



ÖTANAZİ ve YAŞAM HAKKININ İSLAM AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

2021

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
DİSİPLİNLER ARASI ETİK DEĞERLER
ANABİLİM DALI**

Raşit ÖZDEMİR

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜCEDAĞ**

**ÖTANAZİ ve YAŞAM HAKKININ İSLAM AHLAK FELSEFESİ
AÇISINDAN İNCELENMESİ**

RAŞİT ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi İSMAİL YÜCEDAĞ

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Disiplinlerarası Etik Değerler Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK

Haziran 2021

İÇİNDEKİLER.....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI.....	4
ÖNSÖZ.....	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION.....	9
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	10
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	10
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	10
1. BİRİNCİ BÖLÜM ÖTANAZİ KAVRAMINA İLİŞKİN TEORİK ÇERÇEVE.....	12
1.1. Ötanazi Kavramının Tanımı.....	12
1.2. Ötanazi Kavramının Tarihsel Gelişimi.....	14
1.3. Ötanazi Türleri.....	20
1.3.1. Hekimin Fiili Bakımından Ötanazi.....	20
1.3.1.1. Aktif Ötanazi ve Pasif Ötanazi.....	20
1.3.1.2. Dolaylı Ötanazi.....	23
1.3.2. Hastanın Rızası Bakımından Ötanazi.....	24
1.3.2.1. İstemli (İradeye Bağlı) Ötanazi.....	24
1.3.2.2. İstem Dışı (İradi Olmayan) Ötanazi.....	27
2. İKİNCİ BÖLÜM BATI DÜŞÜNCESİNDE ÖTANAZİ.....	30
2.1. Sokrates.....	30
2.2. Platon.....	32
2.3. Aristoteles.....	34
3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SEMAVİ DİNLER AÇISINDAN ÖTANAZİ.....	38
3.1. Yahudi İnancında Ötanazi.....	38
3.2. Hristiyan İnancında Ötanazi.....	44
3.3. İslam İnancında Ötanazi.....	51
3.3.1. İslam Dininde İnsan Hayatına Verilen Önem, İntihar ve Ötanazi.....	51
3.3.2. İslam Hukukunda Ötanazinin Sonuçları.....	62

4. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM KELAM İLMİ AÇISINDAN ÖTANAZİ.....	68
4.1. Selefiyye.....	68
4.2. Cebriyye.....	74
4.3. Kaderiyye.....	76
4.4. Mu'tezile.....	78
4.5. Eş'ariyye.....	83
4.6. Mâtürîdiyye.....	86
5. BEŞİNCİ BÖLÜM İSLAM AHLÂK FELSEFESİNDE ÖTANAZİ.....	91
5.1. Kindî.....	91
5.2. Fârâbî.....	95
5.3. İbnSînâ.....	100
5.4. İhvân-ı Safa.....	104
5.5. Gazzâlî.....	109
5.6. İbnRüşd.....	113
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA.....	128
ÖZGEÇMİŞ.....	142

TEZ ONAY SAYFASI

Raşit ÖZDEMİR tarafından hazırlanan “ÖTANAZİ ve YAŞAM HAKKININ İSLAM AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğretim Üyesi İsmail YÜCEDAĞ

.....

Tez Danışmanı, Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı

Bu çalışma jürimiz tarafından oybirliği ile Etik Değerler anabilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir. (16.07.2021)

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Dr. Öğretim Üyesi İsmail YÜCEDAĞ (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Mehmet Münir DEDEOĞLU (KBÜ)

.....

Üye : Prof. Dr. Mehmet VURAL (AYBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

AD-SOYAD: RAŞİT ÖZDEMİR

İMZA:

ÖNSÖZ

Ötanazi ve Yaşam Hakkının İslam Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi adlı çalışmada son zamanlarda ahlaki, psikolojik, dini ve sosyal açıdan oldukça sık tartışılan “ötanazi” kavramı, yaşam hakkı yaşamın kutsallığı gibi olgular dikkate alınarak genel anlamda Ahlak Felsefesi tarafından incelenmiş devamında ise İslam Ahlak Felsefesi tarafından değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde desteklerini hiç esirgemeyen danışman hocam Sn. Dr. Öğretim Üyesi İsmail YÜCEDAĞ’a teşekkürlerimi sunarım.

Yüksek lisans eğitimi döneminde bizlerle tecrübelerini ve bilgilerini paylaşan, Sn. Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN’a, lisans eğitimi döneminde bilgilerinden ve tecrübelerinden yararlandığım felsefeyi sevdiren ve hiç birzaman desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Münir DEDEOĞLU ve Dr. Öğr. Üyesi Murat Sultan Özkan’a teşekkürlerimi sunarım.

Eğitimimin her anında maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen aileme teşekkürü bir borç bilirim. Akademik konularda olduğu gibi tez aşamasında da yardımcı olan, bu hususta cesaretlendiren sevgili arkadaşım Emine CEBİR’e teşekkürlerimi sunarım.

RAŞİT ÖZDEMİR

ÖZ

Tedavi edilmesi mümkün görülmeyen hastaların, maddi ve manevi acılara daha fazla katlanmasını engellemek ve onlara güzel bir ölüm sağlamak amacıyla uygulanan ötanazinin dini ve ahlaki açıdan uygunluğu, tarihsel süreç içerisinde tartışma konusu olmuştur. Dini açıdan yapılan eleştiri, semavi dinlerin intiharı ve öldürmeyi yasaklaması, insanın kendi bedeni üzerinde Allah tarafından emanetçi kılınması noktasında yoğunlaşmaktadır. Ahlak felsefesi açıdan yapılan tartışmalar ise insanın yaşama hakkı, dayanılmaz acılara katlanmak zorunda kalması nedeniyle kendi kaderini belirleme hakkı ve bireysel özerklik perspektifinde yapılmaktadır. Literatürde konuya yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde, ötanaziye ahlak felsefesi çerçevesinde inceleyen çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Kişinin belirli gerekçelere dayanarak hayatına son verilmesini istemesi bakımından, ötanazinin ahlaki ve felsefi boyutları da bulunmaktadır. Dolayısıyla ötanazinin İslam ahlâk felsefesinde çerçevesinde incelenmesi, araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın temel amacı doğrultusunda İslam ahlâk felsefesinin başlıca temsilcilerinden Kindî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, Gazzâlî, İbnSînâ ve İbnRüşd’ün görüşleri incelenmiştir. Söz konusu İslam ahlak felsefecilerinin; insanların maddi ve manevi her türlü hastalık, musibet ve acıya karşı sabrederek mukabele etmesi gerektiği, insanların verecekleri kararlarda akıl ve nefis arasında akli ön planda tutması gerektiği, insan davranışlarında bedeni haz ve elemelerin belirleyici olmaması gerektiği, esas mutluluğun uhrevi mutluluk olduğu ve bu sebeple davranışlarda uhrevi mutluluğun ön plana çıkarılması gerektiği, insanın “kötü” olarak nitelendirdiği bela ve hastalık gibi olayların esasen kötü olmadığı, zira bunların dünya hayatıyla sınırlı ve geçici durumlar olduğu, insan davranışlarının ölçülü olması ve bu konuda “orta yol” prensibinin benimsenmesi gerektiği, bela, musibet ve hastalıklara karşı olumlu bir bakış açısı geliştirilmesinin mümkün olduğu, zira şer olarak kabul edilen bu olayların bir hayra vesile olabileceği yönündeki görüşleri dikkate alındığında, ötanazinin İslam ahlak felsefi çerçevesinde uygun bulunmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ötanazi, İslam ahlâk felsefesi, İnsanın üstünlüğü, Yaşamın kutsallığı, Yaşama hakkı.

ABSTRACT

The religious and moral appropriateness of euthanasia, which is applied to prevent patients who cannot be treated, from suffering more material and spiritual suffering and to provide them with a good death, has been a matter of debate in the historical process. The criticism made in terms of religion focuses on the prohibition of suicide and killing by the heavenly religions, and the fact that man is entrusted by God over his own body. The debates made in terms of moral philosophy are carried out in the perspective of the right to live, the right to self-determination and individual autonomy because of the unbearable suffering. When the studies on the subject in the literature are examined, it was found that the studies examining euthanasia within the framework of moral philosophy are limited. There are also moral and philosophical dimensions of euthanasia in terms of demanding an end to life for certain reasons. Therefore, the study of euthanasia within the framework of Islamic moral philosophy constitutes the main purpose of the research.

In line with the main purpose of the study, the views of Kindi, İhvân-i Safâ, Fârâbî, Gazzâlî, Ibn Sînâ and Ibn Rüşd, who are the main representatives of Islamic moral philosophy, were examined. The said Islamic moral philosophers; It states that people should be patient against all kinds of material and spiritual illnesses, misfortunes and pain, that people should prioritize reason between the mind and the soul in their decisions, and that bodily pleasures and pains should not be decisive in human behavior. In addition to this, it is argued that the main happiness is ethereal happiness and therefore, ethereal happiness should be brought to the forefront in behaviors, and the events such as trouble and illness that people regard as "bad" are not bad, because these are limited and temporary situations with the life of the world. On the other hand, it is stated that human behavior should be moderate and the principle of "middle way" should be adopted in this regard, it is possible to develop a positive perspective against trouble, calamity and diseases, because these events, which are accepted as evil, can be beneficial. Accordingly, it has been concluded that euthanasia cannot be found appropriate within the framework of Islamic moral philosophy.

Keywords: Euthanasia, Islamic moral philosophy, The superiority of human, The sanctity of life, The right to life.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Ötanazi ve Yaşam Hakkının İslam Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi
Tezin Yazarı	Raşit ÖZDEMİR
Tezin Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi İsmail YÜCEDAĞ
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	16/07/2021
Tezin Alanı	Etik Değerler
Tezin Yeri	KBÜ LEE
Tezin Sayfa Sayısı	142
Anahtar Kelimeler	Ötanazi, İslam ahlâk felsefesi, İnsanın üstünlüğü, Yaşamın kutsallığı, Yaşama hakkı.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Examination of Euthanasia and The Right to Life by Islamic Moral Philosophy
Author of the Thesis	Raşı̇t ÖZDEMİR
Advisor of the Thesis	Dr. Öğretim Üyesi İsmail YÜCEDAĞ
Status of the Thesis	Master's degree
Date of the Thesis	16/07/2021
Field of the Thesis	Ethics and value
Place of the Thesis	KBÜ LEE
Total Page Number	142
Keywords	Euthanasia, Islamic moral philosophy, the superiority of human, the sanctity of life, the right to life.

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Ötanazinin, İslam ahlâk felsefesi düşüncesinde yerinin belirlenmesi araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede İslam ahlâk felsefesinin başlıca temsilcilerinden Kindî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, Gazzâlî, İbnSînâ ve İbnRüşd'ün mutluluk, dünyevî ve uhrevî mutluluk, bela ve musibet, haz ve elem duyguları, hayır ve şer konusundaki düşünceleri incelenmiş ve bu çerçevede ötanaziye bakışları konusunda bir görüş oluşturulmaya çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ

Tarihsel süreç içerisinde birçok tartışmaya konu olan ötanazi uygulamasının, temelde dini açıdan ve ahlaki açıdan eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Dini açıdan yapılan eleştiri, semavi dinlerin intiharı ve öldürmeyi yasaklaması, insanın kendi bedeni üzerinde Allah tarafından emanetçi kılınması noktasında yoğunlaşmaktadır. Ahlak felsefesi açıdan yapılan tartışmalar ise insanın yaşama hakkı, dayanılmaz acılara katlanmak zorunda kalması nedeniyle kendi kaderini belirleme hakkı ve bireysel özerklik perspektifinde yapılmaktadır. Literatürde konuya yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde, ötanazinin genellikle tıbbi veya dini açıdan ele alındığı ancak ahlak felsefesi çerçevesinde inceleyen çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Kişinin belirli gerekçelere dayanarak hayatına son verilmesini istemesi bakımından, ötanazinin ahlaki ve felsefî boyutları da bulunmaktadır. Dolayısıyla konunun bu çerçevede ele alınması gerekli görülmüştür. Buna ilave olarak ötanaziye İslam ahlak felsefesi çerçevesinde değerlendiren tez düzeyinde çalışmaya rastlanılmaması, araştırmanın amacını belirleyen temel unsurlar olmuştur. Araştırma, literatüre bu açıdan sağlanacak katkı bakımından önem taşımaktadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın amacı doğrultusunda tercih edilen yöntem, literatür araştırmasıdır. Bu çerçevede ilk etapta semavi dinlerin ötanazi konusundaki görüşleri incelenmiş ve İslam dininin ötanaziye bakış açısı konusunda bir kanaat oluşturulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan insan hayatının kutsallığı, insanların diğer canlılardan üstün olarak ve belirli bir amaç üzere yaratıldığı, insanın kendisinin veya bir başkasının canına

kıymasının kesin bir şekilde yasaklandığı yönündeki ayetler ile Hz. Muhammed'in konuya yönelik hadis-i şerifleri temel referans kaynaklarıdır. Ötanazinin kelim ilmi çerçevesinde incelenmesinde ise temel kelim mezhepleri ve bu mezheplerin başlıca temsilcilerinin görüşleri dikkate alınmıştır. Nihai olarak ötanazinin İslam ahlâk felsefesi çerçevesinde ele alınmasında ise ahlâk felsefesinin başlıca temsilcilerinin görüşleri değerlendirilmiştir.



1. BÖLÜM

ÖTANAZİ KAVRAMINA İLİŞKİN TEORİK ÇERÇEVE

1.1. Ötanazi Kavramının Tanımı

Yunan dilinde “güzel” olarak tanımlanan “eu” kelimesi ile “ölüm” veya “ölmek” anlamlarına karşılık gelen “thanasios” kelimelerinin birleşiminden meydana gelen “euthanasia” kavramı, Türk dilinde “ötanazi” olarak kullanılmaktadır.¹Türk Dil Kurumu tarafından “ölme hakkı” olarak tanımlanan ötanazi kavramı, tıp literatüründe “kendisinin ya da yakınlarının talebi veya izni üzerine iyileşmesi mümkün görülmeyen bir hastanın hayatını kısaltmaya veya son vermeye yönelik her türlü faaliyet” şeklinde tanımlanmaktadır.²Literatürde genel olarak ötanazinin insanlara yönelik bir kavram olarak tanımlandığı görülmekle birlikte hayvanlar açısından da ötanazinin geçerli olduğu savunulmaktadır.³Nitekim ötanazi kavramı “Veteriner Hekimliği Terimleri Sözlüğü”nde de yer almış ve “Tedavisi mümkün olmayan hastalıklarda, canlıyı ağrı ve acı vermeden öldürme, uyutma” olarak tanımlanmıştır. Tanımda yer alan “canlı” ifadesi gereği hayvanların da ötanazi kapsamında değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

Ötanazi tanımları incelendiğinde, tıbbi olarak tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa maruz kalmış ve bu bakımdan kendisi için ölümün kaçınılmaz olduğu bir hastanın mevcudiyetinin şart olduğu görülmektedir. Tıbben tedavinin mümkün olmadığına, diğer bir ifadeyle hastanın tekrar sağlıklı yaşamına dönemeyeceğine yönelik karar ise hekimler tarafından verilecektir.⁴ Söz konusu hastalığın dayanılmaz ve şiddetli bir acıya sebebiyet vermesi ise aranan diğer şarttır. Nitekim ötanazinin temel amacı, hastanın daha fazla acıya katlanmasını engellemek ve ızdırabına son

¹ Bülent Öztalay, *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, Uzmanlık Tezi, İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı, 1996, İstanbul, s.2.

² Ali Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (6), 1994, s.133

³Erika Biton Serdaroğlu, *Ötanazi – Ölme Hakkı*, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, Prof.Dr.Cevdet Yavuz’a Armağan Özel Sayısı, Cilt: 1, 2016, s.463.

⁴ Arslan Terzioğlu, *Euthanasie (Ötanazi) ve Getirdiği Etik Sorunlar*, Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, 2 (1), 1994, s.16.

vermeştir.⁵Ötanazi bu çerçevede “güzel ölüm”, “iyi ölüm”, “rahat ölüm”, “kolay ölüm”, “ızdırapsız ölüm” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır.⁶Buna karşın ötanazi, “hekim destekli intihar”a kadar varan geniş bir yelpazede de ele alınmaktadır.⁷

Ötanazi tanımlarında, hastanın acı çekmesi ve söz konusu acının bedensel veya ruhsal olması açısından farklı görüşlerin mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim tedavisi mümkün görülmeyen bir hastalık nedeniyle herhangi bir acı çekmese de hastanın manevi olarak yaşama sevincinin kaybolması ve yaşam hakkına son vermek istemesi durumunda da ötanazi kavramından bahsedileceği belirtilmektedir.⁸ Kaya (1994) tarafından yapılan ötanazi tanımında da herhangi bir acı veya ıstırap unsurundan bahsedilmemiş, iyileşmesi mümkün görülmeyen bir hastaya vurgu yapılmıştır.⁹Güven (2000) ise ötanazide aranan şartı, tedavisi mümkün olmayan bir hastalığın bulunması olarak açıklamış, bu hastalığın ağrılı veya ağrısız olabileceğini belirtmiştir.¹⁰ Kanaatimizce tedavisi mümkün olmayan hastalığa maruz kalan ancak bu hastalık nedeniyle bedensel veya ruhsal bir acı çekmeyen hastanın ötanazi uygulamasına da izin vermeyeceği düşünülmektedir. Zira ötanazi isteği, hastanın duymuş olduğu bedensel ya da ruhsal acı sonucunda ortaya çıkacak, mevcut durumundan şikâyetçi olmayan hastanın ise yaşamına devam etmek isteyeceği kanaati taşınmaktadır.

Hastalık nedeniyle maruz kalınan bedensel acıların yanında ruhsal acıların da ötanaziye gündeme getirebileceği belirtilmektedir. Nitekim ötanazi “iyileşmesi olanaksız, bedensel veya ruhsal ileri derecede ıstırap verici bir hastalığın sonlandırılması için ölümün sağlanması” şeklinde de tanımlanmaktadır.¹¹

⁵ Bahri Savcı, *Yaşam Hakkı ve Boyutları*, İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1980, Ankara, s.20-21.; Austin Flannery, *Ötanazi Üzerine Beyanname*, Çev.: Osman Taştan), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2), 2002, s. 408.

⁶ Özge Demirörs, Sevinç Arslan Hızal, *Türk Ceza Hukuku Açısından Ötanazi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 65 (4), 2016, s.1484.

⁷ Süheyla Abaan, *Ötanazi: Hastalarımıza Borcumuz mu?* Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, 5 (2), 1997, s.93.

⁸ Battal Yılmaz, *Açıklamalı-İçtihatlı Hekimin Hukuki Sorumluluğu*, Adalet Yayınevi, 2. Baskı, 2010, Ankara, s.60.

⁹ Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, s.133.

¹⁰ Kudret Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, Nobel Yayın Dağıtım, 2000, Ankara, s.12.

¹¹ Hakan Hakeri, *Tıp Hukuku*, Seçkin Yayıncılık, 10. Baskı, 2015, Ankara, s.783.

Ötanazi konusunda açıklanan şartların gerçekleşmesinin ardından, hastaya ötanazi uygulamasının hangi irade ile gerçekleşeceği önem kazanmaktadır. Ötanazi, doğrudan hastanın kendi iradesi ve talebiyle gerçekleştirilebileceği gibi hastanın konuya ilişkin iradesinin alınmadığı durumda kanuni mümessilleri ya da mirasçılarının da görüş bildirmesi mümkündür. Ancak kanuni mümessil ile mirasçıların iradelerinin hastanın yararına olması şart koşulmaktadır.¹²

Ötanazi kavramı çerçevesinde gerekli tüm şartların oluşması durumunda “öldürme” hareketinin bu konuda yetkili tıbbi personel tarafından gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Zira “öldürme” fiilinin doğrudan hasta tarafından gerçekleştirilmesi halinde ötanazi kavramından bahsedilemeyecektir.¹³

Sonuç olarak ötanaziden bahsedilebilmesi için;

- Hekimler tarafından tedavi edilmesi mümkün olmadığına karar verilen bir hastalığın ve bu hastalığa maruz kalan bir hastanın bulunması,
- Söz konusu hastalığın bedensel veya ruhsal acılara neden olması,
- Hastanın maruz kalmış olduğu acıların sonlandırılması amacının bulunması,
- Hastanın ötanazi uygulanması konusunda muvafakat vermesi,
- Hastanın iradesinin alınmadığı durumlarda kanuni mümessilleri ya da mirasçılarının onay vermesi,
- Ötanazi uygulamasının doğrudan hekimler tarafından gerçekleştirilmesi

şartlarının birlikte gerçekleşmesi gerekmektedir.

1.2. Ötanazi Kavramının Tarihsel Gelişimi

Ötanazi kavramının “Euthanasia” olarak ilk kez Romalı tarihçi Suetonius (M.S. 120) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Suetonius, dönemin Roma İmparatoru Augustus’un acı çekmeden ölen bir hasta için bu kelimeyi kullandığını, kendisi ve ailesi için de böyle bir ölümü isteyerek dua ettiğini rivayet etmektedir.¹⁴ Ancak

¹²Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, 1984, Middlesex, s. 182.

¹³ Serdaroğlu, *Ötanazi – Ölme Hakkı*, s.464.

¹⁴Özaltay, *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, s.12-13.

Suetonius tarafından kullanılan bu kavramgünümüzdeki ötanazi kavramını karşılamamaktadır. Zira İmparator Augustus'un kastetmiş olduğu ölüm, doğal bir ölüm olup, yaşamın bir insan tarafından bilinçli olarak sonlandırılması kastedilmemiştir. Diğer bir ifadeyle söz konusu dönemde kullanılan ötanazi kavramı ile günümüzde tanımlanan ötanazi kavramı birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır.

Steven H. Miles ötanazi kavramının tarihçesinin daha eski olduğunu savunmaktadır. Zira geçmiş M.Ö. 280 yılına kadar dayanan bu kavram, o dönemde acısız doğal bir ölümü ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Miles, ötanazi kavramının günümüzdeki anlamıyla kullanımının ise 19. yüzyıla denk geldiğini ve ilk kez bu anlamda tarihçi William Lecky tarafından 1869 yılında kullanıldığını ifade etmiştir. G. J. Gruman da Miles ile aynı görüşü savunmakta ise de ötanazinin günümüzdeki kullanımının 17. yüzyılda başladığını, 17. yüzyıl öncesinde ötanazinin huzurlu bir ölümü ifade etmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir.¹⁵ İngiltere’de ötanazi kavramı 17. yüzyılda sözlüklerde yer almaya başlamış olup, bu dönem aynı zamanda ahlaki değerlerin gözden geçirildiği döneme rastlamaktadır.¹⁶

İngiliz yazar ve devlet adamı Sir Thomas More (1478-1535) tarafından kaleme alınan ve ideal bir toplumun özelliklerinin araştırıldığı “Utopia” isimli eserde günümüzde kullanılan anlamıyla ötanazi kavramından bahsedilmiştir. Bu çerçevede öncelikle sağlığı bozulan hastaların psikolojik olarak destek verilmesi ve mutlu olmalarının öneminden bahsedilmiş ardından tedavisi mümkün olmayan hastalara değinilmiştir. Söz konusu hastaların hem kendileri açısından sürekli bir acıya maruz kalmaları hem de toplumsal açıdan bir yük teşkil etmeleri nedeniyle din adamları ve yöneticiler tarafından ikna edilerek ölümün teşvik edilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir. Burada kullanılan “ikna” ifadesi dikkat çekicidir. Zira More hiçbir kimsenin ölümüne zorlanamayacağını, ölümün gönüllü olarak gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁷ More tarafından öne sürülen “söz konusu hastaların toplumsal bir yük oluşturduğu” görüşünü ünlü Alman filozof Friedrich Wilhelm Nietzsche tarafından da savunulduğu görülmektedir. Zira Nietzsche yaşama zevkinin

¹⁵Muhsin Akbaş, *Biyoetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi*, Felsefe Dünyası Dergisi, 51 (1), 2010, s.2.

¹⁶ Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s.6.

¹⁷ Akbaş, *Biyoetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi*, s.5.

kaybolmasının ardından ömür sürmenin ve doktorların esiri olmanın manasız olduğunu belirtmekte, hastaların toplum için bir parazit olduğu görüşünü savunmaktadır.¹⁸

More ve Nietzsche tarafından savunulan ölümcül hastaların toplumsal bir yük oluşturduğu” yönündeki görüşünü esasen Antik Çağ’da Spartalılarda ve 18. Yüzyılda Fransız imparator Napolyon’un ötanaziye yönelik uygulamalarında görmek mümkündür. Spartalılarda, toplumsal yüke sebebiyet vermemesi amacıyla hastalıklı veya engelli yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesinin yaygın olduğu belirtilmektedir.¹⁹ 1799 yılında Fransız İmparator Napolyon ise Mısır seferinde veba hastası olan askerlerin ordu açısından gereksiz bir yük olduğu düşüncesiyle söz konusu askerlerin hekimler tarafından öldürücü bir ilaçla zehirlenmesini talep etmiştir. Ancak dönemin hekimleri “hekimin görevinin insanları öldürmek değil tedavi etmek olduğu” cevabını vererek ötanaziye benzer bu uygulamayı reddetmişlerdir.²⁰

Ötanazi kavramının, bir kavram olarak ilk kez İngiliz filozof ve hukukçu Francis Bacon (1561-1626) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Bacon, hekimin temel görevinin hastayı sağlığına kavuşturmanın yanında onun acısını azaltmak olduğunu savunmaktadır. Acının azaltılması ise hastanın tedavi edilmesi veya tedavinin mümkün olmadığı hallerde rahat ve kolay bir şekilde ölümünü sağlamakla mümkündür.²¹ Bacon bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:²²

...Ne yazık ki zamanımızın hekimleri, tedavisi ve sağlığa kavuşması imkansız hastaları dini bir İnanişlarigereği tedaviye devam etmektedirler. Bana göre hekimler,tedavisi imkansız, ölüme mahkum ve acı çekmekteolan hastalara ölümü kolaylaştırmak yolunda da yardımcı olmalıdırlar...

Bacon, “Advancement of Learning” adlı eserinde dile getirdiği bu düşüncelerine ilave olarak, “Euthanasia”nın “Euthanasiainterior” ve “Euthanasiaexterior” olarakiki farklı türünü açıklamıştır.“Euthanasieinterior”, hastanın ruhunun din adamları tarafından güzel bir ölüme hazırlanması olarak, “Euthanasiaexterior” ise hekimler tarafından hastanın bedensel acılarının

¹⁸ Osman Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2008 (6), s.90.

¹⁹ Alime Çelik, *İslam Hukuku Açısından Yaşama Hakkı ve Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2016, Ankara, s.23.

²⁰ Hatice İlhan, “Ötenazi” *Kavramının Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2011, İstanbul, s.4.

²¹ Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.90.

²² Terzioğlu, *Euthanasie (Ötanazi) ve Getirdiği Etik Sorunlar*, s. 17.

sonlandırılarak iyi bir ölüme kavuşturulması şeklinde açıklanmıştır.²³ Bu kapsamda günümüzdeki anlamıyla ötanazi kavramının ilk kez Francis Bacon tarafından kullanıldığı kabul görmektedir.

Francis Bacon tarafından hekimlerin sorumlulukları arasında gösterilen ötanazi konusunda Alman tıp tarihçisi Carl Friedrich Heinrich Marx (1796-1877) bir tez çalışması gerçekleştirmiştir. 1826 yılında hazırlanan ve “De Euthanasia Medica Prolusio” başlıklı bu çalışmada, tedavi edilmesi imkânsız hastaların hayatlarının son anlarını olabildiğince acı çekmeden ve huzur içinde yaşamalarını sağlamak amacıyla gerekli olan tıbbi bakım ve desteği konu edinmiştir. Bu kapsamda Marx tarafından ötanazi, “hastalıkların ıstırap verici özelliklerini gidermeyi, ağrıyı yatıştırmayı ve kaçınılmaz yüce anı sükûn dolu bir ana dönüştürmeyi amaçlayan bir bilim” olarak tanımlanmıştır.²⁴

Ötanazi kavramının günümüzdeki anlamıyla kullanımı yakın bir geçmişe rastlasa da bu durum ötanazi uygulamalarının antik çağ ile orta çağda olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Antik Yunan’da ötanazi, tedavisi mümkün olmayan hastalar açısından acıdan kurtulmak için bir çare olarak kabul edilmiş ve Atina gibi şehirlerde bu tür hastalar kendilerine ötanazi uygulanması için idareden talepte bulunmuştur.²⁵ Bu durum özellikle asiller için geçerli olmuştur. Zira asiller bakımından yaşlı veya hasta bir beden içinde görünmek, küçük düşürücü bir durum olarak kabul edilmiş ve bu sebeple ötanazi uygulaması gündeme gelmiştir.²⁶

Babil İmparatorluğu ile Asur İmparatorluğunda ise sağlığına kavuşamayacağı ve öleceği kesinleşen hastalara hekim tarafından müdahale edilmesi yasaklanmıştır. Antik Roma’da da aynı görüş benimsenmiş ve hekimin bu kapsamdaki bir müdahalesi adam öldürmek suçu ile eş tutulmuştur. Eski İsrail’de ise tedavi edilemeyecek

²³ Terzioğlu, Euthanasie (Ötanazi) ve Getirdiği Etik Sorunlar., s. 17.

²⁴ Öztay, *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, s.15.

²⁵ Necati Sümer, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Ötanazi*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (14), 2016, s. 117.

²⁶ Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.89.

olan hastalara, kısa sürede ölmeleri amacıyla frankincense (günlük yağı)²⁷ verildiği bilinmektedir.²⁸

Antik Çağ'da ötanaziye karşı görülen bu mesafeli yaklaşım, Orta Çağ'da da devam etmiştir. Özellikle Batı dünyasında Hristiyanlığın egemen hale gelmesiyle kilise, ötanaziyi intihar ile eşdeğer görmüş ve bu uygulamaları yasaklamış, yasaklara karşı gelenlere sert tedbirler uygulamıştır. Yahudilerin ve İslam dünyasının da aynı görüşü benimsediğini söylemek mümkündür.²⁹ Zira Musevilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ın en temel öğretilerinden biri olan "Öldürmeyeceksin" emri, İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim'de ise öldürmenin yasaklandığına ilişkin ayetler, ötanaziyi reddetmeyi gerektirmektedir. Ancak Aydınlanma çağında kilisenin gücünü kaybetmesi ve Helenistik düşüncenin tekrar ön plana çıkmasıyla birlikte ötanazi yeniden gündeme gelmiş, ötanazinin kavramsal çerçevesi de bu dönemde çizilmiştir.

Ötanazi uygulamalarının yasal altyapısının oluşturulmasına yönelik çalışmalar, 1870 yılında sunulan ilk yasa önerisi ile başlamıştır.³⁰ Esasen bu kapsamdaki çalışmaların ilk örneği Prusya'da görülmektedir. 1794 yılında Prusya'da ölümcül bir hastanın acılarına son verilmesi amacıyla ötanazi gerçekleştiren kimsenin taksirle adam öldürme suçundan cezalandırılacağını öngören kanun yürürlüğe girmiştir.³¹ Böylece ötanazi yoluyla ölüme yol açan kişinin cezası hafifletilmiş ancak tamamen yasal görülmemiştir.

1906 ve 1907 yıllarında ABD'nin sırasıyla Ohio ve Iowa eyaletlerinde de benzer yasal girişimlerde bulunulmuş ancak ötanaziyi yasal çerçeveye oturtan bir düzenleme yapılamamıştır. Bu düzenleme taslakları acılar içinde kıvranan hastaların öldürülebilmesine yönelik hazırlanmıştır.³² 1913 yılında bu defa Almanya'da ötanazinin yasal kabul edilebilmesi için hazırlanan kanun tasarısı, uzun tartışmalar

²⁷ Frankincense yağının içerisinde bulunan aroma; sıcaklık, dinginlik ve tazelik hissi vermektedir. Rahatlatıcı ve sakinleştirici özelliği de bulunmaktadır.

²⁸ Kaşıkçı, a.g.e., s.89.

²⁹ Sümer, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi*, s.117.

³⁰ Sümer, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.117.

³¹ Nuno Ferreira, *Revisiting Euthanasia: A Comparative Analysis of a Right to Die in Dignity*, ZERP Discussion Paper No. DP 4/2005, s.3.

³² Köksal Bayraktar, *Hekimin Tedavi Nedeniyle Cezai Sorumluluğu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972, s. 150.

sonucunda kabul edilmemiştir.³³1922 yılında ise Sovyetler Birliği'nde acıma duygusu ile adam öldürmenin cezasının hafifletileceği kabul edilmesine rağmen söz konusu kanun hükmü kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılmıştır. 1936 yılında İngiltere'de ölümcül hastalıklara maruz kalan hastaların kendi talepleri doğrultusunda acılarına son verilmesi ve ölümlerinin hızlandırılmasına yönelik yasa tasarısının da Lordlar Kamarasında çoğunluk tarafından kabul edilmediği bilinmektedir.1937 yılında ABD'nin Nebraska, 1939 yılında ise New York eyaletinde konuya yönelik yasal girişimler de sonuçsuz kalmıştır.³⁴ Sonuç itibarıyla 20. yüzyılın ilk döneminde farklı toplumlarda yapılan bu çalışmalara rağmen ötanazinin yasal altyapısının oluşturulamadığı görülmektedir.

Ötanazinin yasal kabul edilmemesi nedeniyle 20. yüzyılda çeşitli yargılamalar ve mahkûmiyetler de söz konusu olmuştur. 1973 yılında Hollanda'da görevli bir pratisyen hekim, serebralhemorajili, paraplejik, sağır ve konuşma zorluğu olan annesinin yaşamını sona erdirmekten yargılanmıştır. 1987 yılında ABD'nin Michigan eyaletinde gazetelere verdiği ilanla ünlenen Dr. Kevorkian, talebi olan ölümcül hastalara kendi üretimi olan bir makine tarafından potasyum klorid enjekte edilmiş ve böylece hastalar dakikalar içerisinde yaşamını sonlandırabilmiştir. Dr. Kevorkian'ın bu uygulamaları nedeniyle doktorluk yapması yasaklanmış ve 1999'da adam öldürmek suçundan mahkûm edilmiştir.³⁵1992 yılında ise ABD'nin Michigan eyaletinde görevli bir doktor, hastanın talebi doğrultusunda aktif ötanazi yaptığı iddiasıyla yargılanmış ve hakkında cinayet suçundan mahkûmiyet kararı verilmiştir. Diğer yandan 20. yüzyılın ikinci yarısında ilk kalp naklini gerçekleştiren Dr.Christian Bernard, ölümcül hastalığı ve acılara dayanamaması nedeniyleöz annesinin isteğiyle hayatını sonlandırmış ve etik açıdan yoğun eleştiriye tabi tutulmuştur.³⁶

Ötanazinin yasallaştırılması konusundaki ilk başarılı girişim 1976 yılında ABD'nin Kaliforniya eyaletinde gerçekleştirilmiştir. 1977 yılından itibaren geçerlilik kazanan söz konusu "Doğal Ölüm Yasası" sonucunda, kısa süre içerisinde ölümü

³³ Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Tıbbi Deontoloji*, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983, s.131.

³⁴JimPersels, *ForcingtheIssue of Physician-AssistedSuicide*, J. Legal Med., 14: 93, 1993, s. 101-103.

³⁵JulieGrace, *Curtainsfor Dr. Death: AfterAssisting 130 Suicides Since 1990, JackKevorkian is foundguilty of a murder in Michigan*, 153(13), 1999.

³⁶ Nursel Gamsız Bilgin, *Ötanazi: Tanım ve Tarihçe*, Lokman Hekim Dergisi, 3 (2), 2013, s.28-29.

beklenen hastalara (terminal dönem hastaları)yaşamını sürdürmeyi reddetme hakkı tanınmıştır.³⁷Bahsedilen düzenleme daha sonra ABD'nin 8 farklı eyaletinde daha yürürlüğe girmiştir. Ötanazinin ülke genelinde yasal kabul edildiği ilk ülke ise Hollanda olmuştur. 2001 yılında Hollanda, 2002'de Belçika ve 2008'de ise Lüksemburg ötanaziyi yasal kabul eden ilk ülkelerdir.³⁸

Ötanazinin tarihsel süreci incelendiğinde, bir yandan semavi dinler tarafından konulan kurallar, diğer yandan ise ötanaziye tıbbi, hukuki ve ahlaki yönden karşı çıkanlar ile onu bir hak olarak görerek savunanlar arasında tartışıldığı görülmektedir. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde ötanaziye karşı mesafeli duruşun egemen olduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Ötanazi Türleri

Ötanazi hakkında tıbbi, dini, hukuki ve felsefi açıdan yapılan değerlendirmeler ötanazinin uygulanış biçimine göre farklılık arz etmesi nedeniyle ötanazi türlerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Ötanazi, ölümcül hastalığa yakalanan hastaların acılarının dindirilmesi amacını taşımakla birlikte uygulamada hekimin fiili ve hastanın rızası bakımından ayrıma tabi tutulmaktadır.Hekimin fiiline dayanarak yapılan ayırmada ötanazi, aktif ötanazi, pasif ötanazi ve dolaylı ötanazi şeklinde üçe ayrılmaktadır. Hastanın rızasının bulunup bulunmaması bakımından ise ötanazi, istemli (iradeye bağlı) ve istemsiz (irade dışı) ötanazi olmak üzere iki başlıkta incelenmektedir.

1.3.1. Hekimin Fiili Bakımından Ötanazi

1.3.1.1. Aktif Ötanazi ve Pasif Ötanazi

Ötanazi, hekim tarafından hastanın ölümü sonucunu doğuracak doğrudan bir eylemde bulunulması ile hastanın ölümüne hareketsiz kalınması bakımından aktif ötanazi ve pasif ötanazi şeklinde ayrıma tabi tutulmaktadır.

³⁷ New York Times, 1976, <https://www.nytimes.com/1976/10/02/archives/new-jersey-pages-california-grants-terminally-ill-right-to-put-an.html> Erişim Tarihi: 28.01.2020

³⁸ Çelik, *İslam Hukuku Açısından Yaşama Hakkı ve Ötanazi*, s.27.

Aktif ötanazi, “derin bir sakinleştirmeyi takiben, ani ölüm yapacak nitelik ve dozdaki ilacı uygulamak suretiyle hastanın yaşamına son vermesi” olarak tanımlanmıştır.³⁹Aktif ötanazi uygulamasında hastaya öldürücü bir ilaç enjekte edilmekte ya da söz konusu ilacı içmesi sağlanmakta, böylece hastanın yaşamı acısız bir şekilde sonlandırılmaktadır.⁴⁰Bu noktada aktif ötanazide hekimlerin ölüme yol açan eyleminin niteliği de önem arz etmektedir. Zira bu eylemin silahla ateş etmek veya bıçaklamak değil, hekimlik faaliyetleri sınırları içerisinde kalan bir eylem olması şarttır.⁴¹Bu yöntemde hekimlerin ötanazi bakımından aktif bir rol üstlenmesi nedeniyle “aktif ötanazi” olarak anılmaktadır.

Aktif ötanazide hekimler, hastanın ölümünü sağlamak için doğrudan bir harekette bulunmakta ve bu fiil hastanın ölümüyle sonuçlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle hekimin eylemi ile hastanın ölümü hızlandırılmakta ve eylem ile ölüm arasında illiyet bağı bulunmaktadır. Ayrıca aktif ötanazide hekim, gerçekleştirmiş olduğu eylemi hastanın ölümünü sağlama kastıyla, bilerek ve isteyerek gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla aktif ötanazide herhangi bir ihmal söz konusu değildir.

Aktif ötanazinin adam öldürme veya intihar eylemleriyle eş olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Ancak ölüme yol açan eylemin bizzat hekimler tarafından gerçekleştirilmesi, diğer bir ifadeyle hastanın hiçbir müdahalesinin bulunmaması, aktif ötanazinin intihar olmadığı yönündeki görüşü savunanların temel dayanak noktasıdır. Aktif ötanazinin hekim açısından adam öldürme suçunun işlendiği şeklinde değerlendirilemeyeceğini savunanlar ise hekimin kastının hastayı öldürmek olmadığı, zaman içerisinde ölümü kesin olan hastanın acılarının dindirilmesi amacıyla hekimin bu uygulamaya başvurduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle adam öldürme suçunun manevi unsurunun (kast) gerçekleşmediği ifade edilmektedir.⁴²

Hekimlerin aktif ötanazi uygulamasını büyük ölçüde benimsemedikleri tespit edilmiştir. İngiltere’de 346 hekim nezdinde yapılan bir anket çalışmasında,

³⁹ Timur Demirbaş, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Seçkin Yayıncılık, 10. Baskı, 2014, Ankara, s.323.

⁴⁰ Nahide Avcı, Pelin Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye’ye Bakış*, Ekonomi, Politika, Finans Araştırmaları Dergisi, 1 (1-2), 2016, s.55.

⁴¹ Muharrem Özen, Meral Ekici Şahin, *Ötanazi*, Ankara Barosu Dergisi, 2010 (4), s.19.

⁴² Bayraktar, *Hekimin Tedavi Nedeniyle Cezai Sorumluluğu*, s.151-152.

hekimlerden yalnızca 13'ü (%11) aktif ötanaziyi kabul etmiştir. Aktif ötanaziyi reddeden hekimlerin oranı %68 düzeyinde gerçekleşirken hekimlerin %21'i ise bu konuda kararsız olduğunu beyan etmiştir. Hekimler tarafından aktif ötanaziye mesafeli yaklaşılmasının nedenlerinden biri ötanazinin yasal olmaması gösterilmiştir. Ancak yasal kabul edilmesi durumunda dahi söz konusu hekimlerin yalnızca %18'i aktif ötanaziyi kabul edilebilir bulmaktadır. Sağlık görevlileri nezdinde gerçekleştirilen ve geniş kapsamlı araştırmalardan biri olarak kabul edilen Shapiro araştırması da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Zira söz konusu araştırmada, ötanazinin yasal olması durumunda dahi aktif ötanazi uygulayabileceğini belirten hekim oranı %27 düzeyinde kalmıştır.⁴³

Pasif ötanazi, hastanın hayatını devam ettirmekle birlikte tedavi konusunda herhangi bir işlev görmeyen tüm tıbbi müdahalelerin kesilerek hastanın ölümünün beklenmesidir. Dolayısıyla pasif ötanazide hekimler hastanın ölüm sürecine girmesine kayıtsız kalmakta, aktif bir rol üstlenmemekte ve hastanın ölümü doğal yollarla gerçekleşmektedir. Pasif ötanazide dikkat edilmesi gereken husus, devam eden tıbbi müdahalelerin hastayı sağlığına kavuşturmayacak nitelikte olmasıdır. Söz konusu uygulamaların tek fonksiyonu, hastanın ölümünü engellemektir. Hekimler tıbbi müdahalelerin sona erdirilmesinin hastanın ölümüyle sonuçlanacağını bilmektedir. Bu bakımdan pasif ötanazi, hastaların “ölüme terkedilmesi” olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴

Hastanın yaşamını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu suni beslenme, solunun cihazı veya kan nakli gibi yaşam desteğine son verilmesi veya hastanın buna benzer yaşamını uzatacak olan tedbirlerin alınmaması pasif ötanazi kapsamında değerlendirilmektedir.⁴⁵

Aktif ötanazi ve pasif ötanazi, aynı netice ile sonuçlanmasına rağmen farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Günümüzde pasif ötanaziye aktif ötanaziye nispeten daha olumlu yaklaşıldığı ve pasif ötanaziye daha fazla izin verildiği bilinmektedir. Buna karşın aktif ötanazide hasta daha kısa sürede ölmekte iken pasif ötanazide ölümün daha uzun sürmesi nedeniyle hastaların daha fazla acıya katlanmaları gerektiği, bu sebeple aktif ötanazinin daha kabul edilebilir olduğunu

⁴³ Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s.15.

⁴⁴ Sulhi Dönmezer, *Kişilere ve Mala Karşı Cürümler*, Beta Yayıncılık, 16. Basım, 2001, İstanbul, s. 35.

⁴⁵ Özen, Ekici Şahin, *Ötanazi*, s.19.

belirten görüşler bulunmaktadır.⁴⁶ Hukuki açıdan değerlendirmelerde, aktif ötanazide mevcut olan öldürme eyleminin pasif ötanazide bulunmadığı, aktif ötanazide ölüme yol açan ilacın ölümcül dozda verilmesi nedeniyle intihar ile eş tutulabileceği ancak pasif ötanazide tedavinin kesilmesinin böyle bir değerlendirmeye tabi tutulamayacağı belirtilmektedir. Etik açıdan tartışmalar, hastanın “ölümüne izin verilmesi” ile “hastanın öldürülmesi” konusundaki kıyaslamalarda yoğunlaşmaktadır. Tıbbi açıdan tartışmalarda ise hekimlerin görevinin “öldürmek” değil “yaşatmak” olduğu, yaşatmak mümkün değil ise ölüme doğrudan sebep olunmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

1.3.1.2. Dolaylı Ötanazi

Dolaylı ötanazi, hastanın acılarını azaltmak amacıyla uygulanan tedbirlerin hastanın ölümünü hızlandırmasıdır. Bu noktada vurgulanması gereken husus, hekimin hastanın hayatını sonlandırmak gibi bir amacı ve kastının bulunmamasıdır. Dolaylı ötanazide esas amaç, hastanın ızdırabının azaltılmasıdır. Ancak acının azaltılması amacıyla yapılan tıbbi müdahaleler ve kullanılan ilaçlar hastanın birtakım dokularına zarar vererek hastanın ölümünü hızlandırmaktadır.Örneğin,şiddetli ağrıları bulunan hastaya artan dozlarda morfin verilmesi hastanın acılarının azaltılmasını sağlamakla birlikte diğer yandan hastanın solunum fonksiyonlarını olumsuz etkileyerek yaşam süresini kısaltacaktır.⁴⁷Bu bakımdan dolaylı ötanazi, hekimin temel amacı bakımından aktif ötanaziden, hekimin aktif rol alması bakımından ise pasif ötanaziden ayrılmaktadır.

Dolaylı ötanazide uygulanan tıbbi müdahalelerin hastanın yaşam süresini azalttığı ve ölümünü hızlandırdığı konusunda hekimler bilgi sahibidir ve ihmali bir davranış söz konusu değildir. Bu bakımdanhastanın ölümü konusunda hekimlerin dolaylı bir kastının bulunduğu belirtilmesine rağmen hekimin “öldürme” kastıyla hareket etmediği, bu sebeple kusurundan da bahsedilemeyeceği görüşü hâkimdir.⁴⁸

⁴⁶ James Rachels, *Active and Passive Euthanasia*, in Helga Kuhse and Peter Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers 1999), s. 227– 230.

⁴⁷ N. Yasemin Oğuz, *Ötanazi'ye Etik Yaklaşım: Tıp Etiği Açısından Yaşamın Son Döneminde Karar Verme Süreçleri*, Yüce Yayın, 2001, İstanbul, s.64.

⁴⁸ Özen, Ekici Şahin, *Ötanazi*, s.20; Hakeri, *Tıp Hukuku*, s.305-306.

Dolaylı ötanazide kullanılan ilaçların etkisi konusunda hekimlerin bilgi sahibi olması yeterli değildir. Hastanın konuya ilişkin açık ve net bir şekilde bilgilendirilmesi önem arz etmektedir. Zira dolaylı ötanaziden bahsedilebilmesi için hastanın ilaçların etkileri konusunda bilgi sahibi olması ve söz konusu ilacın kullanımına devam edilmesine rıza göstermesi gerekmektedir. Aksi takdirde hekimin cezai sorumluluğu söz konusu olacaktır. Bu açıdan dolaylı ötanazi, “gerçek ölüm yardımı” olarak da adlandırılmaktadır.⁴⁹

Hekimin uyguladığı tıbbi müdahalelerin hastanın acılarını azaltmakla birlikte ölümünü hızlandırması, hekimin hangi durumu amaçladığı bakımından dolaylı ötanazi ile aktif ötanazi arasında ayrım yapılmasını zorlaştırmaktadır. Her iki ötanazi türünün birbirinden ayırtırmayı amaçlayan “çift etki doktrini”, hastanın şiddetli ağrılarını dindirmek kastıyla hastaya yüksek dozda ağrı kesici ilaç veren hekimin cezai sorumluluğunun bulunmaması gerektiğini savunmaktadır. Çift etki doktrininde, hekimin eyleminin ahlaken kabul edilebilir olması ve söz konusu eylem sonucunda kötü bir sonuç doğacağı bilinse dahi, asıl amacın iyi etkinin ortaya çıkması olduğu belirtilmektedir.⁵⁰

Hastanın acısız bir şekilde ölümünü sağlamayı, daha uzun yaşatmak pahasına onu dayanılmaz acılara maruz bırakmaktan daha erdemli ve hastanın menfaatine olduğunu savunanlar, dolaylı ötanazi uygulayan hekimin cezai sorumluluğunun olmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu görüşün Türk Ceza Hukuku öğretisinde de kabul gördüğü bilinmektedir.⁵¹

1.3.2. Hastanın Rızası Bakımından Ötanazi

Ötanazi kavramından söz edebilmek için hastanın ötanaziye onay vermesi zaruri bir şarttır. Ancak hastanın belirli durumlarda konuya yönelik iradesinin belirlenemediği durumlarda ötanaziye onay verecek olan taraflar kanuni mümessil

⁴⁹ Mehmet Emin Artuk, A. Caner Yenidünya, *Ötanazi*, Prof. Dr. Turhan Tufan Yüce’ye Armağan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, 2001, İzmir, s.302.

⁵⁰ Hamide Tacir, *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*, On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı, 2011, İstanbul, s.267.

⁵¹ Barış Erman, *Ceza Hukukunda Tıbbi Müdahalelerin Hukuka Uygunluğu*, Seçkin Yayınları, 1. Baskı, 2003, İstanbul, s.133.

veya mirasçılardır. Bu bakımdan izin veren taraflar açısından ötanazi, istemli (iradeye bağlı) ve istemsiz (irade dışı) ötanazi olarak iki başlıkta incelenmektedir.

1.3.2.1. İstemli (İradeye Bağlı) Ötanazi

Literatürde bazı kaynaklarda “gönüllü ötanazi” olarak da tanımlanan istemli ötanazi, “hastanın temyiz kudretine sahip ve bilinci açık iken, hata, hile, tehdit ile selbedilmemiş ve özgürce açıklanan isteği doğrultusunda yapılan ötanazi” olarak tanımlanmıştır.⁵²En genel ifadeyle istemli ötanazi, hastanın doğrudan ötanazi uygulamasına kendisinin rıza göstermesidir. Hastanın rıza göstermesi, ötanazinin doğrudan hasta tarafından uygulanması olarak anlaşılmamalıdır. Ötanazi uygulaması her durumda hekimler tarafından gerçekleştirilmekte, hasta ise bu uygulama konusunda hekimlere yetki vermektedir. Uygulanacak ötanazi aktif veya pasif ötanazi olabileceği gibi dolaylı ötanazi olması da mümkündür.

İstemli ötanazide, ötanazinin hastanın yararına olup olmamasının bir önemi bulunmamaktadır. Hasta kendi yararına olduğunu bilse dahi ötanaziye rıza göstermemesi mümkündür ve bu durumda hekimler ötanazi uygulayamaz.

Shapiro araştırmasının sonuçları iradeye bağlı ötanazinin hekimler tarafından da kabul gördüğünü göstermektedir. Zira söz konusu araştırmada hekimler, ağır hastalık ve yaralanma hallerinde bilinci açık hasta tarafından yapılan ötanazi taleplerinde kendilerini, bilincin kapalı olduğu nörolojik hastalara oranla daha rahat hissettiklerini beyan etmişlerdir.⁵³

Hastanın bizzat kendisi tarafından ötanazi talebinde bulunulması ve bu talebin dikkate alınabilmesi için birtakım şartlar aranmakta olup, söz konusu şartlar izleyen kısımda açıklanmıştır.

➤ **Temyiz Gücü:** Temyiz, “insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü”

⁵² Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s.13.

⁵³ Arzu Besiri, *Ötanazi ve Yaşam Hakkı*, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Sayı: 86, 2009, s.191.

anlamına gelmektedir.⁵⁴ Literatürde “ayırt etme gücü” olarak da kullanılan bu terim 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’nun 13’üncü maddesinde:

...Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes, bu Kanuna göre ayırt etme gücüne sahiptir.

olaraktanımlanmıştır.

Esasen temyiz gücü, kişinin doğru ile yanlış ayırt edebilecek, seçimler arasında kendi menfaatine uygun olanı tercih edebilecek düzeyde iradeye ve fiil ehliyetine sahip olmasını ifade etmektedir. Ötanazi uygulamasında, bilinci kapalı olan veya bilinci açık olsa dahi akli dengesi yerinde olmayan, yaşı ayırt etme gücüne sahip olması bakımından yeterli olmayan kişiler temyiz kudretine sahip kabul edilemeyecektir. Diğer bir ifadeyle söz konusu kişiler kendilerine ötanazi uygulanması konusunda olumlu veya olumsuz bir karar veremezler.

Tıp hukukundaki temyizgücü medeni ve ceza hukukundakinden farklı olup, hastanın uygulanacak tıbbi tedbiri idrak edebilecek durumda olmasını ifade etmektedir. Ötanazi bakımından, hastanın hastalığının ölümcül bir hastalık olduğunun ve maruz kaldığı acıların farkında olması, ötanazi uygulanması veya uygulanmaması halinde kendini nasıl bir sonucun beklediği, ötanazi uygulanmamasının ne gibi risk ve yararlar taşıdığı konusunu açık bir şekilde idrak edebilmesi, hastanın temyiz gücünün varlığını göstermektedir. Bu durumda hasta tek başına kendi rızasıyla karar verebilecektir. Hastanın ötanaziye onay vermesi halinde de istemli (iradi) ötanazi söz konusu olacaktır.

➤ **Aydınlatılmış Rıza (Onam):** Temyiz kudreti bulunan bir kişinin ötanaziye vermiş olduğu rıza anlamlı olmakla birlikte, verilen kararın tıbbi bir konuda olması nedeniyle hastanın bu konuda eksik bilgiye sahip olması da muhtemeldir. Bu çerçevede hastalığın niteliği, uygulanacak tedavi ve tüm tıbbi müdahaleler, tedavinin ne tür sonuçlar doğuracağı ve ne kadar süreceği, tedaviye devam edilmesi veya edilmemesi durumunda hastayı ne tür risklerin beklediği konularında hekimler

⁵⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, *Temyiz*, TDVİslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, 2011, s.437.

tarafından hastaya bilgi verilmesi gerekmektedir.⁵⁵01.08.1998 tarih ve 23420 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren “Hasta Hakları Yönetmeliği”nin 15’inci maddesinde hastaya yapılacak olan bilgilendirmenin kapsamı maddeler halinde verilmiştir. Bilgi verme usulü ise aynı Yönetmelik’in 18’inci maddesinde açıklanmıştır. Buna göre açıklanacak olan bilgilerin hastanın sosyal ve kültürel düzeyi dikkate alınarak anlayabileceği şekilde,sade bir dille anlatılması önem arz etmektedir. Tüm bu bilgiler bilgi verme usulüne uygun şekilde verildikten sonra hastanın ötanaziye onay vermesi halinde “aydınlatılmış rıza” durumu söz konusu olacak ve istemli ötanaziden bahsedilebilecektir.

➤ **İstemlilik:** Kişinin ötanaziye yönelik kararının tamamen serbest iradesiyle verilmesi “istemlilik” olarak ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle hastanın herhangi bir baskı, zorlama veya korkutma altında kalmaksızın, karar vermesi gerekmektedir.⁵⁶Hastanın içinde bulunduğu mevcut durum psikolojik olarak çöküntüye yol açabileceği, umutsuzluğa sevk edebileceği, bu durumun ise ötanazi konusunda herhangi bir baskı altında kalmadan karar vermesini güçleştirmesi muhtemeldir. Ayrıca bahsedilen durumlar, hastanın ötanazi konusundaki gerçek isteğini yansıtmayan kararlar vermesine de yol açabilecektir. Bu sebeple hastanın ötanazi kararı konusunda “istemli” olup olmadığına yönelik ölçüt, hastanın ötanazi isteğinde ısrarlı olması şeklinde belirlenmiştir.⁵⁷

1.3.2.2. İstem Dışı (İradi Olmayan) Ötanazi

Hastanın temyiz gücünün olmadığı ve dolayısıyla iradesini kullanamadığı ve iradesinin ne yönde olacağının da tespit edilemediği durumlarda istem dışı ötanazi söz konusu olmaktadır. Bu duruma örnek olarak, hastalığın şiddeti nedeniyle hastanın bilincinin yerinde olmaması, hastanın koma veya bitkisel hayat gibi bir durum içerisinde olmasını örnek vermek mümkündür.

Tıp hukukunda, hastanın doğum anından itibaren temyiz gücünün olmaması veya var olan temyiz gücünün sonradan kaybedilmesinin bir önemi bulunmamaktadır.

⁵⁵ Sibel İncoğlu, *Ölme Hakkı*, Ayrıntı Yayınları,1. Baskı, 1999, İstanbul, s.160.

⁵⁶ Erdem Özkara, *Ötanazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Seçkin Yayıncılık, 1. Baskı, 2001, Ankara, s.20.

⁵⁷ Zehra Bal, *İslam Hukuku Açısından Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çanakkale, 2011, s.15.

Ancak hastanın temyiz gücünü sonradan kaybetmiş olması halinde, daha önce ötanazi konusunda bir talebi varsa hasta hakkında karar verme yetkisine sahip olanlar, bu talep doğrultusunda karar vereceklerdir.⁵⁸

Hastanın doğrudan kendi iradesini beyan edemediği bu durumda, hasta hakkındaki ötanazi kararı, hasta yakınları veya hastanın kanuni temsilcisi tarafından verilmektedir. Hastanın bizzat kendi yaşamıyla ilgili bir kararın başkaları tarafından verilmesi, istem dışı ötanaziye suiistimale açık hale getirmektedir.⁵⁹ Zira istem dışı ötanazinin yasal olduğu bir düzende, hastayı kendilerine yük olarak gören aile bireyleri, hastanın yaşamına kolayca son verebilecektir.⁶⁰ Bununla birlikte ötanazi uygulamasının kişiye sıkı sıkıya bağlı bir hak olan yaşam hakkını ilgilendirmesi nedeniyle, hukuk düzenleri irade olmayan ötanaziye sıcak bakmamakta, yazılı veya sözlü olmak üzere bizzat hastanın kendi rızasını aramaktadır.⁶¹

İstem dışı ötanazide değinilmesi gereken diğer bir husus, mevcut hastalığın ve bu sebeple ortaya çıkan acıların hastayı ne ölçüde etkilediğidir. Zira hastanın bilincinin kapalı olduğu koma ve bitkisel hayat gibi durumlarda, hasta hastalığın ve şiddetli acıların farkında olmamaktadır. Bu durumda ise ötanazinin gerekliliği tartışılmaktadır. Ötanazinin gerekliliği, hasta açısından yaşamın değersiz ve bir yük haline gelmesi durumlarında gündeme gelecektir. Ancak bu durumların tespitinin hasta dışındaki kimselerce verilmesi ise farklı bir tartışma konusudur.

İstem dışı ötanazi, hasta hakkında karar vermeye yetkili kişiler tarafından gerçekleştirilebileceği gibi bu kişilerin herhangi bir onayı olmadan da hastalar ölüme zorlanabilmektedir. Tarihsel süreçte, toplumsal açıdan yaşamasında herhangi bir fayda bulunmadığı iddiasıyla akıl hastaları ve özürlü bireyler ötanazi adı altında ölüme terkedilmiştir. Bu uygulamanın bir örneği Almanya’da görülmüştür. 1933 sonrasında Alman hekimler tarafından Hipokrat yeminindeki “Zarar vermeyeceksin” ilkesinin

⁵⁸ Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.88.

⁵⁹ “Çocukken yakalandığı bir hastalık neticesinde hareket kabiliyetini tamamen yitiren ve 12 yıl boyunca komada kalan Güney Afrika’lı Martin Pistorius’un, 12 yıl sonra komadan çıktığında annesine; “‘Umarım ölürsün’ demen de dâhil her şeyi duydum anne” demesi, irade dışı ötanazinin kabul edildiği durumlardaki istismların ne kadar büyük olacağına dair ipuçları vermektedir” (Sulu, 2017: 558).

⁶⁰ Muhammed Sulu, *Ötanazi Üzerine*, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 22 (2), 2017, s.558.

⁶¹ Demirörs, Hızal, *Türk Ceza Hukuku Açısından Ötanazi*, s.1487.

yerine toplumsal faydayı ön plana çıkarmışlardır. Hekimlerin bu tercihinde dönemin siyasi iradesinin etkisi büyüktür. Bu çerçevede 1935 yılında Alman Nazi Partisi, sakat çocuklar ve onların rehabilite edilemeyecek ve yararsız ebeveynleri için ötanazinin yasal olmasına hükmetmiştir. Naziler tarafından, neslin dejenere olmaması ve “Ari Irk” oluşturmak amacıyla yaklaşık 8 bin çocuk ve 70 bin yetişkin olmak üzere; Yahudiler, kronik hastalar, sakatlar, yaşlılar ve Çingeneler toplama kamplarındaki gaz odalarında öldürülmüştür. Uygulama ise ötanazinin meşruluğuna dayandırılmıştır.⁶² Bu sebeple günümüz Almanya’ında “ötanazi” kavramının kullanılmasında hassasiyet gösterilmekte ve meşru ötanazi ile Nazi dönemindeki uygulamaların birbirinden ayırt edilmesi amacıyla “canice ötanazi” anlamına gelen “CriminalEuthanasia” terimi oluşturulmuştur.⁶³

⁶² Özkara, *Ötanazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, s.20; Demirörs, Hızal, *Türk Ceza Hukuku Açısından Ötanazi*, s.1495; Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye’ye Bakış*, s.58.

⁶³ Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye’ye Bakış*, s.58.

2. BÖLÜM

BATI DÜŞÜNÇESİNDE ÖTANAZİ

2.1. Sokrates

Yunan felsefesinin kurucuları arasında yer alan Sokrates (M.Ö. 469 – M.Ö. 399), aynı zamanda ahlak felsefesinin de kurucusu olarak kabul edilmektedir. Baldıran otu içerek yaşamına son vermesi,⁶⁴ Sokrates'in intihar ve ötanazi konusundaki görüşüne dair ipuçları vermektedir.

Sokrates'in ötanazi ve intihar konusundaki görüşleri, büyük ölçüde Platon'un eserlerinde yer alan bilgilerden elde edilmektedir. Nitekim Platon'un “Devlet” isimli eserinde Sokrates'in şu ifadelerine yer verilmiştir:

...İşte Asklepios (Eski Yunanda hekimlik tanrısı) bu gerçeği biliyordu. Onun için de, hekimliği yalnız bedenleri sağlam olup da, geçici bir hastalığa tutulmuş insanlar için kullandı. Bu hastaları ilaçla bıçakla iyi ederken, onları gündelik işlerden, yaşayışlarından ayırmıyordu. İçini hastalık sarmış bedenleri kan alma, kusturma, içini temizleme gibi yollarla iyi edeceğim diye kötü bir hayatı uzatmaya uğraşmazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulmazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı, iyileştirmenin ne o adama, ne de topluma fayda vermeyeceğini biliyordu...⁶⁵

Söz konusu ifadelerin devamında Asklepios'un bu nedenle akıllı bir devlet adamı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Sokrates, bir jimnastik öğretmeni olan ve ölümcül bir hastalığa yakalanan Herodikos'un, ölümünü uzatmaya yönelik tedavi yöntemini “tüm dünyaya işkence olan bir tedavi yöntemi” olarak değerlendirmektedir. Ayrıca söz konusu tedavi yönteminin Asklepios tarafından kendi öğrencilerine öğretilmemesinin nedeni ise onun, iyi yönetilen bir devlette herkesin devam etmek zorunda olduğu bir iş olduğunu, kimsenin sürekli hasta olup, kendine bakmakla ömrünü geçiremeyeceğini bilmesi olarak gösterilmiştir.⁶⁶

Söz konusu ifadeler dikkate alındığında Sokrates, ölümcül hastalığa yakalanmış kişilerin kötü bir yaşam sürmeleri nedeniyle bu hayatları sürdürmenin bir

⁶⁴ Gül Altay, *Nitelikli Yaşam Hakkı İçin Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Yüksek Lisans Programı, 2005, İstanbul, s.3.

⁶⁵ Platon, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,3. Baskı, 2001, İstanbul,s.90.

⁶⁶ Platon, *a.g.e*, s. 96-97.

anlamının bulunmadığı, hekimlerin de bu doğrultuda davranmaları gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca bu tür kimselerin topluma bir faydalarının bulunmamaları da onları iyileştirmeye gerek olmadığına gerekçe gösterilmiştir. Bu çerçevede Sokrates, hem birey hem de toplumsal açıdan bir değerlendirme yapmaktadır. Bu noktada Sokrates'in faydacı yaklaşımı vurguladığı görülmektedir.

Platon'un "Devlet" isimli eserinde Sokrates'in intiharı haklı gören görüşlerine yer verilmiştir. Buna göre Sokrates, ölümcül hastalığa yakalanan ve iyileşmesi mümkün görülmeyen hastalar açısından hayatın bir anlamının olmadığını ifade etmektedir. "İyileşmesi mümkün görülmeyen hastalar" kapsamına yalnızca ölümcül hastalığa yakalanan ve kısa vadede ölecek hastalar değil, sürekli olarak sakat kalan bireyler de girmektedir. Zira bu tür bireyler de ideal toplum düzeninin kurulmasında engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Sokrates'e göre her iki durumda da hekimlerin görevi, ölümün geciktirilmemesidir.⁶⁷

Sokrates'in "ölüm" konusundaki ifadeleri de ötanaziye yaklaşımı açısından yol göstericidir. Platon'un "Sokrates'in Savunması" adlı eserinde,

...Ölümünden korkmak kişinin akıllı değilken kendini akıllı sanmasından başka bir şey değildir; zira bu, bir şeyi bilmez iken bildiğini sanmaktır...

ifadelerinin Sokrates'e ait olduğu belirtilmektedir. Ayrıca;

...Ölüm insan için en büyük nimet olabilir, ama herkes başına gelebilecek en büyük kötülük olacağı kesin imiş gibi ondan korkar...

sözleri de Sokrates'in ölüme bakış açısının olumlu olduğunu ve her hal ve şartta yaşamı yücelten bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir. Kötü bir hayatın uzatılmaması gerektiğine yönelik görüşleri ile "ölüm insan için en büyük nimet olabilir" ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Sokrates'in ölümcül hastalığa yakalanan veya sürekli olarak sakat kalacak kimseler için ölümün en iyi yol olduğu şeklinde bir düşünce yapısına sahip olduğu kanaati taşınmaktadır.

⁶⁷ Hasan Türkmen, *Ötanazi Sorunsalına Teolojik Açıdan Bir Bakış*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 13 (1), 2015, s.500-501.

2.2. Platon

İslam dünyasında “Eflatun” olarak bilinen Platon (M.Ö. 427 – M.Ö. 347) Sokrates’in öğrencisi olup, antik çağ filozofları arasında yer almaktadır. Platon’un ötanazi konusundaki görüşleri Sokrates ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

“Ötanazi” kavramını doğrudan kullanmamakla birlikte buna benzer bir uygulamanın tarihte ilk kez Platon tarafından dile getirildiği ifade edilmektedir. Platon, birçok dini inanışa benzer şekilde, insan hayatını yaratıcıya ait bir mülk olarak değerlendirmekte ve bu gerekçeye dayanarak intiharı bu ilkeye aykırı bir davranış olarak kabul etmektedir. Platon “Yasalar” isimli eserinde intihar konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

...Kendini öldüren söz ediyorum; kaderini talihin yazgısından zorla koparıp alan insan, devletin aldığı bir kararla ya da çok acı veren kaçınılmazlık bir talihsizlikle zorlanmadığı halde korkakça ve alçakça kendisine haksız bir ceza veren insan...

...Her şeyden önce bu şekilde ölenlerin mezarları ayrı bir yerde olacak, yanına bir başkası gömülmeyecektir; sonra devlet toprağının on iki bölümünün sınırında, ıssız ve adı olmayan yerlerde törensiz gömülecekler mezarlar; mezar taşı ve ad yazılarak belirtilmeyecektir...⁶⁸

Platon’un intihar konusundaki görüşlerini belirttiği bu paragrafta “...çok acı veren kaçınılmaz bir talihsizlikle...”ifadesi dikkat çekicidir. Zira bu ifade, Platon tarafından belirli durumlarda intiharın makul görüldüğü anlamını taşımaktadır.

İntihara şiddetle karşı olan görüşlerine rağmen Platon’un, Tanrıların zorunluluk olan durumlarda intihara onay verdiklerini belirtmektedir. Bu duruma en büyük örnek olarak ise Sokrates’in ölümü gösterilmektedir. Bu çerçevede Platon, aşırı acının, fakirliğin ve felaketin getirdiğidüşkünlük, haysiyet kaybı ve onulmaz kader gibi durumlarda intiharı meşru kabul etmektedir.⁶⁹ Bu noktada Platon’un, intiharı meşru gördüğü durumların çerçevesini oldukça geniş çizdiği görülmektedir. Zira düşkünlük ve haysiyet kaybı gibi durumlar, ötanazi kapsamının dışında kalmaktadır.

Sokrates’in, bireylerin toplum ve devlet açısından faydalarının dikkate alındığı faydacı yaklaşımının Platon tarafından da benimsendiği görülmektedir. Zira Platon

⁶⁸ Platon, *Yasalar*, Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2004, İstanbul.

⁶⁹ Ahmet Altay Ünaltay, *Durum Etiği Penceresinden Ötanazi ve Tarihi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, 2019, İstanbul, s.14.

“Devlet” isimli eserinde, ideal toplumlarda ölümcül hastalığa yakalanan kişilerin tedavi etmenin bir fayda getirmeyeceğini, bu kişilerin yaşama haklarının bulunmadığı ve ölüme terk edilmeleri gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca Platon, akli rahatsızlığı bulunan kişilerin de bu kapsamda olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰Platon’un bu düşüncesinin temel dayanağı toplumsal faydadır. Toplum çıkarlarının en üst seviyeye çıkarılması için bu tür hastaların ölüme terk edilmesi, adalet ve eşitlik ilkelerinin göz ardı edilmesine yol açmakta ise de Platon bu ilkeleri dikkate almamıştır.⁷¹

Platon’un tedavisi mümkün olmayan hastalar ile sürekli sakatlığı bulunan hastalar açısından tedavinin anlamsız olduğu ve bunların kaderine terk edilmesi yönündeki görüşü dikkate alındığında, onun pasif ötanaziyi uygun bulduğunu söylemek mümkündür. İlave olarak Platon’un hastanın iradesini dikkate almaksızın bu tür hastaların tedavi edilmemesi yönündeki görüşü, istemsiz ötanaziyi de haklı bulduğu anlamını taşımaktadır.

Platon’un toplum temelli felsefeyi benimsediğinin bir diğer kanıtı ise şu sözleridir:⁷²

...Kunduracılara ne olmuş, kimlermiş bunlar. Bu devleti pek az ilgilendirir. Önemli olan koruyuculardır. Çünkü devletin görevi, belirsiz kunduracıların refahını sağlamak değil, olgunlaşmaktır...

Platon için önemli olan bireylerin ne ölçüde topluma fayda sağladığıdır. Bunların zengin ya da fakir olması Platon açısından önem taşımamaktadır. Zira “Devlet” isimli eserinde şu ifadeler yer verilmiştir:⁷³

...Çünkü yaralanmadan önce sapasağlam olan insanlara, bir merhem yeter, bir içki bile onları iyi edebilir. Ama yaradılıştan hasta ve kötü yaşamış bir insanın ömrünün uzatılmasında hiçbir fayda görmüyorlar; bu insanlar, kral Midas’tan da zengin olsalar, hekimliğin bunlarla uğraşması değmez diyorlardı...

Platon ölümcül hastalığa yakalanan bireylerin ölümü konusunda toplumsal faydayı ön plana çıkarmakla birlikte kişisel faydayı da dikkate almaktadır. Zira kişisel

⁷⁰ Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye’ye Bakış*, s.57.

⁷¹ Altay, *Nitelikli Yaşam Hakkı İçin Ötanazi*, s.6.

⁷² Pınar Okyay, *Ötanazi*, Toplum ve Hekim Dergisi, 9 (60), 1994, s.4.

⁷³ Platon, *Devlet*, s.90.

fayda bakımından Platon, “...bir kişinin ölümü kendisi için daha iyi ise, o kişinin kendisine iyilik yapması niçin engellenmektedir?...”sorusunu yöneltmektedir.⁷⁴

Platon’un doğuştan hasta ve sakat olan bebeklerin ölüme terk edilmesini savunduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Platon’un tam olarak böyle bir ifadede bulunmasa da üstü kapalı olarak bunu ima ettiği, çekinceleri nedeniyle bu görüşünü açıkça savunmadığı belirtilmektedir. Ancak Platon’a atfedilen bu görüşün tarihte Spartalılar tarafından uygulandığı da bir gerçektir. Spartalıların, özürlü doğan bebekleri topluma yük olacağı gerekçesiyle öldürdükleri rivayet edilmektedir.⁷⁵

Sonuç itibarıyla Platon, büyük ölçüde toplum yararını gözeterek, ölümcül hastalığa yakalanan ve sürekli sakat kalacak olan hastaların tedavisi için çaba gösterilmesini anlamsız bulmakta ve onların ölüme terk edilmelerinin uygun olduğunu savunarak pasif ve istemsiz bir ötanaziye olumlu yaklaşmaktadır.

2.3. Aristoteles

Aristoteles (M.Ö. 384 -M.Ö.322) veya kısaca “Aristo” antik Yunan filozofları arasında yer almaktadır. Aristo’nun ötanaziye yönelik görüşlerini ortaya koymak için etik anlayışının değerlendirilmesi gerekmektedir. Aristo, etik anlayışını “Nikomakhos’a Etik”, “Eudemos’a Etik”, “Politika” isimli eserlerinde açıklamıştır. Etik anlayışının temelini “mutluluk” kavramının oluşturduğu Aristo’ya göre insan, yaşamı boyunca mutluluğa sahip olmalıdır. Diğer bir ifadeyle “mutluluk”, insanın doğumundan ölümüne kadar sürdürülmesi gereken bir olgudur. O halde Aristo’ya göre acı duyarak ölen bir kimsenin “mutlu” olduğu söylenemeyecektir. Nitekim Aristo “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde “...Acımacak şekilde ölmüş birini kimse mutlu sayamaz...” görüşünü ifade etmektedir. Aynı eserde,

...O halde geliş güzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu deriz...⁷⁶

ifadesinde bulunmuştur. Dolayısıyla mutluluğun geçici değil sürekli sağlanması gerektiği ifade edilmektedir. Bu görüş çerçevesinde Aristo’nun ötanaziye karşı

⁷⁴İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s.19.

⁷⁵Özaltay, *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, s.6.

⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, 2014, Ankara, s.23-24.

olmadığı şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür. Nitekim Aristo, şiddetli ağrıları bulunan ve tedavisi olmayan hastaların ölümü seçebileceğini belirtmiştir.⁷⁷ Zira ötanazinin ve ötanazi talep eden hastaların temel amacı da, dayanılmaz acıların ve ölümcül hastalığın yarattığı huzursuzluk halinin giderilerek ölümün kolaylaşmasıdır. Dolayısıyla söz konusu hastalar, mutluluklarına engel olan bir durumun ortadan kaldırılmasını istemektedir.

Aristo'nun ötanazi konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi için değinilmesi gerekli diğer bir husus ise bireyin tercihleri konusudur. Aristo, tercih edilen şey ile istemli olarak yapılan şeyi birbirinden farklı değerlendirmektedir. Aristo, arzu ve istek doğrultusunda gerçekleştirilen eylemin çocuklar ve hayvanlar açısından geçerli olduğunu, tercih doğrultusunda hareket etmenin ise temyiz gücü bulunan yetişkin bireylerde gerçekleştiğini belirtmektedir. Zira Aristo arzu ve istek kavramı ile tercih kavramını şu ifadelerle birbirinden ayırmaktadır.

...Onun arzu, tutku, isteme ya da bir çeşit sanı olduğunu söyleyenler doğru söylemiyorlar; çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur. Kendine egemen olmayan kişi tercihle değil, arzuyla davranır...⁷⁸

Ayrıca Aristo istek doğrultusunda gerçekleştirilen bir eylemden söz edebilmek için söz konusu eylem ve eylemin sonuçları hakkında bireyin tam bilgiye sahip olması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla bilgi eksikliği nedeniyle oluşan fiiller, tercih olarak değerlendirilemeyecektir. Bu noktada Aristo'nun ötanazi konusundaki görüşünü, ötanazi türüne göre ayırtırmak gerekmektedir. Zira Aristo'nun hastanın açık iradesine dayanmayan istemsiz ötanazi konusunda Aristo'nun olumlu düşünmediğini söylemek mümkündür. Aynı durum, hastanın yeterince bilgilendirilmediği, dolayısıyla “aydınlatılmış onam” şartının gerçekleşmediği istemli ötanazi (iradeye bağlı) açısından da geçerlidir. Bu çerçevede Aristo'nun etik anlayışına göre ötanazi, hastaya hastalığın niteliği, uygulanacak tedavi ve tüm tıbbi müdahaleler, tedavinin ne tür sonuçlar doğuracağı ve ne kadar süreceği, tedaviye devam edilmesi veya edilmemesi durumunda hastayı ne tür risklerin beklediği konularında bilgi

⁷⁷ Ömer Ömeroğlu, *Ötanazi*, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, 1993/2, s.191.

⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.48-49.

⁷⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, s.45.

verildiği, bilgilendirme sonrasında ise hastanın bu konuda açık iradesinin bulunduğu durumlarda geçerli olacaktır.

Aristo'nun ötanazi konusundaki görüşü hakkında tarafımızca yapılan söz konusu çıkarımların dayanak noktası, Aristo'nun “mutluluk” kavramına yönelik değerlendirmeleridir. Bununla birlikte “Nikomakhos’a Etik” adlı eserin son bölümlerinde Aristo'nun yaşamak ve ölüm konusundaki görüşleri, ötanazi konusunda farklı bir bakış açısı yaratmaktadır. Zira Aristo'nun, bireylerin kendilerini ölümsüzleştirmeleri, yaşamak için her yolu denemeleri ve ölümün korkutucu olduğu yönünde görüşleri bulunmaktadır:

...Us, insandaki tanrıça bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıça bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı...⁸⁰

Aristo, “kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli” ifadesiyle yaşamının değerine vurgu yapmakta ve “olabildiğince” ifadesiyle uzun süre hayatta kalmanın değerli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca;

...Erdemli insan kendisinin yaşamasını, korunmasını ister; düşündüğü şey en çok bu olur, çünkü erdemli kişi için varolmak iyi bir şeydir...⁸¹

ifadeleri de varoluşun önemli olduğunu belirten diğer bir görüşüdür. Zira Aristo, “...en korkutucu şey ölümdür, çünkü sondur, ölmüş biri için hiç bir şey artık iyi ya da kötü görünmüyor...” görüşündedir.⁸²

Söz konusu ifadeler tek başına dikkate alındığında, Aristo'nun, ölümcül bir hastalığa yakalanmış olan kişilerin dahi ötanaziyi reddetmeleri görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. Zira insanlar her ne olursa olsun her durumda yaşamayı tercih etmek durumundadır. Buna karşın Aristo'nun salt “yaşamak” olgusundan öte “akla uygun yaşama” şeklinde bir değerlendirmesini de dikkate almak gerekmektedir. Zira insan hayatında “mutluluk” yok olduğu zaman Aristo'nun etik felsefesinin

⁸⁰ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, s.208.

⁸¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s.180.

⁸² Aristoteles, *a.g.e.*, s.57.

değerlerinden en önemlisi kaybolmaktadır. Bu çerçevede akla uygun yaşamın, mutlu olmakla mümkün olduğu şeklindeki bir değerlendirme, Aristo'nun ötanaziye onay verdiği sonucunu doğuracaktır.

Aristo, devlet için üretken olma anlayışı çerçevesinde intiharı reddetmektedir. Üretim potansiyeli olan her birey, devlet için çalışmalı ve üretkenliği sağlamalıdır. Bu bakımdan intihar, bireyin devlete karşı işlemiş olduğu bir suç olarak değerlendirilmektedir.⁸³ İntihara karşı olan Aristo, ağır sakatlıklarla doğmuş bebeklerin, devlete yük olmamaları için öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur.⁸⁴ Zira bu tür bebekler devlet açısından üretkenliği bulunmayan ve gelecekte de üretim fonksiyonunu yerine getiremeyecek olan bireylerdir. Bu bakımdan Aristo'nun bu görüşü, intihara karşı olma gerekçesi ile örtüşmektedir.

Aristo'nun devlet için üretken olma konusuna yapmış olduğu vurgu ile ölümcül hastalığa yakalanan hastaların durumu birlikte değerlendirildiğinde, Aristo'nun bu tür hastalar için ötanaziye destekleyeceği kanaati taşınmaktadır. Zira bu tür hastaların da, ağır sakatlığı bulunan bebekler gibi devletin üretkenliğini sağlama konusunda herhangi bir katkıları olmamaktadır. Ayrıca Aristo'nun, bu tür hastaların devletin kaynaklarını tüketmeleri nedeniyle de öldürülmelerinin veya tedavinin geri çekilmesi yoluyla ölümlerinin sağlanmasının uygun olduğu şeklinde görüşünün bulunduğu iddia edilmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla bu noktada, hastanın çekmiş olduğu ıstırabın sonlandırılması amacıyla yapılmış bir ötanazi değil, devlete faydası bulunmayan bireylerin oluşturdukları yükün azaltılması amacıyla gerçekleştirilmiş bir ötanaziden söz edilmektedir.

Sonuç itibarıyla Aristo'nun “mutluluk”, “akla uygun yaşam” ve “devlet için üretken olma” felsefesi doğrultusunda ötanaziye savunduğu kanaatine ulaşılmaktadır.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, Çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1993, İstanbul, s.227-228.

⁸⁴ Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye'ye Bakış*, s.57.

⁸⁵ Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.89.

3. BÖLÜM

SEMAVİ DİNLER AÇISINDAN ÖTANAZİ

Antik çağ düzeninde semavi dinlerin toplumsal anlamda henüz beklenen etkiye sahip olmaması, ötanazinin yalnızca ahlaki ve felsefi yönden değerlendirilmesine yol açmıştır. Nitekim söz konusu dönemde Sokrates, Platon ve Aristo gibi düşünürler, ötanaziye yalnızca kişinin toplumsal faydası üzerinden dikkate alarak bir yargıya varmışlardır. Ancak Orta Çağ döneminde semavi dinlerin toplumlar üzerindeki etkisinin artması, olayların Tanrı'nın emri, kutsal kitaplarda yer alan hükümler ve peygamberlerin yaşantılarının da dikkate alınarak değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Günümüzde ötanaziye karşı çıkanlar ile ötanaziye kabul edenler arasındaki temel ayrışma noktası da dini sebeplerdir. Bu çerçevede semavi dinlerin konuya ilişkin görüşleri önem arz etmekte olup, izleyen kısımlarda ötanazi, üç semavi dinin⁸⁶ hükümleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

3.1. Yahudi İnancında Ötanazi

Yahudi inancının ötanaziye yaklaşımını, “hayat” olgusuna bakış açısıyla tespit etmek mümkündür. İbranice “hayat” kavramının karşılığı “hayim” kavramı olup, çoğul bir kavramı ifade etmektedir. Oysaki bu kavram, tekil bir anlama sahip olan “hay” kavramından türetilmiştir. Bu durum, Yahudi âlimlerin hayatın tekil olarak bir anlam taşımadığı, diğer insanlarla paylaşılnca anlam kazanacağı şeklinde bir anlayışa yöneltmiştir.⁸⁷ Diğer yandan İbranicede “insan hayatının korunması” ifadesinin karşılığı olan kavram, aynı zamanda Yahudi inancında temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Diğer bir ifadeyle her Yahudi, kendi hayatını korumakla mükellef tutulmuştur.

Yahudi inancındaki hayatın korunmasına yönelik temel prensip, Eski Ahit'te yer alan “Komşunun canına zarar vermeyeceksin” ifadesi ile Tanrı'nın insana hayat ve ölüm olmak üzere iki seçenek sunduğu, bu seçenekler arasından hayatın seçilmesi

⁸⁶ Semavi dinlerin sıralaması, kronolojik sıra dikkate alınarak yapılmıştır.

⁸⁷ Rabi Benjamin Blech, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, Çev.:Estreya Seval Vali, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın,2. Baskı, 2003, İstanbul,s. 92.

gerektiği, yaşamayı seçenlerin kendilerinin ve ailelerinin de hayatını kurtaracağı yönündeki metinlere dayandırılmaktadır.⁸⁸

Tüm semavi dinlerin ortak bir görüşü olarak Yahudi inancında da insan ve insan hayatının, Tanrı tarafından insana emanet olarak verildiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı tarafından verilen insan hayatının sonlandırılması da yalnızca Tanrı'ya ait bir haktır. Kişinin, bu hayat üzerinde kendisine ait gibi tasarrufta bulunması yasaklanmıştır. Bu bakımdan insanın kendi iradesiyle hayatına son vermesi Tanrı'ya bir karşı gelme olarak nitelendirilmekte, bu kişinin sürekli olarak acı çekeceğine inanılmaktadır.⁸⁹

Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ta ötanaziyi kabul eden veya yasaklayan doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak ötanazinin yasak olduğu sonucuna varılan ayetlerin tamamı öldürme veya intihar konularıyla ilişkilidir. Tevrat'ın “Tekvin” bölümünde;

...İnsanoğlunun kanını insanoğlu tarafından kim dökerse, onun kanı da dökülecektir, çünkü Tanrı insanı kendi imajında yaratmıştır...⁹⁰

ifadesi yer almaktadır. Söz konusu ayet, öldürmeyi açık bir dille yasaklamaktadır. Buna ilave olarak ayette yer alan “Tanrı insanı kendi imajında yaratmıştır” ifadesi, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı şeklinde yorumlanmış ve bu sebeple insanın ve insan hayatının kutsal olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim Eski Ahit'in “Tekvin” bölümünde yer alan;

...Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insanı yapalım ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı.

...

Ve Allah onları mübarek kıldı ve Allah onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kılın. Yeryüzünde hareket eden her canlı şeye hâkim olun...⁹¹

⁸⁸ Sümer, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi*, s.118.

⁸⁹ Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s.35.

⁹⁰ Kutsal Kitap, Tekvin, 9/6.

ifadeleri de insanın Tanrının suretinde yaratıldığı görüşüne dayanak teşkil etmektedir. Bu çerçevede öldürmenin açıkça yasaklanması ve insan hayatının kutsal olduğu hususları birlikte ele alınmış, bu doğrultuda insanın kendi isteği doğrultusunda hayatına son veremeyeceği kabul edilmiştir.

Öldürmenin yasaklandığı başka bir metin ise “On Emir⁹²”de bulunmaktadır. Tevrat’ın “Çıkış” kitabında yer alan ve Allah tarafından Hz. Musa’ya Sina Dağında tebliğ edildiğine inanılan “On Emir”, söz konusu dinin kabul ettiği temel kuralları açıklamaktadır. “On Emir”in altıncısı ise “Öldürmeyeceksin” şeklindedir.

Yahudi geleneğinde Tevrat’ın tefsiri olarak kabul edilen “Talmud”⁹³, ötanazinin tanımları arasında yer alan “iyi ölüm” ve güzel ölüm” gibi kavramları yalnızca kaçınılmaz ölüm doğrultusunda kabul etmektedir. Hastanın ölümünün bilinçli olarak hızlandırılması onaylanmamaktadır. Zira acı çeken bir hastanın ölümünün sağlanması iyi niyetle yapılıyor olsa da bu durum “merhameten öldürme” olarak nitelenmekte ve sert bir şekilde yasaklanmaktadır. Örneğin Talmud’da anlatılan bir kıssada, Yahudi din adamının Romalılar tarafından canlı canlı yakılması üzerine öğrencileri, âlimin acısını azaltmak amacıyla ağzını açarak alevlerin nefesine karışmasını istemişlerdir. Fakat din adamı öğrencilerine hitaben “bana bu ruhu verenin onu alması benim kendime zarar vermemden daha iyidir.” ifadesinde bulunmuştur. Bu örnek, ölmek üzere olan kişinin ölümüne yardım etmenin (acısını dindirmek için ölümü hızlandırmanın) yasaklandığını göstermektedir.⁹⁴

Buna karşın klasik Yahudi kaynakları ile çağdaş Yahudi hukuku dikkate alındığında, ölümcül hastalığa yakalanan kişilerin acı çekmesi onaylanmamıştır. Yaşama devam etmesi tıbben mümkün görülmeyen hastaların ölümünün kolaylaştırılması dini bir vecîbe olarak görülmekte ve bu doğrultuda acı çeken

⁹¹ Bal, *İslam Hukuku Açısından Ötanazi*, s.31.

⁹² “Tevrat’a göre on emir, Hz. Mûsâ önderliğindeki İsrâilîoğulları’nın Mısır’dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sînâ dağının zirvesinde bizzat Tanrı tarafından Mûsâ’ya önce sözlü olarak bildirilen, ardından iki taş levha üzerine yazılıp verilen emirlerdir” (Harman, 2007: 347).

⁹³ Talmud, “rabbi/rabban” diye anılan Yahudi din âlimleri tarafından M.S. II. Ve IV. Yüzyıllar arasında hazırlanan hukukî, etik, felsefî-teolojik ve tarihî konular üzerine tartışma ve yorumlardan meydana gelen öğretiyi ifade etmektedir (Gürkan, 2010: 550).

⁹⁴ Mehmet Kalkan, *Biyoetik Sorunlar ve Dinlerin Ötanazi ve İntihara Bakışı*, Kent Akademisi Dergisi, 7 (1), s.21.

hastaların yaşamını uzatmak için yapılan eylemlere karşı çıkmaktadır.⁹⁵ Nitekim birtakım Yahudi din âlimleri, ötanaziye Tanrı'nın emirlerine karşı çıkmaya olarak görmemekte, aksine şefkat ve merhamet gibi ulvi değerlerin gereği olarak kabul etmektedir.⁹⁶

Ötanazinin bir intihar niteliğinde görülmesi nedeniyle Yahudilerin intihara bakış açısının öğrenilmesi de önem arz etmektedir. Yahudilerin kanun ve tefsir kitabı olan "Talmud", intihar fiilini günah olarak kabul etmektedir. Ayrıca intihar ederek hayatına son veren kişiler için toplumsal geleneklere uygun bir cenaze töreni yapılmasını uygun görmemektedir. Söz konusu kişilerin cesedi, cinayet işleyen kişilerin cesedine benzer şekilde ayrı bir yere gömülmektedir.⁹⁷ Ayrıca ötanazi ile veya intihar ederek hayatını sonlandıran Yahudilerin arkasından kaside okunmaması ve bu kişilerin Yahudi mezarlığının ana bölgesine gömülmemesi de Yahudilerin ötanazi ve intihar konusundaki keskin görüşlerini yansıtmaktadır.⁹⁸

İntihar, Yahudilikte uygun görülmesi de İbrani hukukunda intihar eden kişinin akli dengesinin yerinde olmadığı, akli dengesinin yerinde olması halinde kişinin intihar etmesinin mümkün olmadığı şeklinde bir inanış bulunmaktadır. Bu sebeple intihar eden kişinin fiil ehliyeti bulunmadığı gerekçesiyle bu fiilinden sorumlu tutulmasının mümkün olmadığı görüşü genel olarak kabul görmektedir.⁹⁹ Ayrıca katliama maruz kalacak olan veya zina etmeye zorlanan kişilerin intihar etmeleri uygun görülmüştür. Nitekim M.S. 74 yılında Masada, M.S. 1096 yılında Worms ve M.S. 1190 yılında York ve Rhineland adlı yerleşim yerlerinde Yahudilerin toplu intihar girişiminde bulunması bu gerekçelere dayandırılmıştır.¹⁰⁰

Yahudilik inancında kişinin toplumsal faydası veya bireyin hayat kalitesi, yaşama devam etmesi bakımından önemli değildir. Yaşamın her anı değerli kabul edilmiş ve bu çerçevede her ne şart altında olursa olsun kişinin hayatına son vermesi yasaklanmıştır. Nitekim bu esaslar dikkate alınarak Yahudi hukukunda da engelli veya ölümcül bir hastalığa yakalanmış kişilerin kendi talepleri bulursa dahi onları

⁹⁵ Bal, *İslam Hukuku Açısından Ötanazi*, s.34.

⁹⁶ Courtney S. Campbell, *Euthanasia And Religion*, UNESCO Courier 53(1), 2000, 38.

⁹⁷ Güven, *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, s.36.

⁹⁸ Sulu, *Ötanazi Üzerine*, s.568.

⁹⁹ Blech, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, s.93.

¹⁰⁰ Hayati Hökelekli, *İntihar*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 22, 2000, s.351.

öldürmenin meşru olmadığı belirtilmiştir.¹⁰¹Bu görüşün temeli, hayatın insana ait olmadığı, sağlık ve mutluluk gibi hastalık ve acının da Tanrı tarafından verildiği inancına dayanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu durumlar, insanın hayatına son vermesi için geçerli bir sebep olarak kabul edilmemiştir.

Yahudi hukukunda genel kabul görmüş ilkeler ötanazinin yasak olduğu yönünde olmakla birlikte birtakım Yahudi hukukçularının pasif ötanaziye karşı olumlu görüşe sahip oldukları bilinmektedir. Zira bahsedilen hukukçular, ölümcül hastalığa yakalanan ve şiddetli acı içinde bulunan kişilerin ölümü için dua etmek gerektiğini belirtmektedir. Literatürde konuya ilişkin bir duaya şu şekilde yer verilmiştir:

...Lütfen Tanrım, onun ruhunu alman ve hapisneden, çektiği acılardan kurtarman ve ona verdiğin ruhun Yaratıcı'ya dönmesi senin sonsuz merhametin ve muhteşem cömertliğindendir...¹⁰²

Buna karşın birtakım Yahudi fakihleri, hastanın ölümü için dua etmenin dinen izin verilen bir durum olduğu konusunda şüphe içerisindedir.

Hastanın ölümü için dua etmenin uygun olduğunu belirten Yahudi fakihlerine göre, söz konusu kişilerin yaşamının son derece ızdırap verici bir hal alması nedeniyle böyle bir hayatın uzatılmasına gerek bulunmamaktadır.¹⁰³¹⁰⁴Antik Çağ'da İsrail'de acısı dindirilemeyen hastaların rahatlatılması için tütsü kullanılması, bunun örneklerindendir.¹⁰⁵Bununla birlikte Yahudiliğin başlangıç döneminde tıbbi imkânların yeterince gelişmemesi nedeniyle, ölümcül hastalığa yakalanan kişilerin acısını azaltarak ömrünü uzatma yöntemlerinin oldukça kısıtlı olduğu bilinmektedir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Byron L. Sherwin, *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God*, Syracuse University Press, 2000, s.43-45.

¹⁰² Benjamin Gesundheit vd., *Euthanasia: An Overview and the Jewish Perspective*, Cancer Investigation, 24 (6), 2006, s.627.

¹⁰³ Sherwin, *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God*, s.45.; Akbaş, *Biyoetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi*, s.7.

¹⁰⁴ Nitekim 1947 yılında istemli ötanazinin yasal kabul edilmesi amacıyla New York yasama meclisine sunulan yasa tasarısını onaylayanlar arasında Yahudi din adamları da bulunmaktadır (Altay: 2005: 14).

¹⁰⁵ Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye'ye Bakış*, s.57.

¹⁰⁶ Gesundheit vd., *Euthanasia: An Overview and the Jewish Perspective*, s.624.

Yahudi çağdaş birtakım din adamlarının ötanaziye karşı olumlu yaklaşımlarına dayanak olarak gösterdikleri olay, Talmud'da anlatılan bir haham ile öğrencileri arasında geçen hadisedir. Hadise şu şekilde cereyan etmektedir:

...Haham Judah, yatağında son nefesini vermek üzere yatmaktadır. Öğrencileri ve arkadaşları, onun yanında durmadan dua etmektedir. Onların yaptıkları bu dua, Haham Judah'ın ruhunu teslim etmesini engeller. O, bu halde ölümü beklerken bu sırada hahamın kızı, cam kavanozu yere düşürür. Ortaya çıkan yüksek ses nedeniyle oradakiler irkilir ve böylece dualar kesilir. Haham Judah, duayı duymadığı bu anda ruhunu Tanrı'ya teslim etmiş olur...

Talmud'da anlatılan bu olay aynı zamanda Yahudi hukukunda resmi bir metin olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁷

Yahudi hukukunda, hayatının son evresinde bulunan kişileri yaşama bağlayan yaşam destek ünitelerinin kullanımının durdurulması yasaklanmıştır.¹⁰⁸ Bu durumun istisnası ise ölüm anıdır. Yahudi şeriatı, normal ölüm anı geldiği halde ölümü fiili olarak gerçekleşmeyen hastalar için hekimin, hastayı yaşam destek ünitesinden koparmasına izin vermektedir. Diğer bir ifadeyle bu tür hastaların ölümünü engelleyen hususlar bertaraf edilmelidir. Buna karşın Yahudi şeriatı, ölümü hızlandıracak eylemleri kesinlikle yasaklamaktadır.¹⁰⁹ Nitekim 16. yüzyıl Yahudi hukukçularından Rabbi Joseph Karo, Yahudi şeriatı üzerine kaleme almış olduğu eserinde, “Ölmekte olan kişinin ölümünü hızlandırmak için hiçbirşey yapılamaz” ifadelerine yer vermiştir.¹¹⁰ Ayrıca 72 saat ömrü kalan ve şiddetli ıstırap çeken hastaların dahi öldürülmesi Yahudi hukukunda cinayet olarak kabul edilmektedir.¹¹¹ Zira kişinin eceliyle ölmesi, Yahudi inancında önemsenen bir prensiptir.¹¹²

Sonuç olarak, insan hayatının kutsal kabul edilmesi ve hayatın Tanrı tarafından insana verilmiş bir emanet niteliğinde olması, kutsal kitapta insan hayatının korunmasına ve öldürmenin yasaklanmasına dair ilahi emirler, intihar etmenin

¹⁰⁷ Sümer, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi*, s.120-121.

¹⁰⁸ Sherwin, *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God*, s.45; Akbaş, *Biyoetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi*, s.7.

¹⁰⁹ Kalkan, *Biyoetik Sorunlar ve Dinlerin Ötanazi ve İntihara Bakışı*, s.20-21.

¹¹⁰ Özeltay, *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, s.7.

¹¹¹ Sulu, *Ötanazi Üzerine*, s.568.

¹¹² Rebecca Alpert, *Grief and Rituals Surrounding Death: A Jewish Approach, Religion, Death and Dying, Perspectives on Dying and Death*, California: Praeger Perspectives Publishers, 2010, s.67.

toplumsal anlamda reddedilmesi hususları birlikte dikkate alındığında Yahudi inancının ötanaziye olumlu yaklaşmadığı görülmektedir. Bununla birlikte çağdaş birtakım Yahudi hukukçuları, aktif ötanaziyi kesin bir dille reddetmelerine karşın pasif ötanaziye olumlu yaklaşmaktadır. Zira ötanaziye, ölümcül bir hastalığa yakalanan ve şiddetli acılar çeken hastalara şefkat ve merhamet gösterilmesi olarak yorumlamaktadır.

3.2. Hristiyan İnancında Ötanazi

Hristiyan inancında da Yahudi inancına benzer şekilde insan hayatı, Tanrı tarafından insana verilmiş bir emanet niteliğinde olduğundan, hayatı sonlandırması gereken de Tanrının kendisidir. Kutsal kitap İncil'in "I. Korintliler" bölümünde;

...Bedeninizin, Tanrı'dan aldığımız ve içindeki Kutsal Ruh'un tapınağı olduğunu bilmiyor musunuz? Kendinize ait değilsiniz. Bir bedel karşılığı satın alındınız; onun için Tanrı'yı bedeninizde yüceltin...¹¹³

ifadelerine yer verilerek insan bedeninin Tanrı'ya ait olduğu ve insana ait olmadığı vurgulanmaktadır. İnsanın dünyaya gelme ve hayata başlama konusunda iradesi olmadığı gibi, bu hayatın sonlandırılması konusunda da tasarruf yetkisine sahip olamaz. Bu durum, Kutsal Kitap'ta şöyle ifade edilmektedir:

...Herkese yaşam, soluk ve her şeyi veren kendisi olduğuna göre, bir şeye gereksinmesi varmış gibi O'na insan eliyle hizmet edilmez. Tanrı, bütün ulusları tek insandan türetti ve onları yeryüzünün dört bucağına yerleştirdi. Ulusların sürelerini ve yerleşecekleri bölgelerin sınırlarını önceden saptadı...¹¹⁴

Kişinin hayatı her ne kadar dayanılmaz acılarla dolu bir hal alsa dabu durum insanların hayatlarına son vermeleri için geçerli bir neden değildir. Zira Hristiyan inancında, acı ve kederin de Tanrı tarafından verildiği, bu nedenle acıya katlanmak gerektiği ve insanların Tanrı tarafından bu şekilde sınandığı, aksi takdirde insanın Tanrı gibi davranıp haddini aşarak Tanrı'ya karşı gelmiş olacağına inanılmaktadır. Nitekim İncil'in "Eyüp" bölümünde, Tanrı'dan korkan, kötülüklerden kaçınan, doğru ve kusursuz bir adam olarak anlatılan Eyüp'ün ağzından şu ifadeler belirtilmektedir:

¹¹³ İncil, I. Korintliler, 6/19-20.

¹¹⁴ İncil, Elçilerin İşleri, 25-26.

...Bu dünyaya çıplak geldim, çıplak gideceğim.

RAB verdi, RAB aldı,

RAB'bin adına övgüler olsun!...¹¹⁵

Konuya ilişkin bir başka kutsal metin ise aşağıda verilmiştir.

...Herkesin karşılaştığı denemelerden başka denemelerle karşılaşmadınız. Tanrı güvenilirdir, gücünüzü aşan biçimde denenmenize izin vermez. Dayanabilmeniz için denemeyle birlikte çıkış yolunu da sağlayacaktır...¹¹⁶

Bu ifadeler acı ve zorlukların da Tanrı tarafından verildiği, hiç kimsenin kaldıramayacağı bir yükü imtihan edilmediği dolayısıyla bu zorluklara da dayanılması gerektiğini belirtmektedir. Zira Tanrı'nın çıkış yolunu sağlayacağını vadetmesi, yaşamın tüm zorluklara rağmen devam ettirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Hristiyanlık, Yahudilikten sonra ve Yahudiler arasında ortaya çıkan bir inanç türü olması nedeniyle akaid temelleri büyük ölçüde birbirine benzemektedir. Zira Hristiyanlığı ilk kabul eden kişilerin de eski Yahudiler olması bu durumu gerektirmiştir.¹¹⁷ Bu çerçevede “On Emir” içerisinde yer alan “Öldürmeyeceksin” emrini Hristiyanlık da prensip edinmiş ve kişinin kendisi veya başkasının canına kıyması kesinlikle yasaklanmıştır. Bu çerçevede Hristiyanlık inancının yayıldığı M.S. 2. yüzyılda intihar eylemleri veherhangi bir toplumsal faydası olmaması veya cinsiyetçi ayrımlar nedeniyle çocukların ve yeni doğan bebeklerin dekatledilmesi yasaklanmıştır.

İncil’de birtakım intihar olaylarına örnek olarak yer verilmiştir. Hz. İsa’yı Roma Valisine şikâyet ettiği gerekçesiyle ona ihanet ettiğini düşünen “Yahuda”, kendini asarak intihar etmiştir.¹¹⁸ Ancak bu hadisenin bahsedildiği bölümde intiharı meşru gören herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Hristiyanlık inancının yayılmaya başladığı ilk dönemlerde işkenceden kaçmak, iffetini korumak ve düşman askere esir düşmemek için yapılan intiharlara birtakım kilise babaları tarafından olumlu

¹¹⁵ İncil, Eyüp, 1: 21.

¹¹⁶ İncil, I. Korintliler, 10: 13.

¹¹⁷ Sumer, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Ötanazi*, s.70.

¹¹⁸ Matta, 27: 1-5.

yaklaşmıştır. Ayrıca dini inancı nedeniyle işkenceye uğrayan Hristiyanların, din uğruna kendini feda etme düşüncesi intiharın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Söz konusu dönemde intihar konusundaki kafa karışıklığını gideren ve günümüzde Hristiyan dünyasında halen referans alınan görüş ise 4. yüzyılda Aziz AureliusAugustinus'e aittir. Hristiyanlık inancında önemli bir yere sahip olan din bilimciAziz AureliusAugustinus (354–430) tarafından intihar eyleminin Tanrı'ya karşı gelme olarak görülmesi ve bir suç kabul edilmesi sonucunda, kilise de aynı görüşü benimsemiştir.¹¹⁹Augustinus'un bu görüşü oluşturtmasındaki temel dayanakları ise şunlardır:¹²⁰

- Kutsal Kitap'ta yer alan “Öldürmeyeceksin”emrine göre kişi kendi hayatına kendi fiiliyle son veremez.
- İnsan ruhu tüm acılara katlanabilecek güçte yaratılmıştır. Dolayısıyla intihar etmek bir acizliktir.
- Kişinin kendini suçlu olarak görmesi halinde bunun cezası devlet tarafından verilecektir. Kişinin intihar ederek kendi adaletini uygulama hakkı bulunmamaktadır.

Augustinus'un intihar hakkında bu görüşlerine rağmen dini motifli intiharları olumlu karşıladığı belirtilmektedir.¹²¹

İntihar konusundaki kısmi olumlu görüşlere rağmen genel olarak bu eylemi sakıncalı bulan Hristiyanlık inancında “öldürme” konusunda daha kesin bir tavır söz konusudur. “On Emir”de yer alan “Öldürmeyeceksin” prensibinin kesin bir şekilde benimsendiği Hristiyanlık inancında, Roma İmparatorluğu tarafından resmi din olarak kabul edilmesinin ardından yalnızca savaşlarda düşman askerinin öldürülmesine cevaz verilmiştir. Ayrıca idam cezası da “öldürme” yasağının diğer bir istisnasıdır. Ancak bu istisnaların ardındaki temel gerekçe, meşru müdafaa ile din ve devletin muhafaza edilmesidir. Dolayısıyla nefis bir durum söz konusu değildir.¹²²

¹¹⁹ Elif Ersoy, *Tarihte ve Türk Ceza Kanunu'nda İntihar*, Düşünüyorum Dergisi, Sayı:25, 2012.

¹²⁰ Henry RomillyFedden, *Suicide: A SocialandHistoricalStudy*, New York, 1972, s.116.

¹²¹ James J. O'dea, *Suicide; Studies on ItsPhilosophy, Causes, andPrevention*, PalalaPress, 2016, s.102.

¹²² İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s.39-41.

İnsan hayatının Tanrı'nın bir emaneti olarak görülmesi ve yaşamın kutsal kabul edilmesi, intihar eyleminin genel anlamda sakıncalı görülmesi ve öldürme yasağı konusunda keskin bir inanışa sahip olan Hristiyanlık inancının ötanazi konusundaki görüşleri de bu çerçevede şekillenmiştir. Kutsal kitaplarda "ötanazi" konusunda doğrudan herhangi bir hüküm yer almamakla birlikte çeşitli metinler dikkate alınarak bir görüş oluşturulmaya çalışılmıştır.

Hayatın belirli acı ve sıkıntıları içerisinde barındırdığı ancak Tanrı'nın insana kaldıramayacağı yükü yüklediği ve sabretmesi halinde bu acılardan çıkış yolunu da sağlayacağı Kutsal Kitap'ta vadedilmiştir. Bunun bir gereği olarak Hristiyan bazı hastalar, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği anda çekmiş olduğu acılara ortak olmak amacıyla bu acılara direnmekte ve acıyı azaltan ilaçların kullanımını durdurmaktadır.¹²³

Hristiyanlık'ta en büyük cemaate sahip olan ve bu yönüyle dinin önemli bir kesimini temsil eden Katolik Kilisesi ötanaziye karşı durmaktadır. Zira Katolik inancı, çekilen ıstıraplardan kurtulmak amacıyla istemli olarak kişinin kendi hayatına son verilmesini istemesi veya hekimler tarafından hastanın hayatının sonlandırılması, insanın kendi benliğine ve Tanrı'nın onuruna bir saygısızlık olarak kabul edilmiştir. Katolik inancı ötanaziyi, her ne kadar iyi niyet barındırsa dahi bir cinayet olarak görmektedir.

Katolik kilisesinden Papa XII. Pius'un 1957 yılında bir kongrede kullandığı ifadeler, esasen ötanaziyi reddeden Katolikler için bir istisna niteliğindedir. Papa'nın ifadeleri şu şekildedir:

...eğer narkotik ilaçların verilmesi iki etkiye yani bir taraftan acıların dindirilmesine, diğer taraftan hayatın kılmasına neden olursa buna müsaade edilir. Bununla beraber bu iki etki arasında akılcı bir ilişkinin bulunup bulunmadığına bakmak ve birinin faydaları ile diğerinin zararları arasında bir denklik bulunup bulunmadığını göz önüne almak lazımdır...¹²⁴

Söz konusu ifadeler ötanazi konusunda yeni bir görüş niteliğindedir. Papa bu ifadelerini bir yıl sonra yapmış olduğu konuşmasında açıklığa kavuşturmuş ve hastanın

¹²³Flannery, *Ötanazi Üzerine Beyanname*, s.410.

¹²⁴Artuk, Yenidünya, *Ötanazi*, s.306.

kabul etmesi halinde acıları dindiren ve ölümü hızlandıran uyuşturucu ilaçların verilmesinin uygun olduğunu belirtmiştir.¹²⁵ Esasen Papa bu noktada şartlı görüş sunmaktadır. Zira Papa uyuşturucu ilaçların kullanımı için başka bir imkânın bulunmaması ve ilaç kullanımının dini ve ahlaki vecibeleri yerine getirmesine engel olmamasını şart koşturmaktadır. Dolayısıyla ötanaziye kayıtsız şartsız bir onay söz konusu değildir.

Katolik Kilisesi ötanazi konusunda ortak bir görüş oluşturmak amacıyla 1980 yılında Papa liderliğinde geniş katılımlı bir toplantı¹²⁶ gerçekleştirmiştir. Toplantı sonucunda yayımlanan deklarasyonun sonuç kısmında şu ifadeler yer verilmiştir:

...Yaşam Tanrı'nın armağanıdır ve öte yandan ölüm kaçınılmazdır; bu nedenle, ölüm saatini hiçbir şekilde acele etmeden, onu tam sorumluluk ve haysiyetle kabul edebilmemiz gerekir. Ölümün dünyevi varoluşumuzun sonunu işaret ettiği doğrudur, ama aynı zamanda ölümsüz yaşama kapı açar. Bu nedenle, herkes kendilerini bu olaya insani değerler ışığında ve Hristiyanlar da inanç ışığında hazırlamalıdır...

Ölüm saatinin acele etmeksizin sorumluluk ve haysiyetle kabul edilmesi gerektiği yönündeki ifadeler, ötanazinin uygun bulunmadığını göstermektedir. Söz konusu deklarasyonun “İnsan Yaşamının Değeri” başlıklı kısmında da insanların hayatlarını Tanrı'nın planına uygun olarak yürütmekle mükellef oldukları, bilinçli olarak kendi ölümüne sebep olmanın cinayetle eş değer olduğu, bu insanların Tanrı'nın egemenliğini ve sevgi dolu planını reddetmiş oldukları ifade edilmiştir. Ötanaziyi açık bir şekilde reddeden ifadeler ise şu şekildedir:

...Fetüs veya embriyo, bebek veya yetişkin, yaşlı veya tedavi edilemeyen bir hastalığı olan veya ölmekte olan bir kişi, her ne şartla olursa olsun, hiç kimse masum bir insanın öldürülmesine izin veremez. Bunu bir kez daha kesin olarak belirtmek gerekir. Dahası, hiç kimsenin kendisi ya da bakımına emanet edilen başka bir kişi için bu öldürme eylemini istemesine izin verilmez. Ne açıkça ne de dolaylı olarak ona rıza gösteremez. Ne de herhangi bir makam, böyle bir eylemi meşru bir şekilde tavsiye edemez veya izin veremez...¹²⁷

¹²⁵Artuk, Yenidünya, a.g.e., s.306.

¹²⁶“Hristiyanlık tarihinde ve özellikle Katoliklik’te inanç, doktrin ve kilise işleyişiyle ilgili ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak için bütün dünyadan üst düzeydeki Katolik dinî yetkililerin papa başkanlığında bir araya geldiği geniş hacimli toplantılara “ekümenikkonsil” adı verilmektedir.” (Aydın, 2012: 568).

¹²⁷http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html

Deklarasyonun “Ötanazi” başlıklı bölümünde yer alan bu ifadeler, Katolik inancında ötanazinin kesin bir şekilde yasaklandığını göstermektedir. Özellikle “hiç kimsenin kendisi için öldürme eylemini istemesine izin verilemeyeceği” ifadeleri bu durumun en açık kanıtıdır.

Deklarasyonda genel Hristiyanlık inancının ötanaziye karşı çıkmayı gerektirdiği belirtilmiş olmasına rağmen Papa XII. Pius’un 1957 yılında ötanazi konusundaki görüşlerine yer verilmiş ve ötanazi konusunda bir istisna tanınmıştır. Söz konusu istisnaya göre ölümüne çok kısa bir süre kalan ve hiçbir etki göstermeyen buna karşın hastanın yaşamını uzatarak daha fazla acı çekmesine neden olan tedavi yöntemlerini reddetme hakkını kişiye tanınmasında dinen sakınca bulunmadığı belirtilmiştir.¹²⁸

Deklarasyonda beyan edilen bu görüş iki farklı şekilde yorumlanabilir. İlki, Katolik kilisesi pasif ötanaziye doğrudan izin vermektedir. İkincisi ise hastaya yalnızca herhangi bir fayda sağlamayan ve daha fazla acı veren tedaviyi reddetme hakkı tanınmıştır. Diğer bir ifadeyle hastanın tüm tedavilerin durdurulması gibi bir hakkının bulunmamaktadır. Bu yönüyle hastaya acı vermeyen veya onu tedavi etmese de acılarını azaltan tedavi yöntemlerinin uygulanması mümkün olduğundan, kanaatimizce deklarasyonda belirtilen bu görüş pasif ötanaziye onay verildiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Hristiyan nüfusun yoğun olduğu Avrupa’da pasif ötanaziye yasal kabul eden ülkeler ise Hollanda, Belçika ve Lüksemburg ile sınırlıdır.

Katolik mezhebine paralel şekilde Ortodoks, Protestan ve Anglikan mezhepleri de ötanaziye olumlu yaklaşmamaktadır. Anglikanların yoğun olduğu İngiltere’de 1936 yılında kurulan “Gönüllü Ötanazi Birliği”nin İngiltere’de nüfusun %60’ı tarafından desteklenmesine rağmen 1937 yılında İngiliz Parlamentosu ötanaziye izin veren kanun tasarısını onaylamamıştır. Bu durumun gerekçesi olarak gösterilen karar ise ötanazinin Hristiyanlık dinine aykırı olduğunu belirten Anglikan kilisesine aittir.¹²⁹

Ortodoks Kilisesi, Katolik inancında olduğu gibi insan hayatının Tanrı tarafından verilmiş bir hediye olduğu ve insanların bu armağanı en iyi şekilde koruma

¹²⁸ Kaşıkçı, *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, s.94.

¹²⁹ Avşar, Günay, *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye’ye Bakış*, s.58.

sorumluluklarının bulunduğuna inanmaktadır. Bu çerçevede her ne şartla olursa olsun, insanın kendi ölümüne rıza göstermesi dinen ve ahlaken kabul edilemez. Ortodoks mezhebi de ötanaziye cinayet ile eş değer görmektedir. Diğer yandan Ortodokslar, tedavisi mümkün olmayan ve şiddetli acılara maruz kalan hastalar için fayda getirmeyen tıbbi yardım yerine dua edilmesini tavsiye etmektedir.

Hristiyanlar içerisinde ötanaziye en ılımlı yaklaşan mezhep, Protestanlardır. Nitekim 1976 yılında Protestan kilisesi tarafından pasif ötanaziye izin verilmiş ve sadece fiziksel olarak bu dünyada bulunmanın ahlâkî ve sosyal açıdan savunulamayacağını, Yaratıcı'nın da isteğinin bu olmadığını açıklamıştır.¹³⁰ Ayrıca New York'ta 57 kişilik Protestan ve Musevi din adamı, ötanazinin insanî bir hareket olduğunu kabul ve beyan etmişlerdir.¹³¹

Buna karşın Protestanlar içerisinde de belirli gruplar ve kiliseler, ötanaziye dinen caiz görmemektedir. Örneğin Protestan mezhebine bağlı bir grup olan ve ABD'de yaygın olan Evanjelik kilisesi 1992 yılında yayınlamış olduğu "End of Life Decisions" başlıklı bir bildiri ile ötanaziye cinayet ve intihar kapsamında değerlendirerek yasaklamıştır. Bununla birlikte Evanjelik Lutheran kilisesi¹³², uygulanan tedavilerin beklenen faydayı sağlamaması durumunda, hastaya söz konusu tedaviyi reddetme hakkı tanınmasının uygun olduğu belirtilmiştir.¹³³ Ancak burada hastanın doğrudan ötanazi talebinde bulunmadığı, yalnızca kendisine fayda sağlamayan tedaviyi reddetme hakkı tanındığı, fayda sağlayacak farklı bir tedavi yönteminin uygulanabileceğini vurgulamakta fayda görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Evanjelik kilisesinin hastaya tanıdığı bu hak, kanaatimizce pasif ötanaziyed doğrudan izin verildiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Buna karşın ABD'nin batı bölgesinde bulunan ve Protestan nüfusun yoğun olduğu Washington, Oregon ve Montana eyaletlerinde ötanazinin yasal olduğunu belirtmekte fayda görülmektedir.

¹³⁰Sulu, *Ötanazi Üzerine*, s.567-568.

¹³¹Bal, *İslam Hukuku Açısından Ötanazi*, s.37.

¹³² Amerika'daki Evanjelik Lutheran Kilisesi (ELCA), bir Protestan Lüteriyen Kilisesi'dir. Resmi olarak 1988 yılında kurulan ELCA'nın 2018 yılı itibarıyla 9.091 cemaatte yaklaşık 3.4 milyon vaftiz üyesi bulunmaktadır. (https://en.wikipedia.org/wiki/Evangelical_Lutheran_Church_in_America).

¹³³Evangelical Lutheran Church in America, *End-of-Life Decisions*, 1992, s.1-5.

3.3. İslam İnancında Ötanazi

3.3.1. İslam Dininde İnsan Hayatına Verilen Önem, İntihar ve Ötanazi

İslam dininin ötanaziye nasıl yorumladığının kavranabilmesi için insana ve insan hayatına verdiği değeri anlamak gerekmektedir. İslam dini insanı diğer canlılardan daha yüksek bir mertebeye konumlandırmıştır. Nitekim Kuran-ı Kerim’de İsrâSûresi’nin 70’inci ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

...Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık...¹³⁴

Kur’an-ı Kerimin farklı ayetlerinde de insanın, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratıldığı¹³⁵, insanın en güzel biçimde yaratıldığı¹³⁶, Allah tarafından meleklerin insana secde ettirildiği ve insanın Şeytan’dan şerefli ve üstün kılındığı¹³⁷ belirtilmektedir. İnsanın yaratılması gibi ölümünün de ancak Allah tarafından sağlanacağını belirten ayetler ise insanın kendi hayatı üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırlarını çizmesi bakımından önemlidir. HicrSûresi’nin 23’üncü ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

...Kuşkusuz hayat veren de öldüren de biziz; her şeyin son sahibi de biz oluruz...¹³⁸

Verilen ayet, insana can veren, onu yaşatan ve hayata son verip öldürenin de Allah olduğu, insan canının ve hayatı da dâhil olmak üzere canlı veya cansız tüm varlıkların sahibinin Allah olduğu şeklinde tefsir edilmiştir.¹³⁹ Dolayısıyla insan hayatının Allah tarafından verilmiş olması ve esas sahibinin Allah olması nedeniyle, insanın kendi sahibi olmadığı bir şey üzerinde tasarruf yetkisi de yoktur. Bu bakımdan diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam dini de insan hayatını Allah tarafından insana

¹³⁴Kur’ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/70.

¹³⁵ “Hani rabbın meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.” Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/30.

¹³⁶ “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.” Kur’ân-ı Kerîm, Tîn, 95/4.

¹³⁷ “Hani, meleklerle, “Âdem’e secde edin” demiştik. İblîs’in dışında hepsi secde ettiler. İblîs, “Ben, çamurdan yarattığın kimseye secde eder miyim!” dedi. Ve ekledi: “Şu benden üstün kıldığma bak! Yemin ederim ki eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, az bir kısmı dışında, onun neslini peşime takacağım!” Kur’ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/61-62.

¹³⁸Kur’ân-ı Kerim, Hicr, 15/23.

¹³⁹ Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur’an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:3, 2016,s.346.

verilmiş bir emanet olarak kabul etmektedir. Konuya ilişkin şu ayetler de benzer anlamlar taşımaktadır:

...Biz, ancak biz hayat verir ve öldürürüz, dönüş de elbet bizdir...¹⁴⁰

...Öldüren de O'dur, yaşatan da...¹⁴¹

Söz konusu ayetler ise hayat ve ölüm de dâhil olmak üzere bu iki çizgi arasında meydana gelen her oluşun Allah Teâlâ'nın irade ve kudretine bağlı bulunduğu şeklinde tefsir edilmiştir. Sonuç itibarıyla söz konusu ayetlerin tamamı, Allah tarafından verilen canın ancak ve ancak Allah tarafından alınabileceğini belirtmektedir.¹⁴²

Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam dininin ötanaziye bakış açısı değerlendirilirken de adam öldürme ve intihara yönelik ayet ve hadisler referans gösterilmektedir. İslam dininin cinayet ve intihar konusundaki hükmü oldukça serttir. Nitekim Maide Sûresi'nin 32'nci ayetinde şöyle buyrulmuştur:

...İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur...¹⁴³

Ayet, hiçbir hukuki gerekçe olmaksızın masum bir insanın öldürülmesini tüm insanlığın öldürülmesi ile eşdeğer tutmaktadır. Zira cinayet işleyen kimse, öldürdüğü kişinin yaşama hakkını elinden almış olmanın yanında aynı zamanda insan hayatının kutsallığını da reddetmiş olmaktadır. Ayetin hayat kurtaran kişiler hakkındaki mesajı da dikkat çekicidir. Zira bir insanın hayatını kurtaran kişiye, tüm insanlığın hayatını kurtarmış olduğu müjdesinin verilmesi, insan hayatının İslam dini bakımından son derece kutsal olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.¹⁴⁴

Söz konusu ayetin mealinden, İslam dininin belirli durumlarda cinayeti meşru gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'in İbn Mes'uddan rivayet edilen bir hadis-i şerifinde şöyle buyrulmaktadır:

¹⁴⁰Kur'ân-ı Kerîm, Kâf, 50/43.

¹⁴¹Kur'ân-ı Kerîm, Necm, 53/44.

¹⁴² Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:5, 2016, s.175-176.

¹⁴³Kur'ân-ı Kerîm, Maide, 5/32.

¹⁴⁴ Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:2, 2016, s.257-258.

...Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisi ile helâl olur: Zina eden evli, cana karşılık can, dinini terkederek İslâm toplumundan ayrılan kimse...¹⁴⁵

Söz konusu hadis, başka bir rivâyette ise şu şekilde nakledilmektedir:

...Kişinin kanı üç durumda helâl olur: İmandan sonra kâfir olan yahut evlilikten sonra zina eden yahut da haksız yere bir cana kıyan kimse...¹⁴⁶

Her iki hadis arasındaki temel fark, öldürülecek kişinin dinidir. Hadislerin ilkinde Müslüman kişinin hangi durumlarda öldürülmesinin meşru olduğuna yer verilirken ikinci hadiste herhangi bir kişinin öldürülmesinin helal olduğu durumlara yer verilmiştir. Ancak her iki hadiste de öldürmeyi meşru kılan gerekçeler aynıdır.

Hiz. Muhammed'in cana kıyma konusundaki başka bir hadisinde ise şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir:

...Yedi helak edici günahdan uzak durunuz. Denildi ki, ya Resulullah, onlar nelerdir? Şöyle buyurdu: Allah'a ortak koşmak, bir cana kıymak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, iffetli, hiçbir şeyden habersiz mümin kadına zina iftirası yapmak...¹⁴⁷

Yahudi inancında adam öldürmenin "On Emir" arasına yer almasına benzer şekilde İslam Peygamberi de cana kıymayı yedi büyük günah arasında saymıştır.

Peygamberlerini haksız yere öldüren İsrailoğullarının azaba uğratıldığı¹⁴⁸, insanlardan adaleti emredenleri öldürenlerin acıklı bir azaba uğratılacağı¹⁴⁹, bir mü'mine başka bir mü'mini öldürmesinin yakışmayacağı, mü'mini kasıtlı olarak öldüren kişinin ebedi olarak cehennemde kalmakla cezalandırılacağı¹⁵⁰

¹⁴⁵Buhârî, Diyet, 6; Müslim, Kasâme 25; Ebû Davud, Hudud, I; Tirmîzî, Hudud, 15.

¹⁴⁶İbrahim Sarı, 70 Büyük Günah, Nokta Kitap, Birinci Baskı, 2016, s.32.

¹⁴⁷Buhârî, Vesâyâ, 23.

¹⁴⁸ "Hani siz, "Ey Mûsâ! Biz bir tek yiyecekla dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin" demiştiniz. Mûsâ ise, "İyi kötü ile değişmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var" dedi. Zillate, fakruzarûrete mahkûm oldular; Allah'ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu." Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/61.

¹⁴⁹ "Allah'ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele!" Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/21.

¹⁵⁰ "Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda

mealindeki ayetler de cinayeti kesin bir dille yasaklayan Kur'an-ı Kerim'in diğer hükümleridir.

Kur'an-ı Kerim'de cinayeti yasaklayan birçok ayet bulunmakla birlikte intihar konusunda doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak İslam âlimleri birtakım ayetler ve konuya ilişkin hadis-i şerifleri referans göstererek İslam dininde intiharın da yasaklandığını belirtmektedir. Nisa Sûresi'nin 29'uncu ayetinde “kendinizi öldürmeyin” emri gereğince insanlar, başkalarını öldürmenin yanından kendilerini öldürmekten de menedilmiş, hayat haklarını korumaları emredilmiştir.¹⁵¹ Zira kişinin kendi hayatıyla başkasının hayatı arasında hiçbir fark olmayıp, bütün hayatlar eşit derecede korunmaya lâyıktır ve korunma hakkına sahiptir. Dolayısıyla üçüncü kişilerin canına kıymak ile kendi canına kıymak arasında fark bulunmamaktadır.

NisaSûresi'nin 29'uncu ayeti esasen İslam dininin amacını ve hedefini oluşturan ve “makâsıdü's-şerîa” olarak ifade edilen beş hedeften birini de açıklamaktadır.¹⁵² Makâsıdü's-Şerîa, hayat (can), nesil, akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenmektedir. Bunlardan ilki ise hayatın, diğer bir ifadeyle canın korunmasını emretmektedir.¹⁵³ Bu açıdan İslam dininde insan hayatının korunması diğer temel gayelerden önce sayılarak insan hayatına ayrı bir önem verilmiştir. Çünkü korunması gereken diğer hususların (mal, nesil, akıl ve din) temeli insan hayatının korunmasına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan hayatı korunmaksızın diğer hususların korunması olanaksızdır. Dolayısıyla İslam dininin insanın şahsında gerçekleştirmeyi hedeflediği sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlaki değerlerin bir anlam taşıması, insana hayat hakkı tanınmasına bağlıdır.¹⁵⁴

İslam dininde, insanların dini ve dünyevi menfaatlerini korumak amacıyla birtakım yasaklar konulmuş ve bu yasaklar niteliğine göre “haram” veya “mekruh” olarak adlandırılmıştır. Ancak insan hayatının sürdürülmesi söz konusu olduğunda, söz

antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir.” Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/92.

¹⁵¹ “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayana ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.” Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/29.

¹⁵² Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:2, 2016, s.50-51.

¹⁵³ Ertuğrul Boynukalın, *Makâsıdü's-Şerîa*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 27, 2003, s. 425.

¹⁵⁴ Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, s.134.

konusu yasaklara aykırı davranılmasına izin verilmektedir. Konuya ilişkin Bakara Sûresi'nin 173'üncü ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

...Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir...¹⁵⁵

Ayette öncelikle haram kılınan yiyecekler belirtilmiş, sonrasında ise bu yiyeceklerin tüketilmesinde sakınca olmadığı haller sayılmıştır. Buna göre helâl gıda bulunmaması nedeniyle açlıktan ölmek üzere olan veya birtakım uzuvlarını kaybetme tehlikesi bulunan kişilerin yalnızca bu durumlarda söz konusu yiyecekleri tüketmesinde sakınca görülmemiştir. Ancak ayet tüketim miktarına da sınırlama getirmiştir. Zira tüketimdeki amaç, ölüm tehlikesini ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla yaşamın devamını sağlayacak zaruriyetmiktarında tüketilmesi şarttır.¹⁵⁶ Aynı husus Kur'an-ı Kerim'de farklı ayetlerle (Maide, 5/3,¹⁵⁷En'am, 6/14,¹⁵⁸Nahl, 16/115¹⁵⁹) tekrar edilmiştir. Ayetin meali ve tefsiri, İslam dininde insan hayatının sürdürülmesine verilen önemi açık bir şekilde göstermektedir.

İslam dininde “Zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar” ilkesi gereğince, dinen yasaklanan şeylerin zaruriyet olarak tanımlanan durumlarda yapılmasında sakınca görülmemektedir. Zaruriyet durumu ise, “yasağa uyulması durumunda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi”olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁰Dolayısıyla insan hayatının devamlılığının söz konusu olduğu

¹⁵⁵Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/173.

¹⁵⁶ Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:3, 2016, s.448-449.

¹⁵⁷ “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim. Kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” Kur'ân-ı Kerîm, Maide, 5/3.

¹⁵⁸ “De ki: “Gökleri ve yeri yoktan var eden, yediren ama yedirilmeye ihtiyacı olmayan Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?” De ki: “Bana Müslüman olanların ilki olmam emredildi ve sakın müşriklerden olma (denildi).” Kur'ân-ı Kerîm, En'am, 6/14.

¹⁵⁹ “Allah size sadece murdar eti (meyte), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.” Kur'ân-ı Kerîm, Nahl, 16/115.

¹⁶⁰ Halit Çalış, *Zaruret*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 44, 2013, s.141.

durumlarda İslam dini bu yasaklara bir istisna getirerek insan hayatını yasaklardan daha önemli bir konumda değerlendirmiştir. Bu çerçevede Hz. Muhammed döneminde ölümle tehdit edilen sahâbîlerin, kalben Allah’a ve Resulüne iman etmiş olmak şartıyla dinden çıkaracak beyanlarda bulunmalarında bir mahzur bulunmadığı ifade edilmiştir. Zira buradaki temel amaç, ölüm tehdidini bertaraf ederek insan hayatının korunmasını sağlamaktır.

İslam dininde insan hayatı söz konusu olduğunda yasaklara istisna getirildiği gibi, yapılması farz olan hususlarda da insan hayatının korunması amacıyla kolaylıklar tanınmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan hayatını tehlikeye düşürecek durumların varlığı halinde farzın terkedilmesi mümkündür.¹⁶¹ Ayrıca hayatın devamına zararlı olacak tarzda aşırı ibadet ve riyâzet dahi Hz. Peygamber tarafından uygun görülmemiştir.¹⁶² Tüm bu hususlar İslam dininde insan hayatının kutsal kabul edilerek teminat altına alındığını ortaya koymaktadır.

Dayanılmaz acıları nedeniyle sabredemeyerek hayatına son veren bir sahabenin akıbeti hadis-i şerifte şu şekilde rivayet edilmiştir:

...EbûHureyre (r.a) anlatıyor: “Resulullah (sav) ile birlikte Hayber Gazvesi’nde hazır bulunduk. Müslüman olduğunu söyleyen bir adam için, Efendimiz: “bu ateş ehliendendir!” buyurdular. Savaş başlayınca çok şiddetli bir şekilde savaştı ve yara aldı. Ashabdan bazısı: “Ey Allah’ın Resulü” dedi, az önce ateş ehlienden dediğiniz kimse, çok şiddetli şekilde kahramanca savaştı ve de öldü!” dediler. Resulullah (sav), yine: “cehenneme (gitmiştir)” buyurdular. Bu cevap üzerine Müslümanlardan bazıları neredeyse şüpheye düşecekti.

Askerler bu halde iken, Hz. Peygamber’e: “O asker henüz ölmemiş, ancak ağır şekilde yaralanmış” dediler. Gece olunca, adam yaraya dayanamadı. Kılıcının keskin tarafını alıp üzerine yüklendi ve intihar etti. Durum Hz. Peygamber’e haber verildi. Bunun üzerine “Allahuekber!” buyurdular vedevam ettiler: “Şehadet ederim ki, ben Allah’ın kulu ve Resulüyüm.” Sonra Hz. Bilal’e halk içinde şöyle ilan etmesini emrettiler: “Cennete sadece Müslüman nefisler girecek. Şurası muhakkak ki, Allah bu dini fâcir bir kimse ile de güçlendirir.”¹⁶³

¹⁶¹ Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, s.135.

¹⁶² Hökelekli, *İntihar*, s.353.

¹⁶³ Buhari, Cihad 182, Megazi 38, Kader 5; Müslim, İman 178.

Hadis-i şerifte bahsedilen olayda, çekmiş olduğu acılara dayanamayan ve bu sebeple hayatına son veren sahabe, İslam Peygamberi tarafından “ateş ehli” ve “cehennemlik” olarak tanımlanmıştır. Bu bakımdan her ne sebeple olursa olsun bir insanın kendi hayatına son vermesi İslamiyet’te kesin bir dille yasaklanmış ve bu kişilerin ahirette ağır cezalarla karşılaşacağı belirtilmiştir. Bahsedilen olay esasen İslam dininin ötanaziye bakışını göstermesi açısından önemlidir. Zira ötanazi, hastanın dayanılmaz acıları nedeniyle talep ettiği bir husustur. İslam dininin çekilen acılar nedeniyle hayatına intihar ederek son veren kişiyi bu şekilde tâzib etmesi, ötanazinin de dinen kabul edilemez bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. Buna benzer bir hadisenin yaşandığı olayın anlatıldığı ve intiharın geçmiş ümmetlerde de yasaklandığına dair hadis-i şerifte ise şöyle rivayet edilmektedir:

...Cündüb b. Abdullah'tan Hz. Peygamber (s.a.s)'in şöyle dediği nakledilmiştir: “Sizden önceki ümmetlerden yaralı bir adam vardı. Yarasının acısına dayanamayarak, bir bıçak aldı ve elini kesti. Ancak kan bir türlü kesilmediği için adam öldü. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak; kulum can hakkında benim önüme geçti, ben de ona cenneti haram kıldım, buyurdu...”¹⁶⁴

Söz konusu hadis-i şerifte bu defa, Allah’ın intihar eden kişi hakkındaki hükmü beyan edilmiştir. Şiddetli acıya dayanamayarak intihar eden kişi hakkında Allah’ın “kulum can hakkında benim önüme geçti” şeklindeki buyruğu dikkat çekicidir. Zira İslam inancında hayatın Allah tarafından verildiği ve yine ancak Allah tarafından alınacağı vurgulanmaktadır. Bu bakımdan insanlar, hayatlarının başlangıcı konusunda herhangi bir iradeleri olmadığı gibi, hayatlarını sonlandırma konusunda da herhangi bir tasarruf hakları yoktur. Aksi takdirde bu kişiler için cennetin haram kılınacağı buyrulmaktadır.

Hayatına kendi eylemleriyle son veren kişileri ahirette nasıl bir azabın beklediğine yönelik farklı bir hadiste ise şöyle buyrulmaktadır:

...Kim kendini bir dağın tepesinden atar da öldürürse cehennem ateşinde de ebedi olarak böyle görür. Kim zehir içerek kendisini öldürürse cehennemde zehir kadehi elinde olduğu halde devamlı ceza çeker...”¹⁶⁵

¹⁶⁴Buhârî, Enbiyâ, 50.

¹⁶⁵Müslim, İman, 175.

Hadis-i şerifin özellikle zehir içerek kendini öldüren kişi hakkındaki hükmü,İslam dininin ötanaziye bakışını yorumlamaya elverişli konumda olması bakımından önem arz etmektedir. Zira aktif ötanazi olarak belirtilen ötanazi türünde, hastanın talebi doğrultusunda hastanın ölümünü hızlandıran bir ilaç verilmekte ve bu ilaç hastanın ölümünü sağlamaktadır. Bu ilacın öldürücü nitelikte olduğu dikkate alındığında, zehir ile aynı konumda değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla zehir içerek ölümünü sağlayan bir insanı ağır bir azapla cezalandırılacağı belirtilen İslam dininin aktif ötanaziye benimsemesi de mümkün görülmemektedir.

İslam dininin cinayet ve intihar konularındaki bakış açısının ayet ve hadislerle ortaya konulmasının ardından İslam inancına göre, insanların çektikleri acılara karşı nasıl davranması gerektiğinin açıklanmasında da fayda görülmektedir. İslam dininde insanın başına gelebilecek her türlü musibete, maddi ve manevi acılara karşı sabretmesi tavsiye edilmektedir. Zira Bakara Sûresi'nin 155'inci ayetinde bu tür musibetlerin insanlık için Allah tarafından verilen birer sınanma biçimi olduğu buyrulmaktadır. Bu musibetlere karşı sabrın tavsiye edildiği ve sabredenlerin müjdelendiği ayetler de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Bakara Sûresi'nin 177'nci ayetinde, hastalığa karşı sabreden insanların erdemli kişiler oldukları, bu kişilerin doğru yolda yürüyen takva sahibi kimseler oldukları buyrulmuştur.¹⁶⁶Buna ilaveten Hz. Muhammed'in hastalığının ağırlaşması ve acılarının artması sonucunda kızı Hz. Fatıma'nın ona sıkıntısının çok büyük olduğunu belirtmesine rağmen İslam Peygamberi "Bugünden sonra artık baban için sıkıntı yoktur"¹⁶⁷ karşılığını vermiştir.

Hz. Aişe'den rivayet edilen farklı bir hadis-i şerifte ise Hz. Muhammed'e veba hastalığına yakalananların nasıl davranılması gerektiği sorulmuş ve Hz. Muhammed şu şekilde cevap vermiştir:

¹⁶⁶ "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır." Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/177.

¹⁶⁷Buhârî, Megâzî, 84.

...Veba, Allah Teâlâ'nın dilediği topluluğa gönderdiği bir çeşit azaptı. Allah, onu Müminler için rahmet kıldı. Veba hastalığına yakalanan, sabredip ecrini umarak ve başına Allah'ın yazdığından başka hiçbir şey gelmeyeceğini bilerek memleketinde kalan kimse, şehit sevabına nail olur...¹⁶⁸

Hiz. Muhammed, bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık olan veba hastalığı karşısındadaki sabredilmesini ve Allah'ın takdirinin beklenmesini tavsiye etmektedir. Ayrıca sabreden kişinin şehitlik mertebesiyle müjdelenmesi de sabretmenin önemini vurgulamaktadır. İslam peygamberi farklı bir hadisinde ise sabrın üç türlü olduğunu, bunlardan birisinin de musibetlere karşı sabır olduğunu buyurmuştur. Musibet ise hadislerde Müslüman kişiye eziyet veren her şey olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede sabrı tavsiye eden ayetler ve Hiz. Muhammed'in yaşantısı, İslam dininin, dayanılmaz acılara maruz kalan hastaların sabretmesi gerektiği konusundaki yaklaşımını açıkça göstermektedir.

Hastalıklar karşısında sabretmeyi tavsiye eden İslam dininde insanın ölümüne yol açacak bir eyleme izin verilmediği gibi hasta kişinin ölümü temenni etmesi dahi uygun görülmemiştir. Zira Hiz. Muhammed bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır:

...Sizden hiç kimse, maruz kaldığı bir zarar sebebiyle, ölümü temenni etmesin. Mutlaka onu yapmak mecburiyeti hissederse, bari şöyle söylesin: 'Rabbim! Hakkımda hayat hayırlı ise yaşat. Ölüm hayırlı ise canımı al...'¹⁶⁹

Hastalık ve musibetler nedeniyle dayanılmaz acılara katlanmak zorunda kalan kişilerin dualarında dahi ölümü istemeleri caiz görülmemiştir. Bu konudaki takdirin Allah'a bırakılması ve Allah'a dua ederek, kişi hakkında hayırlı olanın talep edilmesi uygun görülmiştir. Zira İslam dininde, her insanın hayatının bir sonunun olduğu ve ölümün bu bakımdan mukadder olduğu inancı bulursa dahi insanın dünyaya gelmesinin amacı ölüm değil yaşamaktır.¹⁷⁰

İslam dininde, hastalıklar karşısında tedaviyi terk etme hakkının bulunup bulunmadığı konusunda ise şu hadis-i şerif referans gösterilmektedir:

¹⁶⁸Buhârî, Tıb, 31.

¹⁶⁹ Buhari, Merda, 19.

¹⁷⁰ Bekir Topaloğlu, *İslam'da Ölüm*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 34, 2007, s.34.

...Abdullah İbni Abbâs radiyallahuanhümâ bana:

Sana cennetlik bir kadın göstereyim mi, dedi. Ben:

Evet, göster, dedim.

İbn Abbâs şöyle dedi:

Şu (iri yarı) habeshi kadın var ya! İşte bu kadın (bir gün) Nebî sallallahu aleyhi ve sellem'e geldi ve:

Beni sara tutuyor ve üstüm başım açılıyor. İyileşmem için Allah'a dua ediniz, dedi.

Nebî sallallahu aleyhi ve sellem:

Eğer sabredeyim dersen, sana cennet vardır. Ama yine de sen istersen, sana şifa vermesi için Allah'a dua ederim, buyurdu.

Bunun üzerine kadın:

- Ben (hastalığıma) sabrederim. Ancak sara tuttuğu zaman üstümün başımın açılmaması için dua buyurunuz, dedi.

Nebî sallallahu aleyhi ve sellem de ona dua etti...¹⁷¹

Söz konusu hadiste, insanın hastalıklar karşısında Allah'tan sabır dileyebileceği veya yine O'ndan şifa vermesi için dua edebileceği belirtilmektedir. Bu hadis İslam inancında tedaviyi terketmenin caiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte söz konusu hadis, Hz. Muhammed'in tedaviye karşı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.¹⁷²

Tedaviyi teşvik eden pek çok hadisin varlığına ve Hz. Peygamber'le ashabın tedavi olmak için gayret göstermiş olmalarına rağmen hastalıklara karşı sabrı tavsiye eden hadislerden hareketle bazı âlimler hastanın tedaviyi kabul etmemesinin câiz olduğunu ileri sürmüş, Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bir kısım ulemâ tedaviyi terketmenin daha faziletli bir davranış olacağını söylemiştir.¹⁷³ Çağdaş İslam hukukçuları konuya ilişkin olarak;

➤ Hastalığın kesin tedavisinin bulunmaması,

¹⁷¹Buhârî, Merdâ 6; Müslim, Birr 54.

¹⁷² İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Cilt: 9, 1998, İstanbul, s.197.

¹⁷³ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Yayın No:31, 1989, İstanbul, s.28.

- Tıbbî bir müdahale durumunda tedavinin zararlı etkilerinin kesin olması,
- Hastalığın bulaşıcı nitelikte olmayıp etkilerinin sadece hastada görülmesi

gibi durumlarda, uzman hekimler tarafından iyileşmesi beklenmeyen hastanın veya yasal temsilcisinin talebi doğrultusunda tedavinin sonlandırılmasını meşru görmektedir. Bu husus ise bir anlamda pasif ötanazi uygulanması anlamına gelmektedir.¹⁷⁴ Ancak kanaatimizce çağdaş İslam hukukçularının şart koştuğu “tıbbî bir müdahale durumunda tedavinin zararlı etkilerinin kesin olması” hususuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira böyle bir durumda tedavi, hastaya herhangi bir fayda sağlamamanın yanında hastaya zarar verecek nitelikte olduğundan tedavinin sonlandırılmasına rıza göstermek mümkün görülmüştür. Ayrıca hastalığın bulaşıcı olması durumunda da hastanın tedaviyi reddetme hakkının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan çağdaş İslam hukukçularının söz konusu görüşünü pasif ötanaziye onay verildiği şeklinde yorumlamak mümkün görülmemektedir.

Tedavinin terk edilmesinin hastanın doğrudan ölümüne yol açacağı bilinmesi halinde İslam dini elbette ki buna karşı çıkmaktadır. Nitekim Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisinin 1992 yılında vermiş olduğu bir kararda, tedavinin terk edilmesi halinde can veya organ kaybı veya hastalığın başkasına bulaşması söz konusu ise tedavinin vacip olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁵ Bu açıdan İslam hukukunda tedaviyi reddetme hakkı bulunmakla birlikte bu hakkın kullanımı belirli sınırlar içerisinde tutulmuştur.

Önemli Hanefî eserlerinden Fetâvâ’da yer verilen bilgiye göre tedavi, maktu’, mevhum ve ikisinin ortasındaki olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Maktu’ tedavi, faydası kesin olarak bilinen ve terk edilmesi mahzurlu olan tedavi; mevhum tedavi faydalı olup olmayacağı vehim kategorisinde olan ve tevekkülün tavsiye edildiği tedavidir. İkisinin ortasında ise doktorların teşvik ettiği, hatta kimi zaman tedavinin daha faziletli olduğu ancak maktu’da olduğu gibi terk etmenin mahzurlu olmadığı tedavilerdir. Faydalı tedavinin terk edilip tevekküle dayanılmasını yanlış olduğunun açıkça ifade edildiği Fetâvâ’da bu husus “Tedavi yollarını terk etmek tevekkül

¹⁷⁴Hökelekli, *İntihar*, s.351.

¹⁷⁵ Abdullah Kahraman, *Tedavi*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, 2011, s.255.

değildir. Bilakis, ölüm tehlikesi varsa, bu tedavilerin terk edilmesi haramdır” şeklinde geçmektedir. Görüldüğü gibi Fetâvâ’da tedavinin terk edilmesini haram kabul edilmesinde en önemli etken, bu tedavinin hayati olması ve tedavi ediciliğinin doktorlar tarafından bilinmesidir. Tedavi zannî olduğu durumda ise vacip kabul edilmediğinden terk edildiğinde günahkâr olunmamaktadır. Bu nedenle Fetâvâ’da zikredilen ölmek üzere olan bir kimsenin tedavi olma zorunluluğu bulunmadığına dair görüşün, zannî tedavi için söz konusu olduğunu söylemek gerekir.¹⁷⁶

Sonuç olarak, İslam dininin temel kaynaklarından ayet ve hadis-i şeriflerde, insan canının Allah tarafından verilip yine O’nun tarafından alınabileceği, cinayetin kesin bir şekilde yasaklanması, intihar eden kişilerin ahirette azap göreceği, hastalık ve musibetlerin birer sınama aracı olması nedeniyle onlara karşı sabredilmesi ve Allah’ın takdirinin beklenmesi gerektiği, hastalıklar karşısında ölümün dua ile temenni edilmesinin dahi yasaklandığı, hastaların sabretmekle birlikte tedaviyi terk etme haklarının da bulunduğu ancak bu hakkın ölüme yol açacak şekilde kullanılamayacağı şeklindeki hükümler birlikte ele alındığında ötanazinin İslam dininde caiz görülmesinin mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır. Ayrıca insan hayatını sonlandıracak bir tehlike karşısında, konulan yasaklara dahi istisna getiren ve haramları zaruriyet nedeniyle mübah kılan İslam dininde, insanın yalnızca dayanılmaz acıları gerekçe göstererek kendi iradesiyle yaşamına son vermesine veya bunu talep etmesine izin verilmesi beklenemez.

3.3.2. İslam Hukukunda Ötanazinin Sonuçları

Ötanazi, insanın kendi talebiyle veya yasal temsilcisinin izni doğrultusunda yaşamına son verilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan öncelikle kişinin veya yasal temsilcisinin bu tasarrufunun İslam hukukundaki durumunun değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam hukukunda böyle bir tasarrufun geçerli kabul edilebilmesi için, kişinin böyle bir tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olması gerekmektedir. Çalışmanın önceki başlığında belirtilen ayet ve hadisler, İslam inancında insan hayatının Allah tarafından verilen bir emanet niteliğinde olduğunu ve hayatın asıl sahibinin de Allah olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla İslam hukukunda

¹⁷⁶ Tuba Erkoç Baydar, *İslam Hukukunda Tedavinin Esirgenmesi*, İsar Yayınları, 2019, İstanbul, s.133.

kişinin malik olmadığı bir şey üzerinde tasarruf yetkisi bulunmadığından, ötanaziye izin verilmesi tasarrufu da batıl kabul edilmektedir. Aynı husus kişinin yasal temsilcisi açısından da geçerlidir. Zira kişinin kendi sahip olmadığı bir hak ve yetkiyi başkasına devretmesi hukuken kabul edilemez. Bu açıdan ötanazi uygulanmasına ilişkin hastanın talebi veya yasal temsilcinin rızası İslam hukukunda batıldır.¹⁷⁷

İslam dininde hukuki düşüncenin ve içtihat anlayışının gelişmesinde önemli bir yeri bulunan İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö.150/767), Musul halkının halife tarafından günah sayılan bir fiili işlemleri veya halifeye isyan etmeleri halinde mallarının ve canlarının halife için helal olacağını kabul etmelerini batıl bulmuştur. Zira Ebû Hanîfe, Musul halkının malik olmadığı bir şeyi halifeye şart koştuklarını ve kişinin kendi hayatı üzerinde tasarruf hakkının bulunmadığını belirtmiştir.¹⁷⁸ Bu anlayış çerçevesinde, hasta ile doktor arasındaki ötanazi uygulanmasına dair bir anlaşma da İslam hukuku açısından hiçbir hüküm ifade etmez ve yok hükmündedir. Çağdaş hukuk anlayışında da kişinin hayat hakkı üzerindeki tasarruf yetkisinin geçerliliği bulunmamaktadır.¹⁷⁹

Ötanazi talebinde bulunan kişinin yanı sıra ötanaziyi uygulayan hekimin sorumluluğu da İslam hukukunda değerlendirilmiştir. Söz konusu sorumluluk aktif ötanazi ve pasif ötanazi açısından farklı sonuçlar doğurmaktadır.

Aktif ötanazide hekim, hastanın izni doğrultusunda onu öldürücü etkiye sahip herhangi bir ilaç kullanarak hastanın ölümünü sağlamaktadır. Her ne kadar hastanın rızası bulunsa da hekim öldürme kastıyla hareket etmekte ve öldürmek için ilaç veya zehir gibi uygun aracı kullanmaktadır. İslam hukukçuları arasında bir kimseye ilaç veya zehir vermek suretiyle onun ölümünü amaçlamanın, kasten öldürme suçuna tekabül ettiği görüşü hâkimdir. Bu bakımdan aktif ötanazinin de suç olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

¹⁷⁷ Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, 16 (3), 2003, s.345.

¹⁷⁸ Mustafa Uzunpostalcı, *Ebû Hanîfe*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 10, 1994, s.134.

¹⁷⁹ Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, Cilt: 2, Beta Yayınları, 12. Baskı, 1999, İstanbul, s.84.

Aktif ötanazide hastanın ölümüne rıza göstermesinin hekimin sorumluluğuna herhangi bir etkisinin olup olmayacağı akla gelmekle birlikte, bu durum hekime uygulanacak yaptırımını etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle hastanın rızası, hekimin hukuki sorumluluğunu kaldırmamakta, yalnızca cezai sorumluluğunu etkilemektedir. Konuya ilişkin Hanefî mezhebi, hekime diyet ödeme yaptırımının uygulanması görüşünde iken, Şafii mezhebinde hekimin cezai sorumluluğunun bulunmadığı yönünde görüş belirtenlere karşı hekimin cezai sorumluluğunun devam ettiği görüşü de bulunmaktadır. Bu bakımdan Şafii mezhebinde net bir görüş bulunmamaktadır. Maliki mezhebinde hekimin kastının derecesine göre kısas veya diyet cezalarından birine tabi tutulması görüşü hâkimdir. Hanbeli mezhebi ise hastanın rızasının bulunması nedeniyle hekimin cezai sorumluluğunun bulunmadığı görüşündedir.¹⁸⁰

Hekimin cezai sorumluluğuna dair farklı görüşler esasen İslam hukukundaki “şüpheler haddi düşürür” ilkesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilke çağdaş hukukta yer alan “şüpheden sanık yararlanır” ilkesi ile aynı çerçevededir. Bununla birlikte şüphe nedeniyle hekim hakkında kısas veya diyet yaptırımlarından herhangi birinin uygulanmaması, hekime “tazir” cezası verilmesine engel değildir. Zira İslam hukukundaki yaygın görüş, mağdur veya yakınlarının suçluyu affetse dahi devlet başkanı “tazir” yaptırımını uygulamaya yetkilidir.¹⁸¹

Pasif ötanazi bakımından hukuki ve cezai sorumluluk, aktif ötanaziden farklılık arz etmektedir. Pasif ötanazide, hastanın rızası doğrultusunda hekim tarafından hastanın yaşamı için gerekli tıbbi yardım durdurulmaktadır. Dolayısıyla ihmali bir davranış söz konusudur. İslam hukukunda pasif ötanazi bu yönüyle bir kimsenin beslenmesine engel olmak veya aşırı soğukta bırakarak ölümüne sebep olmak fiiline benzetilmektedir. Ayrıca bebeğini emzirmeyerek ölümüne sebep olan annenin durumu da bu çerçevede değerlendirilmektedir. İslam hukukundaki yaygın görüş, ölümüne sebep olan kişinin öldürme kastıyla hareket etmiş olması durumunda cinayet suçunu işlediği şeklindedir.

Pasif ötanazide hastanın uygulanan tedavinin durdurulması yönündeki talebi hekimin sorumluluğu açısından farklı sonuçlar doğurmaktadır. Zira birtakım İslam

¹⁸⁰ Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi*, s.347.

¹⁸¹ Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, s.142.

hukukçuları hadis-i şeriflerden yola çıkarak hastanın tedaviyi kabul ve reddetme hakkının bulunduğunu yorumlamaktadır. Bu çerçevede pasif ötanazide de hastanın bu hakkını kullanması nedeniyle Ebu Hanife, hekime kısas cezasının uygulanamayacağı, yalnızca diyet yaptırımına tabi tutulacağı görüşüne sahiptir. Ebu Hanife dışındaki İslam hukukçularının büyük çoğunluğu ise hekimin adam öldürme suçundan cezalandırılması görüşündedir.

Hastanın tedaviyi reddetme hakkını kabul eden İslam hukukçularına göre, hekimin pasif ötanazi bakımından hukuki ve cezai sorumluluğu bulunmamaktadır. Zira hasta, tedaviyi reddetme hakkını kullanarak ölümü ile hekimin ihmali arasındaki illiyet bağı koparmaktadır. Diğer bir ifadeyle hastanın ölümü, hekimin ihmali davranışıyla değil hastanın tedaviyi reddetme hakkı sonucunda gerçekleşmiştir. Ancak bu noktada tedavi edilmemesi durumunda ölümünün gerçekleşeceği bilinen hastalar için tedavinin vacip olduğuna dair İslam Fıkıh Akademisi'nin kararını yinelemekte fayda görülmektedir.

Pasif ötanazi, yaşam destek ünitelerine bağlı olarak yaşayan hastalar açısından da gündeme gelmektedir. Söz konusu hastaların bu cihazlarla bağlarının koparılması sonucunda ölümlerinin gerçekleşmesi de İslam hukukunda tartışılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 2006 yılında almış olduğu bir kararda söz konusu hastaların yaşam destek ünitelerinden çıkarılması için üç şartın birlikte gerçekleşmesi gerekmektedir. Buna göre;

- Beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiği,
- Kalbin ve solunumun tamamen durduğu ve
- Bu durumdan geri dönüşün artık imkânsız olduğu

konusunda uzman tabipler tarafından karar verilmesi halinde kişi yaşam destek ünitesinden çıkarılabilecektir. Bu şartların gerçekleşmesi halinde hastayı yaşam destek ünitesinden çıkaran hekimin hukuki ve cezai sorumluluğu da bulunmamaktadır.¹⁸² Zira söz konusu hastanın beyin ölümü gerçekleşmiş olduğundan kesin ölümü de gerçekleşmiş kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle önce ölüm gerçekleşmekte,

¹⁸² Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayın No: 787, 2008, s.119.

sonrasında tedavi sonlandırılmaktadır. Ancak bu noktada, kararda bahsedilen ölümün beyin ölümü olduğunu ve beyin ölümünün kesin ölüm olarak değerlendirilmesi sonucunda bu kararın alındığını vurgulamak gerekmektedir. Zira beyin ölümünü kesin ölüm olarak değerlendirmeyen fakihler de bulunmaktadır.¹⁸³ Sonuç olarak beyin ölümü gerçekleşmeyen hastalar bakımından hekimin müdahale hakkının bulunmadığı aksi takdirde İslam hukukuna göre sorumlu olacağı anlaşılmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın söz konusu kararı esasen İslam Fıkıh Akademisi'nin 1986 yılına ait bir toplantısında almış olduğu karara dayanmaktadır. İnsanın hangi durumlarda ölümünün gerçekleştiğine yönelik alınan kararda;

- Kalbinin ve solunumunun tamamen durması ve uzman hekimlerin bundan geriye dönüşün olmayacağını belirtmeleri veya
- Beyin fonksiyonlarının tamamıyla kaybolması ve konunun uzmanı doktorların bundan geriye dönüşün artık imkânsız olduğu ve beyinde çözümlerin başladığı kararını vermeleri

durumlarından herhangi birinin gerçekleşmesi halinde kişinin beyin ölümünün gerçekleştiği kabul edilmiş, beyin ölümü ise kesin ölüm olarak değerlendirilmiştir.¹⁸⁴ Dolayısıyla beyin ölümünün gerçekleştiğine hükmedilen bir hastanın yaşam destek ünitelerinden çekilmesi nedeniyle hekimin herhangi bir sorumluluğuna gidilmesi mümkün değildir. Zira ölüm daha önce gerçekleşmiş olup, hekimin müdahalesi ile hastanın ölümü arasında illiyet bağı bulunmamaktadır.

İslam hukukunda değerlendirilen diğer bir ötanazi ise dolaylı ötanazidir. Dolaylı ötanazi, hastanın acılarını azaltmak amacıyla uygulanan tedbirlerin hastanın ölümünü hızlandırmasıdır. Bu noktada vurgulanması gereken husus, hekimin hastanın hayatını sonlandırmak gibi bir amacı ve kastının bulunmamasıdır. Dolaylı ötanazide esas amaç, hastanın ızdırabının azaltılmasıdır. Bu bakımdan dolaylı ötanazi, hekimin temel amacı bakımından aktif ötanaziden, hekimin aktif rol alması bakımından ise pasif ötanaziden ayrılmaktadır.

¹⁸³Masoud Sabri, *İslam Fıkıhında Beyin Ölümü*, Çev.: Tuncay Sandıkçı, Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar, İsar Yayınları, 2013, s.159.

¹⁸⁴ Ahmet Yaman, *İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü*, Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu, 2014, s.34.

Dolaylı ötanazide hekimin sorumluluğunun İslam hukuku çerçevesinde belirlenmesinde, hekimin amacı ve kastı dikkate alınmaktadır. Hekimin temel amacı hastayı öldürmek değil hastanın acılarının azaltılması olduğundan hekimin hukuki sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmektedir. Zira acıların azaltılması amacıyla yapılan tıbbi müdahale esasen bir tedavi niteliğindedir. Ayrıca hastanın acılarının azaltılması maksadıyla kullanılan ilaçlar da hastayı doğrudan öldürecek niteliğe sahip olmadığından hekimin hukuki sorumluluğuna gidilemez. Hastanın dolaylı ötanaziye izin vermesi ise hekimin hukuki sorumluluğunu kaldıran diğer bir husustur.

Sonuç olarak,İslam hukukunda kendi hayatı üzerinde tasarruf hakkı bulunmayan insanın ötanaziye vermiş olduğu rıza yok hükmündedir. Aktif ötanazinin “cinayet” olarak değerlendirildiği İslam hukukunda hekimin bu açıdan hukuki ve cezai sorumluluğunun bulunduğu kanaatine varılmıştır. Pasif ötanazide ise İslam hukukçuları arasında görüş birliği olmamakla birlikte hastanın tedaviyi reddetme hakkı kapsamında hekimin hukuki sorumluluğunun doğmayacağı kabul edilmektedir.Dolaylı ötanazide ise hekimin kastının hastanın ölümüne yönelik olmaması ve hastanın acılarının dindirilmesine yönelik bir tedavi uygulanması nedeniyle hekimin sorumluluğuna gidilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte hekimin sorumluluğunun doğmayacağına yönelik görüşler, İslam hukukunun pasif ötanazi ve dolaylı ötanaziye kesin bir şekilde meşru gördüğü anlamına gelmemektedir.

4. BÖLÜM

KELAM İLMİ AÇISINDAN ÖTANAZİ

4.1. Selefiyye

Terim olarak ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan Hz. Muhammed'in ashabı ve onlardan sonra gelen tâbiîn için kullanılan Selef, kelime olarak "önce gelmek" veya "önceki nesil" anlamını taşımaktadır. "Selef" kelimesinden türetilerek kullanılan "Selefiyye" ise iman esaslarına yönelikhususlarda Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in lafzına bağlı kalan ve bunların anlamını yorumlamayı (te'vil) reddeden bir ekol olarak tanımlanmaktadır.¹⁸⁵ Diğer bir ifadeyle Seleflik, ayet ve hadislerdeki zahiri anlamları dikkate almakta ve aklı ön plana çıkararak bunların batını anlamlarını tespit etmeyi reddetmektedir. Bu bakımdan Selefiyye, anlamı net bir şekilde belirli olmayan, farklı anlamlara açık olan (müteşabih) ayet ve hadisleri yorumlamaktan kaçınmaktadır. Zira Selefilerin rehber kabul ettiği sahabe ve tabiin de ayet ve hadisleri yorumlamaktan uzak durmuştur. Örneğin müteşabih olduğu kabul edilen Taha Sûresi'nin 5'inci ayetinde "Rahmân arşa istiva etti" buyrulmuş¹⁸⁶, itikadi konularda Selefî ekolüne bağlı olan İmam Malik'e bu ayetin ne anlama geldiği sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

"İstivâ bilinen bir şeydir (âyetle sabittir). Nasıllığı akılla kavranamaz. Allah'ın arşa istivâ ettiğine inanmak farzdır. Mahiyeti hakkında soru sormak da bid'attır."

Selefiyye ekolünde nakil-akıl hususunda nakil ön planda tutulmuştur. Bu sebeple ayet ve hadisleri aklı ön plana çıkararak yorumlayan ve onlardan farklı anlamlar çıkaranlar, Selefiler tarafından bid'at çıkarmakla suçlanmıştır. 13. Yüzyıla kadar yaşayan Selef âlimleri ayet ve hadisin lafzi anlamını esas alırken, sonraki dönemde naklin yanından aklın da dikkate alınabileceği, sağlam olduğu bilinen nakil ile akl-ı selîmin birbirine ters düşmeyeceği görüşü savunulmuştur. Bu bakımdan en önemli temsilcileri arasında İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) yer aldığı sonraki dönem Selef âlimlerinin "akl-ı selîm" vurgusu önem kazanmaktadır. Zira akl-ı

¹⁸⁵ Sait Özervarlı, *Selefiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 36, 2009, s.399.

¹⁸⁶ "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir." Kur'ân-ı Kerim, Taha, 20/5.

selîmdurumunda da esasen tevile gerek olmadığı, nakil ile aklın birbiriyle çelişmesi durumunda ya naklin gerçek olmadığı veya aklın sağlıklı bir muhakeme yapamadığını kabul etmektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla sonraki dönem Selef âlimlerinin de akılcılık hususunu sınırlı bir şekilde dikkate aldıkları anlaşılmaktadır.

Selefilikte sahabenin dini bir önder kabul edilmesi, bu ekolün hicri ilk yüzyılda geliştiğini ortaya koymaktadır. Zira sahabenin dini bir otorite olarak görülmesi bu yüzyıla denk gelmektedir. Ayrıca bu dönemde dini konularda çeşitli grupların ortaya çıkması ve ihtilafların artmaya başlamasıyla Ömer b. Abdülaziz'in Müslümanlar için tek bir doğru yol tespit edilmesine yönelik çalışmaları da Selefîyye ekolünün çıkışını hazırlamıştır. Zira Ömer b. Abdülaziz, dini konularda çıkan ihtilafların selef döneminin esas alınmasıyla çözülebileceğini ve Müslümanların sünnete uyması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁸

Selefî ekolünün görüşlerinin tespit edilebilmesi amacıyla bu ekolün imam olarak kabul ettikleri önderlere yer vermekte fayda görülmektedir. İmam-ı Azam EbûHanîfe dışında kalan diğer mezhep imamları itikadi konularda Selefî ekolünü temsil etmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile imamlarıyla olan mücadelesi nedeniyle Hanbeli mezhebinin kurucusu kabul edilen Ahmed b. Hanbel, Selefî ekolünün ilk imamı olarak kabul edilmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde de Selefî ekolünü temsil eden imamlar büyük ölçüde Hanbeli mezhebine mensup âlimler olmuştur. Selefî ekolünün sistematik bir yapı kazanarak günümüzdeki haliyle bir ekol statüsünü kazanması ise İbnTeymiyye döneminde gerçekleşmiştir.İbn Kayyım el-Cevziyye ve Osman b. Said Dârimî,Selefî ekolünün kabul ettiği diğer büyük âlimlerdir.

Selefî ekolünün itikadi konulardaki temel kriteri ve bu ekolün önde gelen âlimlerine yer verilmesinin ardından, Selefî bakış açısına göre ötanazi konusu irdelenecektir. Bilindiği üzere ötanazi konusunda İslam dininin yaklaşımı tespit edilirken insan hayatının kutsallığı, cinayet ve intihar konularından yola çıkılmıştır. Bu çerçevede ayet ve hadislerin lafzi anlamının esas alınması, şahsî yorum ve çıkarım yapılmasının reddedilmesi Selefî ekolünün insan hayatı, cinayet ve intihar konularındaki yaklaşımını ortaya koyması bakımından önemli bir kaidedir. Ayrıca bu

¹⁸⁷ Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam İlmihali*,TDV Yayınları, Cilt:1, 2002.

¹⁸⁸ Mehmet Zeki İçcan, *Tarih Boyunca Selefî Söylem*, İlahiyat Akademi Dergisi, 2015, s.3.

tür konularda tek kaynağın Kur'an ve sünnet olduğunun kabul edilmesi, söz konusu kaynaklarda yer alan delillerden yola çıkılmasını gerektirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de insana Allah tarafından verilen hayatın tekrar Allah tarafından sonlandırılacağına dair hükümler çalışmanın önceki kısımlarında verilmiştir (Hicr, 15: 23; Kâf, 50: 43; Necm, 53: 44). Söz konusu ayetlerin lafzi yorumu Selefi bakış açısına göre incelendiğinde insanın yaşama ve ölme kudretinin ancak Allah tarafından sağlandığı, insanın bu kudrete sahip olmadığı, Allah dilemediği takdirde insanın yaşamına devam etmesinin veya ölmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Selefi bakış açısı bu ayete “kudret” eksenli bakmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayetler dikkate alınarak, insanın kendi hayatı üzerinde tasarruf yetkisinin bulunmadığı yönünde yapılacak bir değerlendirme, yorum kapsamına gireceğinden Selefi ekolüne ters düşecektir.

Kur'an-ı Kerim'in lafzi anlamı dikkate alındığında, insanın kendi hayatı üzerinde tasarruf yetkisi bulunmadığına yönelik en belirgin ayet Nisa Sûresi'nin 30'uncu ayetidir. Ayette “kendinizi öldürmeyin” ifadesine yer verilerek insanın kendi ölümüne yol açması kesin olarak yasaklanmıştır. Nitekim Selefi ekolünün imamlarından olan İbnTeymiyye'nin kelâm ve fıkıh öğrencisi olan ve görüşleri bakımından onun etkisinde kalan İbnKesîr,¹⁸⁹ söz konusu ayette fiilen cana kıyma anlamının bulunduğunu tefsir etmiştir.¹⁹⁰

İbnTeymiyye, el-İhtiyârât ve el-Fetâvâ isimli eserlerinde “Zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar” ilkesine göre, kişinin açlık nedeniyle ölme riskinin bulunması durumunda Kur'an-ı Kerim'de haram kılınan yiyecekleri yemenin farz olduğunu, kişinin yemekten kaçınarak ölmesi durumunda ise günahkâr olacağını belirtmiştir. İbnTeymiyye'nin söz konusu görüşüne dayanak olarak gösterdiği ayet ise Nisa Sûresi'nin “Kendinizi öldürmeyin” olarak tercüme edilen 29'uncu ayetidir¹⁹¹. Bu bakımdan Selefi ekolünün önde gelen imamlarından İbnTeymiyye, hayatın devamlılığını esas almış, insan hayatı söz konusu olduğunda haramların terkinin farz olduğunu beyan etmiştir.

¹⁸⁹Abdulkerim Özeydın, *Ebü'l-FidâİbnKesîr*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.132.

¹⁹⁰İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, 2. Cilt, 1985, İstanbul, s.235.

¹⁹¹Abdulkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Çev.: Hayreddin Karaman, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 13 (3), 1974, s.173.

Kur'an-ı Kerimde cinayetin kesin bir şekilde yasaklandığına dair çok sayıda ayet bulunmakta ve hangi durumlarda bu yasaklara istisna getirildiği de açık bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla İbnTeymiyye ve Ahmed b. Hanbel gibi Selefiâlimlerini cinayetin dini hükmü konusunda herhangi bir tereddütleri bulunmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de intiharı doğrudan haram kılan bir ayet bulunmamakla birlikte hadis-i şerifler kişinin kendi canına kıymasını yasaklamaktadır. İbnTeymiyye de Mecmû'uFetâvâ adlı eserinde hadis-i şerifleri dikkate alarak intihar etmeyi caiz görmemektedir. İbnTeymiyye'nin öğrencilerinden Zehebî ise intiharı büyük günahlar arasında yirmi dokuzuncu sırada saymaktadır. Nitekim bir savaşta Amr b. Âs'ın gece aşırı soğuk nedeniyle askerlerin ölümünden endişe etmesi, su bulunmasına rağmen teyemmüm alarak namaz kılması ve Hz. Muhammed'in bu durumu onayladığı hadis-i şerifi, intiharın büyük günahlar arasında sayılmasına delil olarak gösterilmektedir. Günümüz Selefi uleması da intiharın ve intihar eylemlerinin haram olduğu görüşünde birleşmiştir.¹⁹²İntiharın caiz olmadığını belirten İbnTeymiyye, buna karşın intihar eden kişinin cenaze namazının kılınmasında mahzur görmemektedir. Bu kanaatinin dayanağı olarak ise Hz. Muhammed'in ashabına intihar eden kişinin cenaze namazını kılmaları yönündeki beyanını göstermektedir.¹⁹³

Selefi ekolünün ötanaziye yaklaşımını değerlendirmek açısından İbnTeymiyye'nin insana acı veren işkence hususundaki görüşleri de dikkate değerdir. İbnTeymiyye, Hz. Muhammed'in kâfirlere dahi işkence yapılmaması konusundaki hadisleri delil göstererek işkencenin yasak olduğunu belirtmektedir. Yaşadığı dönemde Memlûkların suçlulara karşı işkence yöntemlerine karşı çıkmış ve ölüm cezası verilecek kişinin boynunun kılıçla vurulması gerektiğini belirtmiştir. Zira kişiye en az acı veren ölüm yöntemi budur. İbnTeymiyye'nin buradaki delili ise Hz. Muhammed'in hayvanların nasıl kurban edilmesi gerektiğine yönelik hadisleridir. Bu bakımdan İbnTeymiyye'nin yaşadığı döneme göre hümanist bir yaklaşıma sahip olduğu

¹⁹²<https://www.milliyet.com.tr/dunya/selefi-ulema-intihar-eylemleri-haramdir-1188917>, Erişim Tarihi: 04.03.2020.

¹⁹³Hökelekli, *İntihar*, s.352-353.

değerlendirilmiştir.¹⁹⁴İbnTeymiyye'nin suçlulara ölüm cezası verilecekse dahi bunun acı çektirilmeden yapılması yönündeki görüşü, insana ve insan bedenine verdiği değeri göstermektedir.

İbnTeymiyye, dönemin vali ve sultanları tarafından birçok kez hapis cezasına mahkûm edilmiş ve zulme maruz kalmıştır. İbnTeymiyye hapis hayatı süresince halinden şikâyetçi olmaması, sabretmesi ve hayrı yalnızca Allah'tan istemesi de Selefi ekolünde musibetlere karşı nasıl mukabele edilmesini göstermektedir. Ayrıca şu sözleri bu durumu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

...Düşmanlarım bana ne yapabilirler, ben cennetimi kalbimde, bahçemi göğsümde taşıyorum. Nereye götürülsem onlar benimle beraberdir. Hapsedilmem halvet, öldürülmem şehâdet ve memleketimden sürülmem ise seyahattir...

...Şu kaleyi altınla doldursanız, hapsetmek suretiyle benim için sebep olduğunuz iyiliği bana veremezsiniz...

İbnTeymiyye'nin tedavi konusundaki görüşlerinin de konumuz açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.İbnTeymiyye, tedavi olmanın farz değil mübah olduğunu belirterek, tedavi olmanın Allah'a tevekkül etmeye aykırı olmadığı görüşündedir.¹⁹⁵

İbnTeymiyye tedavi olmanın hükmünü belirlemek için tedaviyi niteliklerine göre ayırma tabi tutmuştur. Buna göre kişilerin sıhate kavuşması için tedavinin şart olmadığı durumlarda, diğer bir ifadeyle hastalığın tedavi olmadan da atlatılabildiği hallerde, tedavi zorunlu değildir. İbnTeymiyye bu görüşüne, tedavinin vacip olmadığı anlaşılan birtakım hadis-i şerifler ile ashaptan bir kısmının tedaviyi reddetmesini delil olarak göstermektedir. Ayrıca tedavinin sağlığa kavuşturma olasılığının zannî oluşu da İbnTeymiyye'nin dayandığı diğer bir husustur.¹⁹⁶

İbnTeymiyye tedaviyi reddetmenin hastanın ölümüne yol açacağı durumlarda ise tedavinin şart olduğunu belirtmekte ve hastanın tedaviyi reddetme hakkının

¹⁹⁴ U. Töre Sivrioğlu, *İbnTeymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi*, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 20, 2013, s.96.

¹⁹⁵ Ülfet Görgülü, *Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi*, MarifeDini Araştırmalar Dergisi, 12 (2), 2012, s.59.

¹⁹⁶ Erkoç Baydar, *İslam Hukukunda Tedavinin Esirgenmesi*, s.136.

bulunmadığı görüşündedir. Bu görüşünü, mealî “Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın” olan Bakara Sûresi’nin 195’inci ayetine dayandırmaktadır. İbnTeymiyye böyle bir durumda tedavinin reddedilmesi halinde kişinin kendi kendini öldürmüş olacağını savunmuştur.¹⁹⁷İbnTeymiyye’nin karşı çıktığı ve kişinin kendi katili olduğunu belirttiği bu durum esasen pasif ötanazi ile büyük benzerlik göstermektedir.

İbnTeymiyye’nin bu görüşü, onun tedaviye karşı olmadığını, tedaviyi reddetmeyi tedavi olmaktan daha üstün görmediğini ve kişinin kendiliğinden de sağlığına kavuşabileceği bilinen hastalıklarda tedaviyi reddedebileceğini göstermektedir. Buradan hareketle İbnTeymiyye’nin, kişinin tedavi olmamasının hayati tehlikeye yol açacağı durumlarda tedavi olmanın gerekliliğini savunduğu kanaatine varılmaktadır.

İbnTeymiyye dışında kalan Selef âlimlerinin çoğunluğu tedavi olmayı müstehap olarak kabul etmiş ve tedaviyi terk etmekten daha üstün görmüşlerdir.¹⁹⁸Nitekim Selefî anlayışının en önemli temsilcilerinden olan İbn Kayyim el-Cevziyye, tedavi olmayı Allah’a tevekkül etmeye karşı çıkmak olarak değerlendiren görüşe karşı çıkmış¹⁹⁹ ve tedaviyi reddetmeyi tevekküle aykırı görmüştür. İbn Kayyim, Hz. Muhammed’in “her hastalığın bir devasının bulunduğu” şeklindeki hadisini²⁰⁰delil göstererek tedavi olmanın gerekliliğini savunmuş ve tedavi olmayı Allah’ın sebeplerine sarılmak olarak değerlendirmiştir.²⁰¹

Sonuç olarak, Selefî ekolü ve âlimlerinin ötanazi konusundaki görüşlerine yönelik bir tespit yapılamamakla birlikte²⁰² onların cinayet, intihar ve özellikle tedavi konusundaki görüşleri dikkate alındığında ötanaziyi onaylamalarının mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır.

¹⁹⁷ Ahmet Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, Konya, s.35.

¹⁹⁸ Kaya, *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, s.202.

¹⁹⁹İbnTeymiyye’ninMecmû’uFetâvâ adlı eserinde Ahmed b. Hanbel’e ait olduğu belirtilen görüşe göre, tedavi olmak mubah, terk etmek ise Allah’a tevekkül gereği daha faziletlidir (Kaya, 2004: 202).

²⁰⁰ Saffet Sancaklı, *Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi*, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 10 (2), 2019, s.362.

²⁰¹ Görgülü, *Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi*, s.59.

²⁰² 19. Yüzyıl Suriyeli Selefî âlimlerinden olan Tâhir el-Cezâirî’nin aşırı derecede sigara tiryakisi oluşu astım hastalığına yakalanmasına sebep olmuştur. Hastalığın kendisine verdiği ıstırapların çoğalması sebebiyle doktorundan kendisine dinde mubah olduğunu ileri sürdüğü ötanazi uygulamasını istediği bilinmektedir (Çimen, 2010: 395).

4.2. Cebriyye

Cebriyye, insanlara ait ihtiyâri fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunmaktadır. İnsanın kendine özgü bir iradeye sahip olmadığı, bu sebeple tüm eylemlerinin ilâhî kudretin tecelli etmesiyle oluştuğu kabul edilmektedir. Mu'tezilîler, Cebriyye mezhebini tüm Sünnî ekoller ile eşit görmekle birlikte Mâtürîdî ile Eş'ari gibi Ehl-i Sünnet kelimcılarının Cebriyye'den ayrıldıkları önemli noktalar bulunmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet kelimcileri, insanın iradesinin bulunmadığı şeklindeki Cebriyye görüşünü kesin bir şekilde reddetmektedir. Mu'tezilîlerin benzetmelerindeki temel dayanak ise söz konusu mezheplerin insanların eylemlerinin önceden belirlenmiş kader dâhilinde gerçekleştiğini kabul etmeleridir. Dolayısıyla Mu'tezilîler kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekollerin Cebriyye'ye dâhil olduğunu savunmuştur.²⁰³

Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, insanların gerçek manada bir iradeye sahip olmadıkları ve dolayısıyla cebir altında bulundukları şeklindeki mezhebin temel görüşünü ilk defa dile getiren Ca'd b. Dirhem olmuştur. Bu sebeple mezhebin kurucusu olarak kabul edilmekle birlikte cebir fikrini kelim ilmine kazandıran ve mezhebin sistematik yapısını oluşturan kişinin Cehm b. Safvân olduğu belirtilmektedir.²⁰⁴

Cebriyye'nin insan iradesini kabul etmeyen görüşü, Allah'ı yetersiz göstermeme amacına dayanmaktadır. Zira insan iradesinin kabul edilmesi, Allah'ın ilim ve kudretinin sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla gerçekleşen her olayın Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği ve insanların bağımsız olarak eylem yapma iradelerinin bulunmadığı savunulmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam* adlı eserinde Cebriyye'nin insan iradesini göz ardı eden görüşlerini şu şekilde eleştirmektedir:

“...Mâtürîdîler'e göre, salt insan aklı adaleti tesis etmeye yeterli değildir. Cebriyye ise Allah'ı yetersiz göstermemek için her şeyi Allah'ın iradesine bırakmakla, bir nevi Allah'a zulüm

²⁰³ İrfan Abdülhamîd Fettâh, *Cebriyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1993, Cilt:7, s.205.

²⁰⁴ Fettâh, *a.g.m.*, Cilt:7, s.206.

şâibesi isnat etmiştir. Oysa Allah'ın ilminin ezeliği, insanın hürriyetine mani değildir. Allah olacak şeyleri olacağından dolayı bilir. Yoksa bildiği için o şeyler meydana gelmez...”²⁰⁵

Cebriyye anlayışına göre insan, rüzgâr karşısındaki bitkiye benzetilmiştir. Buna göre bitkilerin savrulması nasıl ki rüzgârın hangi yönden geldiğine bağlı ise, insanın eylemleri de Allah'ın nasıl istediğine bağlı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bitkiler rüzgâr karşısında nasıl hür değil ve hareketleri rüzgârın hareketine bağlı ise insan da eylemlerinde Allah'ın iradesi karşısında özgür değildir.²⁰⁶ Bu konudaki bir diğer benzetme ise “Bir adamın yemek yerken ağzını oynatması ile soğğun şiddetinden çenelerinin titremesi arasında fark yoktur” şeklindedir.²⁰⁷

Cebriyye'nin insan iradesinin bulunmadığı yönündeki temel görüşü, insanların bela ve musibetlerle imtihan edildiği görüşünün de reddini gerektirmektedir. Zira Ehl-i Sünnet kelimcileri, insanın hastalık gibi musibetler karşısında nasıl mukabele edeceğinin sınanması amacıyla gönderildiğini kabul etmektedir. Ancak Cebriyye, insanın bu tür musibetlere sabır, isyan, şükür veya küfür gibi vereceği karşılıkların önceden belirlendiğini, insanın bu konuda bir irade sahibi olmadığını, dolayısıyla imtihan durumunun da oluşmayacağını kabul etmektedir. Zira insanın musibetler karşısında nasıl davranacağını dileyen Allah'tır. Bu çerçevede insanın başına gelen musibetler karşısında herhangi bir etkisi ve dahli mümkün değildir. Musibetlerin başı ve sonubütünüyle Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde gerçekleşmektedir.²⁰⁸

Cebriyye'nin insan iradesinin bulunmadığı konusundaki bu görüşü, insanın eylemlerinden dolayı sorumlu olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.²⁰⁹ Bu durum Cebriyye'nin ötanaziye yaklaşımını değerlendirmek açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Zira dayanılmaz acılara maruz kalan hastanın, bu durumda ayetlerde emredildiği üzere sabredip sabretmeyeceği, tedaviyi reddedip reddetmeyeceği veya ötanazi talebinde bulunacağı kader çizgisi çerçevesinde belirlenmiştir ve insan bu

²⁰⁵ Osman Oral, *Kelâm İlminde İlahî Adalet*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 11 (1), 2013, s.456.

²⁰⁶ Sıddık Korkmaz, *İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41 (41), 2016, s.30.

²⁰⁷ Muhammed Abduh, *Kazâ ve Kader*, Çev.: Mehmed Akif, Sad:Mustafa Köse, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 16 (2), 2016, s.377.

²⁰⁸ Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l Firak)*, Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, Ankara, s. 156.

²⁰⁹ Cüneyd Aydın, Ahmet Genç, *Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader*, Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi, 1 (1), 2016, s.86.

çizginin dışına çıkma iradesine sahip değildir. Sonuç olarak, kişinin ötanazi isteğinin mutlak bir şekilde Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğinin kabul edildiği ve sorumluluğunun bulunmadığı bu durumda, söz konusu eylemin itikâdi açıdan tartışılması da mümkün görülmemektedir.

4.3. Kaderiyye

İnsanların eylemlerinin kendi irade ve tercihleri doğrultusunda gerçekleştiğini ve bu nedenle sorumlu olduklarını savunan Kaderiyye mezhebi, özellikle zulüm niteliğindeki eylemlerin ilahi takdirle ilgisinin bulunmadığını, bu tür eylemlerin sahibinin insan olduğu görüşünü kabul etmektedir.²¹⁰ Başka bir görüş ise Kaderiyye mezhebini, yalnızca sorumluluk doğuran fiillerin insan iradesiyle gerçekleştiğini savunan mezhep olarak nitelemektedir.²¹¹ Bu bakımdan Cebriyye ile birbirine tamamen zıt görüşleri savunan Kaderiyye mezhebinin, insan iradesi konusundaki görüşleri Mu'tezile ile kısmen paralellik arz etmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî, Kaderiyye mezhebinin Mu'tezile ile birlikte anıldığını kaydetmektedir.²¹²

Emevî idarecilerinin birtakım uygulamaların halk tarafından tepkiyle karşılanması üzerine kendilerini savunmak amacıyla kaderi sorumlu tutmaları, Kaderiyye mezhebinin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Bu dönemde Ma'bed el-Cühenî (ö.83/702 (?)), insanların zulme yol açan eylemlerinin kaderle ilgisinin olmadığını, insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini beyan etmiştir. Bu sebeple Ma'bed el-Cühenî, mezhebin ilk temsilcilerinden kabul edilmektedir.²¹³

Kaderiyye mezhebi, insan iradesini mutlak kabul eden görüşünü birtakım ayetlere dayandırmaktadır.²¹⁴ Bu ayetler aynı zamanda ötanaziye yaklaşımlarını değerlendirmek açısından da önem arz etmektedir. Bu ayetler şu şekilde sıralanabilir:

²¹⁰İbnRüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku)*, Tercüme: AhmedMeylânî, Ensar Neşriyat, 2. Bası, 2015, İstanbul, s.122-125.

²¹¹ İlyas Üzüm, *Kaderiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:24, 2001, s.64.

²¹² Üzüm, *a.g.m.*, Cilt:24, s.65.

²¹³ Üzüm, *a.g.m.*, Cilt:24, s.65.

²¹⁴ Mustafa Özden, *İslam'da İnsan ve İnanç Hürriyeti*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 4 (7), 2017, s.13.

- “...Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz, sonunda dönüşünüz Rabbinizedir. O, ayrılığa düştüğünüz şeyleri bildirecektir.”²¹⁵
- “Kötülük işleyenlere kötülükleri kadar ceza verilir.”²¹⁶
- “Semud’a gelince biz onlara da doğru yolu gösterdik. Fakat onlar sapıklığı doğru yola tercih ettiler.”²¹⁷
- “Şüphesiz ona yolu gösterdik. Buna kimi şükreder kimi de nankörlük eder.”²¹⁸
- “De ki, Ey inananlar, Rabbimizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiştir ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin bekçiniz değilim.”²¹⁹
- “Bu, yaptığınızın karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez.”²²⁰
- “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler, kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir...”²²¹
- “Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür. O, yine de çoğunu affeder.”²²²

Kaderiyye mezhebinin temel görüşlerine dayanak gösterdikleri söz konusu ayetler arasında Allah’ın kullarına zulmetmeyeceği, insanın başına gelen musibetlerin kendi fiillerinin karşılığı olduğu, Allah’ın insanlara ancak güç yetirebilecekleri ölçüde yük yüklediği mealindeki ayetler Mâtüriddiye inancıyla benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan hastalıklar neticesinde acılar çeken insanların söz konusu acılarının dayanılmayacak ölçüde olmadığını, insanın dayanma gücüne göre acılarla imtihan edildiği hususunun Kaderiyye mezhebi tarafından da kabul edildiği anlaşılmaktadır.

²¹⁵ Kur’an-ı Kerîm, En’am 6/164.

²¹⁶ Kur’an-ı Kerîm, Yûnus 10/27.

²¹⁷ Kur’an-ı Kerîm, Fussilet 41/17.

²¹⁸ Kur’an-ı Kerîm, İnsan 76/3.

²¹⁹ Kur’an-ı Kerîm, Yûnus 10/108.

²²⁰ Kur’an-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/182.

²²¹ Kur’an-ı Kerîm, Bakara 2/286.

²²² Kur’an-ı Kerîm, Şûra 42/30.

Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, Kaderiyye'nin altı kolundan söz etmektedir. Bu kollardan birinin görüşüne göre, Allah insanların rızıklarını ve ecellerini belli bir zaman dilimiyle sınırlandırmıştır. Bu sebeple cinayet işlenerek öldürülen insanların, kendileri için belirlenen ecelinin kesildiğine inanılmaktadır.²²³ Bu inanış, Mu'tezilîlerin büyük ölçüde benimsediği Bağdat ekolünün ecel konusundaki görüşüyle aynıdır. Dolayısıyla Kaderiyye mezhebinin bu görüşüne dayanarak, ötanazi talebinde bulunarak hayatına son verilmesine neden olan insanın, Allah tarafından belirlenen ecelin önüne geçerek ömür süresini kısaltmış olduğunu ve kendi ölümünün faili haline geldiğini söylemek mümkündür.

4.4. Mu'tezile

İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi olan Mu'tezile, kelime anlamı olarak “uzaklaşan” veya “ayrılıp bir köşeye çekilen” anlamına gelmektedir. Bu mezhebin oluşumu hakkında üç farklı rivayet bulunmaktadır.²²⁴ Bu rivayetlerden ilki Hz. Ali'nin halife olması sonrasında oluşan siyasi karışıklık ortamında herhangi bir grubu desteklemeyerek tarafsızlığını ilan eden grup “Mu'tezile” olarak adlandırılmıştır.²²⁵ Diğer rivayetlere göre ise Hz. Ali'nin Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi yahut Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakması hadiselerinde hiçbir tarafı desteklemeyen gruplar “Mu'tezile” olarak tanımlanmıştır.²²⁶

İtikadî alanı sistematik bir şekilde ifade eden ilk mezhep olan Mu'tezile, kulun irâdi fiillerinin Allah'ın değil insanın eylemi olduğunu savunmaktadır. Mu'tezile kelimacıları İslâm dininin temel ilkelerini “usûl-i hamse” olarak beş başlık altında ele almışlardır. Bu ilkeler, Tevhid, Adl, Va'd ve Va'id, Menzile beyne'l-Menzileteyn ve Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklindedir.²²⁷

Tevhid ilkesi, “Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme”yi gerektirmektedir. Adl ilkesi, Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi, kötü (kabih) fiillerin yaratılmasında ise etkisinin bulunmadığı anlamını taşımaktadır.

²²³ Fatma Pınar, *Seyyid Kutub'un Kader Algısı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 35, 2017, s.15.

²²⁴ İlyas Çelebi, *Mu'tezile*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:31, 2006, s.391.

²²⁵ Namık Kemal Okumuş, *Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (2), 2015, s.44.

²²⁶ Çelebi, *Mu'tezile*, Cilt:31 s.391.

²²⁷ Çelebi, *a.g.m.*, Cilt:31, s.393.

Va'dve Vaîd ilkesi gereğince, dünyada iyilik yapanlar Allah tarafından mükâfatlandırılacak, günah işleyenler ise cezalandırılacaktır. Menzile beyne'l-Menzileteyn ilkesine göre, büyük günah işleyen kişi, küfre neden olacak şekilde Allah'ı inkâr etmediği sürece kâfir olarak kabul edilemez. Ancak işlediği büyük günah nedeniyle imanda kaldığının da söylenemeyeceği, bu sebeple söz konusu kişinin iman ile küfür arasında bir noktada bulunduğu kabul edilmektedir. Esasen bahsedilen kişiler Mu'tezile mezhebinde "fasık" olarak nitelenmektedir. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi ise iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın her Müslüman için mecburi bir yükümlülük olduğunu belirtmektedir.²²⁸

Mezhep hakkında genel bilgiler verilmesinin ardından mezhebin ötanazi konusundaki yaklaşımı değerlendirilecektir. Mu'tezile mezhebinin ötanaziye bakışı hakkında görüş oluşturulmasında, bu mezhebe mensup önde gelen âlimlerin; insan hayatı, insanın yaratılış gayesi ve hikmeti, ölüm, ecel ve intihar, insanın başına gelen hastalık ve musibetlere karşı sabır, insanın kendi bedeni üzerindeki konumu hususlarına ilişkin görüşleri dikkate alınmış ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Kur'an-ı Kerîm'deki ilgili ayetlerin tefsirinde ise mezhebin günümüze kadar ulaşmış olan tek tefsiri olma özelliğini taşıyan Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı eseri dikkate alınmıştır.

İtikad bakımından Mu'tezile mezhebine mensup olan Zemahşerî, Mu'tezilîlerin yanında Sünnîler tarafından da takdir gören el-Keşşâf adlı tefsirinde, meali "kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" şeklinde olan Bakara Sûresi'nin 195'inci ayetini "ellerinizle tehlikeyi avuçlamayın" şeklinde tefsir etmiştir. Ayette yer alan "elleriniz" ifadesinin insan canı olarak yorumlanacağını, dolayısıyla ayetin "kendi ellerinizle kendi canlarınızı tehlikeye atmayın" şeklinde tefsir edildiğini belirtmiştir. Zemahşerî, söz konusu ifadeleri kendi kendisinin helakine sebep olan bir insanın durumuyla eşdeğer olarak değerlendirmiştir.²²⁹

Zemahşerî, Kur'an-ı Kerîm'de musibete karşı sabredilmesini tavsiye eden Bakara Sûresi'nin 155'inci ayetinde yer alan canların eksiltilmesi yoluyla sınamayı

²²⁸ Çelebi, *Mu'tezile*, Cilt:31, s.392-397.

²²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*, Cilt:1, Yayına Haz: Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s.640.

hastalıklar olarak yorumlamıştır. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî, insanların başına gelen hastalıkları Allah tarafından bir sınanma türü olarak değerlendirmektedir.²³⁰ Mu'tezilenin önde gelen kelimcilerinden olan KâdîAbdulcebbâr da insanların maruz kaldığı musibetlerin bir imtihan olduğunu kabul etmekle birlikte söz konusu insanların ahiret hayatında Allah tarafından mükâfatlandırılması gerektiğini belirtmektedir.²³¹ Mutezile bilginlerinden Vasıl b. Ata ve Ebu'l-Huzeyl el Allâf, Allah'ın hakîm ve âdil olması ve rahmeti ve hikmeti gereğince şer ve musibetleri yaratmaz, zira böyle bir şey Allah için muhaldir.²³² Buna karşın Nazzâm ve diğer klasik Mu'tezile inancında, hastalık ve musibetler Allah tarafından verilen bir imtihan olarak görülmemekte, zira bu tür musibetlerin insanların kendi fiilleri sonucu ortaya çıktığı kabul edilmekte ve kötülüklerin Allah'a yöneltilmesini doğru bulmamaktadır. Diğer bir ifadeyle Mutezile inancına göre Allah yalnızca iyiliğin ve güzelliğin yaratıcısıdır ve çirkinliğin kaynağı olamaz.²³³ Bu görüş aynı zamanda Mu'tezilekelâmcılar tarafından İslâm dininin temel ilkeleri olarak belirtilen "usûl-i hamse"den biri olan "Adl" ilkesinin gereğidir.²³⁴

Zemahşerî, Bakara Sûresi'nin 155'inci ayetinde²³⁵ yer alan "sizi elbette sınayacağız" ifadesini ise insanların başlarına gelen musibetler sonucunda Allah'ın emrine ve hükmüne teslim olup olmayacağını ve Allah'a itaatte sabır ve sebat gösterip göstermeyeceğini imtihan etmek anlamında kullanıldığını beyan etmiştir. Zemahşerî söz konusu ayeti, insanın başına gelen musibet ve hastalıklar çok büyük olsa dahi, Allah'ın rahmetinin her durumda insanlarla birlikte olduğu ve onlardan hiç ayrılmayacağı şeklinde tefsir etmiştir.²³⁶

Zemahşerî, hastalığa karşı sabreden insanların erdemli kişiler oldukları, bu kişilerin doğru yolda yürüyen takva sahibi kimseler oldukları şeklinde tercüme edilen

²³⁰Zemahşerî, *a.g.e.*, Cilt:1, s.564.

²³¹ Ali Yıldız Musahan, *Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi*, EKEV Akademi Dergisi, 20 (66), 2016, s.135.

²³² Mustafa Sönmez, *Kelâmî Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi: Mu'tezili Yaklaşımın Bir Tahlili*, EKEV Akademi Dergisi, 8 (20), 2004, s.147.

²³³ Ünverdi, *İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi*, s.183.

²³⁴ Çelebi, *Mu'tezile*, Cilt:31, s.395.

²³⁵ "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!" Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/155.

²³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*, Cilt:1, s.564.

Bakara Sûresi'nin 177'nci ayetinde²³⁷ yer alan “hastalıkta sabır” ifadesini, maruz kaldığı hastalık nedeniyle yatağa mahkûm olan kişilerin sabrı olarak yorumlamıştır. Diğer bir ifadeyle bu durumda bulunan hastaların sabretmesi halinde erdemli davranmış ve ayette belirtilen iyiliği yapmış olacaklarını belirtmiştir.²³⁸

Zemahşerî'nin hastalığa yakalanan kişinin tedaviyi reddetme hakkına yönelik yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira Kitâbu'l-Minhâc isimli eserinde, hastalığı açısından faydalı bir tedavi bulunan kişinin bu tedavinin doğruluğunu onaylayacağını ve onu reddetmeyeceğini belirtmektedir.²³⁹

Mu'tezile akaidinde insanın kendi hayatına son verme hakkını değerlendirmek için insanın kendi bedeni üzerindeki konumuna yönelik görüşleri dikkate almak gerekmektedir. İnsanın başta hayatı ve bedeni olmak üzere sahip olduğu tüm nimetler Allah tarafından verilmiştir. Dolayısıyla bunların gerçek sahibi Allah'tır. İnsanın benliğini oluşturan öz yapısıyla münasebeti sahip-sahip olunan şeklinde değil, emanet-emanetçi ilişkisi biçimindedir. Diğer bir ifadeyle insan, kendi hayatında veya bedenindeki hiçbir şeye sahip değildir, sadece bir emanetçidir. Bu emanetin sahibi ve nimetleri veren ise Allah'tır.²⁴⁰

Mu'tezile ekolü Allah'ın her fiilinde mutlaka bir hikmet ve gayenin bulunduğunu belirterek, Allah'ın insanı yaratmasındaki hikmeti de fayda teorisi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu teoriye göre Allah'ın insanı yaratmasında iki temel gaye bulunmaktadır. Bunlar insanı “faydalandırmak” veya “insandan faydalanmak” şeklindedir. Her iki gayenin birlikte bulunması da mümkündür. Ancak Allah'ın her açıdan tam ve mükemmel olması ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaması nedeniyle yaratmanın tek gayesi insanı tüm nimetlerden “faydalandırmak”tır. Zira Allah insandan faydalanmaya muhtaç değildir. Diğer bir ifadeyle yaratmadaki fayda yalnızca

²³⁷ “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.” Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/177.

²³⁸Zemahşerî, *el-Keşşâf: Keşşâf Tefsiri*, Cilt:1, s.592-596.

²³⁹ Hasan Türkmen, *Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Mu'cizeye Bakışı*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 18 (2), 2018, s.170.

²⁴⁰Ünverdi, *İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi*, s.184.

insanlara aittir. Bu fayda ise nihai olarak insanların ahirette sonsuz nimetlere kavuşması şeklinde kendini gösterecektir.²⁴¹ Bu çerçevede Mu'tezile ekolüne göre nimetlerden faydalandırmak amacıyla yaratılan insanın, kendi iradesiyle hayatına son vermesini, Allah'ın yaratma hikmet ve gayesine karşı çıkmak olarak değerlendirmek mümkündür.

Ötanazinin Mu'tezile akaidi açısından değerlendirilmesi için Mu'tezîlilerin "ecel" konusundaki görüşlerine yer verilmesi gerekmektedir. Bu konudaki tartışmaların özellikle katilin maktûlü öldürmemiş olması durumunda maktûlün yaşamına devam edip etmeyeceği konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sorun Mu'tezîliler tarafından üç farklı şekilde değerlendirilmiştir:

- Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın görüşüne göre, maktul öldürülmemiş olsa dahi yine öldürüldüğü vakitte farklı şekilde ölecektir. Zira ölen kişi için değişmeyen tek bir ecel bulunmaktadır.
- Kadı Abdülcebbar'ın görüşüne göre, "katl" fiili gerçekleşmediği durumda maktulün hayatına devam edip etmeyeceği konusunda görüş belirtmek mümkün değildir. Zira bu konu meçhuldür. Dolayısıyla her iki durumun da gerçekleşmesi muhtemeldir. Bu görüş aynı zamanda Ehl-i Sünnet tarafından da savunulmaktadır.
- Bağdat ekolü ise maktulün, katil tarafından öldürülmemiş olması halinde yaşamına devam edeceği görüşünü savunmaktadır. Zira bu ekol En'amSûresi'nin 2'nci ayetini dayanak göstererek,²⁴² insanın iki ecelinin bulunduğunu, bunlardan birisinin Allah'ın her insan için yarattığı fitri ecel, diğerinin ise katilin yarattığı ecel olduğunu belirtmektedir.²⁴³ Fitri ecel, ömrünü tamamlayan ve bu dünyadaki rızkı tükenen her insanın vakti gelince ölmesi anlamını taşımaktadır. Katilin yarattığı ecelde ise fitri ecelin önüne geçerek

²⁴¹ Hulusi Arslan, *Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 14 (2), 2016, s.343.

²⁴² "Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hâla şüphe ediyorsunuz." Kur'an-ı Kerîm, En'am, 6/2.

²⁴³ Mustafa Yalçınkaya, *Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktulün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11 (1), 2018, s.196.

maktulün ömür süresinin kısaltılması söz konusudur. Mu'tezilenin büyük çoğunluğu Bağdat ekolünün bu görüşünü benimsemiştir.²⁴⁴

Mu'tezilenin önemli bir bölümünün kabul ettiği Bağdat ekolünün söz konusu görüşü, insan ile Allah'ın eylemlerini birbirinden ayırmaktadır. Bu açıdan "öldürme" fiili insana yöneltilmekte, "ölme" fiili yani fitri ölümün ise Allah tarafından yaratıldığı kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile inancında, "öldürme" eyleminin yaratıcısı Allah değil insandır. Bu doğrultuda Mu'tezilîler, intihar ederek hayatına son veren kişinin de kendi ecelini tayin ettiği görüşünü savunmaktadır.²⁴⁵ Dolayısıyla iyi ve güzel şeylerin Allah tarafından yaratıldığı, musibet gibi şer olarak nitelenen hususların ise Allah'a izafe edilemeyeceği şeklindeki Mu'tezile görüşü dikkate alındığında, insanın bir başkasını veya kendisini öldürmesinin çirkin bir eylem olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda Bağdat ekolünü benimseyen Mu'tezile anlayışına göre, ötanazi talebinde bulunarak hayatına son verilmesine neden olan insan, fitri ecelinin önüne geçerek ömür süresini kısaltmış olmakta ve kendi ölümünün faili olmaktadır.

4.5. Eş'ariyye

Eş'ariyye, adını kurucusu olan ve Mutezile mezhebi içinde yetişen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den alan bir kelam okuludur. Eş'ariyye, itikadi konularda tamamen nakli esas olarak akli devre dışı bırakan Selefi ekol ile tamamen akli ön plana çıkararak ayet ve hadisleri te'vil eden Mu'tezileye bir tepki olarak doğmuştur. Bu çerçevede Eş'ariyye, itikadi meselelerde ayet ve hadisleri dikkate almakla birlikte bunların akıl ilkeleriyle teyit edilmesi felsefesini benimsemiştir. Diğer bir ifadeyle nakille akli uzlaştırmak suretiyle Mu'tezile ile Selefiyye arasında mutedil bir çizgide yer almaktadır.²⁴⁶

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Mu'tezile'den ayrılıp Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel'initikadî görüşlerini benimsediğini ilân ettiği halde Selef âlimleri onun ekolünü Ehl-i sünnet içinde mütalaa etmemiştir. İbn Teymiyye ile Reşîd Rızâ'ya göre Eş'ariyye bazı görüşlerinde Ehl-i sünnet'e benzemekle birlikte genellikle Mu'tezile'yeyakın bir

²⁴⁴ Sönmez, *Kelâmî Düşünce'de Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi: Mu'tezilî Yaklaşımın Bir Tahlili*, s.150.

²⁴⁵ Sönmez, *a.g.m.*, s.151.

²⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *Eş'ariyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, 1995, s.450.

çizgide yer almaktadır. Nitekim İbnTeymiyye, ilâhiyyât konularında kendi çizgisine yakın bulduğu Eş'ariyye'yi tabiat felsefesinde filozoflara nisbetle çok daha hatalı görmüştür.²⁴⁷

Eş'arî'ninEhl-i sünnet akaidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamışlardır. Eş'ariyye'nin kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i sünnet'in en büyük kolu haline gelişinde nakille aklı birleştiren mutedil bir metot kullanmasının ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilmektedir.²⁴⁸

Eş'ariyye'nin en belirgin özelliği11'inci yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i sünnet'i en geniş çerçevede temsil eden bir kelâm mektebi olmasıdır. Aksine bazı iddialar bulunsa da her asırda Mâtürîdiyye'den sonra en çok müslüman nüfusunu bünyesinde toplayabilmiştir. 20'nci yüzyılın sonlarında Mâlikîler'in hemen hemen tamamı ile Şâfiîler'in büyük ekseriyetini, ayrıca Hanefî ve Hanbelîler'in bir kısmını teşkil eden Sünnî müslümanlarEş'ariyye'ye mensuptur.²⁴⁹

Mezhebin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arînin eserlerinde, insanın dünyaya gelişininve çeşitli safhaları aşip dünyadan ayrılışının kendi irade ve gücü dâhilinde olmadığı, insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibininAllah olduğu belirtilmiştir.²⁵⁰Bu bakımdan Eş'ariyye, insanın ölümü bakımından herhangi bir tasarrufunun bulunmadığını kabul etmektedir.

Ebu'l Hasan el-Eş'arinin hangi davranışların günah olduğu konusundaki tespiti çok açıktır. Ona göre, ilâhî buyruklara aykırı olan her davranış büyük günah olarak kabul edilmiştir.²⁵¹ Bu bakımdan Eş'ariyyenin hem cinayet hem de intihar eylemlerini günah olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

²⁴⁷ Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21 (2), 2012, s.71-72.

²⁴⁸ Yavuz,*Eş'ariyye*, s.451.

²⁴⁹ Fadıl Aygân, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2), 2014, s. 205-206.

²⁵⁰ İrfan Abdulhamid Fettah, *Ebü'l-Hasan Eş'arî*,TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, 1995, s.445.

²⁵¹ Fettah, *a.g.m.*,Cilt:11, s.446.

Klasik Kelam literatüründe insanın başına gelen acılar bir imtihan konusu olarak kabul edilmişse deEş’ariler, imtihan amacı olmadan bile Allah’ın mutlak kudreti ve iradesiyle acı çektirebileceğini, zira Allah’tan kötü ve çirkin iş sadır olmayacağını belirtmektedir. Herhangi bir şey insana göre şer olsa bile Allah yarattığı için güzeldir.²⁵²Dolayısıyla Eş’ariyyede insanların çektiği acıların, hastalıkların ve tüm musibetlerin Allah tarafından verildiği ve bunların Allah yarattığı için güzel olduğu düşüncesi, bunlara karşı gelinmesi ve şikâyetçi olunmasını reddetmektedir. İnsanın musibet olarak gördüğü husus Allah tarafından yaratıldığı için güzeldir ve insanın bunu kabul ederek sabretmesi gerekmektedir.

Eş’ari düşüncesine sahip âlimlerden Fahreddin Râzi, musibetlere karşı sabrın emredildiği Bakara Sûresi’nin 155 ve 156’ncı ayetlerinin tefsirinde, hastalık ve musibetlerin Allah tarafından gönderilmiş olması nedeniyle bunlara sabretmenin vacip hükmünde olduğunu belirtmiştir. Zira Allah, musibetlerin kendi adalet ve hikmetinin gereği olduğunu buyurmaktadır. Sabrın iki kısım olduğu, bunlardan birisinin de bedeni sabır olduğunu belirten Fahreddin Râzi, bedeni sabrın büyük bir acıya katlanmakla olacağını söylemiştir. Ayrıca insanın arzu etmediği şeylere katlanmak zorunda kalması durumunda feryat etmesi ve sızlanmasını sabrın zıddı olarak kabul etmiştir. Böyle bir durumda kişinin hüznünü içine atıp, acısının emarelerini dışarı vurmamasını tavsiye etmiş ve bu davranışı sabır olarak nitelendirmiştir.

Eş’ariyye, küfür ve şirki en büyük ve affedilmez günahlar olarak görmekle birlikte cinayeti de büyük günahlar arasında saymaktadır. Buna karşın cinayet ve zina gibi büyük günahların işlenmesinin kalpte tasdik bulunduğu sürece imanı ortadan kaldırmayacağı kabul edilmektedir.²⁵³

Fahreddin Râzi tefsirinde, meali “Kendinizi öldürmeyin” olan Nisa Sûresi’nin 29’uncu ayetinde “kendinizi” ifadesinin kullanılmasını, “müminler bir vücut gibidir” hadis-i şerifine bağlamaktadır. Dolayısıyla ayette, insanın kendi kendini öldürmesinin yanında, mü’min kardeşini öldürmesinin de yasaklandığını belirtmektedir. Râzi, ayette insanların kendi kendilerini öldürmelerine dair bir yasaklama bulunup bulunmadığı

²⁵² Mustafa Ünverdi, *İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi*, Bilimname Dergisi, 28, 2015/1, s.183.

²⁵³ Yavuz, *Eş’ariyye*, s.452.

konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtmekte ve yasak bulunmadığını savunan bazı âlimlerin dayanaklarına şu şekilde yer vermektedir:

...Mü'min bir kimsenin, imanı olduğu halde intihar etmesinin yasaklanması caiz değildir. Çünkü mü'min kimse, -kendini öldürmemeye mecburdur. Zira onu dünyada iken bu işi yapmaktan caydıracak şeyler mevcuttur ki bunlar, şiddetli bir acı ve büyük bir kınamadır. Onu uhrevî bakımdan da bu işten caydıracak şeyler mevcuttur ki, bu da büyük bir azaba müstahak değildir. Caydırıcı sebepler açıkça bulununca, o mü'minin bu işi yapması imkânsız olur. Durum böyle olunca da ona intiharı yasaklamanın bir manası olmazdı. Bu nehyin, Hinduların inandığı gibi, ancak kendi kendini öldürmeyi din edinen kimseler hakkında olması mümkündür. Böyle bir şey ise mü'minden sâdır olmaz...

Fahreddin Râzi ise ayette intihara ilişkin bir yasak bulunmadığını belirtenlere karşı şu ifadelerde bulunmaktadır.

...Mü'min bir kimseye, Allah ve âhirete inandığı halde, kendisini öldürmenin daha kolay geleceği keder ve eziyetler gelebilir. İşte bu sebepten ötürü, pek çok müslümanın intihar ettiğini görüyoruz. Durum böyle olunca, bu nehyin bir faydası olur...²⁵⁴

Söz konusu ifadeler, Fahreddin Râzi'nin Nisa Sûresi'nin 29'uncu ayetinde intiharın yasaklandığı görüşünü kabul ettiğini göstermektedir. Eş'ari âlimlerden Beydâvinin tefsirinde de benzer görüşler yer almaktadır.

4.6. Mâtürîdiyye

Dinde yalnızca naklî delilleri dikkate alan Selefiyye ile nakli göz ardı ederek aklı ön plana çıkaran Mu'tezile'nin bu anlayışları uygun görülmediğinden, Mâtürîdiyye, naklî deliller ile aklî delilleri ortak paydada uzlaştırma yöntemini benimsemiştir. Zira Mâtürîdiyye mezhebinde, Selefiyye ile Mu'tezilenin söz konusu anlayışlarının iki aşırı ucu temsil ettiği görüşü hâkim olmuş, nakil ile akıldan yalnızca birinin dikkate alınmasının yeterli olmayacağı kanaati oluşmuştur. Bu doğrultuda

²⁵⁴ Tuba Erkoç Baydar, *Ölme Hakkı: Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım*, İstanbul Üniversitesi Darülfunun İlahiyat Dergisi, 29 (2), s.281.

Mâtürîdiyyemezhebi bakımından en doğru yöntem, naklî ve aklî bilgileri uzlaştıran Sünnî yöntemdir.²⁵⁵

Mâtürîdiyye mezhebi, EbûHanîfe ve EbûMansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında oluşan bir kelâm okulu olmakla birlikte mezhebin kurucusunun EbûMansûr Muhammed el-Mâtürîdî (İmam Mâtürîdî) olduğu kabul edilmektedir.²⁵⁶ Bu sebeple mezhebin ötanazi konusundaki yaklaşımına yönelik değerlendirmelerde İmam Mâtürîdî'nin görüşleri esas alınmış ve onun insanın kâinattaki yeri, yaratılış gayesi, insanın başına gelen hastalık ve musibetlerin hikmeti ve bunlara karşı nasıl mukabele edilmesi gerektiği, sabır ve şükür düşüncesi, insanın kendi bedeni nezdindeki konumu hakkındaki görüşleri irdelenmiştir.

İmam Mâtürîdî, insanın üstün bir varlık olduğunu ve Allah tarafından mükemmel bir şekilde yaratıldığını belirtmektedir. Ona görehiçbir insan, insan olmaktan vazgeçip dünyadaki herhangi bir varlığın yerine geçerek yaşamını sürdürmek istemeyecektir. Zira insan, sûreti bakımından da en güzel şekilde yaratılmıştır.²⁵⁷ Allah insanı en güzel biçimde yaratmak suretiyle kâinatı insanın emrine sunmuş, kendi varlığına ve birliğine iman etme kabiliyetini de insana bağışlamıştır.²⁵⁸ Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, ayet ve hadislerle paralel olarak insanın üstün bir varlık olduğunu beyan etmektedir.

İmam Mâtürîdî,insanın dışında kalan tüm canlı ve cansız yaratılanların insan için yaratıldığını ve kâinat düzeninin de insanın faydasına olacak şekilde tasarlandığını belirtmektedir.Zira varlıkların yaratılışındaki temel gaye, belirli bir fayda sağlama amacıdır. Diğer bir ifadeyle İmam Mâtürîdî, herhangi bir varlığın hiçbir fayda ve hikmet gözetilmeksizin yalnızca yok edilmek üzere yaratılmasını abes bir iş olarak

²⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, *Mâtürîdiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:28, 2003, s.165.

²⁵⁶ Yavuz, *a.g.m.*, Cilt:28, s.165.

²⁵⁷Mâtürîdî, Ebû M., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Nşr.: Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, Cilt: 17,2005,İstanbul, s.92.

²⁵⁸ Osman Oral, *Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi*, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2 (4), 2015, s.345.

kabul etmektedir.²⁵⁹ İmam Mâtürîdî bu görüşüyle insanın üstün bir varlık olduğu düşüncesini pekiştirmektedir.

Yaratılış konusunda bir hikmetin ve faydanın bulunması gerektiğini vurgulayan İmam Mâtürîdî, mükemmel bir şekilde yaratılan insanın da sadece yok olmak üzere yaratılmış olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla insanın yaratılışında bir hikmet ve gaye bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî bu noktada, Türkçe meali “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” şeklinde olan Mü’minun Sûresi’nin 115’inci ayetini delil göstermektedir.²⁶⁰ Söz konusu ayeti, bir binanın yıkılmak amacıyla yapılamayacağı gibi, insanın da nihai olarak helak edilmek amacıyla yaratılmış olamayacağı şeklinde yorumlamaktadır. İmam Mâtürîdî bu noktadan hareketle, insanların Allah tarafından belirli bir hedef ve fayda doğrultusunda yaratıldığını belirtmektedir. Ona göre insan, Allah’a kulluk ve ibadet etmek ve verilen nimetler karşısında şükretmek ve imtihan edilmek amacıyla yaratılmıştır.²⁶¹

İmam Mâtürîdî’nin, insanın imtihan edilmesi hususunu yaratılış hikmetleri arasında sayması konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira konumuzu oluşturan ötanazi, bir hastalık nedeniyle maruz kalınan acılar sonucunda ortaya çıkmakta ve kişinin bu durumdaki tercihi belirleyici olmaktadır. İmam Mâtürîdî’ye göre Allah, Hz. Âdem’i yasak meyve ile sınıdığı gibi, insanı da her türlü bela, musibet ve fakirlikle imtihan edilmektedir.²⁶² Bu noktada insanın bela ve musibetlere karşı nasıl mukabele etmesi gerektiği hususu ön plana çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî, insanın maruz kalmış olduğu kötülöklere karşı cüz’i iradesiyle sabretmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶³ Zira bela ve musibetlerle imtihan edilmenin hikmeti, insana aciz olduğunu hatırlatıp sabra yönelmesini sağlamaktır.²⁶⁴ Dolayısıyla sabır, imtihanın bir parçası ve sonucu olarak görölmektedir. O halde, herhangi bir hastalık nedeniyle dayanılmaz acılara maruz

²⁵⁹ Hulusi Arslan, *Mâtürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı, 2 (4), 2009, s.78

²⁶⁰ “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” Kur’ân-ı Kerîm, Mü’minûn, 23/115.

²⁶¹ Arslan, a.g.m., s.81.

²⁶² Osman Oral, *Mâtürîdî’de İnşirâh Sûresi ve Psiko-Sosyal İmânî Hikmetler*, Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4 (15), 2017, s.168.

²⁶³ Oral, *Mâtürîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi*, s.345.

²⁶⁴ Metin Özdemir, *Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı, Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Editör: Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, Ankara, s.422

kalan kişinin de bu durumu bir imtihan olarak kabul edip sabretmesini beklemek İmam Mâtürîdî'nin görüşüne uygun düşmektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre hastalık gibi musibetlerin yaratılması ve insanın bunlara maruz bırakılmasındaki diğer bir hikmet, insanların iyi ile kötü arasındaki ayrımı yapabilmesini ve zıtlıklar aracılığıyla iyinin kıymetini anlamasını sağlamaktır.²⁶⁵ Örneğin hastalık nedeniyle acılar çeken bir insan, bu vesileyle sağlığın değerini daha iyi kavrayacaktır. Ayrıca İmam Mâtürîdî, musibetler sonucunda insanın sabra ve şükre yönelmesi, idrak yeteneğinin gelişmesi ve ibret alması nedeniyle zâhiren “çirkin” olarak görünen bu tür musibetlerin “mutlak kötü” olmadığını belirtmektedir.²⁶⁶ Hastalık gibi musibetlere karşı bahsedilen şekilde mukabele eden insanlar, bu eylemlerinin karşılığında ahiret hayatında büyük bir mükâfata da hak kazanacaklardır. Dolayısıyla bu tür musibetlerin bir rahmet vesilesi olarak görülmesi gerekmektedir.²⁶⁷

İnsanın “dayanılmaz” acılara katlanmak istememesi veya katlanma gücünün bulunmaması sonucunda ortaya çıkan ötanazi konusunda, İmam Mâtürîdî'nin bela ve musibetlerin şiddeti konusundaki görüşlerine yer vermek de yol gösterici olacaktır. Zira İmam Mâtürîdî, Allah'ın hiçbir kuluna kaldıramayacağı yük yüklemeyeceği, ona güç yetiremeyeceği bir musibet vermeyeceği görüşündedir. Bu görüşünü ise meali “Allah asla kulları için zulmü istemez.” şeklinde olan Mü'minSûresi'nin 31'inci ayeti ile meali “Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez (zulmetmez).” şeklindeki FussiletSûresi'nin 46'ncı ayetine dayandırmaktadır.²⁶⁸ Bu görüş çerçevesinde, ötanazi talebine yol açan acıların da dayanılmaz veya sabredilemeyecek ölçüde olmadığını kabul etmek gerekmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin hastalık gibi insanların maruz kaldığı her türlü musibetin Allah tarafından yine insanların kendi günahları nedeniyle yaratıldığını belirtmektedir. Bu görüşünü, meali “Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir, O, yine de çoğunu affeder.” şeklinde olan Şûra Sûresi'nin 30'uncu ayetine

²⁶⁵Mâtürîdî Ebu M., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayınları, 2009, Ankara, s.211.

²⁶⁶Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.137-138.

²⁶⁷Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Cilt:8, s.178-179.

²⁶⁸ İbrahim Coşkun, *Mâtürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi*, Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, 2 (4), 2009, s.35.

dayandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle musibetler, günahların karşılığı olarak kabul edilmektedir.²⁶⁹ Bu bağlamda ötanaziye yol açan hastalık ve acının, hastanın kendi hata ve günahları nedeniyle Allah tarafından bir ceza olarak verildiğinin kabulü gerekecektir. Bu durumda ise bu acılar gerekçe gösterilerek ötanazi talebinde bulunulması İmam Mâtürîdî'nin anlayışına ters düşmektedir. Zira acıların nedeni yine insanın kendi eylemleridir ve bu acılar insanın kaldıramayacağı ölçüde değildir.

İmam Mâtürîdî'nin, insanın kendi bedeni üzerindeki söz hakkına yönelik görüşleri de konumuz açısından dikkat çekici bulunmuştur. Zira nefsin insan bedeninde emanet olduğunu belirten İmam Mâtürîdî, insanın kendi nefsinin yaratılmasında da herhangi bir payının bulunmadığını söylemiştir. Bu görüşünü ise, mealî “Allah mü'minlerin canlarını satın almıştır” şeklinde olan TevbeSûresi'nin 111'inci ayetine dayandırmaktadır.²⁷⁰ Bu çerçevede hayat da dâhil olmak üzere kâinattaki hiçbir nimet insanın kendi çabasıyla elde etmiş olduğu bir şey değildir.²⁷¹ Dolayısıyla insanın bedeni üzerindeki konumunun sahiplik değil, emanetçi olarak açıklanması, ötanaziye karşı olunduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Zira insan, yaratılıştan bir müdahalesi olmadığı için, hayata son verilmesinde de söz sahibi olamaz.

İmam Mâtürîdî, birtakım âlimlerin intiharın yasaklandığına dayanak gösterdikleri “kendinizi öldürmeyiniz” mealindeki Nisa Sûresi'nin 29'uncu ayeti hakkında farklı bir değerlendirmeye yer vermiştir. İmam Mâtürîdî, ayette yer alan “kendini öldürme” ifadesini “kan davası başlatarak kişinin kendi ölümüne sebebiyet vermesi” olarak yorumlamış ve intihar konusunun yer vermemiştir.²⁷² Ayrıca İmam Mâtürîdî tarafından ayette, yardımlaşma ve bağış âdetinin son bulması halinde, toplumda ayrılık çıkacağını ve birlikteliğin kaybolarak Cahiliyye dönemindekine benzer şekilde düşmanlığın, savaşların ve zulmün artacağı yönünde bir ikazın bulunduğu belirtilmiştir.²⁷³

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Cilt:3, s.339.

²⁷⁰ Mâtürîdî, a.g.e., Cilt:16, s.315.; Osman Nuri Demir, *İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, Kader (Kelam Araştırmaları) Dergisi, 17 (1), 2019, s.243.

²⁷¹ Mâtürîdî, a.g.e., Cilt:1, s.276-277.

²⁷² Ahmet Bayraktar, *İntiharın Fıkhi: Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu*, Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Sosyal Bilimler Dergisi, 36, 2018, s.70.

²⁷³ Bayraktar, a.g.m., s.59

5. BÖLÜM

İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE ÖTANAZİ

5.1. Kindî

İslâm toplumunda naklî ve aklî ilimlerin sistemleştirildiği, kelâm ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği 9'uncu yüzyılda yaşayan Ya'kûb b. İshak el-Kindî (ö.866), kullandığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofu olarak kabul edilmektedir.²⁷⁴Bu sebeple İslam felsefesinde felsefi düşünce biçiminin sistematik bir hal aldığı aşama Kindî ile başlatılmaktadır.²⁷⁵Allah'ın fiillerinin tamamıyla âdil olduğunu, bu konuda zulme asla yer bulunmadığını savunması²⁷⁶ve akıl ile vahyin uygunluğunu veya uzlaştırılabileceğini belirtmesi²⁷⁷Mu'tezile mezhebine yakın olarak nitelenmesine neden olmuştur.

Eserlerinin içeriğinden, onun felsefe, psikoloji, metafizik, mantık, aritmetik, ahlak, tıp, geometri, kimya, astronomi, siyaset ve mûsikî gibi kendi döneminin hemen bütün alanlarında büyük bir bilgin ve düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.²⁷⁸ Bu sebeple kaynaklarda da daima "Feylesüfu'l-Arab" sıfatıyla anılmıştır.²⁷⁹

Kindî'nin ahlâk felsefesinde ötanazinin nasıl değerlendirildiği konusunda bir sonuca ulaşabilmek için, insanın yaratılış hikmeti ve dünyanın imtihanlarla dolu olması, insanın dünyadaki konumu ve bedeni üzerindeki söz hakkı, hastalık ve musibetlere karşı insanın nasıl tepki vermesi gerektiği, insanın düşünce sisteminin güçlükleri yenmek için önemli bir araç olduğu, insanların manevi erdemlere önem vermesi, iyi ve kötü kavramları ile mutluluk tanımına ağırlık verilerek bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

²⁷⁴ Mahmut Kaya, *Kindî, Yakûb b. İshak*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 26, 2002, s.58-59.

²⁷⁵ Elif Akyol, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri: Kindî Merkezli Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, Çorum, s.1.

²⁷⁶ Kindî, Ya'kûb b. İshak, *Felsefî Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2002, İstanbul, s.97.

²⁷⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, Ankara, s.150.

²⁷⁸ Mustafa Çağrı, *Kindî'nin Def'u'l-Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1995, s. 222.; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.86.

²⁷⁹ Çağrı, *a.g.e.*, s.222.

Kindî, insanın yaratılış gayesini imanının sınanması olarak açıklamaktadır. Yaratılanların en üstünü olarak insan, dünyaya gelişiyle birlikte her türlü eyleminden dolayı bir sorumluluğunun bulunduğu bilincindedir. Ayrıca insan, Allah'a olan imanının ne derece güçlü olduğunun çeşitli musibetler aracılığıyla imtihan edileceğini de kabul etmiştir.²⁸⁰ Dolayısıyla Kindî'nin görüşüne göre insan, Allah tarafından çeşitli olaylara karşı nasıl tepki vereceği sınanan bir varlık olarak tanımlanmaktadır.

İnsanoğlu'nun imtihan hikmetiyle yaratılmış olması bu dünyanın bir imtihanlar dünyası olmasını gerektirmektedir. Bu doğrultuda insan, bu dünyanın musibetleri içinde barındıran bir yer olduğunu ve musibetlerin Allah'ın kanunu gereğince doğal olduğunu kabul etmek zorundadır. Zira Kindî, var oluşun söz konusu olduğu bir ortamda yok oluşun da tabii olduğunu belirtmektedir. Herhangi bir elem ve sıkıntı ile karşılaşmak istemeyen ve sürekli olarak mutluluğu talep eden insan, bu dünyanın gerçeklerinden bütünüyle uzaklaşmıştır.²⁸¹

Kindî'nin her türlü sıkıntı ve musibeti doğal karşılayan bu düşüncesi, insanların herhangi bir sıkıntı ile karşılaştıklarında bu durumu nasıl aşacakları konusunda da çeşitli çözümler üretmektedir. Kindî, insanoğlunu üzüntüye sevk eden sıkıntılar arasında hastalıkları da saymaktadır. Herhangi bir sıkıntı ile karşılaşan insanın karşısında iki tür davranış biçimi yer almaktadır. Bunlar, "kaçma tepkisi" veya "sorumluluğu üstlenme tepkisi"dir. Kindî, söz konusu davranış biçimleri arasından "sorumluluğu üstlenme"nin seçilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁸²

Kindî'nin insanın musibetlerin vermiş olduğu acı ve üzüntüden kaçmak yerine bunları kabullenerek sorumluluğu üstlenme şeklindeki önerisi, her şeyin sahibinin Allah olduğu argümanına dayandırılmaktadır. Zira insanı acı ve üzüntüye sevk eden olay öncesinde, insanın mutlu olması durumu da Allah tarafından verilmiştir. İnsan hiçbir nimetin sahibi değildir. O halde bu nimetlerin sahibi olan Allah, sayısız nimeti insanın yararına sunduğu gibi bu nimetleri geri alma hakkına da sahiptir. Kindî'nin düşünce yapısında insan, bedeni de dâhil olmak üzere her türlü nimet karşısında emanetçi konumundadır. O halde hastalık sonucunda kaybedilen sağlık nedeniyle

²⁸⁰Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.293.

²⁸¹Kindî, *a.g.e.*, s.293.

²⁸² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, 1996, Ankara, s.112-114.

duyulan acı ve üzüntüyü yenmenin yolu da sağlık nimetinin de Allah tarafından verildiğinin kabulüdür. Dolayısıyla sağlık ve mutluluk gibi unsurların insanın elinden alınmasına karşılık isyanla karşılık veren insan, Allah’a karşı şükür borcunu da yerine getirmemiş olmaktadır. Zira Kur’an-ı Kerîm’de SebeSûresi’nin ilk ayetinde “Hamd göklerde ve yerde bulunanların hepsinin sahibi olan Allah’a mahsustur.” buyrulmaktadır.²⁸³ Sonuç olarak Kindî’nin, insanın bedeni üzerinde emanetçi konumunda olduğu ve acı ve üzüntüler karşısında “kaçma tepkisi” yerine sorumluluğu üstlenmeyi kabul etmesi yönündeki görüşleri dikkate alındığında ötanazinin Kindî’nin felsefî düşüncelerine uymadığı kanaati taşınmaktadır. Zira maruz kalınan acılara dayanamayan insanın ötanaziyi tercih etmesini “kaçma tepkisi” çerçevesinde ele almak mümkündür.

Kindî, insanoğlunun hayatı boyunca çeşitli kayıplarla karşılaşacağını ve bunun kaçınılmaz olduğunu belirterek geçici nimetler yerine kalıcı olan ahlâki erdemlere yönelmenin doğru olacağı görüşündedir. Zira insan, uhrevî âleme dünya hayatında yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerden başka bir şey götüremeyecektir. Kindî, insanoğlunun bu tutumunu “kralların ahlâkı” olarak tanımlamaktadır.²⁸⁴

Kindî, üzüntüden kurtulma yollarına değinirken bedeni acılardan da bahsetmektedir. Zira üzüntüyü psikolojik acıların bir türü olarak niteleyen Kindî, insanın bedenî acılardan çeşitli tedavi yollarıyla kurtulmaya çalışması gibi psikolojik acılarının da kişinin ahlâki yönden tedavi edilerek giderilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu tedavi yöntemlerinden birisi ise insanın kendisine acı veren eylemlerden kaçınmasıdır. Kindî’ye göre, insanın başkasına acı verecek işler yapması zulüm olduğu gibi kendisi için acı doğuran eylemlere girişmesi de zulümdür; kendisine zulmeden kişi ise akılsız, cahil ve bedbahttır.²⁸⁵ Kindî’nin bu görüşlerinden bedenî ve psikolojik acıdan kurtulma yolu olarak tedavinin savunulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tedavinin reddedilmesi insanın acılarının artmasına neden oluyorsa, bu durumda insan kendisine zulmetmiş olmakta ve akılsız, cahil ve bedbaht olarak nitelenmektedir.

²⁸³ Çağrı, *Kindî’nin Def’u’l-Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri*, s. 224.

²⁸⁴ Çağrı, *a.g.e.*, s. 224.

²⁸⁵ Çağrı, *a.g.e.*, s. 224.

Kindî'nin "iyi" ve "kötü" tanımlaması ile "mutluluk" nitelemeleri de konumuz açısından yol göstericidir. Kindî'ye göre, "gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen mutsuz, arzusu tam gerçekleşen mutlu" olarak tanımlanmaktadır.²⁸⁶ Bu noktada ruh ve beden ayrımı yapılmaktadır. Zira insan karakterinin ifadesi olan ruh kalıcı bir husus iken, belirli bir süre sonunda çürüyüp heba olan beden geçicidir. O halde insan, ebedi olan ruhunu güçlendirmek için çalışmalı, doğası gereği bozulmaya mahkûm olan bedenın arzularına ise engel olmalıdır.²⁸⁷ Kindî, bedenın isteklerine boyun eğen insanın duyusal varlıklara yöneldiğini, oysaki aklî varlıklara yönelmenin doğru olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle Kindî, nefis'in isteklerini dikkate alan insanları "iyi", bedenın arzularına göre hayat süren insanları ise "kötü" olarak tanımlamaktadır. Zira geçici olan beden bu sebeple değersizdir, değersiz olan şeyleri amaç edinenler ise akılsızdır.²⁸⁸ Ötanazi uygulamasında bedenın duyduğu acıların dindirilmesi söz konusu olduğundan, insan bedenî bu acılara dayanamayarak ölümünü talep etmektedir. Dolayısıyla bedenî arzulara göre hareket edilen bu durum, Kindî'ye göre "kötü" olarak tanımlanmakta ve bu iradeyi gösteren kişi ise "akılsız" olarak nitelenmektedir.

Kindî, insanların musibetler nedeniyle duydukları acı ve üzüntüyü, söz konusu acı ve üzüntüye karşı bakış açılarını değiştirerek de yenebileceklerini savunmaktadır. Bu noktada Stoa okulundan Epiktetos'un "İnsanları şeyler değil, onları nasıl gördükleri rahatsız eder" görüşü ön plana çıkarılmaktadır.²⁸⁹ Kindî de aynı görüşü savunarak insanların düşünce yapısını değiştirmek suretiyle kendilerini tedavi edebileceklerini belirtmektedir. Zira insanın duymuş olduğu acılardan kaçış mümkün olmadığından, bu acılara karşı yaklaşımın değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁹⁰ Esasen ötanaziyi gündeme getiren husus da şiddetli acılardır. Söz konusu acının "dayanılmaz" olması veya "şiddetli" olması da insana göre farklılık göstermektedir. O halde Kindî'nin görüşü dikkate alındığında, kişinin duyduğu acının dayanılabilir olduğu ve şiddetli olmadığı yönünde kendi kendini ikna etmesi ve düşünce yapısını değiştirmesi halinde

²⁸⁶Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.288.

²⁸⁷Kindî, *a.g.e.*, s.290.

²⁸⁸Kindî, *a.g.e.*, s.290.

²⁸⁹ Meryem Beyza Gümüşsoy, *Kindî'nin Ahlak Felsefesi ve Modern Bilişsel Terapide Üzüntü, Depresyon ve Çözüm Teknikleri*, Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi, 1 (2), 2018, s.123.

²⁹⁰Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.300-301.

bu acının üstesinden gelebilmesi mümkündür. Böyle bir durumda ise ötanazi söz konusu olmayacaktır.

Kişinin duyduğu acıların üstesinden gelmesi amacıyla Kindî tarafından sunulan diğer bir çözüm önerisi ise kıyas yöntemidir. İnsan, daha önce yenmiş olduğu acı ve üzüntüleri düşünerek mevcut durumda maruz kaldığı acıları da yenmesi mümkündür. Ayrıca çevresinde aynı türde acıları yenen insanların da bulunduğunu, bu tür acılara yalnızca kendisinin maruz kalmadığını düşünerek galip gelmesi mümkündür. Bu noktada Kindî, her insanın güçlü yönlerinin bulunduğunu vurgulayarak, acıları yenmek için insanın bu noktalarına odaklanması ve bu acıları yenebilecek gücünün bulunduğu yönünde kendini ikna etmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁹¹

Kindî'nin her insanın hayatı boyunca sayısız musibetler maruz kaldığı vurgulanarak acı ve üzüntülerin doğal karşılanması gerektiği şeklinde özetlenebilecek bu görüşüne göre önemli olan insanın bu acıların üstesinden gelebilmek için ne kadar çabaladığıdır. Diğer bir ifadeyle Kindî'nin felsefesinde, acı ve musibetler açısından esas olan insanın onu yenmek için çaba göstermesidir. İnsan bu noktada Allah'a olan imanına dayanmalı ve her yaratılarda bir hikmet ve hayır olduğunu idrak ederek Allah'a teslim olmalıdır.²⁹²

5.2. Fârâbî

Tam adı ile EbûNasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö.950) olarak bilinen Fârâbî, İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendirmiştir. İslâm felsefesinin klasik dönemini temsil eden en önemli filozoflardan olan Fârâbî, Aristo'nun ardından "Muallim-i Sani (İkinci Muallim)" olarak anılmaktadır. Zira Fârâbî, Kindî tarafından başlatılan felsefî akıma kendi inancının temelinde yer alan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâdakidesi ile birlikte Platon ve Yeni Platonculuk'tan kaynaklanan birtakım hususları dailave ederek eklektik bir sistem inşa etmiştir.²⁹³

²⁹¹Kindî, Felsefi Risaleler, s.292.

²⁹²Kindî, *a.g.e.*, s.293-294.

²⁹³ Mahmut Kaya, *Fârâbî*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:12, 1995, s.162-163.

Ötanazinin, Fârâbî'nin ahlâk felsefesindeki yerinin tartışılması kapsamında, Fârâbî'nin insanın yaratılış amacı, mutluluk, haz ve elem tanımlaması, dünyevî ve uhrevî mutluluğa yönelik görüşleri, kötülük ve musibetler hakkındaki düşünceleri, ahlâki eylemler, dünya hayatının önemi ve nefsin yetileri konusundaki görüşlerine yer verilerek bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır.

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde insanın yaratılış amacı, mutluluğu elde etmek ve ona ulaşmak için yapılması gereken eylemlerde bulunmaktadır. Mutluluk ise dünyevî mutluluk ve uhrevî mutluluk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fârâbî'ye göre asıl olan mutluluk ise ölümden sonra gerçekleşecek olan uhrevî mutluluktur. Fârâbî'nin bu düşüncesinde, İslam dininin etkileri bulunmaktadır.²⁹⁴ Ölümden sonra elde edilecek mutluluk öncelemesine rağmen dünya hayatı da tamamen önemsiz görülmemektedir. Zira Fârâbî'nin felsefesinde dünya hayatı, uhrevî hayatın tarlası konumundadır. Diğer bir ifadeyle en yüce mutluluk olan uhrevî mutluluğun elde edilebilmesi, dünya hayatındaki eylemlere bağlıdır. Bu bakımdan Fârâbî, Aristo felsefesinde paralel bir noktada bulunmaktadır.²⁹⁵

Fârâbî, dünyevi ve uhrevi mutluluk arasındaki temel farkı ise geçicilik özelliğiyle açıklamaktadır. Dünyada sahip olunan mutluluk geçicidir, süreklilik arz etmez. Buna karşın uhrevî mutluluk sürekli ve kalıcıdır. Bu noktada Fârâbî'nin “mutluluk” kavramına ilişkin tanımlaması önem arz etmektedir. Mutluluk doğrudan haz alma duygusuyla veya acılardan kurtulma durumuyla ilişkilendirilmemekte, mutluluğun erdemli fiillerin yaşam boyu tatbik edilmesiyle elde edileceği belirtilmektedir. Zira Fârâbî'de mutluluk, “erdemli fiillerin, istenerek, tercih edilerek ve hayatın tamamında uygulanmasıyla meydana gelmektedir” şeklinde tanımlanmıştır.²⁹⁶ Dolayısıyla haz duyan veya herhangi bir acı ve kederden kurtulan insan, yalnızca bu sebeplerle mutluluğu elde etmiş sayılamaz. Bu bakımdan yaşadığı şiddetli acılardan kurtulmak amacıyla ölümü (ötanazi) tercih eden bir kimsenin acılarından kurtulması, salt mutluluğu elde etmiş olması anlamını taşımamaktadır.

²⁹⁴Nurfadiye Kara, *Fârâbî'de İdeal İnsan*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, Ankara, s.37-38.

²⁹⁵ Samil Öçal, *Farabî: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu*, Kırıkkale Üniversitesi SBE Bilim Yol Dergisi, (1), 1998, s.14-16.

²⁹⁶Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, Çev.: Hanifi Özcan, 1993, İzmir, s.51.

Fârâbî, haz duyusunun insanlar tarafından genellikle yaratılış gayesi olarak algılandığını ancak bunun yanlış bir anlayış olduğunu belirtmektedir. Zira insanlar çoğunlukla duyusal hazları “haz” olarak nitelemesine rağmen duyusal hazlara ulaşmak son derece kolaydır. Fârâbî, başlangıç aşamasında haz veren bir eylemin daha sonra acı verme ihtimalinin bulunduğunu, dolayısıyla bu tür geçici haz sağlayan eylemlerden uzak kalınmasını ve haz isteğinin kontrol edilmesini tavsiye etmektedir. Diğer bir ifadeyle herhangi bir eylem veya davranışta bulunurken sağlayacağı hazdan ziyade sonucunda katlanılacak acılar da dikkate alınmalıdır. Fârâbî, olayların hakiki yüzünü idrak ederek sonuçlarını öngörme kabiliyetine sahip insanları hür insanlar (ahrâr) olarak nitelemekte ve hür insanların uzun vadede acı ile sonuçlanacak bir eylem ilk anda haz verecek olsa dahi o eylemi gerçekleştirilmeme iradesini göstereceklerini belirtmektedir. Bu bakımdan duyusal hazlar, mutluluğun elde edilmesini engelleyen en önemli faktörlerdendir. Fârâbî, duyusal hazları yaşamından büyük ölçüde çıkaran insanların, takdire değer bir ahlâka ulaşacaklarını savunmaktadır.²⁹⁷ Bu çerçevede ötanazi tercihiyle hayatına son veren insan geçici acılarını dindirirse de bu eylemin sorumluluğunu üstlenmesi nedeniyle ahiret hayatında ne tür sonuçlarla karşılaşacağını da dikkate almak zorundadır.

Fârâbî'nin mutluluk kavramına yönelik diğer bir görüşü ise insanın yaratılış gayesi çerçevesinde açıklanmaktadır. Buna göre insan, kendi yetkinliğini en üst seviyeye çıkarmak amacıyla yaratılmıştır. O halde insan, yetkinliğini en üst noktaya ulaştırdığında “en yüksek mutluluğu” elde etmiş olacaktır.²⁹⁸ Fârâbî düşüncesinde, hakikatin bilgisine erişen ve Yaratıcıyı tüm benliğiyle idrak eden insan mutluluğu da kazanmış sayılmaktadır.²⁹⁹

Fârâbî, bir eylemin ahlakî olarak kabul edilebilmesini söz konusu eylemin insana vermiş olduğu haz ve elemle ilişkilendirmektedir. Bu kapsamda insanların kendilerine haz veren veya elem vermeyen fiillerin ahlâki olarak kabul edilmesi mümkündür. Buna karşın haz ve elem duygusu, bir eylemin ahlaki olup olmadığının

²⁹⁷Cahid Şenel, *İslam Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, İstanbul, s.52.

²⁹⁸Fârâbî, *Tahsîlu's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, Çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999, Ankara, s.82.

²⁹⁹Nurefşan Bulut Uslu, *Farabî ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlâkı*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8 (2), 2018, s.473.

belirlenmesinde tek faktör değildir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî, herhangi bir eylem sonucunda elde edilen haz duygusunun aynı zamanda iyi ve erdemli bir fiilden kaynaklanması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bir eylemin haz vermesi, o eylemin ahlaki olarak kabul edilmesi için tek başına yeterli değildir.³⁰⁰

Fârâbî, daha önce de yer verildiği üzere dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki tür mutluluktan bahsetmektedir. Dünyevî mutluluk ile kıyaslandığında uhrevî mutluluğu en yüce mutluluk (es-saadetü'l-kusva) olarak kabul etmekte ve her iki mutluluk türü arasında hiyerarşik bir ilişki bulunduğunu savunmaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde, dünyevî mutluluk amaç değil, en yüce mutluluğun elde edilmesi için bir araç olma niteliğine sahiptir. Zira “en yüce mutluluk”, insan ruhunun herhangi bir maddeye gereksinim duymaksızın kemâl derecesine ulaştığı hayat, ahiret hayatıdır. Ancak ahiret hayatındaki mutluluğun elde edilmesi için dünya hayatı büyük öneme sahip olup, dünyevî mutluluğu elde eden insanın uhrevî mutluluğu kazanması da mümkündür. Bu durumda Fârâbî'nin dünyevi mutluluğun nasıl elde edileceğiyle ilgili yaklaşımı önem arz etmektedir. Fârâbî, dünya hayatında filozof ve peygamberlerle onların rehberliğini kabul ederek benimseyenlerin, dünyevî mutluluğu kazanmış olacaklarını savunmaktadır. Ayrıca dünyevî mutluluğun da bu noktada iki farklı seviyesi bulunmaktadır. Dünyevî mutluluğun üst seviyesi filozof ve peygamberlerin mutluluğu, alt seviyesi ise bunların rehberliğini benimseyenlerin mutluluğudur.³⁰¹Fârâbî, filozof ve peygamberlerin çizdiği yolun dışına çıkan, dünyevî mutluluğun kaynakları arasında gösterilen servet, makam, şöhret, hırs ve öfke, haz gibi duyguların etkisinde kalan ve buna göre bir hayat yaşayan kimselerin gerçek mutluluğu elde edemeyeceklerini belirtmektedir. Bahsedilen kişilerin zahiri olarak mutluluğu elde etmiş gözükmelerine rağmen bu kişilerin mutluluk zannı içerisinde esir oldukları savunulmaktadır.³⁰²

Fârâbî'nin mutluluğun elde edilmesi için daima dengeli davranılması, ifrat ve tefritten kaçınılması ve “orta yol”un tercih edilmesine yönelik düşünceleri de konumuz açısından önem arz etmektedir. İnsan, fiziki ihtiyaçları ile haz ve elem duygularını

³⁰⁰Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 1987, İzmir, s.63.

³⁰¹Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medenniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 1. Baskı, 2012, s.85.

³⁰²Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, Çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 5. Baskı, 2013, Ankara, s.135.

terbiye ederek, diğerk bir ifadeyle nefisini terbiye ederek mutluluğa ulaşacaktır. Zira insan, nefsi duygularını benliğinden arındırdıkça ruh ortaya çıkacak ve gerçek mutluluk bu yolla kazanılacaktır. İnsan, Yüce Yaratıcının koyduğu kanunlara boyun eğmeden ve teslimiyet duygusuna erişmeden mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Fârâbî bu noktada mutluluk zannı veren her türlü duygudan uzaklaşılmasını öğütlemektedir.³⁰³

Fârâbî, insandaki yaşama arzusunu topluma sağladığı katkıyla ilişkilendirmektedir. İnsan, kendi hedeflerinden ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkarmakta ve bu sebeple yaşama isteği artmaktadır.³⁰⁴ Bu çerçevede faziletli insan, ölüm konusunda aceleci davranmamalı ve hayatta uzun süre kalabilmek için gayret göstermelidir.³⁰⁵ Dolayısıyla Fârâbî, her insanın mükemmelliğe erişmek için hayatını devam ettirmekle mükellef olduğunu savunmaktadır.³⁰⁶

Kötülük, bela veya şer olarak varsayılan olaylara karşı Fârâbî'nin düşüncesi bunların göreceli ve geçici olduğu yönündedir. Kötülük, âlemin nizamı için bir gereklilik mahiyetinde olsa da aslanan hayır ve nizamdır. Şerrin olaylara müdahil olması ise arızı bir durumdur. Fârâbî bazı noktalarda bu düşünceye paralel olarak fiziksel kötülüğü reddetmektedir. Ona göre ahlaki kötülükler insanın maddesel bedenliliğinden ve irade sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır. İnsanların şer olarak kabul ettikleri bela ve musibetler ise Fârâbî tarafından iyilik ve hayır olarak kabul edilmektedir.³⁰⁷ Zahiren şer olarak kabul edilen hususların hakiki anlamda bir güzellik vehayır barındırdığı belirtilmekte, bu görüş ise Kur'an-ı Kerîm'de Secde Sûresi'nin meali "O Allah ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış." şeklinde olan 7'nci ayetine dayandırılmaktadır. Bu sebeple Fârâbî, az şer gerekçe gösterilerek büyük hayırdan vazgeçmenin savunulabilir olmadığını belirtmektedir.³⁰⁸ Bela ve musibetlerin tabii kabul edilmemesi ise sudûr anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira Yaratıcının mutlak iyilik simgesi olması, tüm varlıkların da liyakat ve adalet içinde söz konusu Yaratıcıdan sûdur etmesi, âlemin

³⁰³ Uslu, *Farabî ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlâkı*, s.478.

³⁰⁴ Kara, *Fârâbî'de İdeal İnsan*, s.88.

³⁰⁵ Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, 2014, Ankara, s.106.

³⁰⁶ Mustafa Samiye Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, Çev.: Ali Coşkun, vd. Çamlıca Yayınları, 2010, İstanbul, s.96.

³⁰⁷ İbrahim Coşkun, *İlâhi Adalet ve Engelli Bireyler*, Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2016, s.131.

³⁰⁸ <https://www.bizimkose.com/12/25/kotuluk-teodise-problemi-ve-izahi/> Erişim Tarihi: 11.05.2020.

hiçbir yerinde salt kötülükten bahsetmenin mümkün olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır.³⁰⁹

Fârâbî, nefsin beş yetisinin bulunduğunu ve bunlardan duyu melekesinin zevk ve acı veren şeyleri algıladığını ancak iyi ve kötüyü ayırt etme gücünün bulunmadığını belirtmektedir. Bu bakımdan duyu melekesi insanın öğrenme aracıdır. Fakat Fârâbî bu yetiyi sadece algılama yetisi olarak görmekte, değerleri anlayan ve taşıyan bir yeti olarak görmemektedir. Fârâbî'ye göre nefsinin yetilerinden en önemlisi ise bütün melekelerin emrine hizmet ettiği ve nihai hedefi olduğu kuvve olan düşünme ve akletme kuvvesidir. İnsan, ilim ve sanatları bu meleke ile öğrenmekte, ahlaki davranışlardan iyi ve kötüyü bu kuvve aracılığıyla ayırt edebilmektedir. Düşünme ve akletme kuvvesi, hazzı ve elemi hissetmekle birlikte ölçüp biçmeyi ve dikkatle çıkarsama yapmayı sağlamaktadır. Düşünme gücü, insanın öğrenmeyi sağladığı ve değerlerin anlayıp yorumlayan bir melekedir. İnsanın maddi ve manevi olarak tutarlı ve anlamlı bir yaşam sürmesini sağlamaktadır. Bu sebeple hiyerarşik olarak diğer kuvvelerin üzerinde bulunmaktadır.³¹⁰

5.3. İbnSînâ

Tam adı EbûAlî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ olan İbnSînâ (ö.428/1037), İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu veOrta çağ tıbbının önde gelen temsilcisi kabul edilmektedir.Kindî ile başlayan İslâm felsefe geleneğinin zirvesinde bulunan İbnSînâ, felsefî sisteminde öğrencisi ve halefi olarak görüldüğü Fârâbî'nin etkisinde kalmıştır.³¹¹Bu bakımdan kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, onu terminoloji, metot ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren ise İbnSînâ olmuştur.İbnSînâ ve Fârâbî felsefesini temsil edenbu geleneğin temelini oluşturan en önemli özelliğe göre, toplum açısından “din” vazgeçilmez ilahi bir kurumdur. Bu düşünce yapısına paralel olarak İbnSînâ'nın ahlak felsefesinin özünü de ilâhiyyat oluşturmakta ve lezzet-elem, irade-ihtiyar, fazilet-rezîlet, saadet-şekavet, hayır-şer gibi kavram çiftleri İbnSînâ'nın ahlâk felsefesinin

³⁰⁹ Coşkun, *İlâhi Adalet ve Engelli Bireyler*, s.131.

³¹⁰ Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, s.86.

³¹¹ Ömer Mahir Alper, *İbnSînâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:20, 1999, s.319-320.

başlıca konuları arasında yer almaktadır. Ayrıca İbnSînâ'ya göre, ahlâk felsefesi ahlâkî bilginin yalnızca biçimini vermekte, içerik söz konusu olduğunda ise vahye dayalı bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır.³¹²

İbnSînâ'nın ahlak felsefesinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için “İnsan hangi davranışı niçin seçmelidir ve bunu nasıl gerçekleştirebilir?” yönündeki sorunun cevaplarının aranması gerekmektedir. İbnSînâ, herhangi bir eylemin hangi gerekçeyle tercih edildiğini açıklayan ilk sorunun cevabının dinde aranmasını uygun bulmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eylemin gerekliliğine ilişkin bilgiyimetafizik (marifetullah), bu eylemin gerçekleştirilmesini sağlayacak araçların bilgisini ise ilim verecektir.³¹³ O halde İbnSînâ'nın ahlâk felsefesi açısından bir eylemin tercih edilmesindeki en temel referans dinin koyduğu kurallar olacaktır.

İbnSînâ, kötülük hususunun göreceli ve geçici olduğu konusunda Fârâbî ile benzer görüşlere sahiptir. Ayrıca insanların maddi yaşantının bir gerekliliği olarak karşılaştıkları bela ve hastalık gibi olayların hakiki manada kötülük olmadığı kabul edilmektedir. Zira İbnSînâ, hastalıkların uygulanacak tedavi sonucunda giderileceği, giderilmese dahi hastalık ve musibetlerin dünya hayatıyla sınırlı olduğu ve bedene özgü bir durum olduğu görüşündedir. İbnSînâ, bedenî olmayan, ruhun bedenden ayrılmasının ardından da devam edecek olan nefse ait durumları gerçek kötülük olarak kabul etmektedir. Zira insanın hakiki anlamdaki varlığını nefis oluşturmaktadır. İbnSînâ'ya göre nefis, bedenden daha ön planda bulunmaktaysa da beden tamamen dışlanmamakta, nefsin yetkinliğinin gerçekleştirilmesinde bedenin önemli bir konuma sahip olduğu savunulmaktadır.³¹⁴

İbnSînâ, ahlâk felsefesinin konusunu oluşturan iyilik ve kötülük kavramlarını tanımlarken duyu idrakini ve aklî idraki dikkate almıştır. Duyusal idrakin temelinde haz ve elem duygusu yer almakta, bu doğrultuda insan nefsinde haz veren şeylerin elde edilmesi, elem veren şeylerden de kaçınılması yönünde iki temel irade oluşmaktadır. Bu iradelerden ilki istek (şehvet), diğeri ise öfke gücü olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla istek veya öfke gücü insanların eylemlerini belirleyen iki temel unsur

³¹² Ali Durusoy, *İbnSînâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.322-331.

³¹³ Durusoy, *a.g.m.*, Cilt: 20, s.327.

³¹⁴ Durusoy, *a.g.m.*, Cilt: 20, s.328.

olmakta, ahlaki davranışlar da söz konusu güçlerin yönlendirilmesiyle oluşmaktadır. Ancak İbnSînâ, ahlaki davranışların tek belirleyicisinin istek ve öfke gücü olmaması gerektiği, insanların herhangi bir eylem tercihinde bulunurken yalnızca haz ve elem duygularına göre karar vermemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bir eylem veya davranışın iyi veya kötü olduğuna karar verilirken yalnızca sağlayacağı haz veya gidereceği elemin dikkate alınması halinde, hakiki anlamdaki iyi değil, iyi olduğu zannedilen eylem tercih edilmiş olmaktadır. Zanna dayalı olarak yapılacak bir tercih ise insanı gerçek mutluluğa ulaştırmayacaktır ve erdemsizlikle sonuçlanacaktır. Zira hakiki anlamda iyi ve kötü ayrımının yapılabilmesi duyu idrakinin değil, aklî idrakin görevidir.³¹⁵

Fârâbî'nin düşüncesine paralel şekilde İbnSînâ'nın ahlak anlayışının esasları arasında da ifrat ve tefritten kaçınmanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Davranışları bakımından aşırılıklardan kaçınarak kendini terbiye eden, eylemlerinde “orta yol” hususuna dikkat ederek kişiliğini oluşturan insan ahlâklı bir birey olarak kabul edilmektedir. İbnSînâ'nın söz konusu yaklaşımında Kur'an-ı Kerim'de yer alan “orta ümmet, ifrat ve tefritte olmama” mealindeki ayetlerin önemli bir yerinin bulunduğu belirtilmektedir.³¹⁶

İbnSînâ, eserlerinde ötanazi hususuna doğrudan yer vermese de iyileşmesi umulmayan hasta ve sakat kişilerin öldürülmesi gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ancak İbnSînâ'nın ahlak felsefesinin özünü ilâhiyyat oluşturmaya rağmen ötanazi konusunun iktisadi bağlamda değerlendirildiği görülmektedir. Metafizik adlı eserinde, şehirdeki ekonomik düzen konusunda ganimetlerin ne amaçla kullanılacağı açıklandıktan sonra iyileşmesi beklenmeyen hasta ve sakat kişilerin öldürülmesi konusuna değinilmektedir. İbnSînâ, Antik Yunan felsefesinde toplumsal faydanın vurgulanarak, topluma herhangi bir katkısı olmadığı gibi tedavi olunmaz hastalıkları nedeniyle devlet hazinesinde belirli bir maliyete katlanılması gereken insanların öldürülmesi fikrini çirkin bulmaktadır. Zira bu tür hastaların iddia edilen aksine şehir yönetimi açısından ilave bir mali yük getirmeyeceği savunulmaktadır.İbnSînâ, ganimetlerden “hastalık ve sakatlık gibi nedenlerden dolayı

³¹⁵ Durusoy, İbnSînâ, Cilt: 20, s.329.

³¹⁶ Gürbüz Deniz, *İbnSînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'lBirre'l-İsm)*, Diyanet İlmî Dergi, 50 (1), 2014, s.231.

çalışamayanlar” için de kaynak ayrılması ve böylece onların da nafakasının temin edilmesi gerektiğini belirterek söz konusu kişilerin toplumsal yük olmaktan çıkarılması önerisini sunmaktadır. Dolayısıyla bu tür hasta ve sakat kişilerin öldürülmesi yerine onların yaşatılmasının sağlanması savunulmaktadır.³¹⁷

Ahlak felsefesinde dini kuralları önemli bir yerde konumlandıran İbnSînâ'nın ötanazi hususunu iktisadi ve toplumsal bağlamda değerlendirmesi tartışılmaktadır. İbnSînâ tarafından ötanazinin yaşamın kutsallığı ve hayat hakkının korunması düzleminde ele alınmaması, konuya yalnızca toplumsal açıdan yaklaşıldığını göstermektedir. İbnSînâ'nın çözüm önerisi ötanaziyi reddeder nitelikte olmakla birlikte herhangi bir ganimetin olmaması veya ganimetlerden zorunlu harcamalar nedeniyle söz konusu kişiler için pay ayrılamayacak olunması durumunda ötanazinin meşruiyet kazanıp kazanmayacağı hususu da İbnSînâ'nın ahlak felsefesinde tartışmalı hale gelmektedir. Ayrıca İbnSînâ'nın iyileşmesi mümkün olmayan hasta ve sakat kişilerin öldürülmesini engellemek için sunduğu tek çözüm ganimet değildir. Zira bahsedilen kişilerin geçimini sağlama hususunda çalışma gücü bulunan akrabaların da yükümlü oldukları belirtilmektedir.³¹⁸

İbnSînâ'nı iyileşmesi umulmayan hasta ve sakat kişilerin yaşatılması konusuna topluma getirdikleri yük açısından yaklaşması, ahlak felsefesine fıkhi kuralları yerleştirdiği yönündeki İbnSînâ'ya yöneltilen eleştirileri de sonuçsuz bırakmaktadır. Zira bu eleştirilere göre İbnSînâ'nın hayat hakkının söz konusu olduğu bir hususta dini kuralları referans alması beklenirken toplumun katlanmak zorunda olduğu mali yük çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır. Bu durum aynı zamanda İbnSînâ'nın ahlak anlayışının toplumsal bütünlüğün sağlanması hedefine yöneldiğini göstermektedir.³¹⁹

³¹⁷İbnSînâ, *Şifa: Metafizik II*, Çev.: Ömer Türker, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2005, İstanbul, s.262.

³¹⁸İbnSînâ, *a.g.e.*, s.262.

³¹⁹ Şeyma Şahinoğlu, *İbnSînâ'da Ahlâk Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, İstanbul, s.82.

5.4. İhvân-ı Safâ

Miladi 10'uncu yüzyılda Abbasi idaresinin zayıflayarak siyasi bir karmaşıklığın ve birçok bağımsız emirlik ve beyliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte siyasi, sosyal ve fikri çözümlere karşı bir çare bulunmasını zaruri hale getirmiştir.³²⁰ Bu dönemde Basra'da dini, felsefi, siyasi ve ilmi amaçlarla ortaya çıkan İhvan-ı Safâ, bu amaçla hareket eden topluluğun genel adıdır. İhvân-ı Safâ, Abbasîlerin son dönemlerinde İslam toplumlarının yeniden ortak bir değer etrafında birleştirilmesi, mezhep çekişmelerinin giderilmesi, yardımlaşma, dayanışma ve kardeşlik duygularının yeniden ön plana çıkarılması amacıyla yoğunlukla felsefi ve ilmi çalışmalar yürütmüştür.³²¹ Ayrıca bulundukları dönemde fikrî hareketlerin ayrışmaya neden olan yapısını öngörmeleri ve İslam dininin yanlış bilgiler ve bâtil fikirlerle kirletilmiş olması nedeniyle, din ve felsefeyi uzlaştırmak suretiyle sosyal bütünlüğü yeniden tesis etmeye çalışmıştır.³²²

Çalışmalarında gizlilik ilkesini prensip edinmeleri nedeniyle topluluğun kurucularının kimler olduğu ve üyelerinin kimlerden oluştuğu araştırmacılar tarafından tartışma konusu olmuştur. Bu sebeple İhvân-ı Safâ topluluğunun fikirlerinin beyan edildiği “Resâil” isimli eserin yazarlarının da kimlerden oluştuğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'sher el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, EbûAhmed el-Mihricânî ve Avfi'dir.³²³

İhvân-ı Safâ'nın ötanazi konusundaki yaklaşımını ele almak amacıyla, bu topluluğun risalelerinde insan ve insanın yaratılış amacı, imtihan, hayır ve şer, hayat ve ölüm, yaşamın kutsallığı ve insandaki ebedîlik özlemi konusundaki ahlâki görüşleri dikkate alınmış ve bu doğrultuda bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

³²⁰ Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, Kayseri, s.27.

³²¹ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:22, 2000, s.1.

³²² Uysal, *a.g.m.*, Cilt:22, s.2-3.; Onay, *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, s.28.

³²³ Uysal, *a.g.m.*, Cilt:22 s.3.

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, en genel anlamda “Allah’ın halifesi” olarak dikkate alınmış ve Yaratıcı’dan sonra kâinattaki en önemli varlığın insan olduğu belirtilmiştir.³²⁴ Allah, insanı, yeryüzünün imar edilmesi, kâinattaki diğer varlıklara hâkim olunması ve bitkilerin yetiştirilmesi gibi kabiliyetlere sahip bir şekilde yaratmıştır. Bu bakımdan insan, Allah’ın “Tanrı” olma özelliğine benzer şekilde yaratılmış ve Allah tarafından kendine vekil kılınmıştır.³²⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre, insanın kâinattaki en önemli varlık olduğunu gösteren bir başka husus ise insanın en son yaratılmasıdır. Zira yeryüzünde öncelikle bitkiler, sonrasında ise hayvanlar yaratılmıştır. Bitkiler ve hayvanlar dışındaki diğer varlıkların ortaya çıkışı da insanın yaratılmasında önceye rastlamaktadır. Bu bakımdan kâinattaki her türlü varlığın insandan önce yaratılmasındaki temel hikmet, insanın yararlanması ve yaşamını devam ettirebilmesinin sağlanmasıdır.³²⁶

Yaratılanlar arasında kâinatın en önemli varlığı olarak gösterilen insan, belirli bir hikmet doğrultusunda yaratılmıştır. İhvan, bu görüşünü “insanın boş yere yaratılmadığı, sonunda mutlaka hesaba çekileceği” mealindeki Mü’minunSûresi’nin 115’inci ayetine dayandırmaktadır. Zira “Allah’ın halifesi” olarak nitelenen insanın, başıboş bir vaziyette bırakılması ve sorumsuz bir varlık olarak yaratılması ilâhî hikmete aykırı düşecektir. İnsanın sorumlu bir varlık olarak yaratılması, onun sorumluluklarının neler olduğunu bilmesini gerektirmektedir. Bu noktada Allah, vahiy yoluyla emir ve yasakları insana bildirmiş ve bu konuda rehber olması amacıyla Peygamberler göndermiştir. İnsanın sorumluluklarına aykırı davranarak emir ve yasaklara riayet etmemesi halinde sorguya çekilmesi ve cezalandırılması gündeme gelecektir. Dolayısıyla insanın hem Allah’a karşı hem de kâinatta diğer yaratılan varlıklara karşı sorumlu olduğu hususlar bulunmaktadır.³²⁷ Bu bakımdan İhvân-ı Safâ'ya göre, i. Ayrıca insanın fiillerinde dikkate alması gereken temel rehberin ise vahiy (Kur’an-ı Kerîm) ve Peygamberlerin sünneti olduğu belirtilmiştir.

³²⁴ Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, 2002, Konya, s.140.

³²⁵ Ahmet Koç, *İhvân-ı Safa’nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2000, İstanbul, s. 55.

³²⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, 1992, İstanbul, s.140.

³²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Çev.: Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev Cilt:4, Ayrıntı Yayınları, 2012, s.101-102.

İhvân-ı Safâ, Allah'ın buyruklarına uyulması, O'nun birliğine inanılması, Allah'ın takdis ve hamd duygularıyla tesbih edilmesi bakımından insanı “iyi ve erdemli insan” veya “varlıkların en kötüsü” olarak sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırma esasen BeyyineSûresi'nin 6 ve 7'nci ayetlerine dayanılarak yapılmaktadır.³²⁸ Buna göre erdemli ve iyi yaşayan bir insan, “varlıkların en değerlisi” olabileceği gibi ahlâki yönden eksik kalması halinde “varlıkların en kötüsü” olabilecektir.³²⁹ İhvân-ı Safâ bu noktada iyi insan ve kötü insan ayrımını ise dini değerlere bağlı olarak yapmaktadır. Herhangi bir dine bağlı olmayan ve ahiret gününe inanmayan insan, insanların en kötüsü olmaya layıktır. Diğer bir ifadeyle insanları kötülüklerden uzaklaştıracak en önemli hususun, dini inanç ve bu çerçevede oluşan değerler olduğu belirtilmiştir.³³⁰

İnsanların iyiye ve kötüye olan eğilimlerine bakıldığında insanın kötülüğe nispeten iyiliğe daha meyilli olduğu belirtilmektedir. Bu durumun nedenleri arasında din faktörü önemli bir yere sahiptir. Diğer bir ifadeyle insanların dini inançları onları kötülük yapmaktan alıkoymaktadır. Din faktörü dışında, insandaki utanma duygusu, dini inanca bağlı olarak oluşan takva ve verâ duygusu ile vakar, merhamet ve korku gibi hasletler de insanın kötülük yapmasını engelleyen faktörler arasında yer almaktadır.³³¹ Bu bakımdan İhvân-ı Safâ, insanların eylemleri üzerindeki temel belirleyicinin dini inanç olduğunu savunmaktadır.

Dini inanç, insanların davranışlarını üzerinde önemli bir belirleyicilik özelliğine sahip olmakla birlikte “akıl” faktörü de ihmal edilmemiştir. Zira insanların “Allah'ın halifesi” olma makamını en iyi şekilde temsil edebilmeleri için onlara belirli yeteneklerin verildiğini, bu yeteneklerin amacına uygun bir şekilde kullanılabilmesi için “din” ve “akıl” kaynaklarından yararlanılması gerektiği belirtilmiştir. Zira İhvân-ı Safâ bu kaynakların yol gösterici olduğunu savunmaktadır.³³²

³²⁸ “Ehl-i kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte halkın en kötülükleri onlardır. İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, halkın en hayırlısı da onlardır.” Kur'ân-ı Kerîm, Beyyine, 98/6-7.

³²⁹ Mustafa Çağrı, *Ahlâk*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:2, 1989, s.1-9; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Cilt:2, s.179.

³³⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Cilt:3, s. 451-452; İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 4, s. 81-82.

³³¹ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt:3, s. 451

³³² Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri: İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, 2002, Konya, s.45.

İhvân-ı Safâ, insanların eylemlerinde belirleyici olan “dini inanç” faktörünü, ahlâk faktörü ile yakın ilişkili olarak ele almakta, bunları birbirinin tamamlayıcısı olarak kabul etmektedir. Bu görüşüne örnek olarak hem dinen yasaklanmış hem de ahlâken “kötü” olarak kabul edilen hırsızlık, cinayet ve zina gibi eylemleri göstermektedir. Buna karşılık hem dinen emredilen hem de ahlâken “iyi” olarak kabul edilen eylemler de din ve ahlâkın birbirini tamamlayan iki öge olduğunu gösteren diğer bir husustur. Ancak bu noktada İhvân-ı Safâ, din ile ahlâk arasında temel bir farklılığın bulunduğunu da belirtmektedir. Zira ahlâk, cinayet gibi bir eylemin “kötü” olduğunu açıklarken din, cinayetin hem “kötü” olduğunu, hem de yaşamın kutsallığını vurgulayarak bunun “günah” olduğunu açıklamaktadır. Bu doğrultuda dini inancı bulunan bir kimse açısından cinayet eylemi, ahlâki açıdan “kötü”, dini açıdan ise yaşamın kutsal olması nedeniyle “günah” olmaktadır.³³³ İhvân-ı Safâ’nın din ve ahlak arasındaki ilişkiyi açıklarken adam öldürme eyleminin durumu hakkında verdiği bu örnek, konumuz açısından da önem arz etmektedir. Zira cinayet işlemenin dini açıdan günah olması, yaşamın kutsal olmasına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ insan hayatının kutsallığını kabul etmektedir.

İhvân-ı Safâ, yaradılışı gereği tüm insanların hayatı sevdiğini, ölümden ise çekindiklerini vurgulamaktadır. İnsanların ölüme karşı bu korkularına rağmen ölümün gerçek olduğunu bilmekte ve bunun bir hikmetinin bulunduğunun bilincindedir. İnsanlar, Mülk Sûresi’nin 2’nci ayeti hükmü gereğince,³³⁴ ölümün bir imtihan amacıyla yaratıldığına inanmaktadır. İnsanların yaşam ve ölüm konusundaki tercihlerini yaşamdan yana kullanmalarının nedeni, Yaratan’ın bazı niteliklerinin insanda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Yaratan “bâki” olduğundan, insanda da ebedî olma arzusu bulunmaktadır ve bu arzu, insandaki tüm arzuların esasını oluşturmaktadır. İnsanların yaşama arzusu ve ölme korkularına rağmen hayatlarında bela ve sıkıntılara maruz kalmaları durumunda ölüm, istenen bir durum haline

³³³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Baskı, 2014, s.247-248.

³³⁴ “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır.” Kur’ân-ı Kerim, Mülk, 76/2.

gelmektedir. Bu sebeple insanların yaşam ve ölüm konusundaki hikmeti doğru idrak etmeleri şarttır.³³⁵

İhvân-ı Safâ'nın bela ve musibetlerin insanı ölümü istemeye sevk ettiği görüşüyle ilişkili olarak, hayır ve şer konusundaki görüşleri de yol göstericidir. İhvân-ı Safâ, kâinatta hayrın esas olduğunu, insanın “şer” olarak nitelediği olayların ise aslen kötülük maksadıyla yaratılmadığını, insanın maruz kaldığı hastalık gibi musibetlerin bir hayır amacıyla yaratıldığını ve bunların “şer” olarak nitelenmesinin göreceli ve geçici durumlar olduğunu belirtmektedir. Zira Allah'ın yarattığı varlıklardan herhangi birisi için “şer” düşünmesi mümkün değildir.³³⁶ Ayrıca insanın imtihan edilmek üzere yaratılması nedeniyle, hayatı boyunca arzu etmediği birtakım olaylarla karşılaşması mümkündür. Ancak burada amaçlanan insanın bela ve musibetlere maruz kalması değil, vereceği tepkinin sınanmasıdır. Dolayısıyla bu tür olumsuzlukların da arızî bir durum olduğunu kabul etmek gerekmektedir.³³⁷ İhvân-ı Safâ, çarpma ve yaralanma gibi hastalıkların ise insanların canlarına dikkat ederek yaşamlarını devam ettirmeleri ve bu olumsuzluklardan ders almaları amacıyla yaratıldığını savunmaktadır.³³⁸ Nitekim doktorların da tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan hastalıklar için farklı tedaviler uyguladıklarını, buradaki temel amacın ise hastalığa yakalanan insanları sağlığına kavuşturmak olduğunu belirtmektedir.³³⁹ Özetle, insanı yaşama arzusundan vazgeçiren bela ve musibetler esasen bir hayra vesile olmak üzere yaratılmış olup, bunların “şer” olması insanın nitelemesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda hastalık gibi musibetler nedeniyle insanların yaşama arzusundan vazgeçmesinin İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışına ters düştüğü sonucuna ulaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın dünya hayatı ve dünyevî mutluluk konusundaki görüşlerine yer verilmesinde fayda görülmektedir. İhvân, dünya hayatının geçici olduğunu gerekçe göstererek dünyevî mutluluğun esas gaye olmayacağını belirtmektedir. Ona göre, mutluluk dünyevi ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dünyevî mutluluk, “her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre

³³⁵İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Cilt: 1, s. 37.; Filiz, *İlk İslam Hümanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, s.140.

³³⁶İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 274; İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 471.

³³⁷İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 476-478.

³³⁸İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 476-478.

³³⁹İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 141; İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 487.

yaşamayı” olarak tanımlanmıştır. İhvân-ı Safâ insanların her iki mutluluk arasından uhrevî mutluluğu sağlamayı, temel gaye edinmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira uhrevî hayat kalıcı olduğundan uhrevî mutluluğu sağlayan insan da kalıcı mutluluğu sağlamış olacaktır.³⁴⁰ O halde dünya hayatı, uhrevî mutluluğu sağlamak için bir araç niteliğindedir. İhvân-ı Safâ, dünyevî mutluluğa nail olamamış ancak uhrevî mutluluğu elde etmiş insanların, bu kazanımı şu şekilde elde ettiklerini beyan etmektedir:

“Bunlar dünya hayatını yokluk, kahr ve sıkıntı içinde geçiren, dünya nimetlerinden mahrum kalan, ancak bütün bunlara sabır ve tevekkülle katlanarak dinin buyruklarına uyan, kanunlarını tanıyan kimselerdir.”³⁴¹

Dolayısıyla İhvân-ı Safâ, dünyevî musibetlere karşı sabır ve tevekkül ile mukabele eden insanların ebedi mutluluğa hak kazanacaklarını belirtmektedir. Ona göre dünya hayatı boyunca her türlü nimetten mahrum kalmak, sürekli olarak üzüntü ve sıkıntı içerisinde olmak dahi Allah’ın koyduğu kanunlara karşı gelmeyi haklı çıkaracak bir sebep olarak kabul edilmemektedir.

5.5. Gazzâlî

Tam adı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî olan İmam Gazzâlî (ö.1111), fıkhi açıdan Şafî mezhebinin, itikadi açıdan Eş’ari ekolünü benimsemiştir. Nassa dayanan gelenekçi ahlâkla felsefî ve tasavvufî ahlâkı birbirine yaklaştıran, hatta birleştiren Gazzâlî, pek çok araştırmacıya göre bu konudaki teşebbüsler içinde en başarılı olanı gerçekleştirebilmiştir.³⁴²

Gazzâlî’nin ahlâkta temel kaynağı Kur’an ve Sünnet’tir. Zira Gazzâlî’nin başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere birçok konudaki görüşlerinin yer aldığı en temel eseri olan İhyâü Ulumi’ d-Dîn’de her bölümde öncelikle konuya ilişkin ayet ve hadislerle yer verilmektedir. Ardından ise Ehl-i sünnet akîdesine bağlı mutasavvıfların ve diğer İslâm âlimlerinin görüşleri referans verilmektedir.³⁴³

³⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Cilt:1, s. 317-318.

³⁴¹ Betim Truçi, *İhvân-ı Safâ’nın Ahlâk Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, Bursa, s.57.

³⁴² Mustafa Çağrı, *Gazzâlî*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1996, Cilt: 13, s.489.

³⁴³ Çağrı, *a.g.m.*, Cilt: 13, s.501.

Gazzâlî, ahlâkçılığı yanında kelâmcı, fakih, mutasavvîf ve filozof olarak insanın değeri ve mahiyeti problemine büyük önem vermiştir. İnsanın “rahmâninsûretinde” yaratıldığını nakleden hadis-i şerif, insanın yaratılanlar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmesi nedeniyle Gazzâlî tarafından geniş ölçüde değerlendirilmiştir. Gâzzâlî, Allah tarafından insanlara bilme ve inanma kabiliyetinin verildiğini ve insanların bu açıdan diğer canlılardan daha şerefli kılındığını belirtmektedir.³⁴⁴ Bilginin en değerlisi ve en temel amacı mârifetullahtır. Marifetullah’a ulaşılabilmesi ise insanın öncelikle kendini tanımasına ve sürekli olarak ahlâki temizliği elde etmek için mücadele etmesine bağlıdır. İnsanın kendini tanıması ise yalnızca bedeni varlığın değil, ruhun tanınması anlamını da taşımaktadır. Zira Gâzzâlî, insanın ilâhî hitaba mazhar olması, akıl ve bilgi sahibi olması, duyular üstü âlem hakkında idrak ve tefekkür gücü taşıması ve görevlerle yükümlü tutulması nedeniyle ruhî bakımdan önemli bir değere sahip olduğu görüşündedir. Gâzzâlî beden ve ruh kıyasındaki bu görüşünü Kur’an-ı Kerîm’de SâdSûresi’nin 71 ve 72’nci ayetlerine dayandırmaktadır. Söz konusu ayetlerin mealinde Allah, bedeni tabiata, ruhu ise kendi zâtına nispet etmektedir.³⁴⁵ Sonuç olarak Gazzâlî, insanda beden yerine ruhu incelemektedir.

Gazzâlî’nin ruh ve beden kıyasındaki görüşleri haz ve elem konusundaki düşüncelerine de yansımıştır. İhyâ’Ulumi’d-Dînadlı eserinde, haz ve elem konusundaki tartışmaların tasavvufî eksende sürdürüldüğü görülmektedir. Gazzâlî bu kapsamda duyu hazlarının geçiciliğine vurgu yaparak, duyu hazlarının insanın irade ve akıl gücüne set çekeceğini belirtmektedir. Böyle bir durumda ise insanın diğer yaratılan canlılardan farklı olarak seçkin ve şerefli bir varlık olmasının önemi kalmayacaktır. Gazzâlî duyu hazlarına karşılık ruhî ve manevî hazların değerli ve sürekli olduğu, bu tür hazların uhrevî âlemlerde mutluluğun sağlanmasında da önemli bir role sahip olduğunu belirtmektedir.³⁴⁶ Bu bakımdan Gazzâlî, insanın bedenlen duymuş olduğu haz ve elemelerden ziyade ruhî hazzın ve manevî elemelerin önemsenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

³⁴⁴Gazzâlî, *İhyâ’Ulumi’d-Dîn*, Çev.: Ahmet Serdaroğlu, Cilt: 4, Bedir Yayınları, 2002, İstanbul, s. 63.

³⁴⁵ Çağrı, *Gâzzâlî*, Cilt:13, s.489-505.

³⁴⁶ Şenel, *İslam Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s.79.

Gazzâlî'nin hastalık ve musibetlere karşı insanın nasıl mukabele etmesi gerektiğine yönelik görüşleri de konumuz açısından önem arz etmektedir. Sabır konusunu kapsamlı bir şekilde inceleyen Gazzâlî'ye göre sabır, şehvete karşı dinin çizmiş olduğu kurallar çerçevesinde dayanma gücü olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla sabreden kişi dini açıdan doğru bir eylemde bulunmuş olmakta, şehvet gücüne karşı yenik düşen kişi ise dinin icaplarını terk etmiş olmaktadır.³⁴⁷

Gazzâlî, sabır konusunu iki bölümde ele almaktadır. Bunlardan ilki, insan bedenini zorlayan eylem ve durumlara karşı gösterilen sabırdır. Herhangi bir ibadet nedeniyle beden yorulmasına gösterilen sabır, yüksek bedenî güç isteyen işlere karşı gösterilen sabır veya hastalık nedeniyle kişinin beden hissettiği acılara karşı gösterilen sabır, bu tür sabra örnek gösterilmektedir. Bedenî sabrın dinen makbul bir davranış olduğunu belirten Gazzâlî, nefsin isteklerine karşı gösterilen sabrı ise daha üstün görmektedir.³⁴⁸

Gazzâlî, insan hayatında tecrübe edilen bela ve musibetlere karşı olumlu bir bakış açısı sunmaktadır. Zira hastalık ve musibetlerin insanı mutlu etmesi gereken farklı yönleri olduğunu savunmaktadır. Bu görüşe göre;

- İnsan, her türlü musibetin daha şiddetlisi olduğunu düşünerek mevcut haline şükretmelidir. Zira Allah'ın kudreti, şikâyet edilen musibetten daha şiddetlisini vermeye yeter. Buna rağmen insana daha acı veren bir sıkıntıyı yaşatmadığı için Allah'a şükretmek gerekmektedir.
- İnsan, tecrübe ettiği hastalık veya musibetin dünya hayatı ile ilgili olduğunu ve dünya hayatının ise geçici olduğunu düşünerek mutlu olmalıdır. Zira bu düşünce yapısında, her musibetin bir sonunun olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır.
- İnsan, musibetlerin işlemiş olduğu günahlara karşılık bir ceza niteliğinde olduğunu ve söz konusu günahların ahirette daha büyük bir azaba neden olmayacağını düşünerek mutlu olmalıdır.
- Musibetler karşısında sabır gösteren kimselerin bu davranışları karşılığında Allah tarafından mükâfatlandırılacakları gerçeği, musibete maruz kalan

³⁴⁷Gazzâlî, *İhyâu Ulumu'd-Din*, Cilt:4, s. 119-120.

³⁴⁸Gazzâlî, *a.g.e.*, Cilt:4, s. 125-126.

insanı mutlu etmelidir. Zira dünya hayatı geçici iken ahiret hayatı daimidir.³⁴⁹

Gazzâlî'nin hastalık ve musibetlere karşı mutlu olunması gereken hususları belirtmesi, bela ve musibetlerin “iyi” olduğu veya bunların insan tarafından talep edilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira Gazzâlî, sağlık ve afiyetin, bela ve musibetten her anlamda üstün olduğunu ve bir nimet olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁵⁰ Gazzâlî'nin hastalık nedeniyle hissedilen acılara sabredilmesini tavsiye ettiği bu görüşü dikkate alındığında, sabırdan kaçmak olarak nitelenebilecek ötanazi tercihinin Gazzâlî'nin düşünce yapısında uygun görülmeceği kanaati taşınmaktadır.

Gazzâlî ötanazi konusuna eserlerinde doğrudan değinmemekle birlikte insanın irade hürriyeti konusunu işlerken intihar örneğine yer vermiştir. Kendisini kılıçla kovalayan insandan kaçarken öldürülme korkusuyla yüksekte aşağı atarak intihar eden kişinin bu eylemini suç olarak kabul etmektedir. Ayrıca intihar eyleminin intihar eden kişi açısından sosyal, hukuki ve ahlâki sonuçları olacağını belirtmektedir. uçurumdan atlamak yerine kılıçla öldürülmeye razı gelmesi halinde ise bu durumun intihar eden kişi açısından sosyal, hukuki ve ahlâki herhangi sonuç doğurmayacağı açıklanmıştır.³⁵¹ Gazzâlî'nin intihar konusundaki bu görüşü, ötanazi hakkındaki fikrinin tespiti açısından da dikkate değer görülmektedir. Zira ötanazi konusunda da şiddetli acılardan kaçarak kurtulmak isteyen bir hasta ve onu sürekli kovalayan bir hastalık bulunmaktadır. Hastalığın tedavi edilemez durumda olması, nihai olarak ölümle sonuçlanacaktır. Ancak şiddetli acılara dayanamayan hasta, doğal bir şekilde ölüme sabır gösterememekte ve ötanazi tercihinde bulunarak kendi iradesiyle ölümüne yol açmaktadır. Gazzâlî'nin bahsettiği intihar örneğinden yola çıkılarak yapılan bu kıyaslama, ötanazinin de Gazzâlî'nin ahlak anlayışında yeri olmadığını ortaya koymaktadır.

³⁴⁹Gazzâlî, İhyâu Ulumu'd-Din, Cilt:4, s. 130.

³⁵⁰Gazzâlî, *a.g.e.*, Cilt:4, s. 134-135.

³⁵¹Gazzâlî, *a.g.e.*, Cilt:4, s. 513.

5.6. İbnRüşd

Meşşâî okulunun son temsilcisi filozof, fakih ve hekim olan İbnRüşd (ö.1198)³⁵², felsefe ile dinin uzlaştırılması ve felsefenin fikhî hükümlerle savunulması konusunda ön plana çıkmıştır. Felsefenin dini kurallarla temellendirilmesine ilişkin görüşünü şu şekilde beyan etmiştir:

...Bu sözden amacımız; şer'î bakış açısı ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın dinî açıdan mubah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır...³⁵³

İbnRüşd, Aristo felsefesinin anlaşılması amacıyla Aristo'nun eserleri üzerinde İslam dünyasında en fazla şerh yazan filozoftur. İbnRüşd'e göre Aristo felsefesi ile vahiy arasında büyük benzerlikler bulunmakta olup, herhangi bir çelişki ve uyumsuzluk söz konusu değildir.³⁵⁴ Ayrıca İbnRüşd, Aristo felsefesini tüm olgun ve doğru felsefelerin aslı olarak kabul etmiştir.³⁵⁵

İbnRüşd'ün ahlak felsefesinde bilgelik, yiğitlik, iffetlilik ve adalet en temel dört erdem arasında yer almaktadır. Söz konusu erdemler aynı zamanda bir toplumun erdemli bir toplum olması için gerekli asgari unsurlardır. Bu erdemler arasında iffetlilik, insanın eylem ve davranışları konusunda ölçülü olması anlamında kullanılmıştır.³⁵⁶ İbnRüşd, “iffet”i bütün bireylerde bulunması gereken bir erdem olarak belirtmektedir. Zira “Bilgelik” ve “Yiğitlik” erdemlerinin insanların karakter özelliklerine ve yaradılışlarına bağlı olarak her bireyde bulunmayabileceğini ancak “İffet” erdeminin diğer bir ifadeyle ölçülü olma özelliğinin her birey tarafından prensip edinilmesi gerektiği görüşündedir. İbnRüşd, ölçülü olma halini ise yeme, içme ve cinsellikte dengeli davranma ve aşırılıktan uzak durma olarak tanımlamıştır.³⁵⁷

İbnRüşd, her türlü eylem ve davranışlarında ölçülü olmayı prensip edinen kişiyi, ruhî açıdan en güçlü insan olarak tanımlamıştır. Ölçülü olma hali ise akıl ile

³⁵² H. Bekir Karlığa, *İbnRüşd*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.288.

³⁵³ İbnRüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâBeyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatimine'l-ittisâl*, Çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, 1992, İstanbul, s.63

³⁵⁴ İbnRüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal el-KeşfanMinhaci'l-Edille)*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2012, s.21-23.

³⁵⁵ Vedat Yılmaz, *İbnRüşd'ün Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ahlâkın Konumu*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, İzmir, s.2.

³⁵⁶ İbnRüşd, *Telhisu'sSiyase (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, Çev.: Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, 2005, İstanbul, s. 97.

³⁵⁷ İbnRüşd, *a.g.e.*, s.102.

nefis arasındaki mücadelede aklın galip gelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle akıl, nefisten üstün kabul edilmektedir. Bu sebeple akli nefesine galip gelen kimse, “nefsine hâkim olan kişi” olarak nitelenmiştir. Sonuç olarak İbnRüşd, bireyde “ölçülülük” erdeminden daha üstün bir erdem bulunamayacağını savunmaktadır.³⁵⁸

İbnRüşd akıl ve nefis kıyaslamasında, aklın kullanılması sonucu yapılan eylemlerin her hal ve şartta doğru ve isabetli olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın şehvet ve tahayyülden kaynaklanan eylemler için bu durum geçerli değildir. Zira söz konusu eylem ve davranışların bazı zamanlarda doğru, bazı zamanlarda ise yanlış sonuçlar doğuracağı kabul edilmektedir.³⁵⁹ Bu itibarla nefsin duymuş olduğu acılardan kurtulmak amacıyla tercih edilen ötanazi, İbnRüşd felsefesinde hem ölçülü olma erdemine aykırı düşmekte, hem de aklın nefse yenilgisi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ötanazinin İbnRüşd felsefesinde bu açıdan kabul edilmesi mümkün görülmemektedir.

İbnRüşd’ün hastalık ve musibetlere bakış açısının tespitinde, kötülük anlayışının incelenmesinde fayda görülmektedir. İbnRüşd, kötülükleri salt kötülük olarak kabul etmemektedir. Bunun gerekçesini ise musibetlerin gerçek sebebinin ve ne tür hayırlara yol açacağının bilinmemesiyle açıklamaktadır. İnsan, hastalık ve musibetlerin hikmetini idrak etmesi durumunda bunları kötülük olarak nitelendirmesi mümkün değildir. Ayrıca iyiliğin değerinin ancak kötülükle anlaşılabilceğini belirten İbnRüşd, bu açıdan kötülüğün bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Buna ilave olarak kötülük arızî iken iyilik süreklilik arz eden bir durumdur. Bu sebeple sürekli olanın idrak edilmesini sağlayacağı dikkate alındığında, geçici bir durum olan kötülüğün de mevcudiyeti bir zorunluluk haline gelmektedir.³⁶⁰

İbnRüşd’ün sağlık konusundaki yaklaşımı da konumuz açısından önem arz etmektedir. İbnRüşd açısından doğru ve sağlıklı beslenme hem birey hem de toplumun ahlaki erdemlere sahip olması hususunda önemli bir yere sahiptir. Beslenme konusunda ölçülülük erdemine aykırı bir şekilde aşırı ölçüde yeme ve içme, bireyde hastalıkların temel nedeni olarak görülmekte ve bu durum toplumda hekimlik

³⁵⁸İbnRüşd, *Telhisu’sSiyase* (Siyasete Dair Temel Bilgiler), s.102.

³⁵⁹İbnRüşd, *TelhisuKitâbi’n-Nefs*, Çev.: Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, 2007, İstanbul, s. 114.

³⁶⁰ Fatih Algül, *İbnRüşd’de Kötülük Problemi ve Teodise*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, Sivas, s.84.

mesleğine olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Oysaki İbnRüşd, ahlâki erdemlere sahip bir toplumda yargıçlık ve hekimlik mesleğine ihtiyaç duyulmayacağını savunmaktadır. Zira ahlaki erdemlere sahip olan toplumlarda adalet ve sağlıklı yaşam konusundaki ilkelere uyum sağlandığından adaleti tesis edecek ve insanlara sağlığını geri verecek mesleklerin bir gereği bulunmamaktadır.³⁶¹

İbnRüşd'ün "Tümel Yasalar" yerine "Tikel Yasalar" aracılığıyla bireysel ve toplumsal huzuru sağlamayı hedefleyen kanun koyuculardan bahsederken vermiş olduğu örnek de konumuz açısından önemli bir yere sahiptir. İbnRüşd, "Tikel Yasalar" koyan kanun koyucuların durumunu, beslenme konusunda aşırıya kaçması nedeniyle sağlığına kavuşması mümkün olmayan hastayı iyileştirmeye gayret eden hekimin durumuna benzetmektedir. Zira söz konusu hekim, çeşitli tedavi yöntemleriyle hastayı iyileştirmeye çalışmasına rağmen olumlu bir sonuç elde edememekte, hatta kullanılan ilaçlar hastanın sağlığını daha da bozmaktadır. İbnRüşd böyle bir durumda hekimin başarılı olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.³⁶² Dolayısıyla tedavisi mümkün olmayan hastalıklarda hekimlerin çabasının bir anlam ifade etmediğini belirten İbnRüşd felsefesinde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. İlk durumda tedavi durdurularak hastanın ölümü beklenecek ya da hastanın tercihi doğrultusunda ötanazi uygulanacaktır. Ancak daha önce belirtildiği üzere ötanazi eyleminin nefsi bir hareket olması ve en büyük erdem olan ölçülülük ilkesine aykırı olması nedeniyle hastanın doğal ölümünün beklenmesinin İbnRüşd felsefesine daha uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

³⁶¹İbnRüşd, *Telhisu's-Siyase (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, s.70-74.

³⁶²İbnRüşd, *a.g.e.*, s.94-96.

SONUÇ

Yunan dilinde “güzel” olarak tanımlanan “eu” kelimesi ile “ölüm” veya “ölmek” anlamlarına karşılık gelen “thanasios” kelimelerinin birleşiminden meydana gelen “euthanasia” kavramı, Türk dilinde “ötanazi” olarak kullanılmaktadır. Tıp literatüründe “kendisinin ya da yakınlarının talebi veya izni üzerine iyileşmesi mümkün görülmeyen bir hastanın hayatını kısaltmaya veya son vermeye yönelik her türlü faaliyet” şeklinde tanımlanan ötanazi, hastanın daha fazla acıya katlanmasını engellemek ve ızdırabına son vermek amacını taşımaktadır. Bu noktada bahsedilen acı veya ızdırabın, bedensel veya ruhsal olması mümkündür. Nitekim hasta, tedavisi mümkün görülmeyen bir hastalık nedeniyle bedensel anlamda herhangi bir acı çekmese de manevi olarak yaşama sevincinin kaybolması ve yaşam hakkına son vermek istemesi durumunda da ötanazi kavramından bahsedileceği belirtilmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde birçok tartışmaya konu olan ötanazi uygulamasının, temelde dini açıdan ve ahlaki açıdan eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Dini açıdan yapılan eleştiri, semavi dinlerin intiharı ve öldürmeyi yasaklaması, insanın kendi bedeni üzerinde Allah tarafından emanetçi kılınması noktasında yoğunlaşmaktadır. Ahlak felsefesi açıdan yapılan tartışmalar ise insanın yaşama hakkı, dayanılmaz acılara katlanmak zorunda kalması nedeniyle kendi kaderini belirleme hakkı ve bireysel özerklik perspektifinde yapılmaktadır. Literatürde konuya yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde, ötanazinin genellikle tıbbi veya dini açıdan ele alındığı ancak ahlak felsefesi çerçevesinde inceleyen çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Kişinin belirli gerekçelere dayanarak hayatına son verilmesini istemesi bakımından, ötanazinin ahlaki ve felsefi boyutları da bulunmaktadır. Dolayısıyla konunun bu çerçevede ele alınması gerekli görülmüştür. Buna ilave olarak ötanaziyi İslam ahlak felsefesi çerçevesinde değerlendiren tez düzeyinde çalışmaya rastlanılmaması, araştırmanın amacını belirleyen temel unsurlar olmuştur.

Araştırmanın amacı doğrultusunda çalışmanın ilk bölümünde ötanazi kavramına yönelik teorik çerçeve oluşturulmuş ve uygulamanın tarihsel gelişimi incelenmiştir. Her ötanazi türü için farklı görüşlerin ve tartışmaların bulunması nedeniyle ötanazinin farklı tür ve uygulamaları (aktif-pasif ötanazi, dolaylı ötanazi, istemli-istem dışı) ele alınmış ve birbirinden farklılıkları açıklanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ilk çağ filozoflarının ötanazi hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Bu çerçevede Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ötanazi konusundaki görüşleri incelenmiştir.

Yunan felsefesinin ve aynı zamanda ahlak felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates, ölümcül hastalığa yakalanmış kişilerin kötü bir yaşam sürmeleri nedeniyle bu hayatları sürdürmenin bir anlamının bulunmadığı, hekimlerin de bu doğrultuda davranmaları gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca bu tür kimselerin topluma bir faydalarının bulunmaması da onları iyileştirmeye gerek olmadığına gerekçe gösterilmiştir. Sokrates, ideal toplum düzeninin kurulmasında engel teşkil etmeleri nedeniyle sürekli olarak sakat kalan bireyler için de yaşamın bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir.

İslam dünyasında “Eflatun” olarak bilinen Platon, birçok dini inancı benzer şekilde, insan hayatını yaratıcıya ait bir mülk olarak değerlendirmekte ve bu sebeple intiharı aykırı bir davranış olarak kabul etmektedir. Platon, intihara şiddetle karşı olan görüşlerine rağmen Tanrıların zorunluluk olan durumlarda intihara onay verdiklerini belirtmektedir. Bu çerçevede Platon, aşırı acının, fakirliğin ve felaketin getirdiği düşkünlük, haysiyet kaybı ve onulmaz kader gibi durumlarda intiharı meşru kabul etmektedir. Platon ayrıca “Devlet” isimli eserinde, ideal toplumlarda ölümcül hastalığa yakalanan kişileri tedavi etmenin bir fayda getirmeyeceğini, bu kişilerin yaşama haklarının bulunmadığı ve ölüme terk edilmeleri gerektiğini savunmaktadır. Zira Platon, toplum temelli bir felsefeyi benimsemiştir ve bu bireylerin topluma karşı bir faydaları bulunmamaktadır. Bu çerçevede Platon'un ötanazi konusundaki görüşleri Sokrates ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

Etik anlayışının temelini “mutluluk” kavramının oluşturduğu Aristo'ya göre insan, yaşamı boyunca mutluluğa sahip olmalıdır. Söz konusu mutluluğun süreklilik arz etmesi gerektiğini belirten Aristo, bu çerçevede şiddetli ağrıları bulunan ve tedavisi olmayan hastaların ölümü seçebileceğini belirtmiştir. Bu durumun gerekçesi ise mutluluğa engel olan bir durumun ortadan kaldırılmasıdır. Diğer yandan devlet için üretken olma anlayışı çerçevesinde intiharı reddeden Aristo, ağır sakatlıklarla doğmuş bebeklerin, devlete yük olmamaları için öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur. Sonuç

itibarıyla Aristo'nun "mutluluk", "akla uygun yaşam" ve "devlet için üretken olma" felsefesi doğrultusunda ötanaziye savunduğu kanaatine ulaşmıştır.

Çalışmada ötanazi uygulaması, İslam ahlak felsefesi çerçevesinde ele alındığından öncelikle İslam dininin konuya bakış açısı değerlendirilmiştir. Bu çerçevede çalışmanın ikinci bölümünde semavi dinlerin ötanazi konusundaki görüşleri incelenmiştir.

Tüm semavi dinlerin ortak bir görüşü olarak Yahudi inancında da insan ve insan hayatının, Tanrı tarafından insana emanet olarak verildiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı tarafından verilen hayatın sonlandırılması da yalnızca Tanrı'ya ait bir haktır. Kişinin, bu hayat üzerinde kendisine ait gibi tasarrufta bulunması yasaklanmıştır. Diğer taraftan Yahudi geleneğinde Tevrat'ın tefsiri olarak kabul edilen "Talmud", ötanazinin tanımları arasında yer alan "iyi ölüm" ve güzel ölüm" gibi kavramları yalnızca kaçınılmaz ölüm doğrultusunda kabul etmekte, hastanın ölümünün bilinçli olarak hızlandırılmasını isereddetmektedir. Buna karşın klasik Yahudi kaynakları ile çağdaş Yahudi hukuku dikkate alındığında, ölümcül hastalığa yakalanan kişilerin acı çekmesi onaylanmamıştır. Yaşama devam etmesi tıbben mümkün görülmeyen hastaların ölümünün kolaylaştırılması dini bir vecîbe olarak görülmekte ve bu doğrultuda acı çeken hastaların yaşamını uzatmak için yapılan eylemlere karşı çıkılmaktadır. Sonuç olarak Yahudi hukukunda genel kabul görmüş ilkeler ötanaziye yasaklamakla birlikte birtakım Yahudi hukukçularının pasif ötanaziye karşı olumlu görüşe sahip oldukları bilinmektedir. Bu görüşün dayanağı ise ötanazinin, ölümcül bir hastalığa yakalanan ve şiddetli acılar çeken hastalara şefkat ve merhamet gösterilmesi şeklinde yorumlanmasıdır.

Hristiyan inancında da Yahudi inancına benzer şekilde insan hayatı, Tanrı tarafından insana verilmiş bir emanet niteliğinde olduğundan, hayatı sonlandırması gereken de Tanrının kendisidir. Kişinin hayatı her ne kadar dayanılmaz acılarla dolu bir hal olsa da bu durum insanların hayatlarına son vermeleri için geçerli bir neden değildir. Zira Hristiyan inancında, acı ve kederin Tanrı tarafından verildiği, bu nedenle acıya katlanmak gerektiği ve insanların Tanrı tarafından bu şekilde sırandığı, aksi takdirde insanın Tanrı gibi davranıp haddini aşarak Tanrı'ya karşı gelmiş olacağına inanılmaktadır. Hayatın belirli acı ve sıkıntıları içerisinde barındırdığı ancak Tanrı'nın

insana kaldıramayacağı yükü yüklediği ve insanın sabretmesi halinde bu acılardan çıkış yolunu da sağlayacağı Kutsal Kitap'ta vadedilmiştir. Hristiyanlık'ta en büyük cemaate sahip olan ve bu yönüyle dinin önemli bir kesimini temsil eden Katolik Kilisesi de ötanaziye karşı durmaktadır. Bununla birlikte 1957 yılında Papa, hastanın kabul etmesi halinde acıları dindiren ve ölümü hızlandıran uyuşturucu ilaçların verilmesinin uygun olduğunu belirtmiştir. Papa bu noktada uyuşturucu ilaçların kullanımı için başka bir imkânın bulunmaması ve ilaç kullanımının dini ve ahlaki vecibelerin yerine getirilmesine engel olmamasını şart koşmaktadır. Dolayısıyla ötanaziye kayıtsız şartsız bir onay söz konusu değildir. Katolik mezhebine paralel şekilde Ortodoks ve Anglikan mezhepleri de ötanaziye olumlu yaklaşmamaktadır. Ötanaziye en ılımlı yaklaşan mezhep ise Protestanlardır. Nitekim 1976 yılında Protestan kilisesi tarafından pasif ötanaziye izin verilmiş ve sadece fiziksel olarak bu dünyada bulunmanın ahlâkî ve sosyal açıdan savunulamayacağını, Yaratıcı'nın da böyle bir isteğinin olmadığı açıklanmıştır. Buna karşın Protestanlar içerisinde de belirli gruplar ve kiliseler, ötanaziyi dinen caiz görmemektedir. Örneğin Protestan mezhebine bağlı bir grup olan ve ABD'de yaygın olan Evanjelik kilisesi, ötanaziyi cinayet ve intihar kapsamında değerlendirerek yasaklamıştır.

İslam inancında insan hayatının Allah tarafından verilmiş olması ve esas sahibinin Allah olması nedeniyle, insanın kendi sahibi olmadığı bir şey üzerinde tasarruf yetkisi de yoktur. İslam dininin ötanaziye bakış açısı değerlendirilirken de adam öldürme ve intihara yönelik ayet ve hadisler referans gösterilmektedir. İslam dininin cinayet ve intihar konusundaki hükümleri ise oldukça serttir. Nisa Sûresi'nin 29'uncu ayetinde "kendinizi öldürmeyin" emri gereğince insanlar, başkalarını öldürmenin yanından kendilerini öldürmekten de menedilmiş, hayat haklarını korumaları emredilmiştir. Nitekim İslam dininde, yaşamın sonlanması tehlikesinin bulunduğu durumlarda haram veya mekruh kabul edilen yiyeceklere dahi istisnai olarak izin verilmektedir. Bu durum İslam dininde insan hayatının sürdürülmesine verilen önemi açık bir şekilde göstermektedir. Hz. Muhammed'in hadislerinde de çekilen acılar nedeniyle hayatına intihar ederek son veren kişi tâzib edilmekte, zehir içerek kendini öldüren kişiyi ise cehennemde çetin bir azabın beklediği belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed, bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık olan veba hastalığı karşısında dahi sabredilmesini ve Allah'ın takdirinin beklenmesini tavsiye

etmektedir. Diğer taraftan İslam inancında insanın başına gelebilecek her türlü musibete, maddi ve manevi acılara karşı sabır gösterilmesi tavsiye edilmektedir. Buna ilave olarak hastaların sabretmekle birlikte tedaviyi terk etme haklarının da bulunduğu ancak bu hakkın ölüme yol açacak şekilde kullanılamayacağı şeklindeki hükümler birlikte ele alındığında ötanazinin İslam dininde caiz görülmesinin mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır.

İslam hukukunda kendi hayatı üzerinde tasarruf hakkı bulunmayan insanın ötanaziye vermiş olduğu rıza yok hükmündedir. Aktif ötanazinin “cinayet” olarak değerlendirildiği İslam hukukunda,ötanazi uygulayan hekimin hukuki ve cezai sorumluluğu bulunmaktadır. Pasif ötanazide ise İslam hukukçuları arasında görüş birliği olmamakla birlikte hastanın tedaviyi reddetme hakkı kapsamında hekimin hukuki sorumluluğunun doğmayacağı kabul edilmektedir.Dolaylı ötanazide ise hekimin kastının hastanın ölümüne yönelik olmaması ve hastanın acılarının dindirilmesine yönelik bir tedavi uygulanması nedeniyle hekimin sorumluluğuna gidilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte hekimin sorumluluğunun doğmayacağına yönelik görüşler, İslam hukukunun pasif ötanazi ve dolaylı ötanaziye kesin bir şekilde meşru gördüğü anlamına gelmemektedir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde ötanazi, kelim ilmi çerçevesinde ele alınmış ve temel kelim mezheplerinden olan Selefiyye, Eş’ariyye, Mu’tezile, Mâtürîdiyye, Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerinin ötanazi konusundaki görüşlerini tespit etmeye yönelik bir inceleme yapılmıştır.

Selefiyye, iman esaslarına yönelik hususlarda Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’in lafzına bağlı kalan ve bunların anlamını yorumlamayı reddeden bir ekoldür. Selefi ekolünün imamlarından olan İbnTeymiyye’nin kelâm ve fıkıh öğrencisi olan ve görüşleri bakımından onun etkisinde kalan İbnKesîr,Nisa Sûresi’nin29’uncu ayetindeki “kendinizi öldürmeyin” ifadesinde, fiilen cana kıyma anlamının bulunduğunu tefsir etmiştir. Buna ilave olarakİbnTeymiyye, söz konusu ayeti gerekçe göstererek, kişinin açlık nedeniyle ölme riskinin bulunması durumunda Kur’an-ı Kerim’de haram kılınan yiyecekleri yemenin farz olduğunu, kişinin yemekten kaçınarak ölmesi durumunda ise günahkâr olacağını belirtmiştir.AyrıcaİbnTeymiyye, dönemin vali ve sultanları tarafından birçok kez hapis cezasına mahkûm edilmiş ve zulme maruz kalmıştır.

İbnTeymiyye'nin hapis hayatı boyunca halinden şikâyetçi olmaması, sabretmesi ve hayrı yalnızca Allah'tan istemesi de Selefi ekolünde musibetlere karşı nasıl mukabele edilmesini göstermektedir.İbnTeymiyye, tedaviyi reddetmenin hastanın ölümüne yol açacağı durumlardatedavinin şart olduğunu belirtmekte ve hastanın tedaviyi reddetme hakkının bulunmadığı görüşündedir.Bu görüşünü ise mealı “Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın” olan Bakara Sûresi'nin 195'inci ayetine dayandırmaktadır.Sonuç olarak, Selefi ekolü ve âlimlerinin ötanazi konusundaki görüşlerine yönelik bir tespit yapılamamakla birlikte onların cinayet, intihar ve özellikle tedavi konusundaki görüşleri dikkate alındığında ötanaziyi onaylamalarının mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır.

İtikadi meselelerde ayet ve hadisleri dikkate almakla birlikte bunların akıl ilkeleriyle teyit edilmesi felsefesini benimseyen Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin eserlerinde, insanın dünyaya gelişinin ve çeşitli safhaları aşip dünyadan ayrılışının kendi irade ve gücü dâhilinde olmadığı, insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibinin Allah olduğu belirtilmiştir. Klasik kelam literatüründe insanın başına gelen acılar bir imtihan konusu olarak kabul edilmişse de Eş'ariler, imtihan amacı olmadan bile Allah'ın mutlak kudreti ve iradesiyle acı çektirebileceğini, zira Allah'tan kötü ve çirkin iş sadır olmayacağını belirtmektedir. Herhangi bir şey insana göre şer olsa bile Allah yarattığı için güzeldir.Dolayısıyla Eş'ariyyede insanların çektiği acıların, hastalıkların ve tüm musibetlerin Allah tarafından verildiği ve bunların Allah yarattığı için güzel olduğu düşüncesi, bunlara karşı gelinmesi ve şikâyetçi olunmasını reddetmektedir.Eş'ari düşüncesine sahip âlimlerden Fahreddin Râzi, musibetlere karşı sabrın emredildiği Bakara Sûresi'nin 155 ve 156'ncı ayetlerinin tefsirinde, hastalık ve musibetlerin Allah tarafından gönderilmiş olması nedeniyle bunlara sabretmenin vacip hükmünde olduğunu belirtmiştir.

Mu'tezile, itikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebidir.İtikad bakımından Mu'tezile mezhebine mensup olan Zemahşerî, el-Keşşâf adlı tefsirinde, mealı “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” şeklinde olan Bakara Sûresi'nin 195'inci ayetini “ellerinizle tehlikeyi avuçlamayın” şeklinde tefsir etmiştir. Ayette yer alan “elleriniz” ifadesinin insan canı olarak yorumlanacağını,

dolayısıyla ayetin “kendi ellerinizle kendi canlarınızı tehlikeye atmayın” şeklinde tefsir edildiğini belirtmiştir. Zemahşerî, Kur’an-ı Kerîm’de musibete karşı sabredilmesini tavsiye eden Bakara Sûresi’nin 155’inci ayetinde yer alan canların eksiltilmesi yoluyla sınamayı, hastalıklar olarak yorumlamıştır. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî, insanların başına gelen hastalıkları Allah tarafından bir sınanma türü olarak değerlendirmektedir. Mu’tezilenin önde gelen kelamcılarından olan KâdîAbdulcebbâr da insanların maruz kaldığı musibetlerin bir imtihan olduğunu kabul etmekle birlikte söz konusu insanların ahiret hayatında Allah tarafından mükâfatlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Zemahşerî’nin hastalığa yakalanan kişinin tedaviyi reddetme hakkına yönelik yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira Kitâbu’l-Minhâc isimli eserinde, hastalığı açısından faydalı bir tedavi bulunan kişinin bu tedavinin doğruluğunu onaylayacağını ve onu reddetmeyeceğini belirtmektedir.

Mâtürîdiyye, naklî deliller ile aklî delilleri ortak paydada uzlaştırma yöntemini benimsemiştir. Mezhebin kurucusu İmam Mâtürîdî, yaratılış konusunda bir hikmetin ve faydanın bulunması gerektiğini vurgulamakta, mükemmel bir şekilde yaratılan insanın da sadece yok olmak üzere yaratılmış olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla insanın yaratılışında bir hikmet ve gaye bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî’ye göre Allah, Hz. Âdem’i yasak meyve ile sınıdığı gibi, insanı da her türlü bela, musibet ve fakirlikle imtihan edilmektedir. Bu noktada insanın bela ve musibetlere karşı nasıl mukabele etmesi gerektiği hususu ön plana çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî, insanın maruz kalmış olduğu kötülöklere karşı cüz’i iradesiyle sabretmesi gerektiğini belirtmektedir. O halde, herhangi bir hastalık nedeniyle dayanılmaz acılara maruz kalan kişinin de bu durumu bir imtihan olarak kabul edip sabretmesini beklemek İmam Mâtürîdî’nin görüşüne uygun düşmektedir. Ayrıca İmam Mâtürîdî, musibetler sonucunda insanın sabra ve şükre yönlenmesi, idrak yeteneğinin gelişmesi ve ibret alması nedeniyle zâhiren “çirkin” olarak görünen bu tür musibetlerin “mutlak kötü” olmadığını belirtmektedir. Diğer yandan İmam Mâtürîdî, Allah’ın hiçbir kuluna kaldıramayacağı yük yüklemeyeceği, ona güç yetiremeyeceği bir musibet vermeyeceği görüşündedir. Bu görüş çerçevesinde, ötanazi talebine yol açan acıların da dayanılmaz veya sabredilemeyecek ölçüde olmadığını kabul etmek gerekmektedir. İmam Mâtürîdî’nin, insanın kendi bedeni üzerindeki söz hakkına yönelik görüşleri de konumuz açısından dikkat çekici bulunmuştur. Zira nefsin insan bedeninde emanet

olduğunu belirten İmam Mâtürîdî, insanın kendi nefsinin yaratılmasında da herhangi bir payının bulunmadığını söylemiştir. Dolayısıyla insanın bedeni üzerindeki konumunun sahiplik değil, emanetçi olarak açıklanması, ötanaziye karşı olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Zira insan, yaratılıştaki bir müdahalesi olmadığı için, hayata son verilmesinde de söz sahibi olamaz.

Cebriyye, insanlara ait ihtiyârî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunmaktadır. Cebriyye'nin insan iradesinin bulunmadığı konusundaki bu görüşü, insanın eylemlerinden dolayı sorumlu olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durum Cebriyye'nin ötanaziye yaklaşımını değerlendirmek açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Zira dayanılmaz acılara maruz kalan hastanın, bu durumda ayetlerde emredildiği üzere sabredip sabretmeyeceği, tedaviyi reddedip reddetmeyeceği veya ötanazi talebinde bulunacağı kader çizgisi çerçevesinde belirlenmiştir ve insan bu çizginin dışına çıkma iradesine sahip değildir. Sonuç olarak, kişinin ötanazi isteğinin mutlak bir şekilde Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğinin kabul edildiği ve sorumluluğunun bulunmadığı bu durumda, söz konusu eylemin itikâdi açıdan tartışılması da mümkün görülmemektedir.

İnsanların eylemlerinin kendi irade ve tercihleri doğrultusunda gerçekleştiğini ve bu nedenle sorumlu olduklarını savunan Kaderiyye mezhebi, özellikle zulüm niteliğindeki eylemlerin ilahi takdirle ilgisinin bulunmadığını, bu tür eylemlerin sahibinin insan olduğu görüşünü kabul etmektedir. İnsan iradesini mutlak kabul etmektedir. Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği, insanın başına gelen musibetlerin kendi fiillerinin karşılığı olduğu, Allah'ın insanlara ancak güç yetirebilecekleri ölçüde yük yüklediği şeklindeki görüşleri, Mâtürîdiyye anlayışı ile benzerlik göstermektedir.

Çalışmanın beşinci bölümünde ise ötanazi konusu, araştırmanın temel amacı doğrultusunda İslam ahlak felsefesi perspektifinde incelenmiştir. Bu kapsamda İslam filozoflarından Kindî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, Gâzzâlî, İbnSîna ve İbnRüşd'ün görüşleri değerlendirilmiştir.

Kindî, kullandığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofu olarak kabul edilmektedir. İnsanın yaratılış gayesini imanının sınanması olarak beyan eden Kindî'ye göre insan, Allah'a olan imanının ne derece güçlü

olduğunun çeşitli musibetler aracılığıyla imtihan edileceğini kabul etmiştir. Bu kapsamda herhangi bir elem ve sıkıntı ile karşılaşmak istemeyen ve sürekli olarak mutluluğu talep eden insan, bu dünyanın gerçeklerinden bütünüyle uzaklaşmıştır. Kindî, insanoğlunu üzüntüye sevk eden sıkıntılar arasında hastalıkları da saymaktadır. Herhangi bir acı veya sıkıntı ile karşılaşan insan, bedeni üzerinde emanetçi konumunda olduğunu bilerek “kaçma tepkisi” yerine sorumluluğu üstlenmeyi kabul etmesi gerekmektedir. Kindî, insanların musibetler nedeniyle duydukları acı ve üzüntüyü, söz konusu acı ve üzüntüye karşı bakış açılarını değiştirerek de yenebileceklerini savunmaktadır. Kişinin duyduğu acıların üstesinden gelmesi amacıyla Kindî tarafından sunulan diğer bir çözüm önerisi ise kıyas yöntemidir. İnsan, daha önce yenmiş olduğu acı ve üzüntüleri düşünerek mevcut durumda maruz kaldığı acıları da yenmesi mümkündür. Sonuç olarak Kindî’nin felsefesinde, acı ve musibetler açısından esas olan insanın onu yenmek için çaba göstermesidir. İnsan bu noktada Allah’a olan imanına dayanmalı ve her yaratılanda bir hikmet ve hayır olduğunu idrak ederek Allah’a teslim olmalıdır.

Miladi 10’uncu yüzyılda Basra’da dini, felsefi, siyasi ve ilmi amaçlarla ortaya çıkan İhvan-ı Safâ topluluğu, insanı en genel anlamda “Allah’ın halifesi” olarak kabul etmekte ve insanın belirli bir hikmet doğrultusunda yaratıldığını savunmaktadır. İhvân-ı Safâ’nın bela ve musibetlerin insanı ölümü istemeye sevk ettiği görüşüyle ilişkili olarak, hayır ve şer konusundaki görüşleri de yol göstericidir. İhvân-ı Safâ, kâinatta hayrın esas olduğunu, insanın “şer” olarak nitelediği olayların ise aslen kötülük maksadıyla yaratılmadığını, insanın maruz kaldığı hastalık gibi musibetlerin bir hayır amacıyla yaratıldığını ve bunların “şer” olarak nitelenmesinin göreceli ve geçici durumlar olduğunu belirtmektedir. Özetle, insanı yaşama arzusundan vazgeçiren bela ve musibetler esasen bir hayra vesile olmak üzere yaratılmış olup, bunların “şer” olması insanın nitelemesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda hastalık gibi musibetler nedeniyle insanların yaşama arzusundan vazgeçmesinin İhvân-ı Safâ’nın ahlâk anlayışına ters düştüğü sonucuna ulaşılmaktadır. Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, dünyevî musibetlere karşı sabır ve tevekkül ile mukabele eden insanların ebedi mutluluğa hak kazanacaklarını belirtmektedir.

İslâm felsefesinin klasik dönemini temsil eden en önemli filozoflardan olan Fârâbî, en yüce mutluluk olan uhrevî mutluluğun elde edilebilmesini, dünya hayatındaki eylemlere bağlamaktadır. Fârâbî'ye göre mutluluk, doğrudan haz alma duygusuyla veya acılardan kurtulma durumuyla ilişkilendirilmemekte, mutluluğun erdemli fiillerin yaşam boyu tatbik edilmesiyle elde edileceği belirtilmektedir. Dolayısıyla haz duyan veya herhangi bir acı ve kederden kurtulan insan, yalnızca bu sebeplerle mutluluğu elde etmiş sayılamaz. Bu bakımdan yaşadığı şiddetli acılardan kurtulmak amacıyla ölümü (ötanazi) tercih eden bir kimsenin acılarından kurtulması, salt mutluluğu elde etmiş olması anlamını taşımamaktadır. Bu bakımdan duyusal hazlar, mutluluğun elde edilmesini engelleyen en önemli faktörlerdendir. Diğer taraftan Fârâbî, insandaki yaşama arzusunu topluma sağladığı katkıyla ilişkilendirmektedir. İnsan, kendi hedeflerinden ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkarmakta ve bu sebeple yaşama isteği artmaktadır. Bu çerçevede faziletli insan, ölüm konusunda aceleci davranmamalı ve hayatta uzun süre kalabilmek için gayret göstermelidir.

Nassa dayanan gelenekçi ahlâkla felsefî ve tasavvufî ahlâkı birbirine yaklaştıran, hatta birleştiren Gazzâlî, duyu hazlarının geçiciliğine vurgu yaparak, duyu hazlarının insanın irade ve akıl gücüne set çekeceğini belirtmektedir. Bu bakımdan Gazzâlî, insanın bedenlen duymuş olduğu haz ve elemelerden ziyade ruhî hazzın ve manevî elemelerin önemsenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Gazzâlî, insan hayatında tecrübe edilen bela ve musibetlere karşı olumlu bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre hastalık nedeniyle hissedilen bedeni acılara karşı sabır gösterilmesi gerektiği, insanın her türlü musibetin daha şiddetlisi olduğunu düşünerek mevcut haline şükretmesi gerektiği ve musibetler karşısında sabır gösteren kimselerin bu davranışları karşılığında Allah tarafından mükâfatlandırılacakları belirtilmiştir. Gazzâlî'nin hastalık nedeniyle hissedilen acılara sabredilmesini tavsiye ettiği bu görüşü dikkate alındığında, sabırdan kaçmak olarak nitelenebilecek ötanazi tercihinin Gazzâlî'nin düşünce yapısında uygun görülmeceği kanaati taşınmaktadır.

İbn Sînâ, İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu ve Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi kabul edilmektedir. İbn Sînâ'nın ahlak felsefesinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için “İnsan hangi davranışı niçin seçmelidir ve bunu nasıl

gerçekleştirebilir?” yönündeki sorunun cevaplarının aranması gerekmektedir. İbnSînâ, herhangi bir eylemin hangi gerekçeyle tercih edildiğini açıklayan ilk sorunun cevabının dinde aranmasını uygun bulmaktadır.İbnSînâ, kötülük hususunun göreceli ve geçici olduğu konusunda Fârâbî ile benzer görüşlere sahiptir. Ayrıca insanların maddi yaşantının bir gerekliliği olarak karşılaştıkları bela ve hastalık gibi olayların hakiki manada kötülük olmadığı kabul edilmektedir. Zira İbnSînâ, hastalıkların uygulanacak tedavi sonucunda giderileceği, giderilmese dahi hastalık ve musibetlerin dünya hayatıyla sınırlı olduğu ve bedene özgü bir durum olduğu görüşündedir.İbnSînâ, ahlaki davranışların tek belirleyicisinin istek ve öfke gücü olmaması gerektiği, insanların herhangi bir eylem tercihiinde bulunurken yalnızca haz ve elem duygularına göre karar vermemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bir eylem veya davranışın iyi veya kötü olduğuna karar verilirken yalnızca sağlayacağı haz veya gidereceği elemin dikkate alınması halinde, hakiki anlamdaki iyi değil, iyi olduğu zannedilen eylem tercih edilmiş olmaktadır.İbnSînâ, eserlerinde ötanazi hususuna doğrudan yer vermese de iyileşmesi umulmayan hasta ve sakat kişilerin öldürülmesi gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Meşşâî okulunun son temsilcisi filozof, fakih ve hekim olan İbnRüşd, felsefe ile dinin uzlaştırılması ve felsefenin fikhî hükümlerle savunulması konusunda ön plana çıkmıştır.İbnRüşd, her türlü eylem ve davranışlarında ölçülü olmayı prensip edinen kişiyi, ruhî açıdan en güçlü insan olarak tanımlamıştır. Ölçülü olma hali ise akıl ile nefis arasındaki mücadelede aklın galip gelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle akıl, nefisten üstün kabul edilmektedir.İbnRüşd akıl ve nefis kıyaslamasında, aklın kullanılması sonucu yapılan eylemlerin her hal ve şartta doğru ve isabetli olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın şehvet ve tahayyülden kaynaklanan eylemler için bu durum geçerli değildir. Zira söz konusu eylem ve davranışların bazı zamanlarda doğru, bazı zamanlarda ise yanlış sonuçlar doğuracağı kabul edilmektedir. Bu itibarla nefsin duymuş olduğu acılardan kurtulmak amacıyla tercih edilen ötanazi, İbnRüşd felsefesinde hem ölçülü olma erdemine aykırı düşmekte, hem de aklın nefse yenilgisi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ötanazinin İbnRüşd felsefesinde bu açıdan kabul edilmesi mümkün görülmemektedir.Diğer yandanİbnRüşd, kötülükleri salt kötülük olarak kabul etmemektedir. Bunun gerekçesini ise musibetlerin gerçek sebebinin ve ne tür hayırlara yol açacağının bilinmemesiyle açıklamaktadır. İnsan,

hastalık ve musibetlerin hikmetini idrak etmesi durumunda bunları kötülük olarak nitelendirmesi mümkün değildir.

Çalışmanın sonucunda, İslam ahlak felsefesinin ötanazi konusundaki görüşlerinin İslam dininin temel kuralları, ayet ve hadisler çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Görüşleri incelenen İslam ahlak felsefecilerinin;

- İnsanların maddi ve manevi her türlü hastalık, musibet ve acıya karşı sabrederek mukabele etmesi gerektiği,
- İnsanların verecekleri kararlarda akıl ve nefis arasında akıllı ön planda tutması gerektiği,
- İnsan davranışlarında bedeni haz ve elemelerin belirleyici olmaması gerektiği,
- Esas mutluluğun uhrevi mutluluk olduğu ve bu sebeple davranışlarda uhrevi mutluluğun ön plana çıkarılması gerektiği,
- İnsanın “kötü” olarak nitelendirdiği bela ve hastalık gibi olayların esasen kötü olmadığı, zira bunların dünya hayatıyla sınırlı ve geçici durumlar olduğu,
- İnsan davranışlarının ölçülü olması ve bu konuda “orta yol” prensibinin benimsenmesi gerektiği,
- Bela, musibet ve hastalıklara karşı olumlu bir bakış açısı geliştirilmesinin mümkün olduğu, zira şer olarak kabul edilen bu olayların bir hayra vesile olabileceği

yönündeki görüşleri dikkate alındığında, ötanazinin İslam ahlak felsefi çerçevesinde uygun bulunmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Abaan, Süheyla. *Ötanazi: Hastalarımıza Borcumuz mu?*, Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, 5 (2), 1997, s.92-96.

Abduh, Muhammed. *Kazâ ve Kader*, Çev.: Mehmed Akif, Sad:Mustafa Köse, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 16 (2), 2016, s.375-382.

Akbaş, Muhsin. *Biyoeetik Bir Sorun Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi*, Felsefe Dünyası Dergisi, 51 (1), 2010, s.1-15.

Akyol, Elif. *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri: Kindî Merkezli Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, Çorum.

Algül, Fatih. *İbnRüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, Sivas.

Alper, Ömer Mahir. *İbnSînâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:20, 1999, s.319-322.

Alpert, Rebecca. *GriefandRitualsSurroundingDeath A JewishApproach, Religion, DeathandDying, Perspectives on DyingandDeath*, California: PraegerPerspectivesPublishers, 2010.

Altay, Gül. *Nitelikli Yaşam Hakkı İçin Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Yüksek Lisans Programı, 2005, İstanbul.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, 2014, Ankara.

Aristoteles, *Politika*, Çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1993, İstanbul.

Arslan, Hulusi. *Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, 2 (4), 2009, s.78.

Arslan, Hulusi. *Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 14 (2), 2016, s.343-360.

Artuk, Mehmet Emin ve Yenidünya, A. Caner. *Ötenazi*, Prof. Dr. Turhan Tufan Yüce'ye Armağan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, 2001, İzmir.

Avşar, Nahide ve Günay, Pelin. *Çoklu Politika Penceresinden Ötanazi: Türkiye'ye Bakış*, Ekonomi, Politika, Finans Araştırmaları Dergisi, 1 (1-2), 2016, s.54-66.

Aydın, Cüneyd ve Genç, Ahmet. *Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader*, Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi, 1 (1), 2016, s.75-104.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Baskı, 2014.

Ayğan, Fadıl. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2), 2014, s.203-214.

Bal, Zehra. *İslam Hukuku Açısından Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2011, Çanakkale.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, Ankara.

Bayraktar, Ahmet. *İntiharın Fıkhi: Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu*, Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Sosyal Bilimler Dergisi, 36, 2018, s.53-72.

Bayraktar, Köksal. *Hekimin Tedavi Nedeniyle Cezai Sorumluluğu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972, İstanbul.

Besiri, Arzu. *Ötanazi ve Yaşam Hakkı*, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Sayı: 86, 2009, s.188-203.

Biton Serdaroğlu, Erika. *Ötanazi – Ölme Hakkı*, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, Prof. Dr. Cevdet Yavuz'a Armağan Özel Sayısı, Cilt: 1, 2016, s.463-491.

Blech, Rabi Benjamin. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, Çev.: Estreya Seval Vali, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2. Baskı, 2003, İstanbul.

Boynukalın, Ertuğrul. *Makâsıdü'ş-Şerîa*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 27, 2003, s.423-427.

Bulut Uslu, Nurefşan. *Farabî ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlâkı*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8 (2), 2018, s.469-480.

Campbell, Courtney S. *EuthanasiaAndReligion*, UNESCO Courier 53(1), 2000, s.1-3.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Cilt: 9, 1998, İstanbul.

Coşkun, İbrahim. *Mâtürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi*, Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, 2 (4), 2009, s.17-46.

Coşkun, İbrahim. *İlâhi Adalet ve Engelli Bireyler*, Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2016.

Çağrııcı, Mustafa. *Ahlâk*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:2, 1989, s.1-9.

Çağrııcı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Yayın No:31, 1989, İstanbul.

Çağrııcı, Mustafa. *Kindî'ninDef'u'l-Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1995, s.221-241.

Çağrııcı, Mustafa. *Gâzzâlî*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1996, Cilt: 13, s.489-505.

Çalış, Halit. *Zaruret*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 44, 2013, s.141-144.

Çelebi, İlyas. *Mu'tezile*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:31, 2006, s.391-401.

Çelik, Alime. *İslam Hukuku Açısından Yaşama Hakkı ve Ötanazi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2016, Ankara.

Demir, Osman Nuri. *İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, Kader (Kelam Araştırmaları) Dergisi, 17 (1), 2019, s.228-254.

Demirbaş, Timur. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Seçkin Yayıncılık, 10. Baskı, 2014, Ankara.

Demirörs, Özge ve Arslan Hızal, Sevinç. *Türk Ceza Hukuku Açısından Ötanazi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 65 (4), 2016, s.1481-1516.

Deniz, Gürbüz. *İbnSînâ’nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fî’lBirrve’l-İsm)*, Diyanet İlmî Dergi, 50 (1), 2014, s.229-244.

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayın No: 787, 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *Temyiz*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, 2011, s.437-439.

Dönmezer, Sulhi ve Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, Cilt: 2, Beta Yayınları, 12. Baskı, 1999, İstanbul.

Dönmezer, Sulhi. *Kişilere ve Mala Karşı Cürümler*, Beta Yayıncılık, 16. Basım, 2001, İstanbul.

Durusoy, Ali. *İbnSînâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.322-331.

Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l Firak)*, Çev.: Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, Ankara.

Ekşi, Ahmet. *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, Konya.

Erkoç Baydar, Tuba. *Ölme Hakkı: FritzJahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım*, İstanbul Üniversitesi Darülfunun İlahiyat Dergisi, 29 (2), 2018, s.269-286.

Erkoç Baydar, Tuba. *İslam Hukukunda Tedavinin Esirgenmesi*, İsar Yayınları, 2019, İstanbul.

Erman, Barış. *Ceza Hukukunda Tıbbi Müdahalelerin Hukuka Uygunluğu*, Seçkin Yayınları, 1. Baskı, 2003, İstanbul.

Ersoy, Elif. *Tarihte ve Türk Ceza Kanunu'nda İntihar*, Düşünüyorum Dergisi, Sayı:25, 2012.

EvangelicalLutheranChurch in America, *End-of-Life Decisions*, 1992, s.1-5.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, 1992, İstanbul.

Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 1987, İzmir.

Fârâbî, *TenbihAlâSebili's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, Çev.: Hanifi Özcan, 1993, İzmir.

Fârâbî, *Tahsîlu's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, Çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1999, Ankara.

Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medenniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 1. Baskı, 2012.

Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, Çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 5. Baskı, 2013, Ankara.

Fedden, Henry Romilly. *Suicide: A SocialandHistoricalStudy*, 1972, New York.

Ferreira, Nuno. *RevisitingEuthanasia: A Comparative Analysis of a Right toDie in Dignity*, ZERP DiscussionPaper No. DP 4/2005.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. *Cebriyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1993, Cilt:7, s.205-208.

Fettah, İrfan Abdulhamid. *Ebü'l-Hasan Eş'arî*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, 1995, s.444-447.

Filiz, Şahin. *İlk İslam Hümanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, 2002, Konya.

Flannery, Austin. *Ötanazi Üzerine Beyanname*, Çev.: Osman Taştan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43 (2), 2002, s. 405-412.

Gamsız Bilgin, Nursel. *Ötanazi: Tanım ve Tarihçe*, Lokman Hekim Dergisi, 3 (2), 2013, s.25-31.

Gazzâlî, *İhyâuUlumu'd-Din*, Çev.: Ahmet Serdaroğlu, Cilt: 4, Bedir Yayınları, 2002, İstanbul.

Gesundheit, Benjamin, Steinberg, Avraham, Glick, Shimon, OrReuven. *Euthanasia: An OverviewandtheJewishPerspective*, CancerInvestigation, 24 (6), 2006.

Glover, Jonathan. *CausingDeathandSavingLives*, 1984, Middlesex.

Görgülü, Ülfet. *Yaşam Desteğinin Kısıtlanması Ya Da Sonlandırılmasının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi*, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 12 (2), 2012, s.49-66.

Grace, Julie. *Curtainsfor Dr. Death: AfterAssisting 130 Suicides Since 1990, JackKevorkian is foundguilty of a murder in Michigan*, 153(13), 1999.

Gümüşsoy, Meryem Beyza. *Kindi'nin Ahlak Felsefesi ve Modern Bilişsel Terapide Üzüntü, Depresyon ve Çözüm Teknikleri*, Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi, 1 (2), 2018, s.121-133.

Güven, Kudret. *Kişilik Hakları ve Ötanazi*, Nobel Yayın Dağıtım, 2000, Ankara.

Hakeri, Hakan. *Tıp Hukuku*, Seçkin Yayıncılık, 10. Baskı, 2015, Ankara.

Haşşab, Samiye Mustafa. *İslam Sosyolojisi*, Çev.: Ali Coşkun, vd. Çamlıca Yayınları, 2010, İstanbul.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, 1996, Ankara.

Hökelekli, Hayati. *İntihar*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 22, 2000, s.351-353.

İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, 2. Cilt, 1985, İstanbul.

İbnRüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâBeyne'l-Hikmeti ve's-Şerîatimine'l-ittisâl*, Çev.. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, 1992, İstanbul.

İbnRüşd, *Telhisu'sSiyase (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, Çev.: Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, 2005, İstanbul.

İbnRüşd, *TelhîsuKitâbi'n-Nefs*, Çev.: Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, 2007, İstanbul.

İbnRüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal el-KeşfanMinhaci'l-Edille)*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2012.

İbnRüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku)*, Tercüme: AhmedMeylânî, Ensar Neşriyat, 2. Bası, 2015, İstanbul.

İbnSînâ, *Şifa: Metafizik II*, Çev.: Ömer Türker, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2005, İstanbul.

İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Çev.: Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev Cilt:1-4, Ayrıntı Yayınları, 2012.

İlhan, Hatice. “Ötenazi” Kavramının Ahlak Felsefesi Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2011, İstanbul.

İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı*, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 1999, İstanbul.

İşcan, Mehmet Zeki. *Tarih Boyunca Selefi Söylem*, İlahiyat Akademi Dergisi, 2015, s.1-14.

Kahraman, Abdullah. *Tedavi*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, 2011, s.254-256.

Kalkan, Mehmet. *Biyoetik Sorunlar ve Dinlerin Ötanazi ve İntihara Bakışı*, Kent Akademisi Dergisi, 7 (1), s.15-25.

Kara, Nurfadiye. *Fârâbî'de İdeal İnsan*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, Ankara.

Karlığa, H. Bekir. *İbnRüşd*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.257-288.

Kaşıkcı, Osman. *Hukuk Tarihinde Ötanazi*, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2008 (6), s.85-99.

Kaya, Ali. *İslam Hukukuna Göre Ötanazi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (6), 1994, s.133-146.

Kaya, Mahmut. *Fârâbî*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:12, 1995, s.145-162.

Kaya, Mahmut. *Kindî, Yakûb b. İshak*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 26, 2002, s.41-58.

Kindî, Ya'kûb b. İshak, *Felsefî Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2002, İstanbul.

Koç, Ahmet. *İhvân-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2000, İstanbul.

Korkmaz, Sıddık. *İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41 (41), 2016, s.15-38.

Mâtürîdî, Ebû M., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Nşr.: Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, Cilt:17, 2005, İstanbul.

Mâtürîdî Ebu M., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayınları, 2009, Ankara.

Mavil, Hikmet Yağlı. *Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21 (2), 2012, s.69-91.

Musahan, Ali Yıldız. *Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi*, EKEV Akademi Dergisi, 20 (66), 2016, s.129-142.

New York Times, 1976, <https://www.nytimes.com/1976/10/02/archives/new-jersey-pages-california-grants-terminally-ill-right-to-put-an.html> Erişim Tarihi: 28.01.2020.

O'dea, James J. *Suicide; Studies on ItsPhilosophy, Causes, andPrevention*, PalalaPress, 2016.

Oğuz, N. Yasemin. *Ötanazi'ye Etik Yaklaşım: Tıp Etiği Açısından Yaşamın Son Döneminde Karar Verme Süreçleri*, Yüce Yayım, 2001, İstanbul.

Okumuş, Namık Kemal. *Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (2), 2015, s.43-79.

Okyay, Pınar. *Ötanazi*, Toplum ve Hekim Dergisi, 9 (60), 1994, s.4-5.

Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, Kayseri.

Oral, Osman. *Kelâm İlminde İlahî Adalet*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 11 (1), 2013, s.443-458.

Oral, Osman. *Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi*, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2 (4), 2015, s.343-362.

Oral, Osman. *Mâtürîdî'deİnşirâhSûresi ve Psiko-Sosyal İmânî Hikmetler*, Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4 (15), 2017, s.156-175.

Öçal, Şamil. *Farabî: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu*, Kırıkkale Üniversitesi SBE Bilim Yol Dergisi, (1), 1998, s.14-16.

Ömeroğlu, Ömer. *Ötanazi*, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, 1993/2, s.187-205.

Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, 2014, Ankara.

Özaltay, Bülent. *Ötanazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, Uzmanlık Tezi, İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı, 1996, İstanbul.

Özaydın,Abdulkerim. *Ebü'l-FidâİbnKesîr*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 20, 1999, s.132-134.

Özdemir, Metin. *Mâturîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı, Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, Editör: Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, Ankara.

Özden, Mustafa. *İslam'da İnsan ve İnanç Hürriyeti*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 4 (7), 2017, s.9-24.

Özen, Muharrem ve Ekici Şahin, Meral. *Ötanazi*, Ankara Barosu Dergisi, 2010 (4), s.15-36.

Özervarlı, Sait. *Selefiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 36, 2009, s.399-402.

Özkara, Erdem. *Ötanazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Seçkin Yayıncılık, 1. Baskı, 2001, Ankara.

Persels, Jim. *ForcingtheIssue of Physician-AssistedSuicide*, J. Legal Med., 14: 93, 1993, s. 101-103.

Pınar, Fatma. *SeyyidKutub'un Kader Algısı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (35), 2017.

Platon, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu - Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 7. Basım, 1992, İstanbul.

Platon, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2001, İstanbul.

Platon, *Yasalar*, Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2004, İstanbul.

Rachels, James. *Active and Passive Euthanasia*, in Helga Kuhse and Peter Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers 1999), s. 227– 230.

Sabri, Masoud. *İslam Fıkında Beyin Ölümü*, Çev.: Tuncay Sandıkçı, Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar, İsar Yayınları, 2013.

Sancaklı, Saffet. *Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi*, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 10 (2), 2019, s.353-379.

Sarı, İbrahim. *70 Büyük Günah*, Nokta Kitap, Birinci Baskı, 2016.

Savcı, Bahri. *Yaşam Hakkı ve Boyutları*, İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1980, Ankara.

Sherwin, Byron L. *Jewish Ethics for the Twentieth Century: Living in the Image of God*, Syracuse University Press, 2000.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. *İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi*, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 20, 2013, s.88-104.

Sönmez, Mustafa. *Kelâmî Düşünce'de Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi: Mu'tezili Yaklaşımın Bir Tahlili*, EKEV Akademi Dergisi, 8 (20), 2004, s.141-157.

Sulu, Muhammed. *Ötanazi Üzerine*, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 22 (2), 2017, s.551-574.

Sümer, Necati. *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Ötanazi*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (14), 2016, s.115-132.

Şahinoğlu, Şeyma. *İbnSînâ'da Ahlâk Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, İstanbul.

Şehsuvaroğlu, Bedi N. *Tıbbi Deontoloji*, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983, İstanbul.

Şenel, Cahid. *İslam Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, İstanbul.

Tacir, Hamide. *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*, On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı, 2011, İstanbul.

Terzioğlu, Arslan. *Euthanasie (Ötanazi) ve Getirdiği Etik Sorunlar*, Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, 2 (1), 1994, s.16-21.

Topaloğlu, Bekir. *İslam'da Ölüm*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 34, 2007, s.34-35.

Truçi, Betim. *İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, Bursa.

Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam İlmihali*, TDV Yayınları, Cilt:1, 2002.

Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:2, 2016.

Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:3, 2016.

Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an Yolu Tefsiri*, TDV Yayınları, Cilt:5, 2016.

Türkmen, Hasan. *Ötanazi Sorunsalına Teolojik Açıdan Bir Bakış*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 13 (1), 2015, s.495-519.

Türkmen, Hasan. *Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'ninMu'cizeye Bakışı*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 18 (2), 2018, s.167-184.

Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:22, 2000, s.1-6.

Uzunpostalıcı, Mustafa. *EbûHanîfe*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 10, 1994, s.131-138.

Ünaltay, Ahmet Altay. *Durum Etiği Penceresinden Ötanazi ve Tarihi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, 2019, İstanbul.

Ünverdi, Mustafa. *İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Ötanazi*, Bilimname Dergisi, 28, 2015/1, s.167-199.

Üzüm, İlyas. *Kaderiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:24, 2001, s.64-65.

Yalçinkaya, Mustafa. *Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktulün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11 (1), 2018, s.189-212.

Yaman, Ahmet. *İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü*, Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu, 2014, s.26-36.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Eş'ariyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, 1995, s.447-455.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Mâtürîdiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:28, 2003, s.165-175.

Yılmaz, Battal. *Açıklamalı-İçtihatlı Hekimin Hukuki Sorumluluğu*, Adalet Yayınevi, 2. Baskı, 2010, Ankara.

Yılmaz, Vedat. *İbnRüşd'ün Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Ahlâkın Konumu*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, İzmir.

Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku Açısından Ötanazi ve Hukuki Sonuçlarının Değerlendirilmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi, 16 (3), 2003, s.337-349.

Zemahşerî, el-Keşşâf: *Keşşâf Tefsiri*, Cilt:1, Yayına Haz: Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zeydan, Abdulkerim. *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Çev.: Hayreddin Karaman, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 13 (3), 1974.



ÖZGEÇMİŞ

İlkokul eğitimini Zeytinbağı İlköğretim Okulunda, ortaokul eğitimini ise Zeytinbağı Ortaokulunda tamamladı. Nilüfer Nur Hayati Kurtcan Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesinden 2013 yılında mezun oldu. Aynı yıl başladığı Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde lisans eğitimini 2018 yılında tamamladı. 2014 yılında başladığı Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri bölümünden de 2018 yılında mezun oldu. 2018 yılında başladığı Karabük Üniversitesinde yüksek lisans eğitimine halen devam etmektedir.

