemin içermesi sebebiyle önemsenmektedir.

4. MASLAHAT VE BİYOETİĞİN ORTAK ZEMİNİ ÜZERİNE

Maslahat, İslam düşüncesinde bireysel ve toplumsal faydayı gözetten bir ilke olarak şekillenmiş; biyoetik ise modern dönemde insan yaşamını ve sağlıkla ilgili etik sorunları ele alan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Her iki yaklaşımın da fayda ve zarar prensiplerini merkeze alması, etik kararların insan onuru, adalet ve sorumluluk gibi değerler temelinde alınmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, maslahat ve biyoetik, farklı tarihsel ve kültürel zeminlerde şekillenmiş olsalar da, etik karar alma süreçlerinde benzer ilkesel yaklaşımlar sunmaktadır.

İnsanlık tarihi boyunca, çevresini anlamaya çalışan insan, merak duygusuyla etrafını incelemiş, güvenliğini sağlamak için dayanışma içine girmiş ve hastalık ile ölüm gibi temel meseleleri kavrayarak düşünsel ve kavramsal bir tecrübe geliştirmiştir. Bu süreçte, insanın olayları anlamlandırma çabası çoğunlukla din temelli yaklaşımlarla şekillenmiş ve bu durum 'teolojik tahayyül' olarak adlandırılmıştır. Hastalık, ölüm ve yaşam gibi evrensel meseleler karşısında dinin rehberliğiyle üretilen çözümler, yalnızca metafizik değil, aynı zamanda etik boyutlar da taşımaktadır. Maslahat ve biyoetik bu

bağlamda, insanın iyilik ve zarar dengesini gözetme arayışının, farklı tarihsel ve kavramsal zeminlerdeki iki güçlü ifadesi olarak ortak bir zeminde buluşmaktadır.⁴⁰⁶

İnsanlık, tarihin erken dönemlerinden itibaren hastalıklar ve yaşamın temel meselelerini anlamlandırma çabasında dinî referansları merkeze almıştır. Hayatı, varlığı ve anlamı tanımlayan bir kurucu unsur olarak din, birçok kültürde olduğu gibi İslam düşüncesinde de hastalıklar ve ölüm gibi konulara özel bir ilgi göstermiştir. İslam, insanın faydasını gözetten bir yaklaşımı benimseyerek bu çabayı 'maslahat' kavramı etrafında şekillendirmiştir. Ancak, modern çağın bilimsel ve teknolojik gelişmeleri, özellikle biyoetik alanında, ahlaki değerlerin seküler bir temelde öne çıktığı bir yapı ortaya çıkarmıştır. Genetik mühendislik, organ nakli ve yapay zekâ destekli tıbbi kararlar gibi yeni uygulamalar, geleneksel dinî öğretilerin kapsamını aşan karmaşık etik meseleleri beraberinde getirmiştir. Sekülerleşmenin etkisiyle, dinin toplumsal alandaki etkisinin azalması, etik değerlerin evrensel ahlaki prensipler doğrultusunda ele alınmasını sağlamış ve biyoetikte dinler üstü, kapsayıcı bir çerçevenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, maslahat kavramı ile biyoetik arasındaki bağlantıyı anlamlandırma açısından önemli bir perspektif sunmaktadır.

Ahlak, temelde neyin iyi neyin kötü olduğunu inceleyen bir tefekkür alanı olarak insanlık tarihinin büyük bir bölümünde dinlerin rehberliğinde şekillenmiş ve kurucu bir referans olarak iyi ile doğruyu ortaya çıkarma noktasında yol gösterici olmuştur. Yukarıda, ahlak felsefesinin bir alt dalı olarak etiğin, ahlaki yaşamı yorumlama ve sorgulama süreçlerinde izlenebilecek farklı yolların tümünü kapsadığına dikkat çekilmişti. Bu bağlamda, iyi ve kötünün mahiyeti ve tanımı, esas alınan referansa göre farklılık göstermiştir. Ancak, bu referans noktasının tam olarak belirlenememesi, farklı

⁴⁰⁶Orijinal metinde “Theologic Imagination” olarak yer almaktadır; Ayrıntılı bilgi için bkz; Gordon Kaufman, *Religious Imagination*, (Philedelphia: The Westminster Yay., 1981), 10.

ahlak ekollerinin ortaya çıkmasına ve bu ekoller arasında yoğun bir tartışma zemini oluşmasına yol açmıştır. Modern biyoetik tartışmaları da bu tarihsel zemine dayalı olarak şekillenmiş, iyi ve kötünün değerlendirilmesinde farklı dinî, etik ve seküler yaklaşımları bir araya getiren bir düşünce alanı haline gelmiştir.⁴⁰⁷

Biyetik alan, modern dönem düşüncesinde yüksek ilgiyle ele alınan alanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Zira bu alanda insan hayatı, hastalık ya da engellilik durumunda ilişkin etik tartışmalar güçlü bir yoğunlaşma sergilemiştir. Biyoetik perspektife göre bir kişi, vücut bütünlüğü açısından kendisini ilgilendiren hususlarda her türlü kararı verebilme hakkına sahip olmalıdır. Bu ana fikir, Kant'ın idealist söylemi ya da faydacı yaklaşımına göre durumlara ve tercihlere göre değişkenlik gösteren prensipleri dikkate alınarak temellendirilmiştir. Fakat birbiri ile çelişebilen bu iki öğretinin kullanılması bazı problemlere neden olması dolayısıyla kendi doktrinlerini geçerli ve tutarlı bir şekilde savunmaları gerekmiştir.⁴⁰⁸

Ahlaki değerlerin kaynağına ilişkin bu tartışmalar, yalnızca bireysel yaşamda değil, toplumsal yapı ve iş hayatında da kendini gösterir. Özellikle modern dönemde, şehirleşme ve değişen yaşam tarzları, iş ve meslek alanlarında etik ilkelerin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Endüstri devrimi ile ivme kazanan modern şehirleşme olgusu, değişen yaşam tarzlarını ve çeşitli meslek gruplarını müşterek yaşam alanlarının merkezine yerleştirmiştir. İş ve mesleklerin gereksinimleri karşılanırken yalnızca kişisel tatmini değil aynı zamanda başkasının faydasının da gözetilmesi ve bunun eğitim süreçlerine bağlı olarak elde edilmiş olması ve kazanç sağlaması için belli etik değer ve ilkelerin mevcudiyetine bağlıdır.⁴⁰⁹ Meslek etiği olarak formüle edilen bu etik değer ve

⁴⁰⁷ Kılıç, *Din ve Ahlak Felsefesi*, 73.

⁴⁰⁸ Donald C. Ainsle, "Bioethics and The Problem of Pluralism", s. 4.

⁴⁰⁹ Kemal Bakır, "Biyetik", *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. C. Türer, Nobel Yay., Eylül 2019, 302.

ilkeler, toplumsal kültür ve değerlerden farklıdır. Zira meslek etiğinin ilkeleri, meslek örgütlenmesi içerisinde belirlenir. Bu kapsamda tıp etiği, eğitim etiği ve hukuk etiği gibi çeşitli meslek etikleri oluşturulmuştur.⁴¹⁰

Beauchamp ve Childress otonomi (*autonomy*), nimetlenme/faydalanma (*beneficence*), zarar vermeme (*non-maleficence*) ve adalet (*justice*) olarak ortaya koyduğu dört ilkeyi kullanarak pratik sorunları ele almışlardır. Pragmatik teoriler genel itibarıyla eylem için rehber niteliğinde olduğu ve daha spesifik meselelere uygulanması konusunda yüksek hassasiyet barındırması durumunda bahsedilen bu dört ilkenin pragmatist ilkeler olduğu savunulabilir.⁴¹¹

Modern felsefe uygulamalı etiğin genel karakteristiğini ortaya koymaktadır. Eylemin altında yatan niyet ve eylemin sonuçlarının dayandıkları etik teori ve bunların evrenselleştirilebilir olabilmesi üzerinde durmakta; fakat bu konunun önemi Beauchamp and Childress'in *Biomedical Etik Prensipleri* isimli çalışmasında yer almamaktadır. Ancak tıp ve sağlık alanında teknolojinin gelişimini ahlaki problemlere yol açtığı ve tartışma kaynağı olduğu açıktır.⁴¹² Biyomedikal etik, felsefe ile ilişkisi açısından meta-etik, uygulamalı etik ve normatif etik olmak üzere üçlü paradigma ekseninde incelenmektedir.⁴¹³ Bu temelde ahlak felsefesi, insanların kendi ahlak kurallarını yetersiz bulmasıyla birlikte yeni arayışlara girmesi sonucu daha da gelişmiştir. Normatif

⁴¹⁰ Ahmet Coşkun, "Meslek Etiği", *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer, (Ankara: Nobel Yay., 2019, 238.

⁴¹¹ John D. Arras, "Pragmatism in Bioethics: Been There, Done That", Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, *Biyoethics*, 29.

⁴¹² Keulartz. vd, "Ethics in a Technological Culture", 5.

⁴¹³ Qaiser Shahzad, *Biomedcal Ethics*, 35

yükümlülük teorisi, eylemler konusunda karar ve yargıda bulunmamızı sağlar, davranışlarımızı yönlendirir, genel ahlaki normları ve nedenlerini de kapsar.⁴¹⁴

Meslek etiğini tanımlayan normlarının yaptırım gücü normatifliğini dışarıdan değil kendi içerisinden alır. Müşterek maslahat ifade eden bu etik norm hem meslek erbabını hem de bu meslek alanından yararlananları kapsar. Buradaki maslahat veya fayda, etik açıdan meslekî davranışların düzenlenmesidir. Sübjektif eğilimler yerine mesleki alana uygun, tutarlı ve kararlı olma, belirsiz durumlarda nasıl davranılması ve güç dengesizliğinin önlenmesi gibi birçok faydayı temin etmektedir. Bu hususta meslek mensuplarının yeni bir durumla karşılaştıklarında farklı etik yaklaşımlar sonucunda farklı kararlar alması da mümkündür. Örneğin her kurumda etik olarak doğrunun yapılmasını söyleyen Kantçı ödev etiğine sahip olan birisi bazen sonuçları öngörerek toplam menfaatin maksimum olduğunu düşündüğü zaman, bu düşünce kendisini Mill ve Benthamcı sonucu esas alan etiğe göre davranmaya yöneltebilir.⁴¹⁵

Biyoetik insanın varlığının devamı için gerekli olduğu düşünülen bir öneme sahiptir. Zira biyoetik, geçmişteki düşünürlerin yapmaya çalıştıklarına benzer olarak insan hayatını daha iyiye götürme amacı üzerine kuruludur. Çok sayıda mesleğin, mesleği önemseyenler ve icra edenler tarafında oluşturulmuş genel geçer ahlak yasaları⁴¹⁶ mevcuttur. Öncelikle mesleği yapacak kimsenin becerileri, donanımı ve yetenekleri belirlenerek mesleğe alınmaktadır. Tıp mesleğinin de diğer meslekler gibi

⁴¹⁴ Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 4; Megan-Jane Johnstone, 2012, “Bioethics, Cultural Differences and the Problem of Moral Disagreements in End-of-Life Care: A Terror Management Theory”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 37:181-200.

⁴¹⁵ Gülfem Sezen Balçıklı, “Spor Etiği” *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer, (Ankara: Nobel Yay., 2019), 340-341.

⁴¹⁶ Genel geçer ahlak kurallarından kasıt belli bir ahlak paradigması kastedilmeden, doğası herkes tarafından kabul edilebilir, kültüre ve bireylere göre değişmeyen temel bir kuralları içermesi ve bağlayıcılığının olması kastedilmektedir. Beauchamp - Childress, *Biomedikal Etik Prensipleri*, 5-6.

birbirinden farklı kendisine has kuralları vardır. Tarihde insani koşullar ve perspektiflerin değişmesine bağlı olarak ahlaki paradigmlar da değişmiş ve yeni etik kodlar oluşturulmuştur.⁴¹⁷

Biyoetik, ilk defa 70’li yıllarda kullanılmaya başlanmış ve hayatımıza girmiş bir kavramdır. Bu kavram ilk defa 1930’larda Anglosakson dünyada ortaya çıkmıştır. Geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru “Medical humanities” bilinen disiplinin önemli ve tamamlayıcı bir parçası haline gelmiştir. Bu anlamda Biyoetik, tıp alanı ve sosyal bilimlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkmıştır.⁴¹⁸ Başka bir deyişle biyoetik, profesyonelleşme ve teknolojik gelişmelerle birlikte insanî boyutun geri planda olmasından kaynaklanan kaygıların etki alanı içerisinde ortaya çıkmıştır.⁴¹⁹ Kendisini ortaya çıkaran dinamikler açısından bakıldığında biyoetik, din, hukuk, etik alanlarında tartışmalara neden olacak birçok problemi de beraberinde getirmiştir.

Biyoetik; biyomedikal etik ve tıbbi etik isimleri ile anılsa da bu terminolojinin ortaya çıkış ve kapsamı birbirinden farklıdır.⁴²⁰ W. T. Reich, biyoetiği; “yaşam biçimleri ve sağlık bilimleri alanında insan davranışlarının, ahlaki ilkeler ve prensipler ışığında incelendiği sistematik bir çalışma alanı” olarak tanımlamıştır.⁴²¹

Modern felsefenin temelini oluşturan “evrensel akıl” kavramı, Tanrı ile bağlantılı olup olmamasından bağımsız olarak, “sebeplerin kavranması” anlamında Aristotelesçi akla dayanır. Biyoetik, bu perspektiften hareketle modern felsefi birikimden yararlanarak oluşturulmuş ahlaki prensip ve kuralları temel alan bir

⁴¹⁷ Beauchamp – Childress, 12-13.

⁴¹⁸ Beauchamp – Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, önsöz.

⁴¹⁹ Hakan Ertin vd., *Nuran Yıldırım’a Armayan*, 6-7.

⁴²⁰ Ahmet Coşkun, “Meslek Etiği”, *Etik ve Etik Sorunlar*, Nobel yay., 2019, 233.

⁴²¹ Warren T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, (New York: The Free press, 1978), 1/19.

araştırma alanıdır.⁴²² Bu düşünce yapısının değişmez sayılabilecek unsurları şunlardır: Akıl ve tabiat arasında doğrudan bir ilişki vardır; akıl, tabiatı yorumlama ve onun sınırlarını keşfetme kapasitesine sahiptir ve bu yapı, bir yanını akla, diğer yanını ise tabiata dayandırır.⁴²³

Biyoetik, her ne kadar son yüzyılda ortaya çıkmış bir alan olsa da klasik felsefi düşüncelerin etkisini taşır. Tıpkı ahlak gibi, biyoetik de daha iyi bir yaşam için ilke ve kurallar oluşturma çabasıyla değerler dünyasından yola çıkmıştır. Ahlakın bir alt dalı ve özelde pratik ahlakın bir parçası olarak kabul edilen biyoetik, özellikle teknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği ahlaki soruları ele alır. Bu noktada, biyoetiğin tarihsel gelişiminde ahlaki değerlerin kaynağı ve temelleri üzerine yapılan felsefi sorgulamalar önemlidir. Antik Yunan geleneğinde değerlerin doğasına dair yapılan sorgulamalarda olduğu gibi, biyoetik de “iyi” ve “doğru” kavramlarının kökenine odaklanır.⁴²⁴ Psikoloji biliminde de yer olan zihinsel, duygusal ve davranışsal ayrımın da hareketle insan zihninde birçok şeyin düşünülebilir ve vicdan vasıtasıyla bizim duygularımızı harekete geçirmesi ve sonrasında bir davranışa geçmesi söz konusudur. Öyleyse ahlaki davranışın temelinde, değerlerin kaynağına ilişkin sorgulamalar yer alır; bu nedenle etik ilkeler, ahlaki davranıştan önce gelir.

Biyoetik metodolojisinde genel bir tutum henüz netleşmemiştir. İyi-kötü veya doğru-yanlış gibi temel etik kavramların belirlenmesinde farklı görüş ayrılıkları mevcuttur. Başlangıçta ahlaki yargıların çoğunlukla dine dayalı olduğu düşünülse de ahlaki yargılar değişen şartlar ve durumlarla birlikte farklı yorumlanabilir. Dinin aşkın bir temele dayalı yapısı ve ahlak sisteminde değişime kapalı olması, biyoetiğin

⁴²² Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 4-5.

⁴²³ el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 32.

⁴²⁴ Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat Kimlik-İslam Kelâmında Aklak Problemi-*, (Ankara: Araştırma Yay., 2013), 238.

metodolojik çeşitliliğine katkıda bulunur. Yine de biyoetik, farklı teolojik görüşleri göz ardı etmeksizin, genel geçer ve geniş kapsamlı bir etik sistem geliştirme hedefini sürdürmektedir.⁴²⁵

Biyoetik, ahlaki ilkeleri farklı yaklaşımlar temelinde ele alır. İlk yaklaşıma göre biyoetik, felsefi ahlak ilkelerini biyomedikal problemlere uygulama amacını taşır. İkinci yaklaşıma göre, ahlaki ilkeler klinik yargılar için bir metodoloji olarak kullanılabilir. Üçüncü yaklaşım ise ahlaki ilkelerin disiplinler arası bir kamu araştırması niteliğinde, geniş bir sorgulama alanı sunduğunu kabul eder.⁴²⁶ Bu üç seviyeli epistemolojik yapı, biyoetiğin karmaşıklığına işaret eder.

Biyoetik ve İslami literatürdeki maslahat kavramı arasında ilginç paralellikler bulunur. Biyoetiğin ilgi alanları, metodolojisi ve hedefleri, maslahat kavramıyla *makasid* (şeriatın amaçları) açısından birçok ortak unsura sahiptir. Bu benzerlik, biyoetik ve maslahatın, insana fayda sağlamayı ve toplumsal yararı gözetmeyi amaçlayan bir değer sistemi kurma çabasını paylaştığını gösterir.

Allah'ın fiillerinin insanlığın iyiliğini gözeten fiiller olduğunu ve fiillerinde gâî bir sebep⁴²⁷ olduğunu Kuran'ın genel söyleminden anlaşılmaktadır.⁴²⁸ Fakat bu şekilde

⁴²⁵ Burada vurgulanan dini yapı Roma-Katolik kilisesi tarafından temsil edilen statik doğa-üstü bir yapı kastedilmektedir; Fatih Topaloğlu, “Biyoetik: Felsefi ve Teolojik Arka Plan”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2016, 20/3, 1143.

⁴²⁶ Massimo Reichlin, “Observation on the Epistemological Status of Bioethics”, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 19/1 (February 1994), 79-102, **Published:** 01 February 1994.

⁴²⁷ Eş'arî ilk dönem alimlerinden Bâkılânî ve Cüveynî yaratılmışların bir amaç ve düzen içerisinde yaratıldıklarına yer vermişlerdir. Onlar yaratılmışlar arasında böyle bir amaçlılığı Allah'a zorunlu kılmamışlardır; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 47; Cüveynî, *İrşâd*, 60-63.

⁴²⁸ Ayrıntılı bilgi için örnek ayetler; Kasas 28/43; Sâd 23/115; Mu'minûn 38/27 ayetlerde insanın boş yere yaratılmadığı, vahyin gelmesinin insanlar için yol gösterici ve hidayet olarak geçmektedir, Maide 5/44; ayette ise Tevrat'ın hidayet ve nur olarak Allah tarafından indirildiği geçmektedir, A'raf 7/154'te de

gelen vahyin insanın sosyo-kültürel yapısı içerisinde yazılı metni okuyan kimsenin ontolojik ve epistemolojik bir yapıya bürünmesi farklı zaman ve mekân ile alakalıdır. Bu anlamda Allah'ın sıfatlarını zatî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayrılması,⁴²⁹ Kuran'ın ilahî sıfatların değişkenlik ifade eden, tarihsel koşulların seyrine göre farklı kelâmlara veya farklı emir ve yasaklara kaynaklık etmesi bir maslahattır. Bu noktada epistemoloji kavramı ile kastedilen metot ve dünya görüşünü ele alacak şekilde o dönemde var olan bilgi sistemi içerisinde kültürün değişmezleri o dönemdeki aklın yapısını göstermektedir.⁴³⁰

Bu amaçla çalışmanın bu bölümünde biyoetik ile kurulacak ilişkinin temelini teşkil eden modern felsefedeki iyi kavramının zemini irdelenmeye çalışılmıştır. Bu amaç yelpazesi biyoetik alanda yapılan çalışmalarda da öncelikli hedefler arasında yer almaktadır. Biyoetik, kamu yararını gözeten değerler içermekle birlikte kişiye özgü olan değerleri korumayla da ilgilidir. Zararı gidermenin yanı sıra pozitif bir katkı yapmayı da hedefler. Yarar ve risk veya ödenecek bedeller arasında hassas bir ilişki kurulması gerektiğini savunur.⁴³¹

Biyomedikal ahlak anlayışı üzerine derin analiz yapabilmek, pratikte Faydacılık (Utilitarizm), Kantçılık (Kantianism), hak kuramcılığı ve eylem etiği olarak belirlenen

benzer şekilde Allah tarafından gönderilen mesajların hidayet ve rahmet olduğuna dair bir vurgu bulunmaktadır.

⁴²⁹ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, (Kahire: Müessese Mısıryye Âmme, 1962), 12:92-99; Şamil Öçal, “Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”, *İslamiyât*, 11/1, (Ankara: 1999), 95.

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usû'l-Hamse*, 1:26,36,45,50,68,70; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitapevi Yay., 2001), 44-45.

⁴³¹ Beauchamp - Childress, *Biomedikal Etik Prensipleri*, 307.

ahlak kuramlarının bilinmesi koşuluna bağlanmıştır.⁴³² Bu eylem yelpazesinde kişi, kendisini ilgilendiren hususlarda her türlü kararı verebilme hakkına sahip olmalıdır. Kantcı ya da Utilitaryen yani faydacı anlayış açısından bu durum, durumlara ve tercihlere göre değişkenlik gösteren prensiplerden hareketle temellendirilmiştir. Fakat birbiri ile çelişebilen bu iki öğretinin kullanılması bazı problemlere neden olması dolayısıyla kendi doktrinlerini geçerli ve tutarlı bir şekilde savunmayı gerektirmektedir.⁴³³

Maslahat kavramı üzerine İslam düşüncesinde ortaya çıkan ve kendi içeriğini kazanmış bir kavramdır. Bu kavramın incelenmesi, hem 'ötekini anlamak, kendini anlamak' için zorunlu bir unsur olması sebebiyle, hem de iyi ve kötü gibi temel ahlaki değerleri içermesi nedeniyle Batı ahlak felsefesi ile kesişim noktaları sunar. Bu bağlamda, çalışmanın ilerleyen kısımlarında maslahat kavramının biyoetikle ilişkisini daha detaylı bir şekilde anlamak, Batı ahlak felsefesi çerçevesinden de desteklenecektir. Bu yüzden, ahlak felsefesinin temellerinden yararlanmak, kavramın felsefi ve pratik yönlerini aydınlatmak açısından önemlidir. Maslahat ve Biyoetik arasında ortak noktalar arasında yer alan, faydacı ahlak anlayışı ve Kantcı ahlak anlayışını ele almak yerinde olacaktır. Çünkü iki felsefi düşünüş hem maslahatla benzer kavramları barındırmakta hem de biyoetik kararların verilmesinde temel referans alanına sahiptir. Bu açıdan konuya genel bir geçiş olması amacıyla ahlak konusu, faydacı anlayış ve sonuç odaklı yaklaşım ele alınacaktır.

⁴³² David Alvargonzalez, 2013. "Alzheimers Disease and the Conflict Between Ethics, Morality and Politics" *Journal of Alzheimer's Disease and Parkinsonism* 10/4, special issue entitled Neurodegenerative Disorders, doi: 10.4172/2161-0460.S10-004; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 537.

⁴³³ Ainsle, "Bioethics and The Problem of Pluralism", 4.

5. MASLAHAT VE ETİK

Maslahat ve etik, insan davranışlarının düzenlenmesi, toplumsal faydanın sağlanması ve ahlaki doğruların belirlenmesi konularında birçok ortak noktaya sahiptir. Her iki kavram da insanın bireysel ve toplumsal yaşamında rehberlik eden değerler, normlar ve ilkeler bütünü olarak öne çıkar. Etik, ahlaki kararların ardındaki derin yapı ve evrensel ilkeleri inceleyen bir disiplin olarak, maslahatın İslam düşüncesindeki kapsamlı işleviyle anlamlı bir ilişki kurmaktadır. Bu bağlamda hem klasik hem de modern düşünce sistemlerinde etik ve maslahat kavramlarının bir araya getirilmesi, ahlaki meselelerin çözümüne yeni perspektifler sunabilir. Bu bölümde, etik ve maslahat arasındaki ilişkiyi anlamak için kavramların temellerine inilerek, bu iki alanın kesişim noktaları ele alınacaktır.⁴³⁴

Etik, ilgi alanı ve problematiği açısından diğer tüm disiplinler içerisinde dikkat çekmektedir. Etik, ahlakın eylem boyutunu tamamlayan nitelikte epistemik ve ontolojik bir metafizik arka plan taşımaktadır. Ahlak kavramının Batı'daki karşılığı olan *etik* sözcüğü, Grekçe *ethos* kelimesinden türemiştir ve “karakter, huy, yaratılış” gibi ahlâkî içerikli anlamlar taşır. Felsefenin disiplini içerisinde *etik* “iyi, kötü, doğru, yanlış” gibi değer ifade eden kavramların doğasını sistemli bir şekilde inceleyen bir alandır.⁴³⁵ Literatürde ahlak, insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve diğer varlıklarla olan ilişkisini nitilemekte ve bu ilişkilerden doğan sorumlulukları tanımlayan değerleri ele almaktadır.⁴³⁶

⁴³⁴ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yay., 1996), 91.

⁴³⁵ Henry Williams Herbert -Sidgwick, Henry, “Ethics”, *The Encyclopedia Britannica Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, Edwardes to Evangelical Association, 9:808,809

⁴³⁶ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yay., 2008), 3.

Klasik ve modern terminolojide sıklıkla birbirinin yerine kullanılan 'ahlak' ve 'etik' kavramları arasındaki farkları vurgulamak yararlıdır. Etik, ahlakı da kapsayan, daha geniş bir yapıya sahiptir ve yalnızca insanları değil, diğer varlıkları da içerebilir. Ahlak, belirli inançlara dayanan değerler, normlar ve ilkeler doğrultusunda sergilenen iradi davranışları ifade ederken; etik, bu insan merkezli ve eylemsel yönü tamamlayarak, epistemik ve ontolojik bir metafizik arka plan sunar.⁴³⁷ Bu şekilde, etik, ahlaki kararların ve davranışların temelinde yatan derin yapıları ve evrensel ilkeleri keşfetme çabasını sürdürür.

Maslahat kavramı ile benzer anlamlara sahip olan bazı felsefi düşünceler tarihin erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Bu felsefi söylem ve teorilerin genel prensipleri ile İslam düşüncesindeki maslahat kavramı arasında felsefi temelde bir karşılaştırma yapmak tezin amaçlarına olumlu katkı sağlayacaktır. Bu bölümde modern felsefenin ahlak alanındaki temellerini ele alacağız. Antik Yunan'dan başlayarak modern döneme kadar uzanan geniş bir yelpazede evrimleşen etik düşüncesi, farklı ahlaki yaklaşımların nasıl ortaya çıktığını ve bu yaklaşımların felsefi temellerini inceleyeceğiz. Bu inceleme, ahlaki yargıların, kavramların ve değerlerin derinlemesine anlaşılmasına olanak tanıyacak.

Etik genel olarak ikiye ayrılır; ilki ne yapılması gerektiğine vurgu yapan deontoloji olarak isimlendirilmiştir. İkinci olarak da ahlak kuralları üzerinde düşünmenin ve eylemde bulunmanın temelinde mutluluğu elde etmek vardır. Mutluluk ise değer felsefesinin yol göstericisi olarak değerlendirilmiştir.⁴³⁸ İnsanın mutluluğunu temel alan ilk ahlaki öğretisi, "eudaimonizm" olarak bilinir. Bu teori, tarihsel süreçte hazcılık veya faydacılık gibi farklı biçimlere evrilmiştir. Mutluluğu en yüksek iyi olarak

⁴³⁷ İlke Bazen Aydoğdu, "Tıp Etiğinden Biyoetiğe Doğru İlerlerken", Sağlık Bilimlerinde Sürekli Yayıncılık, 130.

⁴³⁸ Metin Aydın, *Klasik Faydacılık*, (Ankara: Eskiye yay., 2022), 338.

tanımlayan Platon, insan davranışlarının temel hedefinin bu mutlak iyiye yönelerek mutluluğa ulaşmak olduğunu vurgulamıştır. Mutluluğu haz olarak niteleyen Epiküros gibi düşünürler olduğu gibi, onu mutluluk ve hazzın eşlik ettiği erdemli memnuniyet olarak gören Aristoteles gibi düşünürler de vardır.⁴³⁹

Teleolojik anlayışa göre mutluluk iyi olarak tanımlanırken, acı kötü olarak değerlendirilmiş; yapılan eylemler, sonuçlarına göre zarar ve fayda getirmelerine göre iyi veya kötü olarak nitelendirilmiştir. Epiküros'a göre haz, acının yokluğu olarak tanımlanır; yani, acıdan kurtulmak hazzı oluşturur. Ancak, acı içermeyen hazların da varlığı vurgulanır. Günümüzde ise odak noktası yarar üzerine yoğunlaşmıştır; yararlı olmayan şeylere karşı olumsuz bir tutum sergilenmekte ve bilginin meşruiyeti yarar üzerinden değerlendirilmektedir. Bu durum, teknolojinin bilgiyle birleşerek belirli bir amaca hizmet ettiğinde bilginin değerli kabul edilmesine yol açmaktadır. Faydacılık anlayışı siyaset, iktisat, hukuk, sosyoloji ve eğitim gibi birçok alanda da paylaşılan etkiler ortaya çıkarmıştır.⁴⁴⁰ Batı ahlak literatüründe etkili bir anlayışa göre kişinin yaptıkları eylemlerde 'fayda' esastır. Faydacılık anlayışı olarak bilinen bu tutum, bir eylemin ahlaki olarak doğru olmasını o eylemin etkilediği insanların benzeri bir eylem ile karşılaştırılarak daha fazla fayda üretmesine bağlı olduğu kabulüne dayanır. Bu teori, antik Yunan geleneğinden gelen hazzın iyi olduğu düşüncesinde inanılan faydacılık anlayışına, mümkün olan en yüksek sayıda insanın, mümkün olan en fazla miktarda mutluluğu elde etmesi olarak ya da en yüksek mutluluk ilkesi olarak isimlendirilmiştir.⁴⁴¹

⁴³⁹ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, (İstanbul: İnkılap Yay.,1998); Rachels, James-Stuart, *The elements of Moral Philosophy*, (New York / Mc Graw Hill, 2010), 157, 160-165.

⁴⁴⁰ Harun Anay, "Hilmi Ziya Ülken'in Yararcılığa Eleştirileri", *Türk Kültürü ve İncelemeleri Dergisi*, (İstanbul: 2011), 24, 104.

⁴⁴¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Paradigma Yay., 2009), 34.

Epikür'ün hazcılığı, bir anlamda mutluluk olmadan erdemin olamayacağı anlayışı, sonraki yüzyıllarda felsefeyi ve bağlantılı bilimleri kendi hazlarını araç olarak gören hedonizm ile Bentham ve Mill'in faydacı ahlak düşüncesine zemin hazırlamıştır.⁴⁴² 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan ve mutluluğu bir ölçüt olarak kullanan hedonistler haz ve acı kıstasına göre mutluluğu ölçebileceğini iddia etmişlerdir.

Faydacılık, Antik Çağ'a kadar uzandığı iddia edilse de David Hume (ö. 1776) ve Adam Smith'e (ö. 1790) nispetle ele alınmıştır. Tarihsel süreç içerisinde değişen ve gelişen haliyle faydacılık anlayışı, Jeremy Bentham (ö. 1832), James Mill (ö. 1851) ve John Stuart Mill (ö. 1873) gibi önemli isimlerle temsil edilmiştir. Bu bakış açısına göre bir eylemin değeri, sağladığı faydaya göre belirlenir.⁴⁴³ Faydacılık anlayışına göre, insan eylemlerine yön veren eylemler çoğunlukla haz temellidir. Bütün canlı varlıkların doğaları gereği 'acıdan kaçıp hazza yöneldikleri' gerçeğinden hareketle bu teori, gözlemlenebilir ve ölçülebilir bireysel fayda fonksiyonlarının toplamından oluşan bir 'fayda fonksiyonu' olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁴

Maslahat ile faydacı ahlak anlayışı arasındaki ilişki, özellikle İslam hukukundaki maslahat yaklaşımı ile modern Batı'daki faydacılık arasında önemli benzerlikler ve farklılıklar içerir. İslam hukukunda maslahat, yalnızca bireysel ya da toplumsal faydayı değil, aynı zamanda ilahi iradenin yansımalarını gözetir. Fayda kavramı burada dünyevi

⁴⁴² Soner Sautcher, "Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk ve Siyaset İlişkisi, Biyoetik Bir Tartışma", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), 177.

⁴⁴³ Beyazıt Taş, *Faydalı Etik*, (Ankara: Kanguru Yay, 2009), 34.

⁴⁴⁴ Jeremy Bentham, "Ahlak Yasama ve İlkelerine Giriş", çev. A. Doğan, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2008, 4:15.

ve uhrevi boyutlarıyla ele alınır. Bu açıdan maslahat, yalnızca yararı artırmayı değil, zararı önlemeyi ve ilahi bir düzenin gözetilmesini de içerir.⁴⁴⁵

Maslahat, yararı artırmayı değil, zararı önlemeyi ve ilahi düzenin korunmasını da amaçlayarak toplumsal dengeye odaklanır. Buna karşın modern Batı’da ortaya çıkan faydacı ahlak anlayışı, bireysel haz ve toplumsal faydayı esas alırken çoğu zaman ilahi bir boyutu boyutu çoğu zaman gözardı edilir. Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürler, bir eylemin etik değerini sonuçlarının verdiği haz ve faydaya bağlayarak, maddi ve toplumsal faydayı önceliklendirmişlerdir. İslam’daki maslahat anlayışı ise daha kapsayıcı bir yapıya sahiptir; yalnızca bireysel hazları değil, toplumsal düzeni, dini değerleri ve evrensel etik ilkeleri gözetir. Faydanın ölçüsü, bireysel çıkarların ötesinde toplumsal dengeyi sağlamayı ve ilahi rızayı hedefler. Bu sistematik yaklaşım, İslam düşüncesindeki maslahat kavramını Batı’daki faydacılık anlayışından belirgin şekilde ayırır.⁴⁴⁶

Bununla birlikte, modern dönemde yeni bir bakış açısı geliştirerek bir sentez oluşturmak mümkündür. Faydacı ahlak anlayışının insan tecrübesine odaklanan yaklaşımı ile maslahat anlayışı birleştirildiğinde hem bireysel hem de toplumsal faydanın göz önünde bulundurulduğu, aynı zamanda ahlaki ve dini boyutları da içeren bir çerçeve ortaya çıkabilir. Bu yaklaşım, maslahatın evrensel değerlerle harmanlanmasını sağlayarak, çağdaş etik problemlere daha geniş bir perspektiften çözüm sunabilir.

Faydacı ahlak anlayışının karşısında sonuçları ne olursa olsun eyleme götüren ilkelere vurgu yapan deontolojik ahlak anlayışı doğru eylemi gerçekleştirme

⁴⁴⁵ Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1, (2000), 47-59.

⁴⁴⁶ Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, 47-59.

sorumluluğuna odaklanmaktadır.⁴⁴⁷ Bu anlamda dini olarak iyi ve kötünün belirlendiği tek dayanak olarak vahyin belirlenmesi ve bu yönde hareket edilmesini vurgulayan Eş'arî düşünce deontolojik ahlak anlayışı kategorisinde değerlendirilebilir. Eş'arî düşüncesi, ahlaki değerlerin belirlenmesinde vahyi temel kaynak olarak kabul eder ve bu doğrultuda hareket edilmesini vurgular. Bu yaklaşım, deontolojik ahlak anlayışıyla örtüşmektedir. Deontolojik ahlak, eylemlerin ahlaki değerini sonuçlarından ziyade, belirli kurallara veya ilkelere uygunluğuna göre değerlendirir. Eş'arîler, iyi ve kötünün belirlenmesinde insan aklının yetersiz olduğunu savunarak, ahlaki hükümlerin yalnızca ilahi vahiy yoluyla bilinebileceğini ileri sürerler. Bu nedenle, ahlaki yükümlülüklerin kaynağı olarak vahyi esas alırlar. Bu yaklaşım, ahlaki eylemlerin değerini belirlerken sonuçlardan ziyade, ilahi buyruklara uygunluğu esas alan deontolojik ahlak anlayışına paralellik gösterir.

Göreceliliğin azaltılması, herkes için geçerli evrensel değerlerin ortaya konması açısından dini ahlaki öğretilerle benzeşse de öldükten sonraki yarar ve zarara vurgu yapmaları açısından ertelenmiş bir faydacılık anlayışı da söz konusu olabilmektedir.⁴⁴⁸ Yani amaç, maksat, menfaat olması gerekir. Bu arada fiil bir araç gibidir, bizi gayeye ulaştırmak için, bir yarar; arzu ve beklentiye işaret eder. Yararı olmayan bilgilerden Allah'a sığınırız. Yararı olan yok olup gidecek olan arzular ve gösterişli nimetler değildir, asıl yarar ahiret sevabı için çalışmaktır' şeklinde açıklamaktadır.⁴⁴⁹

İmmanuel Kant bilindiği üzere 'en yüksek iyyinin imkânı' kavramını merkeze alarak, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak düşünmeyi gerektirdiğini savunmuştur. Ona göre 'pratik aklın en önemli amacı olan yüksek iyyiyi düşünmek', ahlaki bir

⁴⁴⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, 6:65; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 154.

⁴⁴⁸ Soner Sautcher, "Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk ve Siyaset İlişkisi", 196.

⁴⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, 10-12; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 162-168.

zorunluluktur'.⁴⁵⁰ Tanrı'nın kötüyü yaratma ihtimali ya da Tanrı'nın iyiyi yaratma zorunluluğu gibi metafizik meseleleri doğurur. Bu meseleler, ahlaki doğruların ontolojik olarak Tanrı'dan ayrı olup olmadığı ile doğrudan ilişkilidir. Kant, Tanrı'nın tabiatını ve yaratma iradesini ayırt ederek, Tanrı'nın tabiatının iyilikten azade olamayacağını ifade eder. Bu nedenle, Tanrı'nın iyilik halinden bağımsız olarak düşünülemez; bu durum ahlakın ilahi bir temele dayandığını gösterir.⁴⁵¹

Aristotelesçi teleolojik anlayış, evrendeki her şeyin bir gayeye yönelik hareket ettiği fikrine dayanırken, modern dönemde Renè Descartes (ö. 1650) ile birlikte mekanik evren anlayışına geçilmiştir. Bu yeni yaklaşım, hareketin temel ilkesini kendiliğinden değil, doğa yasalarına dayandırır. Descartes, başlangıçta Tanrı'nın doğa yasalarını tasarladığına ve bu yasaların nesnelerin mekanik bir şekilde hareket etmesini sağladığına inanmıştır. Teleolojik anlayıştan farklı olarak, bu mekanik görüşte doğadaki nesneler, bir amaca hizmet etmek yerine doğa yasalarına uygun şekilde hareket eder.⁴⁵²

Yunan ahlakında "iyi" kavramı, ontolojik bir temel üzerinden, yani varlıkla ilişkili olarak ele alınmıştır. Ancak modern dönemde epistemolojinin ön plana çıkmasıyla, "haklı" veya "adil" gibi daha normatif kavramlar öne çıkmıştır. Bu, ahlaki değerlerin metafizik yerine birey ve toplumun bilgi, deneyim ve rasyonel değerlendirme süreçlerine dayanmasına yol açmıştır.⁴⁵³ Ancak bu değişim, metafiziğin tamamen terk edildiği anlamına gelmez. Aksine, metafizik temeller hala değer sistemlerinde arka planda bir yapı sunmaya devam etmektedir.

⁴⁵⁰ Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", 135-136.

⁴⁵¹ Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", 55-56.

⁴⁵² Réne Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, (Ankara, 1947), 56.

⁴⁵³ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), 171, 172)

Felsefe tarihinde Aristoteles ve Platon'un oluşturduğu klasik felsefe yapısı, Immanuel Kant tarafından birçok açıdan eleştirilmiş ve dönüştürülmüştür. Kant'ın eleştirel felsefesi, bilginin temellerini sorgulamak ve insan aklının sınırlarını belirlemek üzere inşa edilmiştir. Bu yaklaşımı, yukarıdan bir toprak bütünlüğünü yeniden yapılandırma çabası olarak tanımlamak mümkündür. Kant'ın düşüncesinde, yargı fiili hem bir yeti hem de bir düşünme eylemi olarak, aklın verdiği ilkeler ile insanın inşa ettiği nesneler arasında bir aracılık görevi üstlenir. Bu bağlamda nesne, insana görüldüğü şekilde düşünce aracılığıyla inşa edilip kavranır. Dolayısıyla, Kant'a göre nesneler ve içinde yaşadığımız dünya, insanın algılama yetisine bağlı olarak bilinebilir hale gelir.⁴⁵⁴

Bu süreç, Descartes ve Kant ile başlayan ile yeni bir metafizik evren anlayışının başlangıcını oluşturmuştur. Descartes'in meşhur "(Ben) düşünüyorum, o halde varım" cümlesi varlığın kesinliğini kendi düşünmesinde bulduğunu ifade eder.⁴⁵⁵ Mekanik teleolojik doğa anlayışının ilk ögesi maddenin belirli yasalara bağlı olduğunu, maddeler serbest bırakıldığında ortaya kaçınılmaz olarak güzel birleşimler çıkardığını belirtmiştir. Doğadaki maddelerin ilk neden (Tanrı) tarafından uyumlu ilişkilere sokulduğu ve kusursuz bir plana göre hareket ettiğini vurgulamıştır.⁴⁵⁶ Kant, insan idrakini merkeze yerleştirerek bilginin insanın nesneleri kurup inşa etmesiyle oluştuğunu savunmuştur. Çitil'e göre, bu yaklaşım, Kant'tan sonra Nietzsche'nin "olgular yoktur, ancak yorumlar vardır" sözüyle desteklenmiştir. Nietzsche, bu ifadeyle bizden bağımsız bir gerçekliğin olmadığını ve her şeyin insan idrakine ve yorumuna bağlı olduğunu vurgulamıştır. Bu

⁴⁵⁴ Stephan E. Toulmin, *The Place of a Reason in Ethics*, (Cambridge: The University Press, 1953), 136-166; A. Ayhan Çitil, *Kant Okumaları I. Kritik*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2021), 19.

⁴⁵⁵ Erdal Yılmaz, "Teknoloji-Etik İlişkisine ve 'İyi-Yaşam' İmkânına Dair Bir Soruşturma", *Dijital Hayat ve Etik*, 6/12 (Mayıs 2021), 249; a.mlf., "Metafizikten Fenemolojiye: Özne Metafiziğine Hedeggerci Eleştirisi", *Dîvân (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi)*, 23/45, (2018/2), 4.

⁴⁵⁶ Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Selvi, (İstanbul: Say Yay., 2007), 45.

bağlamda, teleolojik bir düzen anlayışından mekanik bir doğa ve bilgi anlayışına geçişin modern felsefenin temellerini oluşturduğu söylenebilir.⁴⁵⁷

Kant felsefesinde yargı yetisi, nesneleri kategorilere ayırarak bir bütünlük oluşturur. Bu süreç, aklın teleolojik bir sınıflandırma ön kabulüne dayalı bir düşünme biçiminin sonucudur. Kant'ın ifadelerinde belirttiği üzere, “telos” (amaç veya erek), yargının kendisine verdiği kuraldır. Bu bağlamda, yargı yetisinin kurduğu tümellik evrensel bir boyuta sahipken, bu evrenselliği algılayan insan zihni öznedir. Kant, bu evrensel ve öznel olan arasındaki dengeyi telos kavramıyla temellendirir. Ancak bu gayelilik fikri, evrende amaçlılığın yalnızca öznel bir biçimde iddia edilebileceğini, nesnel bir temele dayandırılmayacağını savunur.⁴⁵⁸ Bu yaklaşım Kant'ın klasik anlayıştan ayrıldığına bir göstergesidir.

Kant'ın gaye anlayışını İslam düşüncesinde kelimacılar üzerinde oldukça etkili olan İbn Sînâ'nın gayelilik anlayışı ile kıyaslanması maslahat kavramının modern ve geleneksel yorumunun kıyaslanması önemli karşılaştırmayı açığa çıkarması açısından önemlidir. kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre, kâinata bulunan her şeyin bir amacı ve bu amaca uygun bir düzeni vardır. Bu düzen, insanın iyiliğini ve faydasını gösterir. İbn Sînâ'nın gayeliliği, Tanrı'nın hikmetiyle ilintili bir maslahat anlayışı sunar ve ahlaki düzenin bu hikmetle şekillendiğini savunur.⁴⁵⁹ Bu bakış açısı, insanın ahlaki seçimlerinin yaratılış gayesiyle uyumlu olması gerektiğini vurgular.

Kant'ın gayelilik anlayışı ise, maslahat kavramından farklı bir zemin üzerine kuruludur. Kant, insan zihninin düzenleme işleviyle evrende bir amaçlılık algısı

⁴⁵⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8-14.

⁴⁵⁸ Ayşe H. Akın, “I. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojik Yargı ve Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki”, (İstanbul: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 192.

⁴⁵⁹ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:295.

oluşturduğunu savunur. Ancak bu algı, öznel bir temele dayandığı için evrendeki nesnel bir maslahat düzenine işaret etmez. Kant'ın telos anlayışı, bireysel ahlaki yasalar oluşturmakta işlevseldir, ancak toplumsal maslahat veya ilahi bir düzen fikrini desteklemez.

İbn Sînâ'ya göre, maslahatın temel dayanağı yaratılış gayesi ve ilahi hikmettir. İnsan, bu gayeyi kavradığında hem bireysel hem de toplumsal olarak maslahat ilkelerine uygun bir yaşam sürebilir. Kant ise ahlakı, özerk akıl ve evrensel ahlak yasaları üzerine kurar. Bu yönüyle Kant'ın ahlak anlayışı, insanın kendi özerkliği ve bireysel yargısına dayanırken, İbn Sînâ'nın anlayışı, ilahi hikmetin insan ve toplum üzerindeki etkisini esas alır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın gayelilik anlayışı maslahat kavramıyla bütünleşerek insanın hem bireysel hem de toplumsal faydayı gözetten bir ahlaki düzen içinde hareket etmesini sağlarken, Kant'ın gayelilik anlayışı, ahlaki seçimlerin öznel bir temele dayanmasını ve bireysel akıl yoluyla düzenlenmesini ön plana çıkarır. İbn Sînâ'nın ilahi irade merkezli gayeliliği, İslam felsefesindeki maslahat anlayışıyla güçlü bir bağ kurarken, Kant'ın teleolojik yaklaşımı, modern biyoetikteki pragmatik eğilimlerle daha yakın bir ilişki kurar. Bu karşılaştırma, klasik metafizik ile modern ahlak felsefesi arasındaki temel ayrımları ve maslahatın iki farklı düşünce sistemi içerisindeki işlevini anlamak açısından önemlidir.

Bu anlamda Kant'ın eleştirel felsefesinin anlaşılması, klasik teolojik ve etik konuların modern bağlamda yeniden ele alınmasında bir zemin sunar. Cengiz'in belirttiği üzere: “modern bir öznen kendisine has koşullarda oluşmuş kelâmî söylemi, entellektüel dünyasına olduğu gibi katması beklenemez”.⁴⁶⁰ Dolayısıyla, Kant'ın

⁴⁶⁰ Yunus Cengiz, “Mu'tezile ile Karşılaşma Usûlü”, *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezileye Giriş*, Ed. Ömer Türker – Yunus Cengiz, (İstanbul: Endülüs Yay., 2023), 17.

gayelilik kavramının, maslahat düşüncesiyle doğrudan ilişkilendirilmek yerine, dönemin fizik anlayışlarının değişimi bağlamında ele alınmak daha isabetli olacaktır. Bununla birlikte, maslahatın temelinde yer alan insan yararını gözetme, zararı engelleme ve faydayı artırma ilkeleri, Kant'ın evrensel yargı anlayışındaki öznel ve evrensel dengenin, doğayı anlamlandırma çabasındaki teleolojik perspektif ile bir uyum da söz konusudur. Dolayısıyla, bir şeyin genel geçer bir ilke veya kural çerçevesinde değerlendirilebileceğini ifade etmek, insanın öznel algı ve deneyimlerinden bağımsız değildir. Kant'a göre, yargı, nesneleri anlamlandırırken insan zihninin özneliği ile evrensel ilkeler arasında ilişki bir anlamlandırma sürecidir. İnsan zihni tarafından kurulan bu ilişki maslahat düşüncesindeki "insanın faydasını gözetme ve zararı engelleme" gibi ilkelerle örtüşür. Çünkü her iki durumda da bireysel (öznel) değerlendirmeler, daha geniş evrensel bir düzen ve amaç fikrine hizmet edecek şekilde yapılandırılması hedeflenmiştir.

Bunun yanında modern dönemde birlikte gerçekleşen gelişim, ahlak ve değerler alanında da büyük bir değişim yaşandığı göz ardı edilmemelidir. Başlangıçta doğaya önem verilmeyip, anlamsız ve değersiz görülürken, Batı düşüncesinde zamanla insanın kendisinin de benzer bir şekilde önemsiz hale geldiği önemli bir iddiadır. Bu durum, insanın amacını hatırlatan ve gerçek, objektif değerler sunan klasik felsefi ve dini düşüncelerin etkisinin azalmasına yol açmıştır. Sonuç olarak, günümüzde ahlaki yaşam anlayışında önemli boşluklar oluşmuştur. Metafizik veya dinin sağladığı anlam ve değer dünyasının gücü azalmış, yaşamın amacı ve bilgelik ihmal edilmiştir. Teknolojinin yükselişi, doğrudan ahlaki kavramların ve söylemlerin değer kaybetmesine sebep olmasa da maslahat düşüncesi boşluğu doldurmada sınırlı kalmıştır. Biyoetik, yaşamı uzatmak ve refah içinde yaşamak gibi sınırlı hedeflerle ilişkilendirilmiş, ancak yaşamın diğer önemli yönlerini göz ardı etmiştir. Modern dönemdeki anlayış bize istediğimiz

şeyleri yapma özgürlüğü verirken, neyin önemli olduğu konusunda rehberlik etmekten kaçınılmaktadır. Ahlaki ilkeler ve yasaların temelleri zayıflamış, bu da potansiyellerimizin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda belirsizlik yaratmıştır. Ancak yapılan çalışmalar, filozofların çabaları ahlak ve değerlere duyulan ihtiyacın hala devam ettiğini ve insanların bu arayışlarını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu durum, düşüncenin önemini vurgulamaktadır.

6. DEĞERLENDİRME

Üçüncü bölümde, maslahat kavramının İslam ahlak düşüncesindeki yeri husun-kubuh, fiillerin değerlendirilmesi ve vahiy öncesi eşyanın hükmü bağlamında ele alınmıştır. Aynı zamanda konunun biyoetik ile ilişkisi, felsefi görüşler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu analizle, maslahatın temel ahlaki amaçları olan yararlı olanı ikame etme veya koruma, zararlı olanı engelleme veya ortadan kaldırma ve adaleti tesis etme ilkelerinin, biyoetik alanında da benzer bir zemin üzerinde şekillendiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu bölüm, maslahat kavramının İslam ahlak felsefesinden modern biyoetiğe uzanan geniş bir spektrumu kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Husun ve kubuh tartışmaları, İslam düşüncesindeki etik temelleri aydınlatırken, bu tartışmaların ilahi irade ve akıl merkezli yaklaşımlar arasındaki dinamikleri de sergilemiştir. İlahi fiiller ve insan fiilleri bağlamında maslahatın değerlendirilmesi, kelam doktrinlerinin etik meselelere nasıl uygulanabileceği konusunda bir anlayış sunabilir. Bu analizler, maslahatın etik bir ilke olarak içerisinde farklı düşünceleri barındırmasının, günümüzde de benzer şekilde işlev görmesinin önünü açmaktadır.

Sem'î bilgiden önce eşyanın hükmü bölümü, İslam düşüncesinde vahiyde ele alınmayan konuların objektif etik değerlendirmelerle ele alınabileceğini göstermektedir.

Bu değerlendirmelerden hareketle, günümüz sorunlarını da aynı bağlamda ele alınmasının mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla, Sem'i bilgiden önce eğyanın hükmü konusundaki tartışmalar, teknoloji sonrası ortaya çıkan yeni meselelerin değerlendirilmesine çeşitli imkanlar sunar. Yeni olguların insan aklının objektif bir şekilde değerlendirmesi sonucu, maslahat ve biyoetiğin ortak zemini üzerine yapılan değerlendirmeler, utilitarianizm ve deontoloji gibi Batı etik teorileri ile İşlam etik anlayışının nasıl diyalog kurabileceğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak, bu bölüm, maslahatın ahlaki temellerinden biyoetiğe olan yolculuğunu, *celīlu'l-kelām* ve *dakīku'l-kelām* bağlamında, evrensel sorunlara ağdaş ve esnek çözümler sunabileceği potansiyelini vurgulamaktadır. Bu alışma, maslahatın hem kelim yönlerini hem de pratik uygulamalarını kapsayıcı bir şekilde ele alarak, klasikten moderne geçiş sürecinde ahlaki zeminin nasıl sağlamlaştırılabileceğini göstermektedir.

Maslahat, bu bölümde işlendiği gibi, yalnızca İşlam düşüncesinde değil, aynı zamanda küresel etik diyaloglarda da etkili bir araç olarak değerlendirilmelidir. İleri araştırmalar, maslahatın spesifik biyoetik konular üzerinde nasıl uygulanabileceğini detaylandırarak ve İşlam düşüncesinin küresel etik sorunlar karşısında nasıl bir rol oynayabileceğini daha geniş bir çerçevede inceleyecektir. Böylece, maslahatın kelim boyutları ve modern etik ihtiyaçları arasında köprü kurarak, her iki dünyadan en iyi uygulamaları birleştirme fırsatı bulunabilir. Dolayısıyla, İşlam kelim felsefesinde derin kökleri olan maslahat kavramının, günümüzün etik sorunlarına uygulanabileceği ve bu süreçte klasik İşlam düşüncesinden modern etik çerçevelere doğru bir geçişin nasıl sağlanabileceği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda anahtar noktalar şunlardır: Burada, maslahatın teolojik ve felsefi temelleri, kavramın nasıl yorumlandığı ve dini metinlerde nasıl işlendiği gibi unsurların günümüz dünyasında karşılaşılan etik sorunlar

ve bu sorunlara yönelik ihtiyaçlar ifade edilmektedir. Biyoetik, evre etiği, yapay zeka gibi alanlarda karşılaşılan yeni etik meseleler bu kategoriye girer. İki farklı dūřune yapısı ve zaman dilimi arasında bağlantı kurulması elzemdir. Maslahat gibi eski dayanan köklü bir kavramın, modern dünyadaki yeni ve karmaşık sorunları çözmede nasıl kullanılabileceği üzerinde durularak; İslam dūřuncesinin esnekliği ve uyarlanabilirliği, aėdař sorunlarla bařa çıkmak için teorik ve pratik yöntemler üzerine odaklanır. Bu yaklaşım, İslam dūřuncesinin derinliklerinden ve modern etik yaklaşımlarından hareketle, her iki alandan gelen en etkili çözüm ve yöntemleri kullanma fırsatı oluşturur. Böylece hem tarihsel bilgelik hem de modern bilimsel ve etik anlayışları içeren bir bütünleşme sağlıklı bir zemine oturmuş olur.

Önümüzdeki son bölüm olan dördüncü bölümde Modern dönemde maslahat, fayda ve zararın temelleri bağlamında derinlemesine ele alınmış ve biyoetik literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Geçtiėimiz bölümde, maslahat kavramının modern bilimsel ve etik sorunlarla kesişimini görmüş olduk. Bu kavram, hem teolojik hem de ahlaki temellerinden hareketle fayda-zarar dengesini esas almış ve İslam dūřuncesinde bireysel ve toplumsal düzeydeki karar alma süreçlerini destekleyen önemli bir araç olmuştur. Maslahat, yalnızca bireysel fayda sağlamayı değil, toplumsal düzenin devamlılığını ve ilahi emirlerin hikmetine uygunluğu hedefleyen bir yaklaşımı temsil eder.

Bu bağlamda, bir sonraki bölümde maslahat kavramı, *celil'l-keleam* perspektifinde maslahata dayalı teolojik ve ahlaki ilkeleri ele alacak, aynı zamanda *dakku'l-keleam* erevesinde pragmatik yaklaşımların biyoetik bağlamdaki yerini analiz edecektir. *Celil'l-keleam* bağlamında, maslahata dayalı yaklaşımın ahlaki, metafizik ve ontolojik temelleri tartışılırken; *dakku'l-keleam* perspektifinden, maslahata

dayalı pragmatik uygulamalar ve bunların günümüz biyoetik literatüründeki yeri değerlendirilecektir.

Sonuç olarak, bu yaklaşım, biyoetikte maslahat kavramının sadece fayda-zarar dengesiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda ahlaki ve teolojik boyutlarının da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Böylelikle, maslahatın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, etik ilkeler ışığında nasıl bir yön belirlediği kapsamlı bir şekilde incelenecektir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MASLAHATIN BİYOETİKTEKİ YANSIMALARI:

DİNİ PERSPEKTİFLER VE PRAGMATİK

YAKLAŞIMLAR

Ahlak, pratiğe bakan yanıyla büyük bir çeşitlenme ve özelleşerek farklı alt tematik araştırma alanlara dönüşmüş durumdadır. Maslahat prensibini ilgilendiren yanıyla biyoetik bu alanlar içerisinde en dikkat çekenidir.⁴⁶¹ Biyoetik, son dönemde kazandığı tematik muhtevasıyla maslahatın kelâmî ve ahlakî yönünü özellikle sınırları açısından yakından ilgilendiren bir bütünlük kazanmıştır.

Biyoetik, tematik açıdan klasik usûl-i fıkıhın bu ilgi alanı ile büyük ölçüde örtüşen bir maslahat fıkrine sahiptir. Burada kendi tarihsel koşulları içinde ortaya çıkan maslahat düşüncesini biyoetikte olduğunu söylemek yerine yine kendi şartları içinde ortaya çıkan biyoetik anlayışının günümüzde etkisinin yoğun hissedildiği ve klasik geleneğimizden gelen benzerliklerle onu anlamaya çalışıyoruz. Biyomedikal etik anlayışın temelde insan için faydalı olanı ortaya koymayı ve zararlı olanı engellemeyi esas alan metodolojisi iki alanın ortak noktası olarak kabul edilebilir. Bu yanılarıyla biyoetikteki fayda ve zarar perspektifi, modern teknolojinin getirdiği değişim ile eş zamanlı bir değer arayışını temsil etmektedir.

Önceki bölümde maslahat kavramının muhtevası ve değersel boyutu tespit edilmeye çalışılmış; bu temelde maslahatın, şeriat ve vahiy gibi konular celûl-kelâm kapsamında; akıl ve insanî fiiller gibi konuların dakîku'l-kelâm çerçevesinde değerlendirilmiş, bir tematik yelpazede nasıl değer hükmü olarak tezahür ettiği tespit

⁴⁶¹ Soner Sautcher, “Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk ve Siyaset İlişkisi, Biyoetik Bir Tartışma”, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2020), 175.

edilmeye çalışılmıştır. Tespit edildiği üzere maslahat, önceki bölümde insan yararını sağlanması, koruması ve var olan veya ortaya çıkabilecek olan zararı engellenmesi temel ilkesi yer almaktadır. Bu kavrayışın usûl-i fıkha bakan yanında ise, dinin bağlayıcılık içeren şerî muhtevasının ahlakî ve aklî veya teolojik iyi temelinde faydayı gerçekleştirme ve zararı ortadan kaldırma amacının kuramsal biçimlerini ihtiva etmektedir. Yanı sıra bu iki yönlü değersel maslahat anlayışı, insanlık durumunun değişim ve gelişim dinamiklerine paralel olarak yeni durumları da aynı bakış açısıyla çözümleme olanağı sağlayan yeni hüküm koyma imkânı, metodolojisi ve sınırları olarak da kullanılmaktaydı.

Bu bölümde benzer perspektiften hareketle, maslahat ile biyoetik meselesi iki bağlamda incelenecektir; ilki biyoetiğin maslahatı gerçekleştirmeyi amaçlayan felsefi temelleri ve ikinci olarak da çağdaş dönemde ön plana çıkarılan dini temeller. Bu ikili ayrım birinci ve ikinci bölümle bağlantılı olarak dakîku'l-kelâm ve celîlû'l-kelâm şeklinde ayırarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, bölümde içerisindeki birinci başlıkta yer alan 'ahlaki yaklaşımlar' dakîku'l-kelâm çerçevesinde, 'İslamî Biyoetik' ikinci kısımda ise celîlû'l-kelâm bağlamında ele almak mümkündür.

Biyoetik, klasik kelâmî maslahat anlayışının spekülatif ve metafizik temellerinden kısmen ayrılarak, maslahatı daha çok felsefi etik ilkelerle ilişkilendiren bir yapıya sahiptir. Bu yaklaşım, fayda ve zarar kavramlarının teorik bir çerçevede yeniden değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda biyoetik, modern teknolojinin doğurduğu ahlaki dönüşümleri ve etik sorunları ele alırken, aynı zamanda farklı dinlerin biyoetik yaklaşımlarını ve felsefi etik anlayışını da inceleyen bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece biyoetik, ahlaki değerlerin değişimini sorgulayan ve bu değerlerin güncel sorunlar karşısında nasıl şekillenmesi gerektiğine dair bir söylem ve tartışma alanı sunmaktadır.

Bu bütünlükte, vahiy temelli dinî geleneklerin meseleyi kendi metafiziksel ve teolojik eksenlerinde incelemiş olmaları oldukça önemli bir noktadır. Bu meseleye dair yaklaşımların çalışmamız açısından ikincil düzeyde bir değer taşımaktadır. Modern dönemde "İslamî biyoetik" olarak adlandırılan Müslümanların biyoetik anlayışlarının temelinde, dinî metafizikle örtüşen ve bu metafiziğe dayandırılan bir perspektif yer almaktadır. Bu perspektif, klasik İslam hukukunda 'makasıdu's-şerîa' olarak ifade edilen ve şeriatın ilahi maksatlarını merkeze alan bir anlayış üzerine inşa edilmiştir.

1. BİYOETİKTE MASLAHAT VE AHLAKİ YAKLAŞIMLAR

Biyoetik, insan yaşamını ve ahlaki değerlerin korunmasını merkeze alan bir alan olarak, modern tıp ve teknolojinin gelişimiyle daha fazla önem kazanmıştır. Maslahat kavramı, biyoetiğin etik tartışmalarında güçlü bir temele dayanan bir perspektif sunarak, faydayı artırma ve zararı önleme ilkeleri üzerinden insanlık onurunu korumayı hedeflemektedir. Çalışmanın bu bölümünde, biyoetikte maslahatın kavramsal niteliği ve ahlaki statü kuramlarıyla ilişkisi ele alınarak, modern etik sorunlara yönelik bir değerlendirme sunulmaktadır.

Tıp etiği bağlamında meslek etiği, genel olarak, kişinin mesleğini icra ederken iyi, doğru ve adil bir biçimde davranmasını gerektiren değerlerin öncelikli olarak gözetilmesini ifade eder. Tıp etiği, meslek etiğinin bir alt dalı olarak, hasta mahremiyeti ve bilgilendirilmiş onam gibi bireyin saygınlığını gözetten prensipleriyle ön plana çıkmıştır. Maslahat, bu değerlerin özünü oluşturarak, bireysel faydayı artırma ve zararları önleme prensipleriyle etik kararların temelini oluşturur. Hipokrat etiğinden

modern tıp etiğine kadar uzanan süreçte maslahat, birey haklarını toplumsal fayda ile dengede tutmayı başaran bir araç olarak biyoetiğin merkezinde yer alır.⁴⁶²

Batı'da biyoetiğin temel eseri olarak kabul edilen *Biyomedikal Etik Prensipleri* çalışması, insanın yapısal boyutunu, ahlaki özelliklerden bağımsız olarak ele alır. Bu yaklaşım, "ahlaken haksızlığa uğrayabilecek" kişilerin maslahatını korumayı hedefler. Maslahat, embriyo ve bitkisel hayattaki bireyler gibi hassas durumlarda insanlık onurunu ve temel hakları koruma amacı taşır. Ahlaki statü, yalnızca bilişsel yeterlilik değil, aynı zamanda insan olmanın verdiği temel haklar çerçevesinde ele alınır. Bu bağlamda, maslahatın bireylerin sırf insan olmaları sebebiyle sahip olduğu hakları koruma kapasitesi, biyoetikte ahlaki statü kuramlarıyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁶³

Pragmatizm, etik karar alma süreçlerinde fayda ve zarar analizi yaparak birey ve toplumu korumayı hedefler. Bu anlayış, maslahatın faydayı artırma ve zararı önleme ilkeleriyle örtüşmektedir. Teknolojik müdahalelerin insan üzerindeki etkilerini değerlendirirken maslahat ve pragmatizm, etik sorunların çözümünde birbirini tamamlayan bir rol üstlenir. Örneğin, genetik müdahaleler ve organ nakli gibi konular, maslahatın toplumsal faydayı gözetken yaklaşımı ile pragmatizmin uygulamaya yönelik perspektifiyle daha sağlam bir temele oturtulabilir.

Bireyin kendilik bilinci, yalnızca bir farkındalık düzeyinde kalmayıp davranışlara da yansır. Bu bağlamda davranışların en önemli boyutlarından biri, iyi ve

⁴⁶² Ahmet Coşkun, "Meslek Etiği", *Etik ve Etik Sorunlar*, 233-264; Neyyire Y. Yalın, "Tıp Etiği", *Etik ve Etik Sorunlar*, -265-298; A.mlf., "Biyoetik", *Etik ve Etik Sorunlar*, 299-330.

⁴⁶³ Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'âde* çev. A. Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 1999), 93-107; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, thk: Ebu Hacer Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl, (Kahire: Mektebetü's Sekafeti ve'd Diniyye, 1987/1406), 51-52; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 286-288; *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a/Erdemli Yol*, thk: Ebu'l Yezid el-Acemi, çev: Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yay., 2015), 68-71.

kötü farkındalığına konu olmalarıdır. İnsan, iyi ve kötü kavramlarını yalnızca fiziksel ya da bedensel bir düzlemde değil, aynı zamanda zihinsel, ruhsal ve bilinç düzeyinde de değerlendirir. Bu durum, ahlakın yalnızca bedensel bir yapıdan ibaret olmadığını, bilincin, ruhun ve zihnin etkisi altında şekillenen bir olgu olduğunu gösterir. Ahlaki değerlendirmelerde, bir davranışın iyi ya da kötü olarak nitelenmesi, hareketin kendisinden ziyade ortaya çıktığı bağlam, amacı ve sonuçları ile ilişkilidir. Aynı hareket, farklı zamanlarda ve farklı durumlarda farklı anlamlar taşıyabilir; bu da ahlakın, hareketin fizikselliğinden ziyade anlam ve niyetle temellendirildiğini ortaya koyar. İrade, bu süreçte merkezi bir rol oynar. Eğer birey, fiziksel ve zihinsel durumları arasında bir çatışmayı aşacak şekilde irade sergileyemiyorsa, bu durumda ahlaki bir değerlendirme yapmaktan söz edilemez. Dahası, zihinsel anlamların davranışlara yansıtılabilmesi gerekir; aksi halde kavranan ahlaki değerlerin davranışlarla bütünleşmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla, insanın kendilik bilinci ve idrak kapasitesi, yalnızca bireyin varlığını sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda bu sorgulamaların davranışlara taşınmasını sağlar. Bu süreçte iyi ve kötü gibi ahlaki kavramlar, bireyin hem anlam dünyasında hem de davranışlarında bir temel oluşturur. Ahlak, yalnızca fiziki bir hareketin değerlendirilmesi değil, aynı zamanda bireyin iradesi, amacı ve anlam dünyasıyla şekillenen bir yapıdır. İnsan, alet yapımı gibi somut bir eylemde dahi, bu eylemi anlamla doldurmakta ve onu bir bağlam içinde değerlendirmektedir. Bu durum, ahlakın insan davranışlarındaki merkezî yerini ve bireyin anlam arayışında oynadığı rolü bir kez daha vurgular.⁴⁶⁴

Ayrıca, biyolojik insan özellikleri ile bireyin kendisi hakkında karar verebilme hakkı arasında bir bağ kurulmuştur. Bilişsel özellikleri temel alan kuramlar, ahlaki bir

⁴⁶⁴ İbni Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2014), 26-27; Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Ketebe Yay., 2019), 62.

statü kazanmanın dil yetisi, kendini ifade edebilme, muhakeme yapabilme ve özgürce eylemde bulunabilme gibi özelliklere bağlı olduğunu savunur. Maslahat anlayışı, bu özellikleri bireyin insan olma durumuyla bütünleştirerek, ahlaki statüyü insanlık onuruyla bağdaştırır. Özerklik bağlamında, bireyin kendisi hakkında karar verebilme hakkı maslahatla uyumlu bir şekilde ele alınır; bu da bireyin haklarının ve refahının korunmasını destekler.⁴⁶⁵

Bu çerçevede, ahlaki statü kuramları ana başlık altında değerlendirilmekte olup, değer ve makuliyet temelinden ele alınan bu kuramların hiçbirisi tek başına yeterli görülmemektedir. Tek bir kuram altında toplanmaları sakıncalı bulunarak, bu kuramların ayrı ayrı ele alınması ancak bir bütün oluşturmaları gerektiği savunulmaktadır. İnsana özgü kuramlar çerçevesinde, embriyo evresindeki veya kalıcı olarak bilinç kaybı yaşayan bireyler de dahil, tüm insanların sırf insan olmaları nedeniyle temel insan haklarına sahip olmaları gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁶⁶

Ayrıca, biyolojik özellikler yanında bireyin kendi hakkında karar verme hakkına sahip olması, ahlaki statü kazanımı açısından önemlidir. Ancak bireyin bu özelliklere hangi ölçüde sahip olması gerektiği konusu tartışmalı olduğundan, bu mesele diğer kuramlarla birlikte değerlendirilmelidir. Bilişsel özellikleri temel alan kuramlar, ahlaki bir statü kazanmanın dil yetisi, kendini ifade edebilme, muhakeme yapabilme ve özgürce eylemde bulunabilme gibi özelliklere bağlı olduğunu savunur. Bununla birlikte, ahlaki statü için hangi niteliklerin ne ölçüde gerekli olduğu, kuramın kısıtlı olduğu durumlarda daha belirleyici hale gelir. Bu kuramsal bakış açısına göre, kişinin bilişsel

⁴⁶⁵ Robert Veatch, "Henry Beecher's Contributions to the Ethics of Clinical Research," *Perspectives in Biology and Medicine*, (2016), 59:3-17; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 97.

⁴⁶⁶ Robert Veatch, "The Birth of Bioethics: Autobiographical Reflections of a Patient Person," *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 11, 2002, 345-346; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 99.

yeterliliği ne kadar hassas ve zor erişilen bir yapıdaysa, sağlanacak fayda da o ölçüde sınırlı olacaktır.⁴⁶⁷

Biyoetikte bulunan bir yaklaşım olarak, ahlaki özne olma kuramı, bireyin eylemlerini doğru ve yanlış açısından değerlendirebilmesini ve fayda-zarar sezgisini kullanabilmesini gerektirir. Burada esas vurgu, bireyin ahlaki eylemler gerçekleştirmesinden ziyade, temel bir ahlak yetisine ve perspektifine sahip olmasıdır. Ahlaki özerklik konusundaki çalışmalarda, insan dışı varlıkların öz bilince sahip olmamaları nedeniyle insana fayda sağlamak amacıyla deneysel olarak kullanılabileceği görüşü öne çıkmaktadır. Bu konuda Kant'ın geliştirdiği ahlaki özerklik kuramı, biyomedikal etik literatüründe temel bir referans olarak kabul edilmektedir. Ahlaki özerkliği temel alan bu görüş, herkesin eşit derecede kapsanmasını öngörmektedir.⁴⁶⁸ Ayrıca duyumsama yetisini temel alan kuram, acı ve haz duyabilmeyi şart koşar. Bu yaklaşıma göre, acı veren şey kötülük, haz veren şey ise iyilik olarak kabul edilir. Duyumsal kuram, ahlak düşüncesinin temellerini oluşturur; çünkü zarardan kaçınma ve faydaya yönelme sürecinde birey kendisi için maslahatı gerçekleştirmiş olur.⁴⁶⁹ Bu kuramsal yaklaşım ahlak düşüncesinin oluşmasına da temel sağlamıştır. Çünkü acı, haz, iyi ve kötü kavramlarından hareketle zarardan kaçarak ve faydaya yönelerek kendisi için maslahatı gerçekleştirmiş olmaktadır.

⁴⁶⁷ George J. Annas and Michael A. Grodin, *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation*, (New York: Oxford University Press, 1992), 3; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 106.

⁴⁶⁸ Susan E. Lederer, “‘Ethics and Clinical Research’ in Biographical Perspective”, *Perspectives in Biology and Medicine* 59/1, 2016, 19:24-27; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 108.

⁴⁶⁹ Fabrizio Benedetti, “Beecher as Clinical Investigator: Pain and the Placebo Effect,” *Perspectives in Biology and Medicine* 59/1, (2016), 37-45; Tom L. Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 110.

İnsanın özerkliği konusunda biyomedikal etik alanındaki araştırmacıların genel yaklaşımı bir kanıta değil daha ziyade kanıya dayalıdır. Bu temelde insan dışı varlıklar, öz bilince sahip olmadıkları için insana fayda yönünde deneysel amaçla kullanılabilir.⁴⁷⁰ Bu konuda Kant tarafından geliştirilmiş olan kuram oldukça rağbet görmüştür. Ahlakî özerklik konusundaki görüşleri biyomedikal etik literatüründe temel olarak referanslar arasında yer almıştır. Ahlakî temelde özerk iradeyi temel alan görüş, herkesi kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur.⁴⁷¹

Bu çerçevede dikkat çekilebilecek olan son kuram, ilişkileri esas alan yaklaşımdır. Buna göre hasta-doktor ilişkisi güven temelinde şekillenmekte, hak ve yükümlülükler bunun üzerinden belirlenmektedir.⁴⁷² Böylece biyomedikal etik prensipler bu beş kuramsal yaklaşımdan hareketle ölçülü ve tutarlı yeni bir bakış açısı getirmeyi hedeflemektedir.

Bioetik, yöntem bakımından felsefeye entegre olmak yerine, din, gelenek ve kültür gibi temel alanlara yönelmiş görünmekle birlikte⁴⁷³ klonlamadan GDO'lu ürünlere kadar birçok meseleyi etik perspektif ve maslahat üzerinden incelemektedir.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Beecher, *Experimentation in Man*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, IL 1958; Jay Katz, “‘Ethics and Clinical Research’ Revisited: A Tribute to Henry K. Beecher,” *The Hastings centre Report* 23/5, (1993), 31-39; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 106.

⁴⁷¹ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, (Illinois: Northwestern University Press, 2001), 74-78.

⁴⁷² Vincent J. Kopp, “Henry Knowles Beecher and the Development of Informed Consent in Anesthesia Research,” *Anesthesiology* 90, (1999), 56-57; Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 115.

⁴⁷³ Warren Reich, “A Corrective for Bioethical Malaise: Revisiting the Cultural Influences That Shaped the Identity of Bioethics,” in *The Development of Bioethics in the United States*, ed Jeremy R. Garrett et al., (Dordrecht: Springer, 2013), 89-91.

⁴⁷⁴ Shaikh Saudeddeem Mohd, Noor Naemah Abdul Rahman and Noor Munirah İsa, “Maqasid al-Shariah as a Complementary Framework to Conventional Bioethics”, 318.

Sonuç olarak, biyoetik, insan yaşamı ve ahlaki değerlerin korunması amacıyla meslek etiği, tıp etiği ve farklı ahlaki kuramları bir araya getiren geniş bir ereve sunar. Hipokrat’tan günümüze gelişerek gelen tıp etiği ve Batı’da biyoetiğin temel taşlarından olan *Biyomedikal Etik Prensipleri* gibi kaynaklar, insan hakları, bireysel özerklik ve etik kararların temelini oluşturan prensipleri derinleştirir. Biyoetiğin ana hedeflerinden biri, bireylerin sadece biyolojik varlıklar olarak değil, aynı zamanda ahlaki bir statüye ve haklara sahip özne olarak ele alınmasını sağlamaktır.

Bu bağlamda biyoetik, duyumsama yetisi, bilişsel yeterlilik, ahlaki özerklik ve ilişkisel sorumluluk gibi unsurları gözeterek etik tartişmalara sağlam bir temel sunar. Aynı zamanda, toplumun dini, kültürel ve geleneksel değerleriyle de uyum içinde, klonlama, GDO ve hasta hakları gibi konuları maslahatı temel olarak değerlendirmeye çalışması, biyoetik alanı, insana dair etik sorunların yalnızca bilimsel veya felsefi bakış açılarıyla değil, bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasını mümkün kılarak insan yararını merkeze alır ve gelecekteki ahlaki çözümlerler için zengin bir zemin sağlar.

Biyoetikte maslahat, insan yaşamını ve ahlaki değerleri merkeze alan bir etik ereve sunmaktadır. Maslahatın teolojik boyutu ile pragmatizmin seküler yaklaşımı birleştirilerek, modern etik sorunların çözümünde daha bütüncül ve sürdürülebilir çözümler üretilir. Bu bağlamda maslahat, hem birey hem de toplum için etik değerlerin korunmasını destekleyen bir araç olarak biyoetiğin merkezinde yer almaktadır. Böylece, insana dair etik sorunların çözümünde hem fayda hem de onur gözetilerek daha kapsayıcı bir yaklaşım mümkün hale gelir.

1.1. Pragmatizm ve Maslahat: Biyoetik Bağlamında Bir Değerlendirme

Pragmatik ahlak nazariyesi, felsefe ve biyoetik arasındaki bağı güçlendirebilecek yeni bir terminoloji sunma potansiyeline sahip olduğu öne sürülür.⁴⁷⁵ Bu bağlamda, John Dewey'in "dramatik prova" yöntemi, problemi çözme ve karar verme konusunda etkili bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bu yöntem, fayda ve zararı gerçekleştirilme ilkelerine odaklanarak, bireyin dürtü ve alışkanlıklarının yol açtığı yönelimleri ve bu yönelimlerin ortaya çıkardığı uyumsuzlukları araştırmaktadır.⁴⁷⁶ Bu yaklaşım, klasik maslahat anlayışında fayda ve zarar dengesini gözetme ilkesine benzer bir şekilde, insanın davranışlarının sonuçlarını değerlendirme ve toplumsal uyumu sağlama çabası ile ilişkilendirilebilir.

Klasik pragmatik, Tanrı'nın varlığı konusunda kesin bir sonuca ulaşmayı reddederken, bireydeki dini tecrübenin ve inancın değerini ele alabilmektedir. Ancak bu tutum, pragmatik düşüncenin dini düşünce içerisinde uygulanamayacağı anlamına gelmez. Pragmatik düşünceye göre Tanrının varlığı konusunda kesin bir yargıya ulaşma mümkün olamasa da bireyde yerleşik olan inancı ve bu inancın kaynaklık ettiği dindarlık tecrübesini değerlendireme imkânı bulunmaktadır. Bu bağlamda, John Dewey, içsel (*intristic*) ve araçsal (*enstrumental*) değer alanları arasında çatışma riskinin bulunduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁷⁷ Maslahat anlayışı ise bu değerler arasında bir denge kurmayı hedefler. makâsid bağlamında maslahat, toplumsal refah ve adaleti sağlamak

⁴⁷⁵ Glenn McGee, *Pragmatic Bioethics*, First edition. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, 1999; Eric Racine, "Which Naturalism for Bioethics? A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism", *Bioethics* 22.2 (2008): 92-100; Stephen E. Napier, *Uncertain Bioethic: Human Dignity and Moral Risk*. Place of publication not identified: Taylor & Francis, (2018), 50-1.

⁴⁷⁶ John F. McVera, "Construction Good Decision in Ethically Charged Stuation: The Role of Dramatic Rehearsal", *Journal of Business Ethics*, (2007), 70:375.

⁴⁷⁷ Hickman Larry, "Pragmatic Resources for Biotechnology", *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 26.

için dini ve dünyevi değerleri uyumlu bir şekilde harmanlayarak bu çatışmayı en aza indirme amacı taşır. Dolayısıyla, pragmatik düşüncenin bireysel ve toplumsal faydayı dikkate alan yönü, maslahat anlayışıyla paralellik göstermektedir.⁴⁷⁸

Pragmatik etik felsefenin biyoetik konusuna katkısı, genellikle yavaş ve yetersiz olarak görülse de metodolojik pragmatizmin, farklı klasik söylemleri bir araya getirme kapasitesi, biyoetiğin temel prensiplerini oluşturmak için faydalı bir yöntem sunmaktadır.⁴⁷⁹ Benzer şekilde, toplumsal yararı gözetken ve zararları en aza indiren ilkeleriyle, maslahat anlayışı da biyoetikteki fayda ve zarar dengesiyle örtüşmektedir. Özellikle tıbbi etik konularında, insan refahını merkeze alan maslahatın yönü, pragmatik etikle ortak bir zeminde buluşmaktadır.

Biyoetik ve pragmatizm ilişkisi hakkında yapılan çalışmalar, teknoloji alanında yeni bir ahlaki yapı geliştirdiği söylenmesine rağmen, bu yapıların biyoetikte yetersiz kaldığı aşıkardır. Yine de pragmatist etik anlayışının teknolojinin etki alanı içerisinde hırs, kıskançlık ve nefret gibi duyguları önleyerek birey ve toplumları iyileştirme potansiyeli olduğuna inanılmaktadır.⁴⁸⁰ Biyoetiğin bilimsel bir yapısının olmaması, tutarlı bir sınıflandırma çabasını güçleştirirken, bu sınıflandırmanın temelini oluşturacak felsefi kriterlerin belirlenmesini de zorlaştırmaktadır. Felsefi temellendirme, argümanlara dayanmak zorunda olduğundan, bu çerçevenin biyoetik uygulamalardan önce geliştirilmesi önemlidir.⁴⁸¹ Bu aşamada, İslami düşüncede derin köklere sahip olan

⁴⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, 2:6; Mâturîdi, *Kitabu't-Tevhid*; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-M'utemed fi'l-Usûl-il-Fıkh*, 2:803-808.

⁴⁷⁹ Bart Gremmen, "Methodological Pragmatism in Bioethics: A Modest Proposal?", *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 100.

⁴⁸⁰ Elizabeth Mauritz, "Jozef Keulartz, Michiel Kortzhals, Maartje Schermer and Tsjalling Swierstra (eds): *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*", *J Agric Environ Ethics*, (2002), 22:98.

⁴⁸¹ David, Ivargonzalez, "On The Structure of Bioethics As A Pragmatic Discipline." *Metaphilosophy* 48.4 (2017): 467-483

maslahat anlayışı, felsefi temellendirme ile ayetler aracılığıyla sağlam bir köprü kurabilmesi mümkündür.⁴⁸²

İslami maslahat anlayışı ise, yalnızca pratik faydaları değil, aynı zamanda ahlaki değerleri ve insanlık onurunu da önemseyen kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu çerçevede, Kuran ayetleri, etik değerlendirmelerde güçlü bir temellendirme aracı olarak işlev görebilir. Örneğin, Kur'an'da yer alan “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez”⁴⁸³ ve “Size ne zarar veriyorsa ondan kaçının”⁴⁸⁴ ayetleri, maslahatın temel ilkeleri olan zararı önleme ve yararı teşvik etme konularında doğrudan rehberlik eder. Bu ayetler, biyoetikte fayda-zarar değerlendirmelerini yaparken felsefi ve teolojik bir derinlik sunarak, pragmatik yaklaşımların ahlaki ve insani boyutlarını güçlendirir.

Maslahat düşüncesi ile paralel düşüncelere sahip olan Jonas, pragmatizme daha eleştirel bir perspektifle yaklaşarak, modern pragmatizmin kadim etik teorilerden uzaklaşmasını ve yalnızca pratik yarara odaklanmasını eleştirmiştir. Jonas'ın bu eleştirisi, maslahat anlayışının kadim teolojik temellerine vurgu yaparak, fayda odaklı yaklaşımların derinlikten yoksun olabileceğini hatırlatmaktadır. Maslahat, sadece pratik faydaya değil, aynı zamanda ahlaki değerlerin korunmasına ve insanlık onuruna da odaklanan kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, Jonas'ın eleştirileri, pragmatik etiğin maslahatın bütüncül yaklaşımıyla daha güçlü bir etik model sunabileceğini göstermektedir.⁴⁸⁵

⁴⁸² Bakara 2/271; Mustafa Yeşilyurt, Hz. Peygamber ve İnsan Onuru, (Ankara: Dib Yay. 2013), 11-21.

⁴⁸³ Bakara 2/185

⁴⁸⁴ A'raf 7/33

⁴⁸⁵ Hans Jonas, *Against The Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death*, Prentice-Hall, 1974, 141-2; Julia Palmieri, “A Philosophical critique of American Bioethics in its Origins, Applying the Contribution of Hans Jonas Towards a way Forward”, (Washington DC, PhD Dissertation, 2022), 65-78.

Maslahat ve pragmatik etik, birey ve toplumların etik açıdan iyileştirilmesi için önemli araçlar sunmaktadır. Biyoetik bağlamında maslahat, sadece bireysel faydayı değil, aynı zamanda toplumsal refahı ve ilahi buyrukların amaçlarını gözetten bir yaklaşımla hareket eder. Pragmatizm ise bireylerin ahlaki karar alma süreçlerinde fayda ve zarar analizi yapmalarını teşvik eder. Her iki yaklaşımın kesişim noktası, teknolojinin insan üzerindeki etkisini değerlendirirken etik ilkeleri uygulama konusunda ortaya çıkar. Bu ortak zemin, biyoetiğin daha sağlam ve sürdürülebilir bir temele oturmasını desteklemektedir. Pragmatik etik nazariyesi ve maslahat anlayışı, biyoetik bağlamında birey ve toplumların etik açıdan iyileştirilmesi için önemli bir potansiyel taşımaktadır. Ancak bu potansiyelin hayata geçirilebilmesi, fayda ve zarar analizi ile ahlaki değerlerin dengelenmesini gerektirmektedir. Pragmatik etik, klasik maslahat anlayışının ilkeleriyle entegre edildiğinde, hem bireyler hem de toplumlar için daha derinlikli ve tutarlı bir biyoetik anlayışı geliştirme imkânı sunabilir. Bu bağlamda, maslahat ile pragmatik etiğin seküler yaklaşımlarını bir araya getirmek, biyoetik alanında daha etkili ve bütüncül çözümler geliştirilmesine katkı sağlayabilir.

1.2. Biyoetik Bağlamında Teknoloji ve Maslahat

Teknolojinin ortaya çıkması ve kullanım düzeyinin artmasıyla hayatımızda yaşanan değişimler büyük oranda çeşitlilik kazanmıştır. Bu değişimlerin gözlenebileceği alanlardan birisi de sağlık alanıdır.⁴⁸⁶ Tıp alanında uygulanan teknolojik yeniliklerin artması beraberinde elde edilen teknolojik imkanların sağladığı değişimin sınırlarının etik açıdan incelenmesini gerektirmiştir. Bu bağlam, yaşanan yer ve kültüre göre, hatta tartışılan alana göre farklı düzeylerde ele alınmıştır. Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde biyoetik sorunlar ele alınırken bu bağlam meselenin pratiği düzenleyen

⁴⁸⁶ Megan-Jane Johnstone, "Bioethics, Cultural Differences and the Problem of Moral Disagreements in End-of-Life Care: A Terror Management Theory." *Journal of Medicine and Philosophy*, 2012, 37:181-200.

klasik çerçeveye uygun olarak fikhî bir perspektifle değerlendirilmiştir.⁴⁸⁷ Bu durum, biyoetiğin modern bağlamını ıskalamaya ve kazandığı felsefî ve etik örüntüden uzak kalmaya neden olduğu iddiası⁴⁸⁸ önemli bir iddia olarak görülmektedir.

Teknoloji, modern hayatımızda, kuşkusuz, kendimizle ve çevreyle ilişkilerimizi derinden etkileyen bir gerçekliğe dönüşmüş durumdadır. Bu etki alanı sadece düşünsel alandaki gelişmelerle sınırlandırılmaz. Zira o, aynı zamanda değişimin esası olmasını temin eden dinamiklere de sahiptir. Bu temelde içinde yaşadığımız teknolojik kültür ortamında etik anlayışın bilim ve teknoloji araştırmalarında çok az hesaba katılması hatta tersine etik anlayışın da teknolojiyi hesaba katmada yetersiz kaldığı aşikardır.⁴⁸⁹ Bu konuda John Dewey, teknoloji ve kültürün birbirine oldukça bağlı olduğunu, teknolojinin bir anlam ve değer oluşturmaktan sorumlu tutulamayacağını savunmuştur. Çünkü teknoloji bir amaç için kullanılır ve bu nedenle amaçlar tümüyle insan tarafından belirlenmelidir. Yeni pragmatist anlayışa göre değer, büyük oranda teknoloji dili ile ilişkili olup ondan bağımsız görülemez.⁴⁹⁰ Bu etik söylem çevresine göre teknolojinin dili evrensel doğruları söylemek üzerine değil spesifik meseleleri mekâna bağlı kalarak çözümleme amacına dayanır.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Nurten Z. Şahin, “İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)”, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013), 1; Plumwood, Val., “Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions” *Australasian Journal of Philosophy*, 64/1, 1986, 120–38.

⁴⁸⁸ Dariusch Atighetchi, *Problems of Islamic Biyoethics*, (Netherlands: Springer, 2007), 228; Savulescu, Julian. 2001. “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children.” *Bioethics* 15:5-6, 413–26; Keulartz vd., “Pragmatism in Action”, *Pragmatist Ethics in a Tecnological Culture*, 247.

⁴⁹⁰ Keulartz, vd., “Pragmatism in Action”, 51; Hegde, Negendra R., Mohan Madur, Srin V. Kaveri, and Jagadeesh Bayry, 2009, “Reasons to Include Viruses in the Tree of Life”, *Natural Reviews of Microbiology*, 7/7, 306-11.

⁴⁹¹ Tsjalling Swierstra, Moral Vocabularies and Public Debate, *Pragmatist Ethics in a Tecnological Culture*, Cluver Academic Publishers, Dorderet/Boston/London, 225; Gert, Bernard, and K. Danner Clouser, “A Critique of Principlism.” *Journal of Medicine and Philosophy*, 15/ 2, (1990), 219-36.

Modern dönemde teknolojinin birçok etkisinden söz etmek mümkündür. Teknolojinin sunduğu imkanlar elbette riskleri de beraberinde getirmektedir. Faydalı olarak kabul edilen teknolojik araçların barındırdığı riskler, diğer bir tabirle beraberinde ortaya çıkması muhtemel zararlar, maslahat fikrinin spekülative hale gelmesine yol açmıştır.⁴⁹² Fayda, klasik tanımıyla, aklî ve ahlakî metafiziğe dayandığı kadar toplum ve kültürel değerlerle de etkin bir biçimde alakalıdır. Müşterek temellere sahip olsalar da İslamî değer metafiziğine sahip toplumsal gerçeklik diğer toplumsal değer kavrayışlarından doğal olarak ayrılmıştır.

Batı’da STS (Science and Technology Studies) olarak gelişen bilim ve teknoloji araştırmaları teknoloji ve kültür arasındaki etkileşimi merkeze yerleştiren bir bakış açısına sahiptir. Zira teknoloji ve kültür, toplumun birlikte geçirdiği bir evrim olarak değerlendirilmiş, kültür bu temelde dinamik bir yapı olarak ele alınmış, eski olan kültürel ögenin yeni olanla değiştiği veya dönüştüğü bir süreç olarak incelenmiştir. Bu bakış açısından hareketle değer ve normlar değişim prensibi temelinde tartışmalı hale gelmiş; ahlakî sorunlara ve toplumsal çatışmalara uygun yeni bir ahlak anlayışı geliştirme arayışlarını ortaya çıkmıştır. Ne var ki bu arayış, klasik biyoetik alanın dinamik karakterine uygun bir terminolojiye kavuşamamıştır.⁴⁹³

Toplumun dokusu kavramı, tam da bu bağlam içerisinde değerın kültürel karakterini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Değer, içerisinde oluştuğu toplumun bir parçası olup müesses hale gelen ilişkilerin iç dokusu olarak ifade edilmiştir. Bu yanıyla değer, derin ve karmaşık bir ortama ait olarak değerlendirilmiştir. ‘Geography of

⁴⁹² Glenn McGee, *Pragmatic Bioethic* First edition. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, 1999; Eric Racine, “Which Naturalism for Bioethics? A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism”, *Bioethics* 22.2 (2008): 92–100; Stephen Napier, *Uncertain Bioethic: Human Dignity and Moral Risk*. Place of publication not identified: Taylor & Francis, 2018, 50-1.

⁴⁹³ Keulartz, *Pragmatist Ethics For a Technological Culture*, XVII

responsibilities' (sorumluluk coğrafyası) kavramıyla ise bilimsel dürüstlüğe, etik bilgi birikimine, insan topluluğuna, fiziksel çerçeveye, topluluklara, toplum ve insanlığa dikkat çekilmektedir. Fakat bu sorumlulukları yerine getirmenin kişisel çatışmalara yol açabilecek büyük zorluklar doğurabileceği belirtilmiştir.⁴⁹⁴

Teknolojinin ortaya çıkardığı araçlar, iyi amaçlarla ve iyiyi ortaya çıkarması yönünde kullanılmadır. Aksi halde fayda prensibi üzerinden geliştirilen araçlar işlevi ve amacı dışına çıkarak kötülüğün ortaya çıkmasına neden olurlar. Tıp doktoru, sağlık sorunlarının tedavisinde maslahatın gerçekleşmesinde en önemli unsurlardan biridir. Kullanılan tedavi yöntemi, diğer olası yöntemler göz ardı edildiğinde ya da kullanılan ilaçların yanlış uygulanması sonucu iyileşme olasılığı olumsuz etkileyen bir sonuç ortaya çıkarabilmektedir. Tedavi yöntemlerindeki alternatiflerden söz edilmemesi, öngörülen tedavi ve yazılan ilacın yan etkileri ile ilgili formu imzalayarak etik-hukukî yükümlülükten kaçınması gibi pek çok durum teknoloji yoluyla elde edilmesi umulan ve hedeflenen maslahatı gölgeleyici niteliktedir. Dolayısıyla *teknê* olarak kavramlaşan ve maslahat üzerine geliştirilen araçların ve alanın amacına uygun şekilde kullanılması ve alan dışı sonuçlar ortaya çıkmasına karşı nasıl kontrol edilebileceği temel bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.⁴⁹⁵

Bu konuda otoimmün hastalıklar ve teknisyenlerin yaklaşımı bir durum incelemesi olarak ele alınabilir niteliktedir. Modern tıp, bu bağlamda çözüm olarak bağışıklık sistemini baskılayıcı ilaçlar önermekle yetinmekte ve olası kötü senaryolar konusunda hastayı uyarmakla kalmaktadır. Bağışıklık sistemini baskılamaya yönelik tedavi yöntemleri enfeksiyona bağlı ölüm riski de dahil birçok yan etkiye yol açıcı

⁴⁹⁴ Richard L. Morrill, "The Responsibility of Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, 74/1, (1984), 1.

⁴⁹⁵ Tuba Nur Umut, "Teknoloji-Değer İlişkisi", (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018), 96.

niteliktedir. Maslahat ilkesi gözetilerek tercih edilen bu tedavilerin neden olduğu mazarrat dikkatli bir şekilde ele alındığında ise yüksek düzeyde yan etkiye sahip olması bakımından fayda sağlamadığı ve yaşanan sağlık sorunlarından kaynaklı zararı engellemediği görülmektedir. Uygulanan tedavi yöntemleri, yanı sıra, fiziksel, ruhsal ve psikolojik pek çok sorunlara da sebebiyet vermektedir. immünosupresan ilaçların yan etkileri ve uzun vadeli sağlık komplikasyonları nedeniyle yalnızca zaruret hallerinde uygulanması maslahatın fayda-zarar dengesini gözetken bir yaklaşımı desteklemektedir. Öte yandan, yeni bilimsel araştırmalarla geliştirilen ilaç ve tedavi yöntemlerinin kullanılmaya başlanması ve ilaçların maliyeti göz önüne alındığında, bağışıklık sistemi hastalıklarında semptomları azaltmaya yönelik alternatif yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımlar zarar-fayda ekseninde değerlendirilmelidir. Özellikle, otoimmün hastalıkları tedavi etme amacıyla uygulanan yöntemler ve önerilen ilaçların fayda ve zarar açısından tartışmalı bir yapı sergilemektedir.⁴⁹⁶

Teknoloji felsefesi konusunda önemli çalışmaları olan Hans Jonas (ö. 1993), sağlık hizmetlerine bu konudaki etik anlayışına da katkı sağlayarak biyoetik alanının doğmasına önemli bir katkısı olmuştur.⁴⁹⁷ Biyoetiğin doğuşu birçok etkenden beslenmiş, bu yüzden karmaşık bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Tarihi köken olarak, biyoetik üç temel alanda temellendirilmiştir; ahlaki araştırma, sağlık uygulama ve çevre etiği.

⁴⁹⁶ Ayşe Altıntaş – Gölçin Benbir, “Multiple Skleroz’da Kök Hücre Tedavisi: Deneyimler, Sorular ve Sorunlar”, *Türk Nöroloji Derneği*, 12/5, (2024), 325-336.

⁴⁹⁷ Antonio Casado da Rocha, and David Rodriguez-Arias, “Hans Jonas’ Contribution to Bioethics: 40 Years after His ‘Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subject’” *Appraisal (Loughborough, England)* 7.2 (2008): 4–12; Din, *Hukuk ve Teoloji*, Ed.: Adnan Bülent Baloğlu-Yıldırım Sipahi, (Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2023), 7-11; Sevda B. Çınar, “İnsan Aklının Çocuğunu İnşa Etme Serüveni; Makinaya Ruh Üfleme mi? Hayaleti Çağırma mı?”, *Din, Hukuk ve Teoloji*, 237-56.

Jonas'ın sağduyulu yaklaşımı, bilimsel alçakgönüllülüğü ve felsefi derinliğıyle tıbbi ilerleme konusundaki şüpheleri paylaşmıştır.⁴⁹⁸

Jonas'ın dikkat çeken konularından biri, doktorların öldüğünü belirttiğı bilinci kapalı hastaların menfaatlerinin korunmasıdır. Kişinin yaşamına yönelik etik müdahalelerin pratik felsefe içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur, insanın kırılğan, ölümlü doğasının felsefi bakışla ele alınmasının önemine vurgu yapar. Bu anlamda, insanın ölümlülüğüne rağmen nefes aldığı sürece yaşamın değerli olduğı düşüncesini, geleneksel Yahudi bilgeliğıne de atıfta bulunarak öne sürmüştür.⁴⁹⁹

Jonas, dini öğretilerinden etkilenerek ölüm zamanının insan tarafından belirlenmesini reddeder; ancak yaşamı uzatacak müdahalelerin sınırlandırılması gerektiğini savunur. İnsanlar üzerinde deney yapmanın ahlaki bir gereklilik olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunun sınırları ve sorumlulukları da dikkate alınmalıdır. Hans Jonas'ın biyoetiğe katkısı, sorumluluk kavramını merkeze alarak, genç biyoetik uzmanlarına ve felsefi düşünceye değer veren doktorlara ilham kaynağı olmuştur. Jonas, *The Imperative of Responsibility* kitabında, teknolojinin insana sağladığı gücün ahlaki sorumluluğı da artırdığını savunur.⁵⁰⁰

Bu bağlamda Jonas, sorumluluğun üç dinamiğinden bahseder; eylemin dünya üzerinde bırakacağı etkinin nedensel gücü, bu eylemin failin kontrolü altında olması ve failin sonuçları öngörebilme ihtimali. Bu koşullar altında, sorumluluk iki açıdan

⁴⁹⁸ Casado da Rocha, Antonio, and David Rodriguez-Arias, "Hans Jonas' Contribution to Bioethics: 40 Years after His 'Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects,'" *Appraisal (Loughborough, England)* 7/2 (2008): 4

⁴⁹⁹ *Kitab-ı Mukaddes*, Genesis 7:22; Casado vd., "Hans Jonas' Contribution to Bioethics: 40 Years after His 'Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects,'" 4-12.

⁵⁰⁰ Jonas, "The Imperative of Responsibility", *In Search of an Ethics for the Technological Age*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 44-45.

değerlendirilir: birincisi, kişinin eylemlerinden dolayı hesap verme yükümlülüğü anlamına gelen resmi sorumluluk; ikincisi ise, sorumluluğu yerine getirmek amacıyla belirli bir nesne veya aracın görevlendirilmesi olarak maddi sorumluluktur.⁵⁰¹

Bir hekimin sorumluluğu, iki farklı boyutta ele alınır: birincisi, mesleki uzmanlığı ve onuru gereği üstlendiği resmi sorumluluk; ikincisi ise hastanın kendisine güvenerek yüklediği ve onu bir aracı kıldığı maddi sorumluluktur. Bu anlamda Opwis, maslahat konusundaki açıklamalarında “formal sorumluluk” ve “substantive sorumluluk” ayrımını kullanır. Bu iki kavram, isim olarak benzerlik gösterse de içerik olarak farklıdır. Jonas’a göre, resmi sorumluluk geçmişte yapılan eylemlerin dolaylı ya da doğrudan sonuçlarını kapsarken, maddi sorumluluk geleceğe yöneliktir ve aracı olarak kılınan kişinin sorumluluğuyla ilgilidir.⁵⁰²

Sonuç olarak, modern dönemde teknolojinin sunduğu imkanlar, fayda ve risklerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Teknoloji kendi başına bir anlam ya da değer yaratmaz; insana hizmet eden bir araçtır ve dolayısıyla teknolojinin amaçları, tümüyle insanın belirlediği etik değerler çerçevesinde şekillendirilmelidir. John Dewey’n yaklaşımı yol gösterici yapıdadır, teknolojinin dili evrensel doğrulardan ziyade, mekâna özgü ve belirli sorunları çözme amacına yönelik olarak gelişmesi maslahat anlayışı ile örtüşmektedir.

⁵⁰¹ Jonas, “Technology, Ethics, and Biogenetic Art: Observations on the New Role of Man as Creator”, *Communio* 1985, 97; Susanna Lindberg, “Hans Jonas’ Theory of Life in the Face of Responsibility”, *Phänomenologische Forschungen*, (2005), 180-181.

⁵⁰² Opwis, *Maslaha*, 59-64; Hans Jonas, Levy, David J. *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, (2002), 89.

1.3. Dini Perspektiften Biyoetiğin Ortaya Çıkışı

Din temelli biyoetik, ilk ortaya çıktığı zamanlarda katkısı bakımından zayıf ve tartışmalı olsa da günümüzde müstakil bir araştırma alanı hüviyetine kavuşmuştur. Dinin biyoetik alana yapması beklenen katkı, ekseriyetle sağlık alanında yapılan çalışmaların özellikle zengin tüketicilere yönelik bir tahsisi ortadan kaldırmaya ve sağlık hizmetlerine erişimde yaşanan zorlukları sosyal adalete yapacağı vurgu ile aşmaya yöneliktir.⁵⁰³

Biyoetik alanındaki araştırmalar, hastaların kendi sağlık kararlarını vermelerini kolaylaştırmak, tedavi süreçlerinde daha aktif rol almalarını sağlamak ve bilimsel çalışmalarda denek olarak kullanılan bireylerin haklarını korumak üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu gelişmeler, biyoetikte teolojik söylemin zayıflamasına paralel olarak ilerlemektedir. Ancak, bu durum teologların karşılaştığı zorlukları artırmaktadır.⁵⁰⁴ Bu nedenle, teologların ahlaki iddiaların ötesine geçerek, kâr amacı güden biyoteknolojik yeniliklere hikmet kavramı ile yaklaşmaları önem kazanmaktadır. Hikmetin öne çıkarılması, etik değerlerin korunmasına yardımcı olacak ve teknolojik ilerlemenin insan onurunu zedelemesinin önüne geçecektir.

Hikmet, ilahî olanla uyumlu bir şekilde insan hayatının düzenlenmesini ifade eden kapsamlı bir kavramdır. Bu bağlamda, hikmet hem yasaya hem de yasada ortaya çıkan iyilik ve maslahata vurgu yapar. Hikmetin bu yönü, iyilik ve yasanın daima var olan hakikatler olduğu fikrini destekler. Bununla birlikte, hikmetin üçüncü bir boyutu, olmayan bir şeye, yani gelecekte meydana gelebilecek olaylara odaklanmasıdır. İnsan

⁵⁰³ Edmund D. Pellegrino, "Doctors Must Not Kill", *In Euthanasia: The Good of the Patient, the Good of Society*, Frederick, (Md.: University Publishing Group, 1992), edited by Robert I. Misbin, 33-34; Lisa Cahill, "Bioethics, Theology and, Social Change", *The Journal of Religious Ethics* 2003, 31/3, 363.

⁵⁰⁴ Julian Savulescu, "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children." *Bioethics* 15/5-6, (2001), 413-426; Cahill, "Bioethics, Theology and, Social Change", 364.

hayatının en kritik özelliği, sürekli bir imkânın fiile dönüştüğü bir süreç olmasıdır. Açık bir ifadeyle, henüz yaşanmamış ve gerçekleşme ihtimali olan olaylar, sonsuz sayıda alternatifi dışarıda bırakılarak bir gerçeklik haline gelir. İrade, bu dönüşüm sürecini sağlayan temel unsurdur. Hikmetin bir insana verilmesi, imkânları yasa ve iyilik doğrultusunda fiile dönüştürme kabiliyetini ifade eder.

Bu açıdan hikmet, bireyin hem kendisini hem de çevresindeki ilişkilerini geleceğe yönelik olarak hakiki iyilik ve o iyiliği temsil eden yasaya göre yönetmesini sağlayan bir kavram olarak değerlendirilebilir. Hikmetin birine verilmesi, yalnızca iyiyi bilmekle sınırlı değildir; aynı zamanda iyilik ve kötülük idrakını, geleceği yöneten davranış kalıplarına dönüştürme becerisini de içerir. Bu bağlamda hikmetin sünnetle birlikte zikredilmesi, vahyin ayrıntılı bir şekilde idrak edilip bir yaşam tarzına dönüştürülmesini ifade eder. Peygambere verilen sünnet, ondaki hikmeti de ihtiva etmektedir; zira sünnet, hikmetin pratik hayata yansıyan boyutunu temsil etmektedir.

Hikmetin tüm anlamlarını birleştiren dördüncü boyutu ise Allah'ın "Hakîm" sıfatı ile ilişkilidir. Allah'ın Hakîm oluşu, hikmeti öğrenme ve yaşama kabiliyeti kazandığımız bir ilke olmasının yanı sıra, var olanların belirli bir düzen, anlam ve amaç içinde yaratılmasını sağlayan ilmi ve iradesini ifade eder. Bu anlamda Allah, sadece hikmetin kaynağı değil, aynı zamanda hâkim olan, yani hüküm koyan ve bu hükümleri nizam içerisinde gerçekleştiren bir varlıktır. İmam Mâturîdî'ye göre, hikmet sıfatı, değerleri aşan bir bilgi ve kudret sıfatı olarak, gelişigüzellikten arınmış, bir düzen ve gaye ile mevcutların varlığını sürdüren bir nizamı ifade eder. Bu bağlamda hikmet, varoluşun düzenleyici bir ilkesi olarak karşımıza çıkar.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İz Yay., 2014), 37; Emine Taşçı Yıldırım, "Mâturîdînin Hikmet Temelli İnyet Anlayışı", *İmam Mâturîdî ve Tevîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş v. dğr., (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2019), 642.

Hikmet, bu yönleriyle sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal ve evrensel düzenin bir ilkesidir. Maslahat kavramı da hikmetin bir uzantısı olarak, hem bireyin hem de toplumun iyiliğini sağlama amacını taşır. Bu nedenle, hikmet ve maslahat arasındaki ilişki, insanın hem bireysel hem de kolektif düzeyde ilahî düzeni idrak etme ve bu düzene uyum sağlama çabalarını ifade eden bir bütünlük sunmaktadır.⁵⁰⁶

Modern dönemde metodoloji, niteliksel olandan niceliksel olana geçerek kesin bilgiye ulaşma yöneliminde önemli bir ilerleme sağlamış; sorunlar matematiksel dille çözülmeye çalışılmış ve bu sayede büyük başarılar elde edilmiştir.⁵⁰⁷ Rönesans öncesi dönemde (14. yüzyıl sonları - 15. yüzyıl başları) felsefe ve bilim ilişkisinde Aristotelesçi evren anlayışı hakimdi; ancak bu anlayış, sonraki tarihsel süreçte deney ve gözleme dayalı bir yaklaşımın egemen olmasıyla değişmiş ve evrenin anlaşılması giderek matematiksel bir temele dayanmaya başlamıştır.⁵⁰⁸ Bu süreçte, fiziği metafizik teolojiye bağlayan "gai neden" perspektifi, 18. yüzyıldan itibaren bilimin gelişimi önünde bir engel olarak görülmeye başlanmıştır. Descartes, evrenin yapısını mekanik yasalarla açıklayan bir anlayışa temel atarak, evrenin mekanik işleyişini gai neden yerine doğa yasalarıyla açıklamıştır.⁵⁰⁹ Bu dönemde yapılan keşifler, dünyanın evrenin merkezi olmadığı yönündeki yeni evren anlayışını desteklemiş ve her şeyin insan için düzenlendiği klasik görüşle çelişmiştir. Bu değişim, "disenchantment" (büyünün

⁵⁰⁶ Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esasu'l-belağa* (Beyrut:Daru'l Fikir, 1989), 137. akt. Sadık Kılıç, "Geleneğin Dünyasında Varoluşsal Huzur Bağlamında 'Hikmet Hakikati'", *Bilge Adamlar Düşünce Kültür ve Edebiyat Dergisi* 27 (2011), 5-7.

⁵⁰⁷ John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Değirmenci, (İstanbul: Küre Yay., 2009), 27; Umut, "Teknoloji Felsefesi", 106.

⁵⁰⁸ Hans Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution", *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Tecnological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey 1974, 50; Umut, "Teknoloji Felsefesi", 98.

⁵⁰⁹ Umut, "Teknoloji Felsefesi", 108.

bozulması) olarak ifade edilen, maddenin manadan ve gayeden ayrılmasıyla doğaya dair metafiziksel anlamların ve kutsallığın yitirilmesi bakış açısını ortaya çıkarmıştır.⁵¹⁰

İslam düşüncesinin genel çerçevesine bakıldığında, temelde Allah, insan ve tabiat olmak üzere üç unsur etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede, İslam düşüncesinde Tanrı fikri, belirleyici bir rol oynarken, akıl ise bu keşfe katkı sağlayan yardımcı unsur olarak görülmüştür. Bu bağlamda bir yanda ‘Allah’a ulaşmak’ diğer yanda ‘tabiatı anlama’ motivasyonları ‘nedenlerin kavranması’ ile doğrudan irtibatlıdır. İslam düşüncesinde kullanılan akıl, davranış ve ahlak ile ilişkili birbirinden iki farklı duruş şeklinin üretim ve işleyişi de birbirinden farklı olmuştur.⁵¹¹

Tarihi süreçte doğa anlayışındaki değişimle birlikte, metafiziğin geri plana itilmesi, gayeci bir çerçeveden, Tanrı’yı merkez alarak evreni onunla ilişkilendiren anlayış, zamanla kendi içinde hareket eden, mekanik bir evren tasavvuruna dönüşmesi klasik dönemdeki atomculuk düşüncesini hatırlatmaktadır.

Tarihte atomculuk, her türlü doğaüstü güce karşı çıkan materyalist bir dünya görüşü olarak tanımlanmaktadır. Demokritos materyalist felsefesini, Epikür ise hazcılık anlayışını atomculuk üzerine inşa etmiş, cismanî varoluşun ötesindeki her türlü Tanrı fikrini reddetmişlerdi. Doğayı, herhangi bir teleolojik düzen ya da harici etki olmaksızın, tamamen kendi iç süreçleriyle açıklamayı amaçlayan atomculuk anlayışı, taşıdığı materyalist imalar nedeniyle ortaya çıktığı dönemde diğer filozoflar tarafından uzun süre dışlanmıştır.⁵¹² Wolfson’a göre, kelâmcılar atomculuğun iki temel özelliğini değiştirmiştir. İlk olarak, atomların hareketlerinin rastlantısal mekanik süreçlerle değil, Allah’ın sürekli yaratıcı iradesiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır. Böylece, atomların

⁵¹⁰ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak*, (İstanbul: Papersene Yay., 2015), 34.

⁵¹¹ el-Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 34-5.

⁵¹² Josef Van Ess, *Flowering Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (England, 2006), 121.

varoluşu ve hareketi tamamen Tanrı'nın iradesine dayandırılmıştır. İkinci olarak, kelâmcılar atomların ezeli ve sonsuz olduğu fikrini reddetmiş, bunun yerine sayıca sınırlı ve sonlu olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu değişiklikler, atomculuğun materyalist ve determinist yönlerini bertaraf ederek, onu İslam teolojisiyle uyumlu hale getirmiştir. Bu dönüşüm, kelâmcıların atomculuğu materyalizmin ötesine taşıyarak teolojik bir çerçeveye oturttuklarını göstermektedir.⁵¹³

İslam kelâmındaki en etkili kozmolojik Teorilerin başında gelen atomculuğun Yunan mı yoksa Hint kaynaklı mı olduğu tartışma konusu olmasına rağmen, Yunan felsefesine dayandığı yaygın bir görüştür.⁵¹⁴ Bulgen, İslam Atomculuğu konusunda hazırladığı kapsamlı tezinde, atomculuğun, Batı dünyasında Orta Çağ boyunca Aristocu süreklilik anlayışının dogmatik hâkimiyeti altında kaldığını belirtir. Ancak İslam düşüncesinde, "havâdisin sonluluğu" ilkesiyle bu teori kelâmcılar tarafından yeniden yorumlanmıştır. Kelâmcılar, yalnızca maddenin değil, zaman, mekân ve hareketin de sonlu birimlerden oluştuğunu ileri sürerek, atomculuğu Tanrı'nın evreni sürekli yeniden yarattığı vesileci bir teolojik sistemle uyumlu hale getirmişlerdir. Geliştirilen bu düşünce 10. ve 12. yüzyıllar arasında İslam dünyasında hâkim bir evren tasavvuru haline gelmiştir.⁵¹⁵

Bu tasavvurların maslahat düşüncesi ile irtibatı kurulduğunda, her gördüğünde bir hikmet olduğu yönündeki metafizik perspektif, yerini sürekli değişen ve evrilen bir tabiat anlayışına, iradesi olmayan cansız bir doğaya ve irade sahibi insanın

⁵¹³ Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitapevi Yay., 2021), 557.

⁵¹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 362.

⁵¹⁵ Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi", (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Ana Bilim Dalı, Doktora İstanbul, 2012); 417; Celal Türer, *Ahlak -İyiye ve Kötüye Dair Duyarlılık Anlayışımız-*, (Ankara: Eski Yeni Yay., 2024), 93.

“denetlenebilir ve manipüle edilebilir bir nesnesi”⁵¹⁶ olduğu düşüncesi kelimcilerin üzerine yoğunlaşması gereken hususlar arasındadır. Evrende belirli dönemlerde hâkim olan evren anlayı yani dakik bir anlayı hâkim anlayııla uyum içerisinde olmazsa tüm metafizik düşünceler, selefi bir nitelik kazandıı söylenebilir. Bu açıdan, kelami düşünceler Mutezile ya da Eş’âri düşünce güncel düşünce ile uyumlu hale getirilemezlerse, bütün içerisinde sabit bir konuma gelerek gerilemesi söz konusu olabilir.

Bu bağlamda, dinin klasik dönemlerdeki merkezi rolü düşünöldüğünde biyoetik konular evvel emirde teologlar tarafından ele alınmaktaydı. Modern seküler döneme geldiğinde böylesi bir durumdan söz etmek mümkün görünmese de dini anlayı insan hayatına kaçınılmaz olarak temel sağlama işlevini sürdürmektedir. Dinî biyoetiğın sosyal anlamda eşitlikçi adalet anlayışının sağlanabilmesi konusunda katkıları olabileceği gibi ahlaki kuralların oluşturulmasında ve uygulanmasında da önemli bir işleve sahiptir.⁵¹⁷ Ne var ki ortada biyoetiğın yeni ortaya çıkan bir disiplin olması ve kompleks bir yapı sergilemesi dolayısıyla hangi dinin ne tür katkılarda bulunabileceği hususunda önemli belirsizlikler bulunmaktadır. Dinlerin farklı inanç ve yapılar sergilemesi, beraberinde bazı problemleri de ortaya çıkarmaktadır. Sadece Amerika’da bulunan yerel dinî söylemler ve aidiyetler düşünöldüğünde ortada sayıları binleri bulan büyük bir çeşitlilik bulunmaktadır.⁵¹⁸

Batı’da biyoetik alanda Hristiyan ve Yahudi temelli söylem ve çalışmalar hatırı sayılır bir ilgi alanına sahiptir. Ancak aynı şeyi İslam, Hinduizm ve Budizm için

⁵¹⁶ Umut, “Teknoloji Felsefesi”, 110.

⁵¹⁷ Courtney Campbell, “Religion and Moral Meaning in Bioethics”, *The Hasting Center Report*, 20. Sayı, no: 4, Ağustos 1990, 9.

⁵¹⁸ James P. Wind, “What Can Religion Offer Bioethics”, *The Hasting Center Report*, 20/4, (Ağustos 1990), 18.

söylemek henüz mümkün görünmemektedir. İslam düşünce geleneğinin bu alana fazlasıyla geç bir evrede dahil olmasının anlaşılabilir bazı nedenleri olduğu bilinmektedir.⁵¹⁹

Batılı üniversitelerde ve Müslüman dünyasında George Hourani (ö. 1984) ve Majid Fakhry'nin (ö. 2021) çalışmaları sonrası Hristiyan-Helenistik akli düşünce ile olan benzerlikleri ortaya çıkarılınca İslam ahlak düşüncesi ciddi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Aristoteles'in etik anlayışı İslam dünyasında, değer yaşantılarını bireyin ruhsal ve ahlaki gelişiminin bir parçası olarak ele alınmıştır. Sachedina; "İslami tıbbi etik anlayışının, etik kararların ardındaki ahlaki akıl yürütmenin anlaşılmasına yönelik çabalara yönelik söyleyecek çok az şeyi mevcuttur."⁵²⁰

Sachedina *Muslim Biomedical Ethics* adlı incelemesinde Müslüman düşünürlerin beyin ölümü gerçekleşmiş bir bedenden organ nakli gibi tartışmalı meselelerde net bir tutum sergileyemediklerini belirtmiştir. Bunun sebebi olarak klasik geleneksel düşüncede yer alan düşünceler ile kıyas edilmesi ve problem çözme yetkisinin Mekke'de bulunan Sünni ve Şii hukukçulardan oluşan topluluğa karar (icma) yetkisinin verilmesini göstermektedir. Bu konsilin insanın ahlaki eylemlerini ve İslami biyoetik açısından geniş kapsamlı sonuçlarını göz ardı etmesini ve meseleyi sadece fikhî açıdan kural koyma metodunu uygulamaya çalıştıklarını vurgulaması oldukça önemlidir. Yazar kitap boyunca da ele aldığı biyoetik meselelerin hukuki karar noktasına odaklandığı ve konunun ahlaki yönünün göz ardı edildiğini belirtmiştir. Yazarın eleştirdiği önemli

⁵¹⁹ Abdulaziz Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", *Med Ethics J*, 2/5, 2008, 25.

⁵²⁰ Abdulaziz Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", *Muslim Medical Ethics*, (South Caroline University Press\ 2021), 241; Megan-Jane Johnstone, 2012. "Bioethics, Cultural Differences and the Problem of Moral Disagreements in End-of-Life Care: A Terror Management Theory." *Journal of Medicine and Philosophy*, 37:181-200.

sorunlardan birisi de İslam dünyasını genelinde dini kurumlar açısından ortalama bir insanın dini ve ahlaki güçlendirilmesi konusu tartışılmaya açık görünmemesidir.⁵²¹

Bu konuda klasik kelâm düşüncesinde insanın özgür ve yaptıklarından sorumlu bir birey olarak onun maslahatına olduğunun vurgulanması ön plana çıkarıldığı zaman akla verilen sorumluluk ve yetki alanı artarak güncel biyoetik tartışmaların hem ahlaki zeminde tartışma alanı açılacak hem de bireysel ve toplumsal açıdan sorunların çözüme ulaşma yolu açılacaktır.

1.4. Vahiy Geleneklerinde Biyoetik

Dini inanışlar ile seküler temel üzerinde gelişen biyoetik arasındaki etkileşim sonucunda farklı kültür ve gelenekler arasında başvurulabilecek ortak bir dile ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Bu bağlam, vahiy geleneğine dayanan dinî geleneklerin müşterek zorluklarla karşı karşıya kalmaları bakımından daha da önemli hale gelmiştir. Bu temelde özellikle ortak bir dil oluşturulması sayesinde Yahudî teolojik çevrede kullanılan akıl yürütme süreçleri ve İslam fıkında geliştirilen metodolojiler arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle güçlü bir müzakere temelini oluşmasını mümkün hale getirmiş olacaktır.⁵²²

Biyoetik alan, problemleri, metodolojisi ve kavramsal şeması açısından genel geçer ahlak kurallarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu normları ortaya koyarken dini geleneklerde sistemleştirilen söylem ve yapıları örnek almıştır. Bu temelde Yahudî gelenekteki dini, hukuki ve ahlaki prensipleri ve İslam alimlerinin benzer saiklerle geliştirilen fetva sistemi arasında karşılaşılan müşterek sorunlara çözümler sunmaya

⁵²¹ Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 222; Bernard, and K. Danner Clouser, “A Critique of Principlism.” *Journal of Medicine and Philosophy*, 15/2, (1990), 219-36.

⁵²² Sachedina, “Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics”, 300; Renee C. Fox, and Judith P. Swazey, 1984, “Medical Morality Is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States”, *Perspectives in Biological Medicine* 27/3, 336.

alışan bir çevreden bahsedilmiştir. Bu mşşterek perspektif, tarihsel olarak Hıristiyan dşşşncesindeki Roma Katolik Kilisesi kazşistiğini çağrıştıran bir etkileşim değeri sunduğu belirtilmiştir.⁵²³

Orta ağ ve erken modern dönem felsefesinde “kazşistik” kavramı oldukça etkin olmuş bir dşşşnş bimidir. Modern döneme gelindiğinde bu metodolojinin biyoetiğe uygulanışı vakalar arasındaki benzerliklere dayalı ahlaki çıkarsamada bulunmayı ifade eder. Biyoetikte buradan hareketle herkes için geçerli olabilecek değişmez prensiplerin geliştirilmesi hedeflenmiştir.⁵²⁴

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İşlam’da yaratıcının mutlak iyi olduğuna ve onun gşcşnşn her şeye yeteceğine inanılmaktadır. İnsanın bu dşnyada acı çekmesini ilahİ adalet ile imtihan ve insanı geliştirici gş olarak değerlendirilmiştir. Vahiy temelli dinİ geleneklerde Allah’ın çok merhametli ve her şeye gşcş yeten kuramsal yaklaşımına karşın vakıada yaşanan ve bşyşyen adaletsizlik olgusu zihinleri bu çelişkili durumu anlamaya ve zşmlmeye zorlamaktadır.⁵²⁵

Hıristiyan inanç çevreleri arasında geleneksel yapının ve değerlerinin değişmesinden endişe duyan ve bu sebeple modern dönemin getirdiği yeniliklere direnç gösteren muhafazakâr eğilimler de söz konusudur. Yenilikçi uygulamalara daha olumlu bir şekilde bakan ve biyomedikal ilerleme ve uygulamalar konusunda, İncil’deki yaratılış imgesi gibi teolojik söyleme başvurulabileceğini dşşşnen söylemler de bulunmaktadır. Bu iki karşıt söylem ve tutum bir arada değerlendirildiğinde din ve

⁵²³ Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 9.

⁵²⁴ Glenn McGee, *Pragmatic Bioethics*, First edition. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, 1999; Racine, “Which Naturalism for Bioethics? A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism”, 92–100; Napier, Stephen E. *Uncertain Bioethic: Human Dignity and Moral Risk*. Place of publication not identified: Taylor - Francis, 2018, 50-1, Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 610-1.

⁵²⁵ Sachedina, “Islamic Bioethics”, 94-5.

kullanılacak teolojik dilin, sosyal ve politik ortamdan faydalanarak biyoetik uygulama ve politikalarının şekillenmesine katkıda bulunabileceği anlaşılmaktadır.⁵²⁶

Hiristiyan teoloji geleneğinde İslam düşüncesindeki maslahat anlayışına benzer şekilde “yaratıcının tüm varlıkların faydasını amaçladığı” yönünde bir düşünce de mevcuttur.⁵²⁷ Gazzâlî’nin sistematik hale getirdiği biçimiyle maslahatın beş esastan biri olan canın korunması esası Hiristiyan teolojisinde de yer almaktadır. Bu bakış açısının yirminci yüzyılın ortalarına dek tıbbi alanda etkin şekilde kullanılmadığı ve zayıf kaldığı görülmektedir.⁵²⁸

Seküler perspektif üzerine ikame edilen biyoetik anlayış, dinî söylem çevrelerinin muhafazakâr tutumları ve bilimsel ilerlemeye mesafeli olmaları dolayısıyla dine karşı temkinli bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu anlamda biyoetik alan, yaşam ve sağlık alanındaki Hiristiyan vizyonunu da doğayı ve tüm canlıları içine alacak şekilde genişletilmiştir.⁵²⁹

Katolik dinî çevrelerde maslahat ya da ortak fayda düşüncesi birey ve toplumun müşterek çıkarlarını gözetten bir dayanışma ve yardımlaşma esastan hareket

⁵²⁶ Robin Downie, “Is There a Right to Be Unhealthy?”, *Nursing Mirror* 1983, 158: 30; Eckenwiler, Lisa, Christine Straehle, and Ryoa Chung, 2012, “Global Solidarity, Migration and Global Health Inequity”, *Bioethics* 26/7, 382–90; Cahill, Lisa C., *Teological Bioethics*, (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2005), 16.

⁵²⁷ Lisa C. Cahill, *Bioethics and the Common Good*, (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2004), 11.

⁵²⁸ Bernard Baumrin, “Physician, stay thy hand!” *In Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate* 1998, edited by Margaret P. Battin, Rosamond Rhodes, and Anita Silvers, 177–81; Cahill, *Bioethics and the Common Good*, 8.

⁵²⁹ Renee C. Fox, and Judith P. Swazey. 1984. “Medical Morality Is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States”, *Perspectives in Biological Medicine* 27/3, 336–60; Cahill, *Teological Bioethics*, 1.

etmektedir.⁵³⁰ Bu anlamda Katolik düşüncesinde, bir eylemin doğru veya yanlış olmasının o eylemin sonuçlarına göre değerlendiren faydacı ahlak düşüncesi ile eylemin içsel doğru ve yanlış değerlere dayanmasına -Kant'ın kategorik emparatif teorisi- belirlenmesini ön gören düşüncenin ortasında konumlandığı 'proportionalism' (sonuca göre eyleme geçen etik teorinin ismi) anlayışı egemen olmuştur. 1960'larda ortaya çıkan bu düşünce, temelde eylemin sonucunu önemsediğini belirtirken, eyleme niyet edilirken onun münasip bir amaca dayanmasını da gerekli görmüştür. Bahsi geçen teori açısından maslahat⁵³¹ prensibinden yararlanılabileceği kabul edilmiştir.⁵³²

Teoloji'de deneysel yöntem kendi içerisinde vucut bulmuş olan bir metot değildir, bilakis Hristiyan teolojisindeki taleplerden ziyade dayatılarak kendisine yer bulmuştur. Bu bakımdan alana ilişkin kavramlar yerli yerine tam oturmamıştır. Bu temelde deneyim (*experience*) kavramı deneysel (*empirical*) kavramı ile karıştırılmıştır. Çünkü kimya alanında uygulanan metodolojinin aynısının teolojide de uygulanması dolayısıyla bunun yerine farklı yaklaşımlar geliştirilmelidir. Bu yaklaşımlar iki alanını birbiri ile çeliştiği düşünülse de Hegel'in diyalektiği veya realitenin ortaya çıkardığı potansiyeller sayesinde ortak faydaya erişim imkânı sağlayacak bir metoda gereksinim vardır.⁵³³

Hristiyan teoloji literatüründe ortak iyinin belirlenmesinde iki türlü belirsizlik söz konusudur. İlki, doğru ve ahlaki bilginin belirlenmesinden kaynaklı yetersizliklerle, diğeri ise aklın bu husustaki rolüdür. Aklın rolü insanın ölümlü ve günahkâr olması

⁵³⁰ Cahill, *Bioethics and the Common Good*, 8;

⁵³¹ Maslahat ile benzer anlama gelen ortak iyi (Common Good) kavramı çalışmada yoğunluklu olarak kullanılmaktadır; Cahill, *Bioethics and the Common Good*.

⁵³² Val. Plumwood, "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions," *Australasian Journal of Philosophy*, 64/1, (1986), 120-38; Cahill, *Bioethics and the Common Good*, 62.

⁵³³ Paul Tillich, "The Problem of Theological Method: II", *The Journal of Religion*, 27/1, 16-7.

nedeniyle, kişisel çıkarların göz önünde bulundurulması sebebiyle insan muhakemesinin güvenilirmez oluşu ön planda olmuştur.

Herkesin kendi çıkarını önemseydiği modern Amerikan tipi yaşam tarzı, ilerici-yenilikçi gruplar tarafından ortak faydanın ön plana çıkarılmasıyla kültürel bir değişimin olabileceği savunularak, teolojik biyoetik anlayışın birçok açıdan öncü olabileceğini vurgulanmıştır. Çünkü mevcut sistemde, bireyciliği, bilimsel gelişmeyi iddia ederek, piyasa ekonomisini, demokrasi ve özgürlüğü koruma kisvesi altında kişisel çıkarları meşrulaştırma söz konusudur. Kendi çıkarlarının önemsemenin karşısına, empati gücünün artırılması, adalet prensibi ve toplumsal dayanışma erdeminin ön plana çıkarılması ile mümkün olduğu iddiası üzerine kurulmuştur.⁵³⁴

Hristiyan düşüncesi, günümüzde birçok insanın ölüm korkusu ya da anlamsızlık ile boğuştuğu gerçeğinden hareketle dini düşünce yoluyla yapılabileceklerle vurgu yapmıştır. Bu konuda özellikle, maddi yetersizlikler sebebiyle tıbbi destek eksikliğinin olması gibi maddi ve manevi sıkıntıların çözümü olarak, maslahat anlayışı ön plana çıkarılmıştır. Ortak iyinin tahsis edilmesi ilkesinden yola çıkarak ortak değer, erdem ve pratiklere vurgu yapılması; sonrasında ise müşterek katılımın sağlanmasıyla herkes tarafından onaylanan dinamik bir karakterde dinler arası bir yaklaşım geliştirilebilmesi büyük önem arz etmektedir.⁵³⁵

Vahiy temeline dayanan tek tanrılı inançların sonuncusu olan İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık ile benzer veya yakın manevi, ahlaki ve kültürel geleneksel yapıya sahiptir.⁵³⁶ Bu yanıyla o, müslüman toplumun kuralları anlamında şeriat, ibadet ve

⁵³⁴ Cahill, *Teological Bioethics*, 54.

⁵³⁵ Stephen E Napier, *Uncertain Bioethic: Human Dignity and Moral Risk*. Place of publication not identified: Taylor & Francis, (2018), 50-1; Cahill, *Teological Bioethics*, 100.

⁵³⁶ Sachedina, *İslamic Biomedical Ethics*, 3.

muamelât olarak bilinen alanlarda yapılması emredilen hususları içerdiği gibi toplumsal meseleler de içermektedir.

2. İSLAMİ BİYOETİK

Yaşamın değerine yönelik tartışmalar, yaşam süresinin uzatılması veya kısaltılması gibi konular biyoetikte tartışılan konular arasındadır. Kelam literatüründe bu konu ecel başlığı altında tartışılmıştır. Örneğin, modern tıbbın sunduğu yaşam destek üniteleri veya organ nakli gibi uygulamalar, ecelin doğal sürecine müdahale olarak görülebilir mi? ya da Kelâmcıların, ölümün Allah'ın bir takdiri olduğu görüşü, modern biyoetikte yaşamın sonlandırılmasına yönelik etik tartışmalarla ilişkilendirilebilir mi?

Maslahat açısından, Allah'ın ecel-i müsemmâyı belirlemesi, kulun dünyadaki ve ahiretteki faydasını gözetten bir sistemin olarak yorumlanabilir. İnsanların ecellerinin uzatılması veya kısaltılması, bireyin ya da toplumun faydası için “Bir canlıya ömür verilmesi de onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır” ifadesi, ömrün belirli bir plana göre değişebileceğine işaret eder. Kur'an'da eceli müsemma diye bahsedilen hususun kıyamet günü olarak değerlendirilmiştir.⁵³⁷ Ecel; hayat süresi ve ölüm vakti anlamlarından “Ve böylece, Mu'tezilîler, elleriyle oluşturdukları gerçek dünyaya dokunurken, bakışlarını da ahlâkî ve metafiziksel dünyaya yönelterek; her iki dünyayı birbirine yakınlaştırmayı amaçlamışlardır. Kur'an'da, her toplumun ve bireyin belirlenmiş bir eceli (ömür süresi) olduğu ve bu sürenin ne öne alınabileceği ne de ertelenebileceği vurgulanmaktadır. A'râf Suresi 34. ayette bu durum şöyle ifade edilir: "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiğinde, ne bir an geri kalırlar ne de bir an

⁵³⁷ “Sizi çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını taktir eden O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hala şüphe ediyorsunuz”; Bakara 2/165; En'am 6/2.

ileri geçebilirler.”⁵³⁸ “Vakti gelince de artık hiçbir toplum ne ecelini bir an öne alabilir, ne de onu bir an geciktirebilir.” Ayette belirtildiği üzere Allah'ın insanları zulümleri nedeniyle hemen cezalandırmadığı, onlara belirli bir süre tanıdığı ve bu sürenin dolduğunda cezanın kaçınılmaz olduğu ifade edilir. Bu durum, Allah'ın merhametini ve kullarına tövbe etmeleri için fırsat verdiğini gösterir.⁵³⁹

Mutezili düşüncede uygun olan manasında canlının kendi cinsine göre yaşaması beklenen süreye kadar yaşaması *salah* kavramı ile ifade edilmiştir. Canlının bir müdahale sonrası ölmesinde ise bu süreye müdahil olması suretiyle ölmesini de *salah* olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴⁰ Fiili yapan açısından ortaya zarar çıkması sebebiyle *kubuh* olarak nitelenmiştir. Ölmesi ya da öldürülmesi ahiret için daha iyi sonuç verecekse bu da ilahi hikmete *aslaha* uygun olarak tezahür edecektir. Bu çerçevede, kader ile insan fiilleri arasındaki dengeyi *salah* ve *aslah* ilkeleri üzerinden değerlendirir; öldürmenin veya yaşatmanın ahiret hayatına etkisine vurgu yapar.⁵⁴¹

Kādî Abdülcebbâr Allah'ın fiillerinin insanlığın iyiliğini gözetten fiiller olduğunu belirtmektedir. Onun Allah'ın fiillerinde gâî bir sebep⁵⁴² olduğunu iddia etmesini Kuran'ın genel söyleminden rahatlıkla anlaşılabilir.⁵⁴³ Fakat bu şekilde gelen

⁵³⁸ Hicr 15/5

⁵³⁹ Nahl 16/61

⁵⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Muğni*, 9/7,8.

⁵⁴¹ Osman Aydın, “Mu'tezile Ekolünün Hikmet Anlayışı”, *Disiplinler Arası İlişki Açısından Hikmet Kavramının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, ed. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan, (Ankara: Astana Yay., 2023), 271-301

⁵⁴² Eş'arî ilk dönem alimlerinden Bâkılânî ve Cüveynî yaratılmışların bir amaç ve düzen içerisinde yaratıldıklarına yer vermişlerdir. Onlar yaratılmışlar arasında böyle bir amaçlılığı Allah'a zorunlu kılmamışlardır; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 47; Cüveynî, *İrşâd*, 60-63.

⁵⁴³ Ayrıntılı bilgi için örnek ayetler; Kasas 28/43; Sâd 23/115; Mu'minûn 38/27 ayetlerde insanın boş yere yaratılmadığı, vahyin gelmesinin insanlar için yol gösterici ve hidayet olarak geçmektedir, Maide 5/44; ayette ise Tevrat'ın hidayet ve nur olarak Allah tarafından indirildiği geçmektedir, A'raf 7/154'te de

vahyin insanın sosyo-kültürel yapısı içerisinde yazılı metni okuyan kimsenin ontolojik ve epistemolojik bir yapıya bürünmesi farklı zaman ve mekân ile alakalıdır. Bu anlamda Allah'ın sıfatlarını zatî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayrılması,⁵⁴⁴ Kuran'ın ilahî sıfatların değişkenlik ifade eden, tarihsel koşulların seyrine göre farklı kelâmlara veya farklı emir ve yasaklara kaynaklık etmesi bir maslahattır. Bu noktada epistemoloji kavramı ile kastedilen metod ve dünya görüşünü ele alacak şekilde o dönemde var olan bilgi sistemi içerisinde kültürün değişmezleri o dönemdeki aklın yapısını göstermektedir.⁵⁴⁵

İslam felsefesinde de kâinatta var olan her bir nesnenin gaye ve nizam delili ilâhî iradeye dayandırılmaktadır.⁵⁴⁶ İbn Sînâ'da kâinatta gayelilik olması onun metafiziğinin temelinde yer almaktadır. Alemin varlığının bir tesadüf sonucu değil bir amaca mâtuf olduğunu ispatlamak için çaba göstermiştir.⁵⁴⁷ Bu mirası devralan İbn Rüşd (ö. 595/1198), ilâhî yaratıcının gayesi olarak bu kâinatın insan yapısına uygun olduğu belirten 'inayet delilini ortaya koymuştur.⁵⁴⁸

İnsanın diğer canlılardan farklı olarak nihai bir gayeye sahip olması, ahlaki tefekkürün davranışlarda görünür hale gelmesini mümkün kılar. Bu nihai gaye, insan davranışlarına bir hiyerarşi kazandırır ve bu sayede davranışlar ahlaki bir anlam taşır;

benzer şekilde Allah tarafından gönderilen mesajların hidayet ve rahmet olduğuna dair bir vurgu bulunmaktadır.

⁵⁴⁴ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, (thk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Müessese Mısıryye Âmme, Kahire 1962, 12:92-99; Şamil Öçal, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslamiyât*, 11:1, (Ankara: 1999), 95.

⁵⁴⁵ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usû'l-Hamse*, 1:26,36,45,50,68,70; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitapevi yay., 2001), 44-45.

⁵⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem beyne'r-Re'yeyi'l-Hakiûmeyn*, thk. Nasri Nadir, (Beyrut 1987), 103.

⁵⁴⁷ İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:295.

⁵⁴⁸ Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Keşfan Menâhici'l-Edille fî Akaidi'l-Mille*, thk. Muhammed Câbirî, (Beyrut 1998), 119-23.

aksi takdirde, oluşturulan düzen yalnızca kurallara dayalı ve ahlaki olmaktan uzak kalır. Kurallar belirli bir düzen sağlasa da, bu kurallar tek başına ahlakın varlığını garanti etmez. Zira kurallar, insan dışındaki hayvanların bile toplumsal yaşamlarında işleyen bir mekanizma olarak gözlemlenebilir ve bu tür bir düzenin yetkinlik veya ahlaki olgunluk anlamına gelmediği açıktır.

Ahlakın teorik zeminini sağlamlaştıran, insanın varoluşuna ilişkin başlangıç (mebde) ve son (mead) idrakidir. Mebde, insanın yaratılış gayesini anlamasını; mead ise bu gayeye ulaşma çabasını temsil eder. Bu iki kavrayış olmaksızın, yalnızca kurallara dayalı bir yapıdan bahsetmek mümkündür; ancak bu yapı, ahlakî bir sistemin derinliğine ve olgunluğuna ulaşamaz. Dolayısıyla, insan davranışlarının ahlaki bir nitelik taşıması, bu davranışların nihai bir gayeye yönlendirilmesiyle mümkün hale gelmektedir.

İbni Sînâ, ahlak alanında yazdığı eserlerle bilimsel, felsefi, kelami ve tıbbi konulara vurgu yaparak, kendi döneminde ve sonrasında etkili bir isim olmuştur. Özellikle “fî İlm-i’l-Ahlak”, “fî’l Birr ve’l-İsm” ve “Şifâ” isimli eserleri, ahlakî ve tıbbi meseleleri ele alarak öne çıkmıştır. Bu eserler, insan davranışlarının ahlaki bir nitelik kazanması için nihai gayeye yönelik bir hiyerarşiyi nasıl desteklediğini göstermektedir.⁵⁴⁹ İbn Sînâ gibi, İbn Rüşd de ahlak ve sağlık alanlarında önemli İslam filozofları arasında yer almaktadır. İbn Rüşd, özellikle hijyen, sağlığın korunması ve hastalıklardan kurtulma gibi tıp alanlarını ele alarak, sağlık ve ahlak arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemiştir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 127.

⁵⁵⁰ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 130-131.

Müslüman düşünürlerin oluşturduğu çağdaş literatürde biyoetik alanında en çok tartışılan konulardan biri, teknolojik ilerlemelerle sağlanan yeni imkanlar doğrultusunda insan bedeni üzerinde yapılan müdahalelerin sınırları meselesidir. Yaygın olarak kabul gören görüşe göre, insan bedeninin bütünlüğü, dokunulmazlığı ve saygınlığı korunmalıdır. Ancak teknolojik kazanımlarla ortaya çıkan yeni imkanlar çoğunlukla seküler bir perspektiften değerlendirildiği için, İslamî mefkurede bedene müdahale ve sınırlarına yönelik hassasiyetler yeterince dikkate alınmamaktadır.

Seküler bakış açısında bedene müdahalenin sınırları daha esnek bir yapı sergilerken, İslamî perspektifte daha katı bir yaklaşım benimsenir ve bedenin doğal halini koruma ilkesi ön plandadır. Bu nedenle, dini temelli biyoetik araştırma metodolojisi ile seküler paradigmaya dayalı metodoloji arasındaki bedene müdahale ve sınırları belirleme konusundaki maslahat anlayışına dayalı farklılıklar, incelenmeye değer bir karşılaştırma sunmaktadır.⁵⁵¹

Biyoetik alanında etik prensipler incelenirken "adalet" kavramı ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, Mu'tezilî düşüncede adalet kavramı, maslahat bağlamında Allah'ın fiillerinin iyi olduğu, O'nun kendisine vâcib olanı terk etmeyeceği ve kötülük yapmayacağı inancına dayanır. İnsan açısından değerlendirildiğinde ise, insanın özgür ve sorumlu olduğu, akıl yetisi ile kendisine faydalı ve zararlı olanı ayırt edebileceği ifade edilmiştir.⁵⁵²

Biyoetik alanında ise adalet, metafiziksel ndan ziyade insan ilişkileri bağlamında ele alınmış; eşit olanlara eşit, farklı konumda olanlara ise durumlarına uygun şekilde farklı davranılmasını vurgulamıştır. Bu bakış açısı, hak edişe dayalı adalet anlayışını

⁵⁵¹ Merve Özaykal, "Tıp ve Fıkıhın Kesişim Noktasında Çağdaş Bir Alan Biyofikih", *Düşünce Dergisi*, (2018), 31:203-229.

⁵⁵² Bk. Beauchamp - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 380-447.

yansıtır ve bazen en dezavantajlı durumda olanların daha fazla yarar sağlanması gerektiğini savunur.

Dinî metafiziğe dayanan ahlak anlayışı, ahlakî aksiyomlarını fayda ya da zarar prensiplerinden hareketle geliştirir. Bu ana ekseninde gelişen teolojik söylemler/mezhepler kısmî anlamda farklı referanslar ve önceliklere başvurmuş, ortaya çıkan yeni durumlar dini referanslar üzerinden değerlendirilmiştir.⁵⁵³ Usûl-u fıkıh, farklı dinamiklere bağlı olarak gelişen ve değişen durumları ilişkili olduğu alanlarla bütünlük içerisinde interdisipliner bir yaklaşımla mütalaa etmeye duyulan gereksinimden doğmuştur. Bu temelde kelâm ve usûl-i fıkıh metodolojileri, terminolojileri ve felsefî karakteristikleri açısından ahlak ve hukuk arasındaki ilişkide olduğu gibi birbirini tamamlayıcı disiplinlerdir.

Başlıkta ele alındığı üzere, biyoetikte adalet kavramı, insan ilişkilerinde eşitlik ve hak edişe dayalı bir bakış açısıyla ele alınmış; Mu'tezilî adalet anlayışında olduğu gibi, her bireyin durumu ve ihtiyaçları doğrultusunda fayda ve hakkaniyet ilkelerine dayandırılmıştır. Bu perspektif, özellikle en dezavantajlı durumda olan bireylerin korunması gerekliliğini öne çıkarır. Bu çerçevede, biyoetikte adalet prensibi, etik ve ahlaki değerlerin yalnızca metafizik bir düzlemde değil, toplumsal ve bireysel düzeyde uygulanabilirliğini sorgulayan bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu temeller üzerine, İslam düşüncesinin fıkıh alanındaki yaklaşımıyla biyoetiğin kesişim noktasını oluşturan biofıkıh başlığı altında, İslami etik çerçevesinde adalet, maslahat ve insan hakları gibi değerlerin nasıl yorumlanmıştır. Biyofıkıh, biyoloji alanı ile ve klasik fıkıh alanını birleştiren yaşam ve canlılarla ilgili meselelerin dinî perspektif üzerinden değerlendirilmesini mümkün kılan bir inceleme sahasıdır. Bu kesişimde

⁵⁵³ İsmail Kılıçoğlu, *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlak ve Hukuk*, (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2020), 346.

Biyofikih, genel anlamda tüm canlılar üzerinde uygulanan tıp teknolojisine dayalı müdahaleleri ve genetik mühendisliğin gelişmesiyle ortaya çıkan etik problemleri araştırarak İslamî değer metafiziğine uygun bir metodoloji ve çözümleme oluşturmayı hedeflemektedir. Bu ilgi alanı, tıp etiğinden daha kapsamlı bir araştırma alanına sahip olup hayatın başlangıcından sonuna kadar insan bedeni üzerinde yapılabilecek tüm tasarrufları, genetik mühendisliği, GDO ve hayvan hakları gibi pek çok meseleyi kapsamaktadır.

Daha ileri adımla bu alan, özelde insan hayatının başından sonuna kadar başına gelebilecek her türlü tıbbî müdahalelerin ahlakî boyutlarını, hatta doğum öncesi embriyo aşamasında müdahaleyi, tüp bebek, taşıyıcı annelik, klonlama, tıbbî tedavi yöntemleri, organ nakli, kürtaj, beyin ölümü, yaşam destek üniteleri, ötenazi, kadavra ve otopsi gibi geniş yelpazeye yayılan meselelerin ahlakî ve dinî değerlendirmesini ihtiva etmektedir. Klasik dönemde benzeri konular tartışılmış olsa da bu alan, içerik olarak inter-disipliner bir yaklaşımla büyüyen bir ilgiye sahip görünmektedir. Zira bu alanda gündeme gelen meseleler, klasik ve yeni uygulamaları dinî ve ahlakî değerini (*câizlik*) araştırması ve modern hayatın pratiklerine hitap etmesi bakımından özgün bir bağlam taşımaktadır.⁵⁵⁴

Modern dönemde Kur’ân ve Sünnet’te bulunmayan hususlar, *makâsıdu’ş-şeria* olarak kavramsallaştırılan alan içerisinde aklın, dinin, neslin, malın ve canın

⁵⁵⁴ Süleyman Ateş, “Dinî Açıdan Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler”, *Güncel Dinî Meseleler İstişâre Toplantısı II*, (ed. M. Bulut), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2009, 155-86; Hasan Maçın, “Koruyucu Anneliğin Fıkhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (2020), 55-70.

korunması gibi küllî prensipler etrafında değerlendirilmektedir.⁵⁵⁵ Klasik dinî kaynaklarda söz konusu edilen “canın korunması” ve “neslin korunması” kavramları modern terminolojideki ‘bedenî haklar’ kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir.⁵⁵⁶ Örneğin canın korunması prensibi insan yaşamının tümünü kapsamakla birlikte beden bütünlüğünü ve saygınlığını da içerecek şekilde ele alınmaktadır.⁵⁵⁷

Maslahat durumunda bedene müdahaleye izin verilirken; bu koşulu sağlamayan keyfî müdahalelere zarara sebebiyet vereceği gerekçesiyle karşı çıkılmaktadır.⁵⁵⁸ Modern literatürde, klasik Usûl-u Fıkıh alanında insan bedeninin dokunulmazlığına işaret etmek üzere ‘keramet’ kavramına, beden dokunulmazlığına ise ‘hürmet’ kavramı üzerinden dikkat çekilmektedir.⁵⁵⁹

Sonuç olarak, çağdaş biyoetik meseleleri ele alırken, tıbbî müdahalelerin geniş yelpazesinde yer alan konular, inter-disipliner bir bakış açısıyla incelenmektedir. Modern dönemde, Kur’ân ve Sünnet’te doğrudan yer almayan hususlar, maslahat kavramı ve makâsıdu’ş-şeria çerçevesinde değerlendirilirken, insanın canı, dini, nesli, malı ve akıl bütünlüğünün korunması gibi küllî prensipler merkeze alınmaktadır. Bu

⁵⁵⁵ Shaikh Mohd Saiduddeem, Noor Naemah Abdul Rahman, Noor Munirah Isa, Azizan Baharuddin, “Maqasid al- Shariah as a Complementary Framework to Conventional Bioethics”, *Springer Science+Business Media Dordrecht* (2013), DOI 10.1007/s11948-013-9457-0, 317.

⁵⁵⁶ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, (Kahire: 1397), 153; Hasan Hacak, “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, 122.

⁵⁵⁷ Muhammed b. Mustafa Muhammed Ebu Zehra, *Usûl-u Fıkıh*, 367. Hacı Mehmet Günay, “Tıbbî Uygulamalar”, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, (ed. Hacı Mehmet Günay), Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Eskişehir 2010, 104-129; Fatih Topaloğlu, “Biyetik: Felsefî ve Teolojik Arka Plan”, 1139-1154.

⁵⁵⁸ Fahrettin Attar, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2014, 124-5; Özyakal, “İslam Hukukuna Göre Beden Üzerine Tasarruf ve Organ Nakli”, 95.

⁵⁵⁹ Hacı Mehmet Günay, “Tıbbî Uygulamalar”, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, Ed.: Hacı Mehmet Günay, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, (Eskişehir 2010), 104-129; Nurten, “İslam Hukuku ve Biyoetik”, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013), 63.

bağlamda, canın ve neslin korunması kavramları, bedenî haklar gibi modern terminolojilerle yeni bir yorum katmanı kazanmış, insan hayatı ve beden bütünlüğünün saygınlığı ve dokunulmazlığı üzerine vurgular derinleştirilmiştir. Maslahat durumunda, bedene müdahalelerin kabul edilirliliği ahlaki ve dinî değerlendirmelerle sınırlanırken, keyfî ve zarar verici müdahalelere ise dinî ve etik normlar çerçevesinde açıkça karşı çıkmaktadır. İslam hukukunda ve modern literatürde, insan bedenine saygının ve korunmasının altını çizen ‘keramet’ ve ‘hürmet’ gibi kavramlar, bu etik çerçevenin nasıl uygulanabileceğini göstermektedir. Böylece, dinî metinler ve klasik yorumlar, çağdaş biyoetik tartışmalarına zengin bir içerik sunarken, bu tartışmaların her dönemde güncel ve evrensel değerlerle uyumlu olmasını sağlamaktadır.

2.1. İslâmî Biyoetik Üzerine Yapılan Eleştiriler

Bilimsel gelişmeler, ahlak ve teoloji alanlarında yeni bir inceleme ve değerlendirme alanı açmıştır. Bu durum, dogmatik teolojinin dünyadaki tüm olayları doğrudan Tanrı’ya atfetme eğilimi nedeniyle, din ve bilimin, kendi yapı ve dinamikleri içinde meseleleri ele alırken zaman zaman gerilim yaşamasına sebep olmuştur. Özellikle biyoetik gibi hızla gelişen alanlarda Müslüman entelektüellerin yeterince kapsamlı ve çözüme yönelik yaklaşımlar geliştiremedikleri, bu gelişmelere daha çok tepkisel bir tavırla yaklaşmaları eleştirisi konusu olmuştur.⁵⁶⁰

Öncelikle, modern İslâmî çalışmalarda biyoetik alanında yapılan araştırmalarda ‘İslâmî’ ifadesi etkin bir biçimde kullanılması sorunudur. Batı literatüründeki ‘Islamic bioethics’ kavramı, monolitik ve tek tip bir söylem alanını çağrıştırmaktadır. Bu çağrışıma karşın, klasik İslam düşünce geleneği, farklı düşünce ve yaklaşımları barındıran zengin bir çeşitlilik sergilemektedir. Örneğin, İslam ahlakı kavramsallaştırması içinde hem vahiy

⁵⁶⁰ Mahmut Ay, “Theo-Ethical Admissible And Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology”, *Islam and Bioethics*, (Ankara: 2011), 99.

temelli hem de akıl temelli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu durum, 'İslamî' ifadesinin, ileri sürülen görüşlere ve geliştirilen söylemlere meşruiyet kazandırma arayışının bir yansıması olarak düşünülmesine neden olmuştur.⁵⁶¹ Dolayısıyla, 'İslamî' etiketinin, farklı İslamî düşünce akımlarını ve geleneklerini yansıtmakta yetersiz kalabileceği ve dar bir perspektife indirgenebileceği dolayısıyla zaman zaman sorunlu bir yapı sergilediği söylenebilir.

Tıp dünyasında yer alan bedene müdahale veya beden üzerine tasarruf gibi konular, İslam dünyasında yeterince detaylı şekilde ele alınmadığı öne sürülmüş; aynı zamanda temel İslam kaynaklarından hareketle doğrudan bir hüküm bulunamayan durumlarda, maslahat prensibinin etkin bir şekilde kullanılmadığı ileri sürülmüştür.⁵⁶² Eksiklik olarak ileri sürülen önemli bir husus, kelâmî mezheplerinin de merkezinde yer alan, ahlak, şariat ve akıl ilişkisine dair tartışmalarla önemli benzerlikler taşımaktadır. Dolayısıyla, kelâmî mezheplerin ahlaki değerleri belirlemede akla verdikleri önemin derecesi ve akli merkezi bir otorite olarak görüp görmedikleri, bu tartışmada belirleyici bir rol oynamaktadır.

Dinî düşünce geleneği, insanın bedensel acı çekmesinin ağırlıklı olarak ilahî iradenin insanın manevi gelişimine yönelik bir tasarrufu olarak değerlendirmektedir. Toplum sağlığını ise fayda-zarar denkleminde ele almaktadır. Bu bakımdan toplum sağlığını ilgilendiren hususların herkesi ilgilendiren boyutları açısından değerlendirilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Yaşanılan çağın dinamikleri göz önünde alındığında, koruyucu yaklaşımlar olarak nitelenen sağlıklı yeme, içme ve egzersiz yapma gibi bedensel ve

⁵⁶¹ Sachedina, "Islamic Bioethics", *Religious Perspective Bioethics*, (New York, 2009), 27.

⁵⁶² Merve Özyakal, "Maslahat Teorisi Açısından Bedene Yapılan Müdahalenin Fıkhi Sınırları", *Tıbbî, Dinî, Hukukî ve Etik Açısından Bedene Yapılan Müdahaleler*, İstanbul 2020, 193.

fiziksel durumlar dini geleneklerde şeriat mefhumuna referansla önerilmektedir.⁵⁶³

Müslüman entelektüellerin biyoetik alanına yönelik çalışmalara, ortaya çıkan gereksinimleri sonucu yöneldikleri görülmektedir. Bu kapsamda Batı'da konuya ilişkin literatürünün zayıf olması yanında bu ilgi alanı ahlaki boyuttan ziyade hukukî bir bağlam kazanmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan literatürde maslahat kavramına ahlaki ve hukukî açılardan yarar ve fayda denkleminde vurgu yapılmıştır. Bu kaynaklarda kök hücre, kürtaj ve yaşamın sonlandırılması gibi meseleler, yanı sıra tıp ile ilgili bilimsel kararların ahlaki değerlendirmeden ve uygulama şekilleri açısından doğruluk ve yanlışlığının derinlemesine ele alınmaması şaşırtıcı görülmemelidir.⁵⁶⁴

Biyoetik alanının gelişimi, çeşitli eleştirilere konu olmuştur; özellikle bu alanın pedagojik süreçlerden geçmemiş olması ve eksik kalmış yapısı nedeniyle eleştirilmiştir. Eleştirmenler, biyoetiğin kelâm, usûl-i fıkıh ve İslam felsefesi gibi disiplinlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmasını ve Batı'da gelişen biyoetik literatürünün detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.⁵⁶⁵

Günümüzde, Müslümanların biyoetik konusundaki ilgisi, metodolojik ve perspektif açıdan iki farklı eğilim göstermektedir. Bir yandan, biyoetik, İslami geleneğe dayalı bir

⁵⁶³ Antes, Peter, "Medicine and the Living Tradition f Islam", *Healing and History: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, editor: Lawrence E. Sullivan, (New York: Mcmillian, 1989), 203-208; Sachedina Abdulaziz, "Islamic Bioethics", 169-70; <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>; Wahaj D. Ahmed -Malika Haque -Faroque A. Khan, İMANA Ethics Comittee, Stem Cell Research: The IMANA Perspective, 1-16, <http://www.abidsheikh.com/IMANA>, (05.07.2024).

⁵⁶⁴ Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", 25; Mohammed Ali Al-Bar - Hassan Chamsi Pasha, *Contemporary Bioethics- Islamic Perspectives*, (Cham: Sprenger Open, 2015), 260.

⁵⁶⁵ Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", 32; Ghaly, Mohammed, "Sharia Scholars and Modern Biomedical Advancements: What Role for Religious Ethicsin the Genomic Era?", *Islamic Ethics and The Genome Question*, (Leiden/Netherlands/Boston/Massachusetts: Brill Open, 2018), 7-47.

yaklaşım ile ele alınırken; diğer yandan, modern tıbbın evrensel ve müşterek insan aklına dayandığı düşüncesinden yola çıkılmaktadır. Bu bağlamda, bazı görüşler, doktor tavsiyelerinin, din adamlarının tavsiyelerinden daha önemli ve değerli olduğunu savunmaktadır. Burada önemli olan sorunlar, bir din aliminin verdiği fetvanın tüm Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı ve biyoetik kararların fayda-zarar temelinde hangi gerekçelerle ve hangi otorite tarafından verileceğidir. Bu farklı yaklaşım ve tecrübeler, biyoetik meselelerinin karmaşık bir görünüm sergilemesine yol açmaktadır.⁵⁶⁶

Doğru karar verme imkanının klasik fıkıh geleneğindeki fetvalara bırakılmış olması daha otoriter bir söylemin oluşmasını beraberinde getirdiği söylenebilir. Halbuki, tıp alanında hür insan iradesinin ve kavrayışının desteklenmesi birçok faydayı ortaya çıkarması mümkündür. Kişilerin ahlaki sorgulama mekanizmasını ön plana çıkarmaları, bir yandan akıl yürütmeyi diğer yandan ise bu arayışın meşruiyetinin önünün açabilecektir.⁵⁶⁷

Biyoetik alanında tezahür eden iki metodolojik yaklaşım, fıkıh alimlerinin hüküm koyarken maslahatı gözetmelerine rağmen, bu hükümlerin ahlaki temellerden yoksun fikhî bir karakter taşıması dolayısıyla biyoetik dışı bir faaliyet olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bu durum, ortaya konan hükümlerin gerekçelendirilmediği sürece, ahlaki açıdan faydaya dayalı olsa da fetva karakteristiğinden kurtulamamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, İslamî biyoetik çabalar, ahlaki ve teolojik temellerle desteklenmediği takdirde

⁵⁶⁶ Marcia C. Inhorn, "Globalization and Gametes: Reproductive 'tourism,' Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity," *Anthropology & medicine*, 18/1 (2011): 87–103; Sherine Hamdy, "Reframing Islamic Bioethics", *Contending Modernities*, University of Notre Dame, 2013.

⁵⁶⁷ Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", 27; Mohammed. Ghaly, "Islamic Bioethics in the Twenty-First Century: With Mohammed Ghaly, 'Islamic Bioethics in the Twenty-first Century'; Henk Ten Have, 'Global Bioethics: Transnational Experiences and Islamic Bioethics'; Amel Alghrani, 'Womb Transplantation and the Interplay of Islam and the West'; Shoaib A. Rasheed and Aasim I. Padela, 'The Interplay between Religious Leaders and Organ Donation among Muslims'; Padela, 'Islamic Verdicts in Health Policy Discourse: Porcine-Based Vaccines as a Case Study'; Ghaly, "Collective Religio-Scientific D." *Zygon* 48/3 (2013): 592–599.

sınırlı bir alanın ötesine geçemediği iddia edilmiştir.⁵⁶⁸ Fıkıh, yapısı gereği bireysel ve toplumsal yaşamı düzenlemeye yönelik pratik hükümlere odaklanmıştır. Ancak bu hükümler, genellikle bağlayıcı normlar şeklinde uygulanmış; ahlaki temeller ve evrensel değerler bağlamında derinlemesine gerekçelendirme açısından eksikliği sergilediği iddia edilmiştir. Bu durum, özellikle biyoetik gibi dinamik bir alanda fıkıhın sınırlı kalmasına yol açmaktadır. Özellikle maslahat ilkesi, uygulamada çoğu zaman yalnızca pragmatik bir araç olarak kullanılmakta; bu da hükümlerin ahlaki ve teolojik boyutlarının yeterince ele alınmamasına neden olmaktadır.

Fetva karakteristiği ile sınırlı olduğu ifade edilen diğer bir husus, müslüman alan araştırmacılarının alıntılarında ciddi metodolojik hatalara düşmesi; hermenötik yaklaşımın zayıf kalması olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle kavramlar daha açıklayıcı şekilde ele alınarak karmaşıklıklardan kurtarılması bu eleştirilerin önüne geçecektir.⁵⁶⁹

Kapsayıcılığı güçlü olan hedefler, *makâsıdu* 'i-şeria kavramsallaştırmasıyla biyoetik modelindeki kavramsal boşlukların ve metodolojik sorunların⁵⁷⁰ giderilmesine katkı sağlamaya devam etmektedir; bunun yanı sıra diğer dünya görüşleriyle ortak bir bağlamın tespit edilmesine de olanak tanımaktadır. Böylece, klasik İslam düşüncesinin vahiy temelli yapısı, biyoetik alanındaki etkisini önemli ölçüde sürdürmektedir. Bu durum, ahlak alanında normatif bir yaklaşımın öne çıkmasına neden olmakta; akıl ve ahlaka dayalı

⁵⁶⁸ Sachedina, "Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics", *Muslim Medhical Ethics: From Theory to Practice*, University of South Carolina (2008), 30.

⁵⁶⁹ Hans Jonas, "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects," *Daedalus* 98/2, (1969), 191; Aasim I. Padela, Ahsan Arozullah, and Ebrahim Moosa. "Brain Death in Islamic-Legal Deliberation for Applied Islamic Bioethics", *Bioethics* 27/3, (2013), 132–139. Abbas Rattani, "A Critique of Contemporary Islamic Bioethics", *Journal of Bioethical Inquiry*, 2021, 1/ 2, 360.

⁵⁷⁰ Padela Aasim I, "Using the Maqâssıd al-Sharia'ah to Furnish a Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues", *Journal of Bioethical Inquiry*, 2019, 16/3, 347; Mohd Zailani, Muhammad Faiq, Mohammad Naqib Hamdan, and Aimi Nadia Mohd Yusof. "Human–Pig Chimeric Organ in Organ Transplantation from Islamic Bioethics Perspectives" *Asian bioethics review* 15/2, (2023): 181–188.

yaklaşımların etkisinin sınırlanması riskini doğurabilmektedir.⁵⁷¹

Çağdaş dönemde biyoetik alanında yapılan çalışmalar ve süregelen tartışmalar, temelleri itibariyle klasik İslamî metafiziğin etkisini taşımaktadır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, klasik literatürdeki husun ve kubuh nazariyesi çerçevesinde akıl-nakil karşıtlığına dair tartışmaların, akıl sahibi ve sorumlu birey olarak insanın özgürlük alanı ve sınırları üzerine hâlâ devam etmesidir. Bu yapısıyla, İslamî metafizik temelinde şekillenen biyoetik, bilimsel gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan yeni inceleme ve değerlendirme alanlarıyla gerilim yaşamaya devam etmektedir. Zira klasik dinî düşüncede, yeryüzünde meydana gelen her şeyin doğrudan Tanrı'ya atfedildiği bir anlayış hakimdir. Bu çerçevede, Müslüman entelektüeller, biyoetik alanındaki yeni kazanımlara yönelik özgün ve yenilikçi yaklaşımlar geliştirmekte zorlandığı, bilimsel gelişmelere karşı daha savunmacı ve reaktif bir tavır sergilemelerine yol açtığı iddia edilmiştir.⁵⁷²

Organ nakli gibi biyoetik alanını ilgilendiren konular, klasik İslam fıkhnının hüküm koyma yöntemleriyle modern dönemin etik ihtiyaçlar arasında önemli bir gerilim alanı oluşturmuştur. Hanefî mezhebi çevresinde organın bedensel bütünlükten ayrılabilir bir "mal" gibi değerlendirilmesi, belli şartlar altında organ nakline izin verilmesine olanak tanımıştır. Bu değerlendirme, genellikle hayat kurtarma gibi zaruret ilkesiyle ve maslahat prensibiyle ilişkilendirilmiştir. Ancak bu izin, organın bedensel bütünlükten farklı bir hüviyet arz etmesi ve insan canıyla birebir kıyaslanamaz bir niteliğe sahip olması gerekçesiyle sınırlandırılmıştır.⁵⁷³ Ancak bu izin, organın bedensel bütünlükten farklı bir

⁵⁷¹ Inhorn, "Globalization and Gametes: Reproductive 'tourism,' Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity.", 87–103; Rattani, "A Chritigue of Contemporary Islamic Bioethics", 357-8.

⁵⁷² Mahmut Ay, "Theo-Ethical Admissible And Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology", 99.

⁵⁷³ Daha detaylı bilgi için; Merve Özaykal, "Maslahat Teorisi Açısından Bedene Yapılan Müdahalenin Fıkhi Sınırları", *Tıbbi, Dini, Hukuki ve Etik Açidan Bedene Yapılan Müdahaleler*, (İstanbul 2020), 179-86.

hüviyet arz etmesi ve insan canıyla birebir kıyaslanamaz bir niteliğe sahip olması gerekçesiyle sınırlandırılmıştır.⁵⁷⁴

Klasik ve modern yapısıyla maslahat, genellikle bireysel ve toplumsal faydayı göz önüne alarak kısa vadeli çözüm odaklı bir araç olarak ele alınması, maslahat ilkesinin daha geniş ahlakî ve teolojik ilkelerle ilişkilendirilmemesi nedeniyle modern biyoetik sorunlara yanıt verme kapasitesini sınırlandırmıştır. Örneğin, kök hücre araştırmaları ve genetik mühendislik gibi karmaşık etik meselelerin klasik fıkıh metotlarıyla doğrudan bir çözüm alanı bulamadığını belirtmektedir. Bu tür meseleler, çoğunlukla fetva mekanizması içerisinde, somut gerekçelendirmelerden ziyade normatif yaklaşımlarla ele alınmıştır. Fetvaların fıkıh temelli bir bağlama oturtulması, kelâmın metafiziksel ve ahlakî boyutlarını sınırlı olarak ele alınması, modern bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı etik sorunlarda kapsamlı çözümler üretilmesini zorlaştırmıştır. Ayrıca, maslahat ilkesinin yalnızca bireysel değil, toplumsal faydayı gözetken daha geniş bir çerçevede yeniden yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, insan klonlama veya yapay zekâ gibi güncel sorunlar, kelâmın aklî ve metafizik boyutlarından destek almadıkça mevcut fetva anlayışlarıyla sınırlı kalmaktadır.

Sonuç olarak, biyoetik meselelerin çözümünde daha kapsayıcı ve disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, klasik fıkıh metodolojisinin maslahat ilkesini yeniden yorumlayarak, ahlakî ve teolojik bir derinlikle ele almasını; aynı zamanda kelâmın metafiziksel katkılarının bu sürece entegre edilmesini içermelidir. Böylece, İslamî perspektif, modern biyoetik tartışmalarda daha etkili ve kapsamlı bir çerçeve sunabilir.

⁵⁷⁴ Hans Jonas, “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects,” 219-247; Özaykal, “Maslahat Teorisi Açısından Bedene Yapılan Müdahalenin Fıkhi Sınırları” 104.

2.2. Biyoteolojik İkilemler

Canlı ve cansız insan bedenine müdahalenin imkân ve sınırları biyoetik ve biyofikih alanında tartışılan önemli bir başlık olmuştur. 21. yy'da insan genom projesi ile insan ile ilgili tüm sınırların ortadan kalktığına dair bir tartışma ortaya çıkması bedenin birçok manipülasyona açık olduğunu gözle önüne sermiştir.⁵⁷⁵ Hayatın başlangıcı doğum, hatta doğum öncesi süreç ve anne karnında canlının oluşumu da ele alınarak ve hayatın sonu ölüm, ölen bedenden yapılan organ transferine kadar birçok konu ele alınmaktadır. Özellikle organ nakli gibi birçok mesele küresel ekonominin neo-liberal yasalarına göre yönetilen tıbbi bir turizmden olduğu göz önüne alındığında meselenin dini ve ahlaki olarak ele alınması hayati öneme sahiptir.⁵⁷⁶

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte 1978 yılında yapılan tüp bebek yöntemi,⁵⁷⁷ üreme ile cinsellik arasındaki zorunlu ilişkinin koparıldığı yönündeki iddiaları gündeme getirmiştir.⁵⁷⁸ Bu konuda Diyanet işleri başkanlığı tarafında tüp bebek uygulamasına fetva verilmiş; ancak bu fetva, yumurta ve spermin anne ve babadan alınmasıyla embriyonun annenin rahmine yerleştirilmesi⁵⁷⁹ şartıyla sınırlı tutulmuştur. Maslahat açısından bu

⁵⁷⁵ Nazife Şişman, “Bir İntihar Biçimi Olarak Ötanazi” *Karizma 3 Aylık Düşünce Dergisi*, (2002), 12:35-39.

⁵⁷⁶ Çelik Faik, “Yirminci Yüzyıl Tıbbi ve Felsefesinden Kopuş”, *Nurhan Yıldırım Armağan Kitabı-Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür*, (221); Şişman, Hayatın, “Bedenin ve Ölümün Değişen Sınırları”, 37.

⁵⁷⁷ *Health, Culture and the Human Body- Epidemiology, Ethics and History of Medicine, Perspectives From Turkey and Central Europe*, Ed.: İlhan İlkılıç, Hakan Ertin, Rainer Brömer, Hejo Zeeps, (İstanbul: Betim Center Press, 2014), 137-67; Hans-Martin Sass, Biset Ekinci, “The Dignity of Beginning of the Life”, *Health, Culture and the Human Body*, 403-33; Sakine, *Üreme hakkı kapsamında üremeye yardımcı teknikler*. (İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 403-32.

⁵⁷⁸ Dragica Popovska, “Beginning of the Life/Productory Medicine”, *Health, Culture and the Human Body*, 379-93; Merve Çağlar and Ümran Yeşiltepe, Oskay Y. "İnfertilite ve cinsel yaşam üzerine etkileri." *Journal of Academic Research in Nursing (JAREN)* 6/1, (2020), 157-162.

⁵⁷⁹ (20.05.1992);

<https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/9669/organ-naklinin-dini-hukmu;>

Kararda

döllendirilecek yumurta ve spermin her ikisinin de nikâhlı eşlere ait olması, yani bunlardan herhangi

uygulamanın neslin korunması için gerekli olduğu vurgulanmıştır. Benzer şekilde, organ nakli⁵⁸⁰ konusunda da insan yaşamını korumanın zorunluluğu bağlamında beden üzerine müdahalelere izin verilmiştir.⁵⁸¹ Ancak, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafında alınan kararlar tedavideki zorunluluk ilkesine dayanarak kan, doku ve organ nakli uygun bulunmuş; buna karşın, rahim nakli için aynı izni vermemişlerdir.⁵⁸²

Modern dönemde biyoetik konusundaki tartışmalara çözüm bulmak amacıyla bazı kuruluşlar karar verme amaçlı toplanıp paneller düzenlemiştir. Bunlardan birisi The Islamic Institute Foundation, The Graduate School of Islamic Social Sciences ve The International Institute of Islamic Thought, birlikte düzenledikleri panelde vahyin amaçlarının doğrultusunda karar alma amacıyla toplanmışlardır. Islamic Medical Association of North America Etik Komitesi insan olma potansiyeli olan döllenen yumurtanın insanın faydası

birisinin yabancıya ait olmaması; döllenen olan yumurtanın, başka bir kadının rahminde değil de yumurtanın sahibi olan eşin rahminde gelişmesi; işlemin, gerek anne-babanın gerek doğacak çocuğun maddî, ruhi ve akli sağlığı üzerinde olumsuz bir etkisinin olmayacağı tıbben sabit olmak şartıyla tüp bebek yöntemine başvurmakta bir sakınca olmadığı bir kadının yumurtasının alınması veya kocası dışında yabancı bir erkeğin sperminin kullanılması ile bir kadının gebeliğinin sağlanması ise caiz olarak görülmemiştir.

⁵⁸⁰ Organ Naklinin Dini Hükmü, Karar No: 13, 1980; Zarurete nedeniyle cesedin kesilmesi, organ ve dokularından bir kısmının alınmasının caiz olup olmadığı, hastalığın tedavisinin zaruret sayılıp sayılmayacağı (Haram ile tedavinin hükmü) ve Organ ve doku nakli caiz ise hangi şartlarla caiz olduğunun bilinmesine göre İslam fakihleri, karnında canlı halde bulunan çocuğun kurtarılması için ölü annenin karnının yarılmasına ve başka yoldan tedavileri mümkün olmayan kimselerin kırılmış kemiklerinin yerine, başka kemiklerin nakline gibi çeşitli durumları göz önünde bulundurarak karar vermektedir.

⁵⁸¹ Detaylı bilgi için bk. *Nurhan Yıldırım Armağan Kitabı-Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür*, Ed.: 11-45; Nurten, “İslam Hukuku ve Biyoetik”, 72.

⁵⁸² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, 1:156; Üreme organlarının nakli organ nakli gibi görülmemesinin sebebi genetik özelliklerini taşımaya devam ettiği için o rahimden tekrar doğacak çocuğa aktarılması sakıncalı olarak görülmüştür; Veli Yalçın, “rahim nakli caiz midir?”, D.İ.B. Kurumunun Konu ile İlgili Fetvası, Din İşleri Yüksek Kurulu, 11.14.2017.

amaçlandığı için deneysel olarak kullanılmasına onay vermişlerdir.⁵⁸³

Görüldüğü üzere biyoetik alan, temelde, fayda ve zararsızlık temelinden hareketle kişiler arası ilişkileri korumaya çalışmış; birçok ahlakî kuramın temelinde yer alan zararsızlık prensibi yararlılık prensibi altında incelenmektedir. Bu kavrayış, herhangi bir kişiye ve diğer canlılara kötülük etmemek, zarar vermemek, herhangi bir kişinin ve canlının zarara uğramasını engellemek, herhangi bir kişiden/canlıdan uğradığı zararı gidermek ve iyiliklerin ilerlemesi ve çoğalması şeklinde çok yönlü bir bağlam sağlamaktadır.⁵⁸⁴ Biyoetik alanda yapılan çalışmalar her ne kadar dini kaygıları doğrudan referans almasalar da dini yargıların temelinde yer alan fayda ve zarar kavrayışına dayanmaktadır. Felsefe, Psikoloji ve Antropoloji gibi seküler bilimlerin insanın anlam arayışına dair geliştirdikleri söylem, yöntem ve teoriler itibarıyla klasik teolojideki söylem, yöntem ve teoriler ile bağlantılı ortak noktaların imkanına alan açmaktadır.⁵⁸⁵

3. DEĞERLENDİRME

Bölüm içerisinde, maslahat kavramının biyoetik alanındaki uygulamaları ve etik yaklaşımlarla olan ilişkisi ele alınmıştır. Pragmatizm ve maslahatın birleşimi, biyoetikte pratik ve esnek çözümler sunarken, teknolojinin etikle nasıl iç içe geçtiği ve dini perspektiflerin biyoetiğin gelişimindeki rolü aydınlatılmıştır. Vahiy geleneğinin biyoetik üzerindeki etkileri, maslahatın farklı kültürel ve dini bağlamlarda nasıl işlendiğini göstermektedir.

⁵⁸³https://en.wikishia.net/view/Islamic_Institute_of_New_York. [https://iiit.org/en/home/\(05/04/2024\);https://fiqhouncil.org/node/23\(06/04/2024\)](https://iiit.org/en/home/(05/04/2024);https://fiqhouncil.org/node/23(06/04/2024)). (04/04/2024).

⁵⁸⁴Inhorn, “Globalization and Gametes: Reproductive ‘tourism’. Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity.”, 87–103; Beaucham - Childress, *Biomedical Etik Prensipleri*, 228.

⁵⁸⁵Carlin, “Correlating Biology and Theology”, *American Journal of Bioethics*, 20/12, 49.

Bu bölümde, özellikle *dakû'l-kelâm* ve *celîû'l-kelâm* çerçevesinde modern dönemde ahlak ve değerler alanında yaşanan değişimlere dikkat çekilmiştir. Batı düşüncesinde doğanın ve insanın önemsizleştirildiği bir süreç yaşanmış, bu durum klasik felsefi ve dini düşüncelerin etkisini azaltarak ahlaki yaşam anlayışında boşluklara neden olmuştur. Teknolojinin yükselişi, ahlaki kavramların değer kaybetmesine doğrudan sebep olmamakla birlikte, maslahat düşüncesinin bu boşluğu doldurmada yetersiz kaldığı belirtilmiştir. Biyoetik, yaşamı uzatma ve refah sağlama hedefleriyle sınırlı kalırken, yaşamın diğer önemli yönleri ihmal edilmiştir. Ahlaki ilkelerin temellerinin zayıflaması, bireylerin potansiyellerini düzenlemekte belirsizlik yaratmıştır. Ancak, ahlak ve değerlere duyulan ihtiyacın devam ettiği ve bu konuda süregelen arayışların, felsefenin önemini yeniden vurguladığı ifade edilmiştir. Bölümde ayrıca, geleneksel metafiziğin modern anlamda değişimi, maslahata bağlı teknolojik yönler, biyoetiğin felsefi temelleri ve çağdaş dini temeller ele alınmıştır.

Özellikle İslami biyoetik üzerine yapılan eleştiriler, maslahatın çağdaş dünyadaki etik meselelere nasıl uyarlanabileceğine dair değerli içgörüler sağlamaktadır. Bu eleştiriler, İslam düşüncesinin evrensel sorunlara esnek ve kapsayıcı çözümler üretme kapasitesini gözler önüne sermektedir. Biyoetik, teknoloji ve dini öğretiler arasındaki dinamik etkileşim, maslahatın modern dünyada nasıl bir rol oynayabileceğini ve etik ilkelerin nasıl uyarlanabileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak, bu bölüm maslahatın hem İslam düşüncesindeki derin köklerinden hem de biyoetik alanındaki pratik uygulamalarından gelen çeşitlilik ve adaptasyon kabiliyetini vurgulamaktadır. Maslahat, İslam düşüncesinin ve biyoetiğin ortak zemininde, küresel sorunlar karşısında dinamik ve esnek çözümler sunarak, hem teorik hem de pratik düzeyde önemli bir köprü görevi görür. Bu durum, maslahatın yalnızca

İslam hukukunda değil, aynı zamanda küresel etik diyaloglarda da etkili bir araç olabileceğini öne çıkarır.



SONUÇ

İslam Düşüncesinde İlahî Vahiy, vakıa ve akıl hareket noktasından kavramsallaştırılan maslahat düşüncesi, insan yararını sağlama ve zararı engelleme gayesi taşımaktadır. Bu çalışmada maslahat düşüncesinin değer alanı ile ilişkisi, ortaya çıkma sürecinde farklı yaklaşımları kapsayacak şekilde *dakıku'l-kelâm* ve *celîû'l-kelâm* çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte kavramı kadim dönemden günümüze getirme amaçlı, metafiziksel yapının değişimi bağlamında teknoloji zemininde biyoetik alan üzerinden açıklamaya çalışılmıştır.

Maslahat kavramının, *dakıku'l-kelâm* ve *celîû'l-kelâm* incelenmesi ağırlıklı olarak Mutezilî ve Eş'arî alimlerin görüşlerinden yararlanarak geniş bir tematik yelpazede incelenmiştir. Bu alimler, ilahi yaratıcının mahlukatı maslahat temelinde yarattığını ve peygamberlerin bu amaca hizmet etmek üzere görevlendirildiğini, vahiyde yer alan hükümlerin insanın maslahatını gözetmek amacıyla verildiği, akıl yetisinin ise insanın maslahatını bulmasında kritik bir rol oynadığı belirtilmiştir. Bu çerçevede içinde Allah'ın kudretine yapılan vurgularla ele alınmış ve Allah'a herhangi bir zorunluluk atfedilemeyeceği üzerinde durulmuştur. Her iki ekol de maslahatı, insan yararının sağlanması, korunması ve mevcut ya da potansiyel zararların engellenmesi olarak ortak bir temelde ele almıştır. Usûl-i fıkıh açısından ise, maslahat, dinin şer'î ve bağlayıcı muhtevasının ahlakî, aklî ve teolojik olarak iyiyi gerçekleştirme ve zararı ortadan kaldırma amaçlarına hizmet eden teorik ifadelerini içermektedir. Bu iki yönlü maslahat anlayışı, insanlık durumunun değişen ve gelişen dinamiklerine uyum sağlayarak, yeni olay ve durumların çözümlenmesi için hüküm koyma yeteneği, metodolojisi ve sınırlarını da belirlemektedir. Bu, maslahatın hem tarihsel sürekliliğini hem de çağdaş uygulamalarına olan esnekliğini göstermektedir.

Çalışma maslahat prensibinin detaylı bir incelemesini sunmuştur. Çalışma boyunca maslahatın kelimî ve fıkıhî bağlamdaki teorik boyutları ve modern biyoetikle olan ilişkileri ele alınmıştır. Bu çerçevede, maslahat prensibinin etik, hukuki ve toplumsal bağlamlarda nasıl bir perspektif sunduğu detaylı bir şekilde tartışılmıştır. İlk bölümde, *celîlû'l-kelâm* açısından maslahatın tanımı ve referans alanları incelenmiştir. Bu kapsamda maslahatın kelime anlamı, Kur'an'daki yansımaları ve ilk kullanımları detaylandırılmış, maslahat ile ilişkili olan kavramlar arasındaki bağlantılar tartışılmıştır. İkinci bölümde, *dakîku'l-kelâm* açısından maslahatın referans alanları ele alınmıştır. Bu bölümde maslahatın kelimî atıfları ve değişim ilişkisi üzerine odaklanılmış, nazar, tevhid, aslah, lütuf, nübüvvet ve hikmet ile ilişkileri açıklanmıştır. Üçüncü bölüm, maslahatın ahlaki temellerinden biyoetiğe geçişi incelenmiştir. Bu geçiş zemin oluşturması planlanan kelimî konular; *husun* ve *kubuh* tartışmaları, ilahî ve insani filleri içeren fiiller meselesi ve sem' öncesi eşyanın hükmü ele alınmıştır. Ayrıca, maslahat ve biyoetik ortak zemini üzerine etik, utilitarianizm ve deontolojik ahlak anlayışına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Dördüncü bölüm, maslahatın biyoetikteki yansımalarını, dini perspektifler ve pragmatik yaklaşımlar açısından ele almıştır. Biyoetikte maslahat ve ahlaki yaklaşımlar, pragmatizm ve maslahatın biyoetik bağlamındaki değerlendirmeleri, biyoetiğin teknolojiyle ilişkisi ve İslami biyoetik üzerine yapılan eleştiriler ve biyoteknolojik ikilemler tartışılmıştır.

Maslahatın temelinde yer alan iyi ve kötü değer hükümleri olan *husun* ve *kubuhun* tanımı mahiyeti kaynağı ve nasıl bilinbileceği konuları ele alınmış; konu ile ilgili görüş farklılıkları kaynaklar etrafında incelenmiştir. Varolan farklılığın sebebi farklı vahiy tasavvurlarının, dini sorumluluk anlayışlarının ve aklın değer otoritesi olup olmayacağı gibi pek çok bağlamda birbirinden ayrıştıkları gözlemlenmiştir. Bu açıdan maslahat kavramı dinin kaynağının neliğine ilişkin tartışmaların merkezinde yer alması

kavramın önemine ortaya çıkması *dakîku'l-kelâm* başlığının kapsamı altında olması dikkat çekicidir.

Çalışma, maslahat kavramının İslam düşüncesinde teorik ve pratik boyutlarıyla kilit bir üstlendiği rol *celîu'l-kelâm* çerçevesinde; sabit fikhî metinlerin yüksek referans değeri ile sürekli değişen insan durumları arasında dinamik bir köprü işlevi görmüştür. Klasik dönemde maslahat, Tanrı'nın iradesini yansıtan bir ilke olarak hem bireysel hem de toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik çözümler sunarken, modern dönemde değişen insan tecrübeleri ve hukuki ihtiyaçlar karşısında yeniden yorumlanma gerekliliğini ortaya koymuştur. Alimler arasında bu kavrama yönelik farklı yaklaşımlar, aklın hareket kabiliyeti ve ilahi metnin korunması arasındaki hassas dengenin bir sonucu olarak şekillenmiştir. Bu farklılıklar, maslahatın zengin bir düşünsel temele sahip olmasını sağlamış; modern hukuki prensipler ve yöntemlerle uyumlu bir şekilde yeniden ele alınmasına imkân tanımıştır. Böylelikle, maslahat kavramı hem klasik referanslarını koruyarak dini ilkelerin sürekliliğini temin etmiş hem de çağdaş sorunlara çözüm üretme potansiyeliyle İslam düşüncesinin güncelliğini ve canlılığını muhafaza etmiştir.

Modern dünyanın bu değişim yelpazesinde ilişkilendirildiğinde İslam düşüncesinde geliştirilen klasik maslahat teorilerinin özgün bir referans değeri sağlayabileceği ve biyoetik tartışmalarda Müslüman alimlerin kavrama duydukları gereksinim tezin önemli bulguları arasında yer almaktadır. Teknoloji sayesinde elde edilen kazanımlar ve yeniliklerin, tıp alanında maslahatın klasik çerçevesi ile sınırlı biçimde çözümlenemeyecek kadar farklı ve derin bir yapıda olduğu bu tezin önemli hususları arasındadır.

Teknolojiyi ortaya çıkaran felsefenin günümüzdeki hakimiyeti herkesi kapsamaktadır. İlahi yaratıcıya atıf olmadan sadece insan iradesine indirgenen bu

anlayışın birçok probleme sebebiyet verdiği söylenebilir. Bu durumun gelişimini ahlaki problemlere yol açtığı ve tartışma kaynağı olduğu belirtilmelidir. Bilginin Bacon'cı anlayışla var olan doğanın inceleme amacıyla kullanımı yerine, güç yarar elde etmesine vesile olabilen yıkıma da sebebiyet verebilen yapısı dikkatle incelenmesi gereken hususlar arasındadır. Modern dönemde yarar/menfaat/çıkar kavramları benzer anlamda kullanılarak, üzerinde hâkim bir otoritenin olmaması güçle harmanlanan modern düşünce yapısını oluşturmuştur. Tıp alanında elde edilen kazanım ve ortaya çıkan değişimlerin sağduyulu bir yaklaşımla, alçakgönüllü bir bilimsellik anlayışıyla ve özgün felsefi bir birikimle irdelenmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Maslahat kavramının ortaya çıkışında Cassâs, maslahat kavramına bir hüküm çıkarma yöntemi olarak bakmadığını belirtmiş; bu temelde kavramı ilahî buyrukların nötr kaldığı yani hüküm beyan etmediği alanlarda iyi ve kötü değer yargılarını oluşturma vesilesi olarak değerlendirmiştir. Ancak bu tutumun Kâdî Abdülcebâr ve Hüseyin el-Basri'nin maslahat teorisinde aklın çok daha güçlü bir şekilde merkezileştiği bir bakış açısına dönüştüğü görülmektedir. Zira akıl temelli maslahat anlayışında insanlık durumu içerisinde ortaya çıkan yeni durumlar aklın kavrayış kapasitesi içerisinde ele alınmalıdır. Maslahat fikrini güçlendiren isimlerden biri olan Eş'ari kelâmcı Cüveynî maslahatı kendi içerisinde *zaruriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsinîyyât* olmak üzere üç alanda incelemiştir. İmam Gazzâlî, bu bakış açısını dinin maksatları anlamında maslahatı dinin beş küllî prensibi ekseninde incelemiştir. Buna göre ilahî buyruklar, beş evrensel ve küllî gereksinimi karşılamak üzere vazedilmiştir. Bunlar: dini korumak, aklı korumak, malı korumak, nesli korumak ve canı korumaktır. Gazzâlî, böylelikle dinin/nübüvvetin/şeriatın temelde insan yararını gözetten bir temel üzerine kurulu olduğunu savunmakta ve maslahatı delil niteliği açısından şeriatın maksatlarının korunması şeklinde ilahî buyruk otoritesine bağlamaktadır.

Maslahat, hikmet ile birlikte ele alındığında, sadece var olan durumların değil, imkândan oluşa geçiş sürecinin de ahlaki ve pratik yansımalarını anlamaya olanak tanır. Hikmet, bu bağlamda, insanın ilahî iradeyi kavrayarak davranışlarını ve ilişkilerini iyiye yönlendirmesi ve geleceği şekillendiren bir ilke olarak işlev görürken, maslahat, bu sürecin somut pratiklerdeki yansımalarını ifade eder. Maslahatın bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, modern dönemde kavramın anlamını genişleterek, hikmet bağlamında daha kapsamlı bir perspektif sunabilir. Böylece, maslahatın kelâmî boyutlarını tartışarak, klasik İslam düşüncesi ile modern etik ihtiyaçları arasında köprü kurma imkânı sağlayabilir. Maslahat, hikmetin epistemolojik ve ontolojik derinliği ile birleştirildiğinde, yalnızca şer‘î hükümlerle sınırlı bir araç olmaktan çıkar; insanın biyolojik, ahlaki ve metafizik boyutlarını bir bütünlük içerisinde anlamayı mümkün kılar.

Tezin birinci ve ikinci bölümü Maslahatın kuramsal yapısı ve pratik kullanımı arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerine kuruludur. Bu ilişki özellikle *maslahatın* genel tanımları başlığında biyoetik alanına geçişte bu bölüm köprü görevi görmektedir. Kelâm literatürüne bakıldığında maslahat, kavram olarak, *dakîku’l-keîâm* ve *celîû’l-keîâm* bağlamında Allah’ın bu dünyayı ve insanları yaratması, peygamberi göndermesi, peygamberle gelen vahiy, bu vahyin içeriğinin genel amacı olarak hem dünyada hem de ahirette insanların maslahatlarını gözetmek ve onlardan mefsedeti uzaklaştırmak olarak anlaşılmıştır. Kuramsal yapısını büyük oranda Kelâm disiplinin alanına girmekle birlikte, pratik yönü büyük oranda usûl-i fıkıh u’nun alanına girmektedir. Fıkıh literatüründe ise kavram bu temelde bir Müslümanın yerine getirmesi gereken sorumlulukları, Allah’ın insanların maslahatı için amaçladığı maksatlar olarak şekillendirilmiştir.

Modern dönemde biyoetik ikilemlere maslahat kavramı ve şeriatın maksatları üzerinden çözüm arandığı tez sürecinde dikkat çeken önemli hususların başında gelmektedir. Biyoetik alanının yeni bir alan olduğu ve ortaya çıktığı coğrafya bakımından diğer din (Yahudilik ve Hristiyanlık) mensuplarının yoğunlukta bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabileceği üzere Müslüman düşünürler bu alana daha geç dahil olmuşlardır. Araştırmacılar tarafından İslamî biyoetik konusunu ismi başta olmak üzere birçok eleştiriye tezde yer verilmiştir. Bu eleştirilerin dikkate alınması ileri çalışmalarda yeni bir perspektif oluşturması amacıyla tezde yer almıştır. Peki, Maslahat düşüncesine yer veren Biyoetiğin dayandığı temel etik anlayışı nedir?

Çalışmada, maslahatın tanım ve sınırları, yeni olguya fayda ve zarar prensipleri temelinde yaklaşması ve tefekkür alanını klasik fıkıh alanıyla sınırlaması nedeniyle daha geniş bir perspektif geliştirmeyi zorunlu görmüştür. Maslahat bağlamında Descartes ve Kant ile başlayan felsefi dönüşüm ile teknolojinin gelişmesi olgusunu ele almayı uygun görmüştür. Aynı zamanda Kant'ın savunduğu *deontolojik* ahlak anlayışı ile Bentham ve Mill'in öncülüğünü yaptığı sonuççu (*consequentialist*) ahlak anlayışı biyoetik alanının biyomedikal etik literatüründe temel referanslar arasında yer alması sebebiyle incelemeye dahil edilerek *dakiku 'l-kelâm* etrafında yer etmiştir.

Kant'ın ortaya koyduğu metafizik anlayış, geleneksel anlamda insanı ve onun içinde bulunduğu evreni inşa eden metafizik anlayıştan ayrılarak, insanın inşa ettiği bir metafizik anlayışına dayanmaktadır. Bu hâkim algının günümüze kadar geldiği düşünüldüğünde, maslahat düşüncesinin günümüze getirmeyi planladığımız bu çerçevede Biyoetiğin iki temel referansı genel hatlarıyla tezde incelenmiştir. Üzerine güçlü bir vurgu yapılmayı hak eden husus, şöyle ki, tıp etiği alanında başvurulmuş önemli kitap olan 'Biyomedikal Etik Prensipleri' kitabının temelinde yer alan birbiriyle çelişme altyapısına sahip iki farklı ahlak teorisi dikkat çekicidir. *Biomedikal Etik Prensipleri*

kitabına göre bu iki husus birbiriyle çelişmemekte ve duruma göre uygulanıldığı iddiası tartışma konusu olmakla birlikte açık bir şekilde temellendirilememiştir. Eğer mesele etrafında, bu bağlamda Horani'nin değerlerin objektif ve doğa üstü oluşu ile Kant'ın erdem *deontolojik* ahlakının ilahi vahye benzetilmesi; *husun* ve *kubuh* değer yargılarının insan aklıyla faydaya dayalı bir şekilde inşa edilmesi *concequantalist* anlayışla ortak noktalar barındırmaktadır.

Her şeyden öte, İbrahimî monoteist dinler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinine mensup olanlar, yaratıcının mutlak iyi olduğuna ve ilahi olanın gücünün her şeye yeteceğine inanan görüşlerin seküler perspektif üzerine ikame edilen biyoetik anlayışa yaklaşımları dikkate değerdir. Dinî söylem çevrelerince muhafazakâr tutumların bilimsel ilerlemeye daha temkinli yaklaşımlarına sebebiyet verdiği iddia edilir. Fakat, biyoetik alanına Müslüman düşünürlerin diğer tek tanrılı dinlerden sonra dahil olduğu düşünüldüğünde, konunun önceki ele alınma şekli bir örnek teşkil etmiştir. Hristiyan teoloji geleneğinde İslam düşüncesindeki maslahat anlayışına benzer şekilde “yaratıcının tüm varlıkların faydasını amaçladığı” yönünde bir düşünce de mevcut olduğu, Gazzâlî'nin sistematik hale getirdiği biçimiyle maslahatın beş esastan biri olan canın korunması esası, prensip olarak Hristiyan teolojisinde de yer aldığı ortak bir yaklaşım olarak saptanmıştır.

Klasik maslahat teorileri ve modern biyoetik prensipler arasındaki kesişim dikkate alındığında yeni ve farklı bir etik perspektiften söz etmek mümkündür. Klasik maslahat teorileri kadim değer anlayışından hareketle var olan yapıyı düzenlemeyi amaç edinmiştir. Biyoetik prensiplerin altında yatan değer anlayışı var olanı yönetme ve şekillendirme, pragmatist anlayışla teknoloji dili ile ilişkili olup evrensel doğruları söylemek üzerine değil spesifik meseleleri mekâna bağlı kalarak çözümleme amacına dayanır. Yeni durumun değer anlayışının karmaşık bir yapıda olduğu söylenebilir.

Temelde insan yararını korumayı amaçlasa da modern zamanda değerlerin kişisel çıkarlara dönüşmesi söz konusudur.

Modern dönemdeki bilgi ve varlık anlayışını anlamadan biyoetikteki fayda ve zarar perspektifini ele almak sınırlı bir girişim olacağından tezin üçüncü bölümü bu çerçevede şekillenmiştir. Bu anlamda biyoetik modern teknolojinin getirdiği değişim ile eş zamanlı bir değer arayışını temsil ederek, metafizik zemine atıf yapmadan ilerlediği bir anlam alanına sahiptir. Maslahat kavramı ise bir erdem olarak ilahi tasavvurdan insan tasavvuruna şekillendirici bir erdem tasavvuruna sahiptir. Tematik açıdan klasik usûl-i fikh 'ın temelde insan için Maslahatın kuramsal boyutu, ilahî buyruklar temelinde dinin bağlayıcılık değerini koruma ve bu zeminde şeriatı yenileme amacını korumaya çalışan usûl-i fikh ile maslahat fikrinin metafiziksel boyutunu, kavramsal düzeyini, fayda ve zararın tanımsal eksenlerini inceleyen kelâm arasında bir yerde durmaktadır.

Aklın etkili bir şekilde kullanılmaması ve vahye doğrudan bir atıf yapma ihtiyacı, akli kullanarak yeni bir hüküm koymak suretiyle dolaylı olarak ilahi iradeye atıf yapılmasını gerektirir. Bu bağlamda, geçmiş metinlere bağlı kalarak olan olguya, yani dolaylı metafiziksel olana dolaylı yolla akıl kullanarak atıfta bulunmak, günümüz eğilimlerine paralel bir şekilde cereyan etmektedir. Daha net bir ifadeyle, Kant'ın inşa ettiği ve günümüzde hakim olan metafizik sistem, geleneksel töze dayalı metafizikten ayrılarak, insanın yeniden inşa ettiği temsillere dayalı bir metafizik anlayışı oluşturmuştur. Bu durum, ilk dönem kelimcilerin materyalist bir teori olan atomculuk düşüncesini ilahi yaratıcı düşüncesi ile yeniden inşa etmeleri örneğinden hareketle, yeni bir perspektif sunar. Bu yeni perspektif, kelimcilerin atomculuk düşüncesini kendi içlerine alırken ilahi yaratıcı düşüncesi ile yeniden yapılandırmaları sürecine ışık tutar.

Bir diğ er önemli konu, değer anlayışımızın temelinde bulunan ve ahlak anlayışımızı şekillendiren maslahat anlayışımızdır. Sachedina'nın da vurguladığı gibi, bilimsel gelişmelerin etkisiyle tıp alanında uygulanan tedavi şekilleri ve uygulanan yöntemler değişmiştir. Beyin  l m  gerçekleşmiş bir hastadan organ naklinin gerçekleşmesi gibi konuların temelinde varlık ve insan anlayışımız yatmaktadır. Bu anlayışın felsef  olarak değişmiş olması ahlaki davranışlarımızı etkileyebilir. Müslüman düşünürlerin tartışmalı meselelerde net bir tutum sergileyememelerinin temelinde bu değişimi göz ardı etmeleri olabilir. Hayy t'ın, belirttiği üzere, kel m ilminin temelinde yer alan ana meselelerde bir birlik vardır, t l f meselelerdeki farklı görüşlerin İslam düşüncesinin doğası gereği olduğunu vurgulaması konuyla alakalı kritik bir husustur.

 nemli sorunlardan bir diğ eri, İslam dünyasını genelinde dini kurumlar açısından ortalama bir insanın dini ve ahlaki güçlendirilmesi konusu tartışılmaya açık görünmemesidir. Bu konuda klasik kel m düşüncesinde insanın  zg r ve yaptıklarından sorumlu bir birey olarak onun maslahatına olduğunun vurgulanması ön plana çıkarıldığı zaman akla verilen sorumluluk ve yetki alanı artarak güncel biyoetik tartışmaların hem ahlaki zeminde tartışma alanı açılacak hem de bireysel ve toplumsal açıdan sorunların çözüme ulaşma yolu açılacaktır. Bu amaçla alimler tarafından ulaşılan etik kararların arkasındaki ahlaki akıl yürütmeyi anlaşılabilir şekilde açıklamaları bu konuda faydalı olacaktır.

Çalışmada, vahiy gelmeden önce eşyanın hükmüne dair tartışmaları, *celil 'l-kelam* ve *dak ku'kel m* bağlamlarında ele alınmıştır. Alimlerin erken dönemde yaptığı tartışmalarda maslahatın kullanımı ve günümüz biyoetik tartışmalarının hususunda benzerlikler göstermektedir. Bu konu, etik değerlerin akılla belirlenmesi, insanı bu konudaki sorumluluğunun kapsamı ve ahlaki kararların temellendirilmesi gibi meselelere önemli katkılar sağlayabilecek niteliktedir. Örneğin, organ bağışı, genetik

müdahale veya yaşam sonu kararları gibi konularda, insan aklının maslahatı gözetme yeteneği, bu tür kararların evrensel fayda-zarar analizine dayalı bir çerçevede değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Modern biyoetik anlayışı *celîlî'l-kelam* düşüncenin bir yansıması olarak, ahlaki kararların temellendirme amacıyla Kur'an ve Sünnet gibi dini kaynaklara başvurmayı veya bu doğrultuda dini otoritelerin yorumlarını dikkate almayı önemli bir referans noktası olarak görmektedir.

Çalışmamızda biyoetik alanında global değişimleri tecrübe eden tek tanrılı inanca sahip kişilerin güncel durumu değerlendirme biçimleri bizim içinde örneklik teşkil edebileceği üzerinde durulmuştur. Yeni teknolojik önerilerin sonucunda daha fazla sorumluluk taşımamız gerektiği, en çok vurguyu hak eden öneridir. Bu aslında yeni durumun dini değerler etrafında yeniden değerlendirilmesi, doğa ve diğer varlıklara olan sorumluluklarımızı göz ardı etmeden bir çıkış yolu arayışıdır. Ancak, bu öneriler değerlerin kaynağına dair farklı görüşlerin, önerilen çözümleri nasıl etkilediğini de gösteriyor. Son yüzyıllarda, değerler çoğunlukla metafizik bir temele dayandırılmaksızın ele alınması ve farklı düşünürlerin değerleri farklı şekillerde ele alması söz konusudur. Bu anlamda Hans Jonas ontolojiye ve sorumluluğu vurgu yapması itibarıyla klasik Mutezilî görüş ile örtüşmektedir. Maslahat anlayışı metafiziksel bir temele dayanırken, pragmatist anlayış deneyimi temel olarak hareket alanı belirlemektedir. Günümüz felsefesinde, aşkın değerlere dayanmaksızın değerlere bir temel bulma çabası hâkim olduğu göz önünde bulundurulursa insanın faydasını önceleyen ve zararını engellemeyi hedefleyen maslahat düşüncesi deneyimi öne çıkaran pragmatist anlayış ve sonucda elde edilen utilitarian faydacı anlayışta ayrılmaktadır. Sorulması gereken temel soru; fayda, yarar, menfaati önceleyen bu anlayışların buluşabileceği ortak zeminin nasıl oluşturulacağıdır. Bu anlamda evrensel değerlerin belirlenmesiyle teknolojinin ortaya çıkardığı gücün sınırlanması ve yönlendirilmesi

amacıyla değer meselesinin kökeni üzerine derinlemesine düşünülmesi gerektiğini gösteriyor ve diğer güncel meseleleri de maslahat temelinde daha kapsamlı bir tartışma gerektiğini ortaya koymaktadır.

Dini düşüncenin sorumluluk ve irade gibi temel unsurları içermesi gerektiğinden posthümanizm ve transhümanizm gibi yeni insan anlayışları önerilse de bu temel unsurlar insan olmanın özünü oluşturmaktadır. Teknolojinin ilerlemesi, insanı daha karmaşık bir varlık haline getirirken, insan doğasına dair geleneksel anlayışa meydan okuduğu açıktır. Yeni teknolojilerle şekillenen bu yeni insan anlayışında, değerlerimiz kadar, bu değerlere temel olan varlık ve insan anlayışımıza yön veren maslahat anlayışımızı gözden geçirmemiz zorunlu hale gelmektedir. Klasik maslahat anlayışına meydan okuyan bu yeni durumda, bu yeni düşüncelere karşı nasıl bir tavır alacağımız, ahlaki ve dini öğretilerle nasıl bir yanıt vereceğimiz üzerinde hassas bir şekilde odaklanmak her zaman olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır.

Son olarak, maslahat düşüncesini, teknolojik gelişmelere de bağlı olarak nasıl yorumlayıp uygulayacağımızı yeniden düşünmemiz gerekiyor. Özellikle dini düşünce, maslahatın metafiziksel boyutu insanın manevi boyutunu ön plana çıkararak değerlerimizi güçlü bir şekilde temellendirme fırsatı sunar. İslam düşüncesinde maslahata bağlı uluhiyyet tasavvuru, Allah'ın her şeyi insan maslahatına göre yaratması, kâinatı sadece fiziksel bir gerçekliğin ötesinde ilahi düzenin bir parçası olarak görmemizi sağlayacaktır. Bu bakış açısına ilaveten, insanın fiillerini maslahat temelinde değerlendirmek, ona kendi potansiyelini artırmasına ve geleceğe yönelik sorumluluklarımızı kapsamlı bir şekilde ele almasına katkı sağlayacaktır. Ancak, bir değer olarak maslahatın teknolojiye bağlı yeni sorunlarla başa çıkıp çıkmadığı, biyoetik ikilemlerde etkili kullanımı, genişletilip uygulanabilir hale getirilip getirilmediği de tartışılmalı olan hususlar olarak karşımızda durmaktadır. Kant ile birlikte başlayan

süreçte maslahatın değışen dünya ile ilişkisi, hâkim olan pragmatik felsefî anlayışın karşısında mı yanında mı yer alacağı, değerlerimizi göz ardı etmeden, dengeli bir şekilde yeniden kurulması gerekmektedir. Küresel ölçekli sorunlar karşısında sadece inananları kapsamasının ötesinde adalet, hikmet ve maslahat gibi kavramların yeni tartışmalarda nasıl yer alacağını düşünmeliyiz. Dinî düşünce, sadece inananların hitap etmekle kalmaz, aynı zamanda küresel diyaloglarda etkili olabilir. Sonuç olarak, maslahat ile ilgili bu meseleler, geniş kapsamlı çalışmalar gerektiren, önemli sorunlardır. Türkiye'de de bu konuların üzerine düşünülmesine, disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç olduğu açığa çıkmaktadır.

Bu çalışma, maslahat prensibinin İslam düşüncesindeki bağlamları ve maslahatın modern biyoetik sorunlara uygulanabilirliğinin imkânı üzerine yapılan bir araştırmadır. Gelecek çalışmalar, maslahatın daha spesifik biyoetik konular üzerinde nasıl uygulanabileceğini detaylandırmalı ve bu uygulamaların etik, hukuki ve toplumsal sonuçlarını daha geniş bir çerçevede incelemelidir. Ayrıca, farklı İslam mezhepleri arasında maslahat anlayışının karşılaştırmalı bir analizi, İslam hukukunun evrensel sorunlar karşısında nasıl bir çeşitlilik gösterebileceğini daha iyi ortaya koyabilir.

KAYNAKÇA

AHMED B. HANBEL. *Müsned*. 6. cilt, thk Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1955.

AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılab Yay., 1998.

AKIN, Ayşe H. “I. Kant’ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojik Yargı ve Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki”. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.

AKINCI, Şahin. Türk Özel Hukukunda İnsan Kökenli Biyolojik Madde (Organ Doku) Nakli Kavramı ve Bundan Doğan Hukuki Sonuçlar. Ankara: Yetkin Yay., 1996.

AL-BAR, Mohammed Ali - Chamsi Pasha, Hassan. *Contemporary Bioethics- Islamic Perspectives-*. Sprenger Open, Cham 2015.

ALİ HAYDAR EFENDİ. *Durerru’l-Hukkam min Şerhi Mecelleti’l-Ahkam*, 1. cilt, Matbaa Ebuzziya, İstanbul 1330.

ALTINTAŞ, Ayşe, Kantarcı, Orhun, Siva, Aksel, Otoimmün Nörolojik Hastalıklarda Tedavi Strajileri, *Türk Nöroloji Dergisi*, 1996.

..... - Benbir, Gülçin. “Multiple Skleroz’da Kök Hücre Tedavisi: Deneyimler, Sorular ve Sorunlar”. *Türk Nöroloji Derneği - Turkish Journal of Neurology*. 12/5, (2024), 325-336.

ALVARGONZALES, David. “Alzheimers Disease and the Conflict Between Ethics, Morality and Politics”. *Journal of Alzheimer’s Disease and Parkinsonism*,

10/004, 2013, special issue entitled Neurodegenerative Disorder. doi: 10.4172/2161-0460.S10-004.

AMÎDÎ, Ebu'l-Hasan Seynfeeddin Ali b. Muhammed. *İhkâm fî Usûli'l-Ahkam*. Kahire: Matbaat-u Muhammed, 1968.

ANAY, Harun, “Hilmi Ziya Ülken’in Yararcılığa Eleştirileri”, *Türk Kültürü ve İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2011.

ANCOMBE, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, *Phisophy* 33/124, 1-16, (January 1958)

ANNAS, George J. and Grodin, Michael A., *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation*, Oxford University Press, New York 1992.

ANVER, M. Emon. *İslamic Natural Law Theories*. New York: New York University Press, 2010.

ANTES, Peter. “Medicine and the Living Tradition f Islam”. *Healing and History: Health and Medicine in the World’s Religious Traditions*. Ed: Lawrence E. Sullivan, Mcmillian, New York 1989.

APAYDIN, Yunus. “Karâfi’nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45/102-118, (Aralık 2020).

ARAL, Vecdi. “Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 41/4, 521-552, (2011).

ARDEBELİ, Faezeh Azimzadeh. “Lineage and the Rights of Cloned Child in the Islamic Jurisprudence”. *Journal of Reproduction and Infertility* 2012.

ARİSTOTELES, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yay., 1996.

ARPAGUS, Hatice. “Bağdat Mu’tezile Ekolü: Kâ’bî Örneği”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medîneti’s-Selâm)*, Uluslararası Sempozyum, (2008), 157-185.

ARRAS, John D. “Pragmatism in Bioethics: Been There, Done That.” *Journal of Social Philosophy & Policy*, 19/2, 29–58, 2002.

ARSLAN, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010.

ARSLAN, Hulusi. *Mu’tezile’de İyilik ve Kötülük (Husun ve Kubuh Problemi)*. Endülüs Yay., İstanbul, 2021.

..... “Maturîdî’ye Göre Evren Ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, Hikmet Yurdu (İmam Maturîdîlik Özel Sayısı), 2/4, 71-90

ASLAN, İbrahim. *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.

....., “el-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya’la el-Ferrâ’ Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1, (2012).

ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2014.

ATAY, Hüseyin. “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek”. IV/1, (2006).

- ATEŞ, Süleyman. “Dinî Açından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler”. *Güncel Dinî Meseleler İstişâre Toplantısı 2*, Ed.: Mehmet Bulut, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2009.
- ATTAR, Meryem. *İslam Ahlakı* (İslam Düşüncesinde İlâhi Emir Teorisi). İstanbul: Litera Yay., 2019.
- ATIGHETHI, Dariusch. *İslamic Biyoethics: Problems and Perspectives*. New York: Springer, 2007.
- AY, Mahmut. “Theo-Ethical Admissible and Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology”. *Islam and Bioethics*. Ed.: Berna Arda - Vardit Risper-Chaim. Ankara 2011.
- AYDIN, Metin. *Klasik Faydacılık (Utilitarianizm)*. Ankara, Eskiye yay., 2022.
- *John Stuart Mill’in Ahlak Felsefesi ve Problemleri*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- AYDINLI, Osman. “Mu’tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 3/3, 2003.
- “Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu’tezile Tarihî Seyrindeki Yeri”. *Dinî Araştırmalar*, (Ocak-Nisan 2001).
- *Akılci Din Söylemi (Farklı Yönleriyle Mu’tezile Ekolü)*. Ankara: Hitit Kitap Yay., 2010.

..... “Mu’tezile Ekolünün Hikmet Anlayışı”, *Disiplinler Arası İlişki Açısından Hikmet Kavramının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, ed. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan, (Ankara: Astana Yay., 2023), 271-301

AYDOĞDU, İlke Bazen- Nesrin Çobanoğlu, “Tıp Etiğinden Biyoetiğe İlerlerken Biyoetik Uzmanı: Sorun Kümesi mi Çözüm mü?”, *Sağlık Bilimlerinde Süreli Yayıncılık* (2009).

BAGBI, İhsan A. “Klâsik İslam Hukuku Teorisi’nde (Fıkıh Usûlü’nde) Maslahat Meselesi”. çev. S. Selim Has. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi*, (2003).

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâdir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, Beyrut 1973.

BAKER, Robert. “Bioethics and History.” *Journal of Medicine and Philosophy*, 27/4, (2002).

BÂKILLÂNÎ. *et-Tagrîb ve’l-İrşâd*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut 1993.

..... *Temhîdu’l-Evail ve’t-Tehlîsu’d-Devail*. Kitâbi’s-Sekafiyye. Beyrut 1987.

BAKIR, Kemal, “Biyoetik”, *Etik ve Etik Sorunlar*, Ed. Prof. Dr. Celal Türer, Nobel Yay., Eylül 2019.

BAKTIR, Mustafa. “Sosyal Değişim ve Maslahat”. *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, (2007).

BALOĞLU, Adnan. “Müslüman Bilincin Yeniden İnşası ve İlmi Kelâm”. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*. (Ocak 2009).

BALTACI, A. “Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli” *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2017).

BARDAKOGLU, Ali, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstihlah Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 111-136, (1996).

BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyip, *Mutemet fi'l-Usûl-i Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımeşk 1970.

BAUMAN, Zygmund. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993.

..... *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Postmodernite ve Entellektüeller Üzerine*. çev. Kelam Atakay. İstanbul: Metis Yay., 2018.

BAYRAM, Yılmaz, “John Stuart Mill’in Demokrasi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Trabzon Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Trabzon 2014.

BAUMRIN, Bernard, “Physician, stay thy hand!” *In Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate*, edited by Margaret P. Battin, Rosamond Rhodes, and Anita Silvers, 177–81, (1998).

BEAUCHAMP Tom L.-F. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kelâm Temel, İstanbul: Betim Yayınevi, 2017.

BEECHER, *Experimentation in Man*. Springfield, IL: Charles C Thomas Publisher, 1958.

BEGAVÎ, Muhammed el-Huseyin b. Mesud. *Meâliimul't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah, Dârul Tabiah 1997.

BENEDETTI, Fabrizio, “Beecher as Clinical Investigator: Pain and the Placebo Effect,” *Perspectives in Biology and Medicine*, 59/1, 2016.

BENTHAM, Jeremy, “Ahlak Yasama ve İlkelerine Giriş”, çev. Dr. A. Doğan, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2008.

BOLAY, Süleyman Hayri. “Ahlâk Felsefesi”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yay., 2013.

BROCKOPP, Jonathan E., *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, University of South Carolina Press, 2003.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Halk-u Efâli'l-İbâd*, thk. Fuad b. Suleyna Fuheyl, Riyad: Daru'l-Turasu Hadara, 2005.

BULĞEN, Mehmet. “Kelâm İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlu'l-keâm ve Dakikû'l-Kelâm Ayrımı Ekseninde Bir Değerlendirme”. *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*. (İstanbul: Ensar Yay., 2022), 195-246.

....., “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33.

..... “Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Ana Bilim Dalı, Doktora İstanbul, 2012).

BŪTÎ, Muhammad SS. Ramadan, *Dawabit al-maslahah fi al-Şerîati'l-İslamiyyah*, Mu'assasat al-Risalah, Beirut 2001.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrâhim Akbaba, İz Yay., İstanbul 2001.

....., *Arap Ahlâki Aklı -Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma-*, çev: Muhammet Çelik, Mana Yay., İstanbul 2015.

CÂHİZ, el-Kinânî, *Resâilu 'l-Câhiz*, thk. Abdusselam Hârûn, Beyrut 1991.

..... Amr b. Bahr, *Kitâbü 'l-Hayevân*, 4 ve 5, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968).

CAHILL, Lisa, “Bioethics, Theology and, Social Change”, *The Journal of Religious Ethics*, 31. Sayı, no:3, kış sayısı 2003.

....., *Theological Bioethics*, Georgetown University Press, Washington D.C.

CAPALDI, Nicholas, “How Philosophy and Theology Have Undermined Bioethics”, *Christian Bioethics*, 13, 2007.

CARLİN, Nathan, “Correlating Biology and Theology”, *American Journal of Bioethics*, c.20, no.12.

CASADO DA ROCHA, Antonio, and David Rodriguez-Arias, “Hans Jonas’ Contribution to Bioethics: 40 Years after His ‘Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjectss.’ ” *Appraisal (Loughborough, England)*, 7.2, 2008.

CASCAİS, Fernando, “Bioethics: History, Scope, Object” *Global Bioethics*, c.10, no.1-4, 1997.

CASSİER, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan), Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 2007.

CAMPBELL, Courtney S., “Religion and Moral Meaning in Bioethics”, *The Hasting Center Report*, 20/4, Ağustos 1990.

CAVANAUGH, Michael. *Biotheology – A New Synthesis of Science and Religion* -, Lanham, Md.: University Press of America, 1995.

CENGİZ, Yunus. “Kādî Abdülcebbâr’da Bilgi Sistemi”, *Mukaddime*, 2010, 2/9.

..... “Mu’tezile İle Karşılaşma Usûlü”. *Usûl ve Esaslarıyla Mu’tezile’ye Giriş*. İstanbul: Endülüs Yay. 2023.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kuran*, I-V, Beyrut: Dâru’l-İhya, 1992.

..... *el-Fusûl fi’l Usûl*. c.4, thk. Casım en-Neşemî. İstanbul 1994.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luga ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, c.I, thk. Ahmed Abdulgafûr, Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1990.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.

....., *Etik-Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Say Yay., 2014.

CONELLY, L. M., “Trustworthiness in qualitative research”, *Medsurg nursing*, 25/6, (2016).

COŞKUN, Ahmet. “Meslek Etiği”. *Etik ve Etik Sorunlar*, ANKARA: Nobel yay., 2019.

COŞKUN, Ahmet. “Mucize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004),

COULSON, Noel J., *İslam Hukuk Biliminde İhtilaf ve Gerilimler*. Çev. F. Koca. Ankara: Ankara Okulu Yay, 2016.

CREWELL, J. W. “Nitel araştırma yöntemleri/*Qualitative research methods*”. M. Bütün & SB Demir; Trans. (Eds.). İstanbul: Siyasal Kitapevi, 2013.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Çmer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el- Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Münşeâtü'l-Maârif. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, İskenderiye 1969.

..... Ebu'l Meali İmamu'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik, *Burhân fî Usûl-i Fıkıh*, thk. Abdülazim Dib, Devha 1399.

..... *el-Akîdetü'n-Nizamiyye fî'l-Erkâni'l-İslamiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.

..... *Akîdetü'n-Nizamiyye*, (çev. Muhittin Bağçeci), Kitabe Yay., Ankara 2006.

..... *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mısır: Ali Abdulmunim Abdulhamid, 1950.

..... *Şâmil*. thk. Helmut Klobfer, Kahire 1959.

..... *Luma'ü Edille*. çev. Murat Serdar, Kayseri: Kimlik yay., 2017.

CRESWELL, J. W., “Nitel araştırma yöntemleri/*Qualitative research methods*”. M. Bütün & SB Demir; Trans, (Eds.), Siyasal Kitapevi, İstanbul 2013.

ÇAĞLA, Cengiz. “John Stuart Mill’in Siyaset Felsefesi”, thk. C. Çağla, İstanbul: Say Yay., 2007.

ÇAĞLAR, Merve, and Ümran Yeşiltepe, Oska Y. "İnfertilite ve cinsel yaşam üzerine etkileri." *Journal of Academic Research in Nursing (JAREN)*. 6/1, (2020).

ÇAĞLAYAN, Harun. "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış". *İslâmî İlimlerde Maslahat*. Ed. Ayten Erol. Ankara Gece Kitaplığı Yay., 2017.

ÇELEBİ, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yay., 2002.

ÇELİK, Faik. "Yirminci Yüzyıl Tıbbı ve Felsefesinden Kopuş", *Nurhan Yıldırım Armağan Kitabı-Tıp Tarihinin Peşinde Bir Ömür*. Ed. Hakan Ertin, M. İnanç Özemekçi. İstanbul: Betim Yay., 2016.

ÇINAR, Sevda B. "İnsan Aklının Çocuğunu İnşa Etme Serüveni; Makinaya Ruh Üfleme mi? Hayaleti Çağırma mı?". *Din, Hukuk ve Teoloj.*, Ed.: Adnan Bülent Baloglu-Yıldırım Sipahi, Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2023.

ÇİTİL, A. Ayhan. *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, Alfa Yay. İstanbul 2012.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.12, s.1-4, 1964.

DANCY, Jonathan, "Moral Nonnaturalizm", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First Published 1 Şubat 2003.

DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İSAM, İstanbul, 2012.

DEMİR, Osman. “Mu’tezile ve İnsan: Kādî Abdülcebbâr’da Eylemin İtici Unsuru Olarak Güdüler (Devâ’î)”. Kādî Abdülcebbâr’da Bilgi Sistemi”. *Mukaddime*, 2010, 2/9.

DEMİRLİ, Ekrem. *Sadrettin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yay. 2005).

DEWEY, John, *A Common Faith*, Yale University Press, Connecticket 2013.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Maslahat” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX. Cilt.

DOWNIE, Robin, “Is There a Right to Be Unhealthy?”, *Nursing Mirror* 1983, 158: 30; Eckenwiler, Lisa, Christine Straehle, and Ryoa Chung, 2012, “Global Solidarity, Migration and Global Health Inequity”, *Bioethics*, c.26, no. 7.

....., İbrahim Kâfi, “İllet” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII. Cilt.

DUMAN, Soner, “İmam Gazzâlî’nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 2011.

DURALI, T. Şaban, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

DÜZGÜN, Şaban, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998.

EBU NASR, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu Tahsili’s-Saade*, Mutluluğu Kazanma, çev. Ahmet Aslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

EBU RİDE, Muhammed Abdulhâdî, İbrahim b. Seyyar ve Arauhu'l-Kelâmiyyetü'l-Felsefiyye,
Kahire 1946.

EBÛ YA'LÂ, el-Ferrâ, *Mutemed fî Usûl-u'd-Dîn*, thk. Nezzan Harrad, Beyrut 1974.

EBÛ YÛSUF, Yakub b. İbrâhim, *Kitâbu'l-Harâc*, I. cilt, Kahire, 1352.

EBU ZEHRA, Muhammed, *Tarîhu'l-Mezahibi Fıkhiyye*, çev. Abdulkadir Şener,
(Ankara 1969).

....., İmam Mâlik, çev. Osman Keskiöglü, Ankara 1984.

EDGAR, Brain. "Biotheology: Theology, Ethics and the New Biotechnologies".
Christian Perspectives on Science and Technology – ISCAST Online
Journal. (2009).

EMON, Anver. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford Oxford: University Press, 2010.

EKŞİ, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku* (Çağdaş Tıp Problemlerine İslam'ın Getirdiği
Çözümler). İstanbul: Ensar Yay., 2011.

ERDOĞAN, Mehmet. "İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi", Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul: 1989.

ERKOL, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Matodunun Kullanımı".
Ekev Akademi Yay. 8/20, 2004.

ERMAN, Uğur. "Ehl-I Hadîs ve Ehl-I Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve
Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması
(Hicrî III. Asır)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 9/2 (2017), 990-
1010.

ERTİN, Hakan - M. Özemekçi, İnanç, *Nuran Yıldırım Armayan Kitabı (Tıp Yarihinin Peşinde Bir Ömür)*, İstanbul 2016.

ESS, J. V., Van Ess, *Flowering Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (England, 2006)

.....Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi, çev. Mehmet Bulgen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.46, s.46, İstanbul 2014.

EŞ'ARÎ, Ebû Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

..... -el- *İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

..... *el-İbâne an usûli'd-Diyâne*, nşr. Abdülkadir Arnaût, Mektebetü dâri'l-beyân, Beyrut 1981.

..... *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. thk. Hammûd Gurâbe. el-Kahire: Hey'etü'l-âmmе li-şuûni'l-Mesâlihşi'l-Emîriyye, 1975.

EVKURAN Mehmet, *Ahlâk Hakikat Kimlik-İslam Kelâmında Aklak Problemi-*, Araştırma Yay., Ankara 2013.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, IV. cilt, Kahire 1967.

FAHRÎ, Macid, İslam Ahlâk Teorileri, çev. M. İskenderoğlu-A. Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004.

- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu Mebâdi'î Ârâ'î Ehli'l Medîneti'l Fâzıla/İdeal Devlet*, çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012.
-, *Kitab-u Tahsili's-Saade*, Mutluluğu Kazanma, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- FAZLIOĞLU, İhsan, *Kendini Bulmak*, Papersene Yay., İstanbul 2015.
- FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kuran*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- FELİCİTAS, Opwis, “New Trends in İslamic Legal Theory: Maqâsid al-Sharî’a as a New Source of Law?” Koninklike Brill NV, Le’den 2017.
-, *Maslaha and The Purpose of Law*, Brill, Baston 2010.
- FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-Munîr*, Mektebet-Lübnân, Beyrût 1987.
- FOX, Renee C., and Judith P. Swazey. 1984. “Medical Morality Is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States”, *Perspectives in Biological Medicine*, c.27, no. 3.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid (505/111). *el-İktisâd fî'l-i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
-, *-el-Mustasfa (İslâm Hukuku'nda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, 2 Cilt, Kayseri: Rey Yay., 1994.
-, *Şifâu'l-gâlîl fî beyâni's-Şebah ve'l-Muhil ve Mesâliki't-Talil*, Bağdat, 1970.

GERD, Bernard, and K. Danner Clouser, “A Critique of Principlism.” *Journal of*

Medicine and Philosophy 15/2, 219–236. (1990).

GHALY, Mohammed, “Human Cloning Through The Eyes of Muslim Scholars: The New Phenomenon of the Islamic International Religion Scientific Institutions”, *Zygon*, 2010.

....., “Sharia Scholars and Modern Biomedical Advancements: What Role for Religious Ethicsin the Genomic Era?”, *Islamic Ethics and The Genome Question*, Leiden/Netherlands, Boston/Massachusetts 2018.

GIDDENS, Antony, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yay. İstanbul 1990.

GLÜCK, Judith. “Measurement of Wisdom”, *The Psychology of Wisdom: An Introduction*, ed. Judith Glück - Robert J. Sternberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

GÖRGÜN, Tahsin, “Husun-Kubuh Meselesi-Kādî Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2001, ss.5.

GREMMEN, Bart, “Methodological Pragmatism in Bioethics: A Modest Proposal?”, *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2002.

GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

GÜNAY, Hacı Mehmet, “Tıbbî Uygulamalar”, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, Ed.: Hacı Mehmet Günay, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Eskişehir 2010.

GÜRİZ, Adnan, “Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, s.4, Ankara 2008.

HABERMAS, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

HACAK, Hasan, “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

HAÇKALI, Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1, (2000), 47-59.

HALLAQ, Miray. “Câhız Kitâbu’l-Hayevân Eseri Üzerine Antropolojik ve Teolojik İnceleme”. (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Anabilim Dalı, Doktora, 2024).

HALLAQ, Wael B. “UŞÛL AL-FİQH: BEYOND TRADITION.” *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no. 2, 1992.

....., *Şerî’a, Theory, Practice, Transformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

....., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl al-Fıkıh*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

HAMDY, Sherine, “Reframing Islamic Bioethics”, *Contending Modernities*, University of Notre Dame, 2013.

HANS, Jonas, *Against The Stream: Commends on the Definition and Redefinition of Death*, In *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey Prentice-Hall, 1974.

....., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1984.

....., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2001.

....., "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects", Daelalus, Cambridge 1969.

....., Levy, David J.. *Hans Jonas : The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, 2002.

....., "Seventeen Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution", *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Tecnological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey 1974.

....., *The Integrity of Thinking*, "Ethics and Resposibility in a Technological Age", University of Missory Press 2002.

HANS-MARTİN, Sass, Biset Ekinici, "The Dignity of Begining of the Life", *Health, Culture and the Human Body*.

HAREZMÎ, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihu 'l-Ulum*, Kahire 1342/1923.

HATCH, J. A., *Doing qualitative research in education settings*, State university of New York press 2002; Merriam, S. B., *Qualitative research in practice*, SB Merriam, & RS Grenier, Eds., San Francisco 2019.

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyin, *İntisâr*, thk. Henrick Samuel Nyberg, Beyrut: Evrâku'l-Şarkıyye, 1989.

HEDGE, Negendra R., Mohan S. Madur, Srin V. Kaveri, and Jagadeesh Bayry, 2009, "Reasons to Include Viruses in the Tree of Life" *Natural Reviews of Microbiology* 7/7, 306–11.

HEİMSOETH, *Kant'ın Felsefesi*, Doğu Batı Yay., (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul 2014.

HEINEN, M. Anton. "Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/12 (2012), 305-320.

HEMEDÂNÎ, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi 'l-Tevhid ve'l-Adl: et-Teklîf*, thk. XI. Cilt, Muhammed Ali en-Neccar, ed-Daru'l-Mısriyye 1963.

HENRY, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yay., İstanbul 2009.

HICKMAN, Larry, "Pragmatic Resources for Biotechnology", *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2002.

HILDEBRANT David, "Dewey's Pragmatism: Instrumentalism and Meliorism" , *Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan Malachowski, Cambridge University Press, 2011.

HORASÂNÎ, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ali Kemal, Dâru'l-İhyâ-u Turâsu'l-Arabiyye, Beyrut
2014.

HOURLANÎ, George F., *Ethical Value*, The University of Michigan Press, Michagen
1955.

....., *İslamic Rasyonalism: The Ethics of 'Abd-al-Jabbar*, Clarendon Press,
Oxford, 1971.

....., *Reason and Tradition in İslamic Ethic*, Cambridge University Press, 1985.

....., "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî ve İslâmî Olmayan Kökenleri", Çev.
İbrahim, Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği*, İstanbul:
Endülüs Yay.,2020.

....., "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç,
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı. 8, Samsun
1996.

HOWE, Edmund G., "Defining the Beginning and End of Life: Readings on Personal
Identity and Bioethics", Edited by John P Lizza, ED. *Psychiatry*
Washington, D.C., 2011.

HULUSÎ, Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük-(Hüsün ve Kubuh) Problemi*, Endülüs
Yay., İstanbul 2021.

İBRAHİM, A. H., Rahman, N. N. A., Saifuddeen, S. M., & Baharuddin, M., "Maqasid
al-Shariah based Islamic bioethics: A comprehensive approach", *Bioethical*
Inquiry, 2019.

INHORN, Marcia C. "Globalization and Gametes: Reproductive 'tourism,' Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity." *Anthropology & medicine* 18.1 2011.

İZUTSU, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği*, çev. M. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay. 2017).

İBN ABDURRABBİH, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I. cilt, Dâru'l-Kütüb-ü İlmiyye, Beyrut 1984.

İBN ÂŞUR, Muhammed Tahir b. Muhammed Tunisi, *İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemleri*, çev. M. Erdoğan-V. Akyüz, İklim Yay., İstanbul 1988.

İBN FÛREK, *Mücerredü'l-Makalât*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986.

....., *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi Hasan el-Eşarî, Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek*, İz Yay., İstanbul 2019.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el'İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk, Ahmet Şakir, Matbaatul'l-Âsime, Kahire 1992, II. cilt.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, XII. Cilt, Dâru'l-Hicr, Kahire 1998.

....., Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, II. cilt, Dâru Sâdır, Beyrût.

İBN KAYYIM, el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakiîn*, II. cilt, Miftâhu Daru's-Sa'âde, Kahire 1323.

....., *Miftâhu Dari's-Saade*, II. cilt, Kahire 1323.

- İBN SÎNÂ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli.
İstanbul: Litera Yay., 2014.
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsim Huseyn b. Muhammed er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*,
thk. Safvân Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2009.
- İVARGONZALES, David, "On The Structure of Bioethics As A Pragmatic
Discipline." *Metaphilosophy* 48.4 (2017).
- İZZETTİN B. ABDUSSELAM, *İslami Hükümlerin Esas ve Hükümleri*, çev. Süleyman
Kaya -Soner Duman, İz Yay., İstanbul 2006.
- JAMES, William, *Pragmatism*, New York 1907.
-, *Pragmatizm ve Din*, çev. Celal Türer, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Dergisi, VIII. sayı 2000.
- JOHNSTONE, Megan-Jane. 2012. "Bioethics, Cultural Differences and the Problem of
Moral Disagreements in End-of-Life Care: A Terror Management Theory."
Journal of Medicine and Philosophy 37: ss. 181–200.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî
(415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, I-XX.
-, *-Fırak Ğayru'ul-İslamiyye*, V. Cilt, thk, Mahmud Muhammed el-Hudârî,
Kahire 1957.
-, VI. cilt, *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Müessesetü'-
Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire 1962.
-, VIII. cilt, thk. Tevfik et-Tavîl-Saîd Zâyd, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-
Âmme, Kâhire 1963.

....., XII. cilt, *en-Nazar ve'l-Meârif*, thk. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısırıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1962.

..... *el-Muhid bi't-Teklif*, thk. Ö. Azmi-E. Ahvani, Mısır, İbn Murtaza (480/1437), *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Tebriz 1959.

..... *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1988.

..... *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I-II cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

..... *Teşbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve*. trc. M.Şerif Eroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

KAFFÂL, Şâşi, *Mehasînu's-Şeria fi furûi's-Safîyye*, thk. Muhammed Ali Samak, Beyrut 2007.

KAGAN, Shelly. *Normative Ethic*. Boulder: Westview Press, 1998.

KAHRAMAN, Abdullah. “Şer’î Deliller”. *İslam Hukuku -El Kitabı-*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yay., 2013.

KAHRAMAN, Hüseyin. “Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi = A comparasion between Mu'tazilites and Aş'arites on Reason and Their Basic Principles”, *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c.7, s.13, 2020, ss. 53-74.

KAHRAMAN, İhsan, *Fıkıh ve Biyoetik-İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*, (Ed. M. İhsan Kararman, Hakan Ertin, Murteza Bedir), İsar Yay., İstanbul 2021.

KANT, Immanuel, *Arı Ussun Eleştirisi*, çev. Aziz Yıldızlı, İdea Yay. İstanbul 2010.

....., *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yay. İstanbul 2011.

....., *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. S. Selvi, Say Yay., İstanbul 2007.

KÂRÂFÎ, Şehâbettin, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire 1414/1993.

KARÂFÎ, Ebu'l-Abbas Şehâbettin Ahmet b. İdris b. Abderrahman el-Mısırî, *Muhtasâru Tenkihi'l-Fusul fi'l-Usûl*, thk. Velid, Dimeşk 2007.

....., - *Furuk: Envaru'l- Buruk Fi Envai'l- Furuk*, Beyrut 1998, II. cilt,

KARAMAN İhsan Kararman, Hakan Ertin, Murteza Bedir, *Fıkıh ve Biyoetik-İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*, İsar Yay., İstanbul 2021.

KATZ, Jay. “‘Ethics and Clinical Research’ Revisited: A Tribute to Henry K. Beecher”. *The Hastings centre Report* 23. no. 5, 1993.

KAUFMAN, Gordon, *Religious Imagination*, The Westminster Yay., Philadelphia 1981.

KEULARTZ, Josef, Michael K., Maartje S., and Tsjalling S., “Ethics in a Technological Culture-A Proposol for a Pragmatist Culture”, *Pragmatist Ethics for a*

Technological Culture, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 2002.

....., Josef vd. “Pragmatism in Action”. *Pragmatist Ethics in a Tecnological Culture*. Cluver Academic Publishers, Dorderct/Boston/London, 2002.

KILIÇ, Recep. *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ankara: Ankuzem Yay. 2006.

KILIÇ, Sadik. “Geleneğin Dünyasında Varoluşsal Huzur Bağlamında ‘Hikmet Hakikati’”. *Bilge Adamlar Düşünce Kültür ve Edebiyat Dergisi* 27 (2011).

KILLIOĞLU, İsmail, *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlak ve Hukuk*, Büyüyenay Yay., İstanbul 2020.

KOPP, Vincent, “Henry Knowles Beecher and the Development of Informed Consent in Anesthesia Research,” *Anesthesiology* 90, 1999.

KÖSE, Saffet, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, VII. Sayı, 2006.

KUTLU Sönmez, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Meseleleri Çözmeye Katkısı”, *el-Mezhep Araştırmaları*, 2009.

..... “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyât*, (2001), 4:15-36.

LAYMAN, C. Stephan, “God and the Moral Order”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society pf Christian Philosophers* 2002, Vol. 19, Issue. 3, Article 3, s. 304-14.

LEADER, Susan E., “‘Ethics and Clinical Research’ in Biographical Perspective”, *Perspectives in Biology and Medicine* 59, no. 1, 2016.

MACİT Fahri, İslam Ahlâk Teorileri, (çev. M. İskenderoğlu-A. Arkan), Litera Yay.,

İstanbul 2004.

MAÇIN, Hasan, “Koruyucu Anneliğin Fıkîhî ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme”,

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 2020.

MAIER, Barbara, Warren A., Shibles, The Philosophy and Practice of Medicine and

Bioethics, -A Naturalistic-Humanistic Approach, Springer, 2011.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr.

Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, TDV İSAM Yayınları, Ankara 2003.

....., *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu., İSAM yayınları, İstanbul 2014.

....., Te'vîlâtü'l Kur'an, thk. Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yay. İstanbul 2006.

MARSHALL, C., & Rossman, G. B., “*Designing qualitative research*”, Sage

publications 2004.

MAURİTZ, Elizabeth, “Jozef Keulartz, Michiel Kortzhals, Maartje Schermer and

Tsjalling Swierstra (eds): Pragmatist Ethics for a Technological Culture”, J

Agric Environ Ethics, 22. Sayı, 2002.

MCCOMAS, C. Henry. *The Psychology of Religious Sects*,. (London, 1973).

MCGEE, Glenn. *Pragmatic Bioethics*, First edition. Nashville, Tenn: Vanderbilt

University Press, 1999.

MCVERA, John F., “Construction Good Decision in Ethically Charged Stuation: The

Role of Dramatic Rehearsal”, *Journal of Business Ethics*, 2007.

MOHD, Saiduddeem, Shaikh, Noor Naemah Abdul Rahman, Noor Munirah Isa, Azizan Baharuddin, “Maqasid al- Shariah as a Complenentary Framework to Conventional Bioethics”, Sringer Science+Business Media Dordrecht 2013.

MOLD, Zailani, Muhammad Faiq, Mohammad Naqib Hamdan, and Aimi Nadia Mohd Yusof, “Human–Pig Chimeric Organ in Organ Transplantation from Islamic Bioethics Perspectives” *Asian bioethics review* 15.2 (2023).

MORGAN, David L., *Focus groups as qualitative research*, 16, London: Sage publications, 1996.

MOREIRA, David, and Purificacion Lopez-Garcia. “Ten Reasons to Exclude Viruses from the Tree of Life.” *National Review of Microbiology* 7/4, 306–11. (2009).

MUHÂSIBÎ, *el-Akl ve Fehmu’l-Kuran*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1402/1982.

..... Şerefu’l-Akl, nşr, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1406/1986.

..... *Risâle fî Maiyyeti’l-Akl*, thk. Kuvvetli, Beyrut 1971.

MUSTAFA SABRÎ EFENDÎ. *Mevkıfu’l-Akıl. Kahire* 1401/1981.

NADER, A. N. *Le Système Philosophique des Mu‘tazila*, (Beyrut: Premiers Penseurs de l’Islam, 1956),

NAESS, Arne. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary.” *Inquiry* 16/1, 95–100, (1973).

NAPIER, Stephen E. *Uncertain Bioethic: Human Dignity and Moral Risk*. Place of publication not identified: Taylor & Francis, 2018.

NÂŞİ EL-EKBER, Ebu'l Abbas Abdullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Ebârî, *Kitâbu'l-Evsat*, thk. Josef Vas Ess, Beyrut 1971.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebşîra-tü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003.

....., *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ali Kemal, Beyrut: Dâru'l-İhyâ-u Turâsu'l-Arabiyye, 2014.

....., *el-Umde fî'l-Akdid*, çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı yay., Malatya 2000.

....., *Bahru'l Kelâm*, çev. Yusuf Arıkan, Arıkan Yay., İstanbul 2019.

....., *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yay., 2017.

NATHAN, Carlin. "Correlating Biology and Theology". *American Journal of Bioethics*, 20/12, 1-4, (2020).

NEŞŞÂR, Ali Sami. Neş'etu'l-fikri'l-İslâmî (İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu). Çev. Osman Tunç. İstanbul: İstanbul Yay., 1999.

NIEBUHR, Daniel P., Sugarman J, "The Many Methods of Medical Ethics (Or, Thirteen Ways of Looking at a Blackbird)", *Methods in Medical Ethics*, Georgetown University Press, Washington DC 2001.

NIEBUR, Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, Harper-Brothers Publishers, New York 1935.

NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd, *Mesâil beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin* thk. Maan Ziyade-Rıdvan Seyyid. Beyrut: Mahdu'lü-İnmâil Arabî, 1979.

NÎSABÛRÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfehânî. *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l- Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987.

NURTEN, Zeliha S. “İslam Hukuku ve Biyoetik”, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi 2013.

ONORA, O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethicss*, Cambridge University Press, 2002.

OPWIS, Felicitas, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden: Brill, 2010.

..... “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāsid al-Sharī'a as a New Source of Law”, *Die Welt Des Islams* 57, (2017), 7-32.

ÖCAL, Şamil. “Kelāmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”. *İslamiyât* 11/1, Ankara 1999.

ÖĞÜT, Emine. “Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi”. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora, 2007).

ÖZAYKAL, Kayhan. “Theological-Ethical and Epistemological: The Euthypro Dilemma and The Metaethics of Al-Mâturîdî”, (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017)

ÖZAYKAL, Merve. “İslam Hukukuna Göre Beden Üzerine Tasarruf ve Organ Nakli” Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2018.

.....”Tıp ve Fıkhn Kesişim Noktasında Çağdaş Bir Alan Biyofıkhn”, *Düşünce Dergisi*, (2018), 31:203-229.

..... “Maslahat Teorisi Açısından Bedene Yapılan Müdahalenin Fıkhi Sınırları”, *Tıbbî, Dinî, Hukukî ve Etik Açısından Bedene Yapılan Müdahaleler*, İstanbul: İsar Yay., 2020.

..... Tıp ve Fıkhn Kesişim Noktasında Çağdaş Bir Alan Olarak Biyofıkhn, *Düşünce Dergisi*, 15/207-220, 2022

ÖZEMEKÇİ, M. İnanç. *Nurhan Yıldırım Armağan Kitabı-Tıp Tarihinin Peşinde Bir*

Ömür. Ed. Hakan Ertin, Özemekçi, Betim Yay., 2016.

ÖZEN, Şükrü. “Hicri II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/1, (Mayıs 2003).

PADELA, Aasim I., “Using the Maqāssıd al-Sharia’ah to Furnish a Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues”. *Journal of Bioethical Inquiry* 16/3, 347-52, (2019). doi: 10.1007/s11673-019-09940-2.

..... - Ahsan Arozullah and Ebrahim Moosa. “Brain Death in Islamic-Legal Deliberation for Applied Islamic Bioethics” *Bioethics*, 27/3 (2013). 270

- PAMELA, Aasim I. "Using the Maqāssid al-Sharia'ah to Furnish a Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues". *Journal of Bioethical Inquiry*. 16 (2019).
- Aasim I. Ahsan Arozullah, and Ebrahim Moosa. "Brain Death in Islamic-Legal Deliberation for Applied Islamic Bioethicss." *Bioethics* 27/3 (2013).
- PAPINI, Giovanni, *Yitik Adam*, çev. Sinem Carnabuci, İstanbul: Monokl Yay., 2012.
- PALLEGRİO, Edmund D. "Doctors Must Not Kill". In *Euthanasia: The Good of the Patient, the Good of Society*. Frederick, Md.: University Publishing Group, edited by Robert I. Misbin, 33–34, (1992).
- PETERS, E. Francis, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, (New York: New York University Press, 1967).
- PIPER, Annamarie. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999
- POPOVSKA, Dragica, "Beginning of th Life/Productory Medicine", *Health, Culture and the Human Body*. İstanbul: Betim Yay., 2014.
- QAISER, Shahzad. *Biomedical Ethics (Philosophical and Islamic Perspectives)*, Islamabad: Pakistan, Islamic Research Instetute, International İslamic University, 2009.
- RACINE, Eric. "Which Naturalism for Bioethics? A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism". *Bioethics*. 22/2 92–100(2008)
- RATTANİ, Abbas, "A Chritigue of Contemporary Islamic Bioethics", *Journal of*

Bioethical Inquiry, 16/3, 333-345, (2021).

RÂZÎ, Fahreddîn. *Muhassal (Kelâma Giriş)*. çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.

PLUMWOOD, Val. “Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positionss.” *Australasian Journal of Philosophy*, 64/1, 1986.

RACINE, Eric. “Which Naturalism for Bioethics? A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism”. *Bioethics* 22/2 (2008).

RAGIP EL-İSFEHÂNÎ. *Müfredât fî Garîbi'l- Kur'an*, thk. Seyyid Kîlânî, Beyrut: Daru'l-Marife, 1412/1992.

..... *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. <https://archive.org/details/mufredat-isfahani-kuran-kavramlari-sozlugu/page/376/mode/2up>.

RATTANÎ, Abbas. “A Chritique of Contemporary Islamic Bioethics”. *Journal of Bioethical Inquiry*, (2021).

REÇBER, M. Sait. “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV, (2003).

REICH, Warren. “A Corrective for Bioethical Malaise: Revisiting the Cultural Influences That Shaped the Identity of Bioethics”. *Development of Bioethics in the United States*. ed. Jeremy R. Garrett et al., Dordrecht: Springer, 2013.

..... *Encyclopedia of Bioethics*. New York: The Free press, 1978.

REICHLIN, Massimo Reiclin. “Observation on the Epistemological Status of Bioethics”. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics*

and Philosophy of Medicine, 19/1 (February 1994).

REINHOLD, Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Harper Brothers Publishers, 1935.

RISPER-CHAIM, Vardit. *Islamic Medical Ethics in the Twenties Century*. Brill: Leiden 1993.

SÂBÛNÎ, Nûsreddin *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2000,

SACHEDÎNA, Abdulaziz, *Contending Modernities* 2/5, Indiana: University of Notre Dame, 2008.

....., Abdulaziz, “Defining the Pedagogical Parameters of Islamic Bioethics”, *Med Ethics J*, 2/5, (2008).

..... *Islamic Biomedical Ethics (Principleds and Aplication)*, London: Oxford University Press. 2009.

..... “Islamic Bioethics”. *Religious Perspective Bioethics* New York: Taylor and Francis Group, 2009.

SAUTCHER, Soner. “Batı ve İslam Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk ve Siyaset İlişkisi”. *Biyoetik Bir Tartışma*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

SAVULESCU, Julian. “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children.” *Bioethics* 15/5–6, 413–26. 2001.

SEALE, Clive. “Quality Issues in Qualitative Inquiry.” *Qualitative social work: QSW: research and practice* 2002.

SEMERKANDÎ, Alâuddî Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'lû-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman Sa'dî, Medine: Mezaratu'l Evkâf, 1987.

SERAHSÎ, Ebubekir Şemsulimme Muhammed b. Ahmedb. Sehl. *Kitabu'l Mabsûd*, 10. Cilt, Mısır 1914.

SHERÎNE, Hamdy. “Reframing Islamic Bioethics”. *Contending Modernities*. Indiana: University of Notre Dame, 2013.

SHOMALI, M. Ali. “Islamic Bioethics: A General Scheme”. *Journal of Medicine Ethics and History of Medicine*, Iran: Tehran University of Medical Sciences, 2008.

SHIHADDEH, Ayman. *Fahreddîn er-Râzi'nin Gayeci Ahlak Anlayışı*. çev. Çınar-K. Şenel. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.

..... “Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford, Oxford University Press Online, 2014, 1-29.

SHOOK, R. John. *Amerikan Pragmatizminin Öncüler -Peirce, James, Dewey*, çev. Celal Türer, İstanbul: FOL Yay., 2021.

SOLMAZ, İsmail - Konuşkan, Bahadır. “Nöroimmunolojik Hastalıkların Ortaya Çıkış Mekanizmaları”. *Temel Pediatrik Nöroloji: Tanı ve Tedavi*.4. Cilt, 2022.

STROLL, Avrum. “Hıristiyan Etiği”. Çev. Mehmet Türkeri. *Etik Kuramları*. Ankara: Lotus Yay., 2013.

SULMASY, Daniel P. - Sugarman J “The Many Methods of Medical Ethics (Or, Thirteen Ways of Looking at a Blackbird)”. *Methods in Medical Ethics*, Washington DC: Georgetown University Press, 2001.

SUYÛTÎ, İmam Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed el-Mu'ttasımbillah el-Bağdadî. Beyrut 1997.

SWIESTRA, Tsjalling. “Moral Vocabularies and Public Debate”. *Pragmatist Ethics in a Technological Culture*, 3/223-240, Cluver Academic Publishers, Dorderct/Boston/London, 2002.

ŞABAN, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2010.

ŞAFÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er'Risale*, Kahire 1979.

ŞAHİN, Nurten. “İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)”. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta: Doktora Tezi, 2013.

ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *İ'tisâm*, Kahire: Matbatu'l-Menar, 1914.

..... *el-Muvafakât*. Mısır 1975.

....., *Muvafakât -İslami İlimler Metodolojisi-*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yay., 1990.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Tâcettîn. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Kahire 1968.

- ŞENEL, Abdulkadir. “İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/105-108, 1970.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî. *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*. thk: Ebi Vus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Beyrut 1992/1412.
- ŞİMŞEK, H. ve Yıldırım, A., “Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri”, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- ŞİŞMAN, Nazife. “Bir İntihar Biçimi Olarak Ötenazi”. *Karizma* (3 Aylık Düşünce Dergisi), İstanbul: Karizma Yay., 2002.
- TAŞ, Beyazıt. *Faydalı Etik*. Ankara: Kangru Yay, 2009.
- TEFTAZÂNÎ, Sâ'düddîn. *Şerh'ul-Akâid*. çev. Taha A. Alp. İstanbul: İfav Yay., 2017.
- Mesud b. Ömer b. Abdullah Saduddin. *Şehu'l-Mekasid*. thk. Abdurrahman Ubeyra, Beyrut 1989.
- TILLICH, Paul. “The Problem of Theological Method: II”. *The Journal of Religion*. 27/1, New York: The University of Chicago Press, 1933.
- TOPALOĞLU, Bekir. “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Bilgi Edinme Yolları”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara: İsam, 2011.
- TOKUR, Behlül - – Sakin Özışık, “ Hikmet Kavramına Dinî ve Psikolojik Yaklaşım”, *Disiplinler Arası İlişki Açısından Hikmet Kavramının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*, ed. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan, Ankara: Astana Yay., 2023.

TOPALOĞLU, Fatih. “Biyotetik: Felsefî ve Teolojik Arka Plan”. Erzurum: *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3, 2016.

TÜRER, Celal. *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, İstanbul: Dergâh Yay., 2017.

..... “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”. *Bilimname* 17/2. 1-24, 2009.

..... - Aydın, Metin. “ ‘Utilitarianism’ ve ‘Pragmatism’: Farklar ve Ortak Noktalar”, Isparta: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2019.

..... *Pramatik Estetik (John Dewey’in Sanat Felsefesi)*, Ankara: Fol Yay., 2020.

..... “Din-Teoloji İlişkisine Felsefî Bir Yaklaşım”, *Felsefe ve İslami İlimler*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yay., 2022.

..... *Amerika’da Felsefe ve Klasik Pragmatizm*, Ankara: Eskiye Yay., 2024.

..... *Pragmatizm (Deneyimi Hayatın Merkezine Koymak)*, Ankara: Eskiye Yay., 2024.

..... *Ahlak – İyi’ye ve Kötü’ye Dair Duyarlılık Anlayışımız*. Ankara: Eskiye Yay., 2024.

TÜRKER, Ömer. “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. 11/17. İstanbul: İslam Araştırmaları Dergisi, 2007.

..... *Ahlakın Temeli*, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.

..... *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Ketebe Yay., 2019.

..... *Anlamı Tamamlamak (İslam Düşünce Geleneginin Anodolo Coğrafyasındaki Bileşenleri)*. İstanbul: Ketebe Yay., 2020.

.....– Yunus Cengiz. *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezileye Giriş*. (İstanbul: Endülüs Yay., 2023).

ÜLGER, Şeyma. “Abdulaziz Sachedina, Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1.

VEATCH, Robert. “Henry Beecher’s Contributions to the Ethics of Clinical Research,” *Perspectives in Biology and Medicine* 59.

..... Robert “The Birth of Bioethics: Autobiographical Reflections of a Patient Person,” *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 11, 2002.

VEHBE ZUHAYLİ. *el-Veciz fî Usûlli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, Lübnan, Dimaşk, Suriye, 2008.

WAEEL B. HALLAQ. *A History of İslamic Legal Theories -An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fıqh-*. London: Cambridge University Press, 1997.

WALKER, Rebecca L. “Bioethics”. *Encyclopedia of Philosophy*. editor: Donald M. Borchert, I. cilt. Avutralia: Monash University, 2006.

WATT, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem R. Fığlalı. Ankara: Umran Yay., 1981.

WENSICK, Arent. J. *The Muslim Creed*. London: Frank Class, 1965.

WILKINSON, John. *Christian Ethics in Health Care*. Edinburgh: The Handsel Press, 2012.

WIND, James P. “What Can Religion Offer Bioethics”, *The Hasting Center Report*, 20/4, 18-20. Ağustos 1990. <https://doi.org/10.2307/3562780>.

- WOLFSON, Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitapevş Yay., 2021
- WOOD, Allen W. *Kant*. çev. A. Kovankaya, Ankara: Dost Kitapevi, 2005.
- YALKIN, Erden Miray Yazgan. *Doğudan Batı'ya Sağlık Turizmi ve Etik Arayış*. İstanbul: Demavend Yay, 2020.
- YAR, Erkan. “Eşarî ve Metodolojisi”. 10/2. Elazığ: *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005.
- YAREN, Rahmi. “Cüveyni Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”. 10/2. İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014.
- YAZGAN, Erdem Miray. *Doğudan Batı'ya Sağlık Turizmi ve Etik Arayış*. İstanbul: Semavend Yay., 2020.
- YILDIRIM, Emine Taşçı. “Mâturîdînin Hikmet Temelli İnayet Anlayışı”. *İmam Mâturîdî ve Tevîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş v. dğr. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2019.
- YILGIN, Adem. “Fukaha Metodunun Genel Yapısı”. 24/1. İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2003.
- YILMAZ, Bayram. “John Stuart Mill'in Demokrasi Üzerine Bir Değerlendirme”. Trabzon: *Trabzon Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014.
- YILMAZ, Yılmaz. “Teknoloji-Etik İlişkisine ve ‘İyi-Yaşam’ İmkânına Dair Bir Soruşturma”. *Dijital Hayat ve Etik*, 6/12 (Mayıs 2021).

..... “Metafizikten Fenemolojiye: Özne Metafiziğine Hedeggerci Eleştiri”.

Dîvân (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi). 23/45, (2018/2).

YILMAZ, Ömer. “Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”. İstanbul:

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi,

Doktora Tezi, 2010.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=miZuL2dp7T_Wos

[oDyKBUkg&no=-2J_15tne_XQngpod8rjvQ](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=miZuL2dp7T_Wos)

YÜKSEL, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İz Yay., 2014)

ZAİLANİ, Mohd, Muhammad Faiq, Mohammad Naqib Hamdan, and Aimi Nadia

Mohd Yusof. “Human–Pig Chimeric Organ in Organ Transplantation from

Islamic Bioethics Perspectthics review. 15/2, 2023. doi: [10.1007/s41649-](https://doi.org/10.1007/s41649-022-00233-2)

[022-00233-2](https://doi.org/10.1007/s41649-022-00233-2)

ZEKİYÜDDİN, Şaban. *İslam Hukuk İlminin Esasları [Usûl-ül’-Fıkh]*. trc. İbrahim Kâfi

Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010.

ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşaf*. thk. Muhammed Abdisselam Salih,

Beyrut: Daru’l-Kütübü İlmiyye, 1995.

..... Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esasu’l-belağa*

(Beyrut:Daru’l Fikir, 1989).

ÖZET

İslam Düşüncesinde hem değişen durum ve şartlara göre uyum sağlama aracı hem de ilahi vahyin temel gayesi olarak ortaya çıkıp şekillenen maslahat, kelâm düşüncesinde farklı bağlamlarda ve düşünce zemininde konum edinmiştir. Bu tez, maslahat kavramını İslam düşüncesi çerçevesinde çok boyutlu bir bakış açısıyla incelemekte ve bunun fıkıh, kelâm, ahlâk ve modern biyoetik gibi farklı disiplinlerdeki uygulamalarını ve evrimini araştırmaktadır. Tezin temel amacı, maslahat'ın İslam düşüncesindeki anahtar bir ilke olarak işlevini ve çağdaş biyoetik ve biyoteknoloji gelişmeleriyle ilgili tartışmalardaki güncel önemini incelemektir. Birinci bölümde, *celil'ül-kelâm* perspektifinden maslahat konusu ele alınmıştır. Bu bölümde, maslahatın kelime anlamı, Kur'an'daki kökenleri ve maksat, illet, kıyas, istidlâl ve bağlayıcılığı ele alınmıştır. İkinci bölümde, *dakîk'ül-kelâm* açısından maslahat ele alınmıştır. Burada, maslahat, nazar, tevhid, aslah, nübüvvet, lütuf ve hikmet gibi temel kelâmî kavramlarla ilişkisi üzerinden incelenmiştir. Üçüncü bölümde, kelâmî ve modern ahlaki yaklaşımlar ışığında maslahatın rolü tartışılmış ve biyoetiğe geçiş yapılmıştır. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise, *celil'ül-kelâm* ve *dakîk'ül-kelâm* açısından fayda ve zarar ortak zemininden maslahat ile biyoetik ilişkisi ve İslami biyoetik konuları ele alınmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma günümüz İslam düşüncesini ve biyoetiğini şekillendirmeye devam eden dinamik ve temel bir ilke olduğunu göstermektedir. maslahatın hem klasik hem de çağdaş bağlamlarda incelenerek, İslami etik ilkelerinin modern bilimsel zorluklarla nasıl etkileşime girdiğini ve çağdaş biyoetik tartışmalarına nasıl yön verebileceğini daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Maslahat, Kelâm, Fıkıh, Ahlak, Biyoetik.

ABSTRACT

In Islamic thought, *maslahah* has emerged as both a means of adapting to changing circumstances and conditions and as the fundamental purpose of divine revelation. It has shaped and positioned itself in different contexts and intellectual frameworks within theological thought. This thesis examines the concept of *maslahah* from a multidimensional perspective within Islamic thought, exploring its applications and evolution across various disciplines such as Islamic jurisprudence (*fiqh*), theology (*kelâm*), ethics, and modern bioethics. The primary aim of the thesis is to investigate the role of *maslahah* as a key principle in Islamic thought and its contemporary relevance in bioethics and biotechnological discussions. In the first chapter, the concept of *maslahah* is analyzed from the perspective of *Celîl'ül-Kelâm*. This section covers the semantic meaning of *maslahah*, its Quranic roots, and its relationship with concepts such as *maqşad* (purpose), *'illat*, *qiyas*, *istidlâl* and its binding. The second chapter explores *maslahah* from the perspective of *Dakîk'ül-Kelâm*, examining its connection to key theological concepts such as *nazar*, *tawhîd*, *aslah*, *nubuwwah*, *lutf* and *hikmah*. In the third chapter, the role of *maslahah* is discussed in light of both theological and modern ethical approaches, leading to the transition into bioethics. The final chapter focuses on the relationship between *maslahah* and bioethics, examining the intersection of *celîl'ül-kelâm* and *dakîk'ül-kelâm* perspectives on the concepts of benefit and harm, as well as key issues in Islamic bioethics. In conclusion, this study demonstrates that *maslahah* continues to be a dynamic and fundamental principle that shapes contemporary Islamic thought and bioethics. By exploring *maslahah* in both classical and contemporary contexts, the thesis contributes to a deeper understanding of how Islamic ethical principles interact with modern scientific challenges and inform contemporary bioethical discussions.

Keywords: Maslahah, Kelâm, Fiqh, Ethics, Bioethics.