



دَارُ الْفُنُونِ

الهيئة العامة
لإدارة دار الفنون

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 29 Sayı Issue 2 Yıl Year 2018

ISSN 2630-6069 e-ISSN 2651-5083

Biyotik Temalı Sayı Thematic Issue on Bioethics



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 29 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2018

ISSN: 2630-6069 • e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Biyoetik Temalı Sayı/Thematic Issue on Bioethics

darulfunun ilahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uluslararası ve hakemli dergisidir.

Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/
yazarlarına aittir.

darulfunun ilahiyat is the peer-reviewed, international journal of the Istanbul University Faculty of
Theology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1925-1933)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999- 2017)

ISSN: 1303-5746 Son Sayı/Latest Issue Aralık 2017 - Sayı 37

Yeni Adı/New Name

darulfunun ilahiyat (Haziran 2018 -)

ISSN: 2630-6069 • e-ISSN: 2651-5083

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Mürteza Bedir

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Mahmut Salihoglu

YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editor/Editor-in-Chief

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Sayı Editörleri/Guest Editors

Hans Martin Sass, University of Ruhr, Germany

Merve Özakal, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Halil İbrahim Hançabay, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Musa Alak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Osman Sacid Arı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ULUSLARARASI EDITÖRYAL KURUL/INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Abdul Rahim Abu-Husayn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Lübnan

Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye

Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ahmed al-Shamsy, Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Ahmet Alibasic, Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek

Aydın Topaloğlu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Hayrettin Yücesoy, Washington Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Jonathan Brown, Georgetown Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Toseef Azid, Qassim Üniversitesi, Suudi Arabistan

Çeviri Editörleri/English Language Editors
Alan James Newson, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye
Dorian Gordon Bates, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Type of Publication
Yaygın Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Dili/Language
Türkçe, Arapça ve İngilizce/Turkish, Arabic and English

Yayın Periyodu/Publishing Period
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Tarandığı Endeksler/Indexed by
TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/TUBİTAK ULAKBİM Social and Human Sciences Database

Index Islamicus/Index Islamicus

Tasarım ve Uygulama/Graphic Design
Semih Edis

Baskı ve Cilt/Printing Office
Hamdiogulları İç ve Dış Ticaret A.Ş.
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Elif Sokak No: 7/197 Altındağ, Ankara
Sertifika No: 35188
Tel: (0542) 695-7760 • e-Posta: hamdiogullari@hotmail.com

Basım Tarihi: Aralık 2018



İletişim/Correspondence
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:
Ali Fikri Yavuz, Mustafa Celil Altuntaş
Hatice Kübra Kahya, Fatma Nur Şener

Telefon: +90 (212) 440-0000/27781

Fax : +90 (212) 532 62 07

Web: <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr> & <http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Elektronik posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İçindekiler Table of Contents

<i>Misafir editörden giriş yazısı/Introduction from the guest editor</i>	163
Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL	

GİRİŞ MAKALESİ/INTRODUCTION ARTICLE

Bioethics and Biopolitics in Cultivating Bios And Biotopes	
Canlılar ve Yaşam Alanları Geliştirmede Bıyoetik ve Bıyopolitik	167
Hans-Martin Sass	

TEMALI MAKALELER/THEMATIC ARTICLES

<i>Araştırma makalesi/Research article</i>	
Çözömsüzlüğüün Temellendirilmesi: Çelişen Paradigmalar Karşısında Bıyoetik	
Grounding for Insolubility: Bioethics in the Face of Conflicting Paradigms.....	181
Mahmut Alpertunga Kara	

<i>Research article/Araştırma makalesi</i>	
“The Most Dangerous Idea?” Islamic Deliberations on Transhumanism	
“En Tehlikeli Fikir?” Transhümanizm Üzerine İslami Mülahazalar	201
Anke İman Bouzenita	

<i>Araştırma makalesi/Research article</i>	
Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?	
Should Ethical “ought not” Limit Technological Feasibility in Human Enhancement Technologies?	229
Tuba Nur Umut	

<i>Research article/Araştırma makalesi</i>	
Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hindusim	
Gelişen Bıyoteknoloji, Ahlakî Kavşaklar ve Din: Hinduizm’den Bir Pencere.....	253
Rishi Raj Kishore	

<i>Araştırma makalesi/Research article</i>	
Ölme Hakkı: Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım	
The Right to Die: A Comparative Approach from the Point of Fritz Jahr and Islamic Law	269
Tuba Erkoç Baydar	

<i>Araştırma makalesi/Research article</i>	
Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları	
Human Embryonic Stem Cell Research from the Perspective of Islamic Law (Fıqh) Ülfet Görgülü.....	287

MAKALELER/ARTICLES

*Araştırma makalesi/Research article***İbn Ebi'l-İsba ve Bedi İlmindeki Yeri****Ibn Abi Al-Isba' and His Place in 'İlm Al-Badi' 309**

Mustafa Aydın

*Araştırma makalesi/Research article***Kara Seydi-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi****The Study of Qara Saydî al-Hamidî's Treatise on al-Umûr al-Âmmah Discussions with its Critical Edition and its Translation into Turkish..... 343**

Yasin Apaydın

*Araştırma makalesi/Research article***Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükmi****The Circumstance and Provision of Qunût Prayer Recitation in Prayers According to the Four Sects 379**

Yakup Mahmutoğlu, Mustafa Atlan

ARAŞTIRMA NOTLARI/NOTES

*Research note/Araştırma notu***"Narrowness" and "Broadness" of Bioethics: on some Middle-European and Mediterranean Initiatives****Biyoetiğin Darlığı ve Genişliği: Orta Avrupa ve Akdeniz'den Bazı Girişimler Üzerine..... 409**

Amir Muzur-Iva Rinčić

*Research note/Araştırma notu***Procedural Bioethics and Content or Substantive Bioethics****Yöntemsel Biyoetik ve Esas ya da Asli Biyoetik 417**

Salvador Ribas

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

*Kitap Değerlendirmesi/Book Review***Hamdy, Sherine. Bedenlerimiz Allah'a Ait: Organ Nakli, İslam ve Mısır'da İnsan Haysiyeti Mücadelesi. İstanbul: Açılım Kitap, 2017. ISBN: 978-605-9608-09-1, 416 sayfa..... 425**

Şeyma Ülger

*Kitap Değerlendirmesi/Book Review***Görgülü, Ülfet. Fıkıhta Cenin Hukuku. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018. ISBN: 978-975-5484-59-4, 180 sayfa 429**

Şenel Korkmaz

*Kitap Değerlendirmesi/Book Review***Yalçın, İsmail. İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme-Fıtratı Bozma. İstanbul: Fecr Yayınları, 2017. ISBN: 978-605-9652-60-5, 181 sayfa..... 433**

Ümmü Eymen Balbaba

MAKALE YAZIM KURALLARI 437**NOTES FOR CONTRIBUTORS 440**

Kıymetli okuyucularımız,

darulfunun ilahiyat'ın biyotetik temalı sayısını sizlere takdim etmekten dolayı mutluluk duyuyoruz.

Tıp ve genetik teknolojilerindeki gelişmelere paralel olarak artan insan bedenine ve diğer canlılara yönelik müdahaleler sonucu ortaya çıkan etik, dini, hukuki ve sosyal sorunlar tüm dünyada kısa sürede yankı uyandırmış ve bu alandaki tartışmaların pratik felsefeyi yeniden canlandığı dahi iddia edilmiştir. Konusu insan bedeni olan tıbbın günümüzde ulaştığı geniş imkanlar; insan hakları ve insan onuru gibi soyut kavramlar etrafında insan bedeni üzerindeki tıbbi tasarruflara bir sınır çizilmesini gerektirmektedir. Zira bir yandan ötanazi, diseksiyon, kürtaj gibi geçmişten gelen bazı uygulamalar renk değiştirerek varlığını sürdürmekte, diğer yandan ise insan denekler üzerindeki araştırmalar, kök hücre çalışmaları, yaşam desteklerinin sonlandırılması, organ nakilleri, beyin ölümü, taşıyıcı annelik gibi yeni etik tartışmalara alan açılmaktadır. Biyotetik alanının kompleks doğası ve pek çok farklı boyutunun bulunması ise çözüm arayışlarında interdisipliner çalışma ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Bizler de elinizdeki bu sayı ile, ilkemizdeki biyotetik araştırmalarına bir katkı sunmayı hedeflemekteyiz. Bu tür mütevazı çabalar vesilesiyle, bu alandaki gerçek sorunlara çeşitli disiplinlerden yararlanarak gerçekçi çözümler üretmeyi amaçlayan çalışmaların sayısının artacağına inanıyoruz.

Biyotetik temalı bu sayımızda, literatüre farklı perspektiflerden katkı sunabilecek altı adet araştırma makalesi, iki adet araştırma notu ve kitap değerlendirmeleri yer almaktadır.

Sayımızı, sayının misafir editörlüğünü birlikte yürüttüğümüz Profesör Hans Martin Sass'ın kaleme aldığı *Bi-ethics and Biopolitics in Cultivating Bios and Biotopes* başlıklı giriş yazısı ile açıyoruz. Sass bu yazısında, kültürler arası biyotetik ve biyopolitiğin ilkelerini ele almakta ve Fritz Jahr'ın, Kant'ın kategorik buyruğuna alternatif olarak ortaya koyduğu biyotetiğe ilişkin buyruğa dair detayları sunmaktadır.

Saydaki Çözümüzlüğün Temellendirilmesi: Çelişen Paradigmalar Karşısında Biyotetik başlıklı ilk araştırma makalesinin sahibi Mahmut Alpertunga Kara temelde, biyotetik alanının gerek yöntem gerekse etik anlayış farklılıkları nedeniyle sonu gelmeyen tartışmalara sahne olduğunu, halbuki evrensel ve tek doğru iddiası yerine biyotetiğin çok kültürlü ortamlarda farklı görüşlere saygı duyan ve iletişime yardımcı olan esnek ve değişken bir yapıya sahip olması gerektiğini savunmaktadır.

Bu makaleyi, Anke Iman Bouzenita'nın son yıllarda gündeme gelen entelektüel bir akım olan transhümanizmi İslami açıdan değerlendirdiği *The Most Dangerous Idea? Islamic Deliberations on Transhumanism* makalesi izlemektedir. Bouzenita transhümanist görüşün, beden-akıl-ruh bağlantısını yok sayma ve insanlığın iradi evrimi fikrini benimseme gibi temel varsayımlarını tartışmakta ve konuya dair İslam dünyasındaki bakış açılarını sunmaktadır.

Ardından gelen Tuba Nur Umu'ın *Ahlakî "Yapılmamalı", İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırılmalı mı?* adlı makalesi, felsefi tartışmalara atıfla, teknolojik olarak mümkün olan insan geliştirme hareketlerine ahlakın sınır çizmesi, bunları yönlendirmesi ve bazen ise engellemesi gerektiğini savunmaktadır.

Biyotetik sorunlara işaret ederek Hinduizm'in öğretileri çerçevesinde bu sorunlara çözüm önerileri sunan sıradaki makale ise R.R. Kishore'ye ait olup *Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hinduism* ismini taşımaktadır.

Ölme Hakkı: *Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım* adlı makalenin yazarı Tuba Erkoç Baydar ise çalışmasında, biyoetik terimini ilk kullanan ve tanımlayan Alman teolog Fritz Jahr'ın ölme hakkına dair düşünceleri ile klasik İslam hukukundaki bireyin ölme hakkına ilişkin görüşleri karşılaştırmaktadır.

Sayıdaki son araştırma makalemiz olan *Fikhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları* isimli çalışma ise Ülfet Görgülü'ye ait. Bu makalede yazar, diğer kök hücre türlerinden farklı olarak embriyonun ahlaki, hukuki ve dini statüsüyle yakından ilişkili olması nedeniyle tartışma konusu olan embriyonik kök hücre araştırmaları konusunu fihhi açıdan değerlendirmektedir.

Araştırma makalelerimizi Amir Muzur ve İva Rincic'in *Narrowness and Broadness of Bioethics: on some Middle-European and Mediterranean Initiatives* ve Salvador Ribas'ın *Procedural Bioethics and Content or Substantive Bioethics* adlı özgün araştırma notları takip etmektedir.

Son olarak kitap değerlendirmeleri kısmında Şeyma Ülger, *Bedenlerimiz Allaha Ait: Organ Nakli, İslam ve Mısır'da İnsan Haysiyeti Mücadelesi* adlı eserin, Şenel Korkmaz, *Fıkıhta Cenin Hukuku* adlı eserin ve Ümmü Eymen Balbaba, *İslam Hukuku Açısından Yarattılış Değiştirme-Fitrati Bozma* adlı eserin değerlendirmesini yapmışlardır.

Ayrıca temalı sayı yayın kuralları gereği bu sayıda tema dışı yayınlara da yer verilmiştir.

Böyle özel bir sayının elimizde olmasından dolayı teşekkür etmemiz gereken pek çok kimse var. Öncelikle, yazı çağrımızı yaptıktan kısa bir süre sonra çıkarmaya muvaffak olduğumuz dergimize yoğun ilgi gösteren tüm akademisyenlere, çalışmalarıyla sayımıza katkı veren yazarlarımıza ve titiz okumalarıyla makalelerin niteliğinin artmasına katkıda bulunan değerli hakemlerimize teşekkür ederiz. Ayrıca oldukça kaliteli olmalarına rağmen, temalı sayı olması nedeniyle yayın sınırlarımız bulunduğu için sayımızda yer veremediğimiz makalelerin yazarlarına da hem özrü hem de teşekkürü borç biliriz. Yine böyle bir sayının çıkması konusunda bizi cesaretlendiren Kıymetli Dekanımız Prof. Dr. Murteza Bedir Hocamız'a teşvik ve desteklerinden ötürü minnettarız. Ayrıca bu süreç içerisinde birlikte çalıştığımız dergi editörümüz Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat Hanımefendi'ye, kitap editörümüz Dr. Osman Sacid Arı Beyefendi'ye ve tüm dergi ekibine hususi teşekkürlerimizi sunarız. Ve nihayetinde, biyoetik alanının duayenlerinden, Türkiye'de biyoetik alanına katkı vermek niyetiyle altı ay süreyle kıymetli mesaisinden ayrılarak bizimle çalışmayı kabul eden Ruhr Üniversitesi Tıp Etiği Merkezi (Zentrum fuer Medizinische Ethik) kurucu üyelerinden misafir editörümüz Prof. Dr. Hans Martin Sass'a minnettarız. Dergimizi şereflendirdiği giriş yazısıyla siz okuyucularımızı baş başa bırakıyor, bu sayının ülkemiz biyoetik çalışmalarına kalıcı ve etkili bir katkı olmasını ümit ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL
Misafir Editör

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı

FROM THE GUEST EDITOR

-Thematic Issue on Bioethics-

Dear readers,

It is our pleasure to introduce you to the thematic issue on bioethics of *darulfunun ilahiyat*.

The ethical, religious, legal, and social problems that have emerged with the latest technological developments have created reactions in the world, and the resulting debates have given new life to practical philosophy. The expanding possibilities provided by modern medicine in relation to the human body necessitate that limits be established regarding how the body can be used through concepts like human rights and human dignity. While some practices, such as euthanasia, anatomical dissection, and abortion continue in new forms, issues such as research on human subjects, the study of stem cells, discontinuation of life support, organ transplantation, brain death, and surrogate motherhood open new fields of ethical debate. In the search for solutions, the complex and multidimensional nature of the field of bioethics demands interdisciplinary work. With this issue in your hand, we aim to make a contribution to bioethics studies in our country. Based on our modest efforts, we believe that the number of studies aiming to produce realistic solutions to the real problems in this field by using various disciplines will increase.

This thematic issue on bioethics presents six research articles, two research notes, and book reviews that contribute to the literature on bioethics from various perspectives.

We open this issue with Professor Hans Martin Sass' introduction titled *Bioethics and Biopolitics in Cultivating Bios and Biotopes*. The Professor reviews principles of bioethics and biopolitics across cultures and presents details about the bioethical imperative that was formulated by Fritz Jahr as an alternative to Kant's Categorical Imperative.

Mahmut Alpertunga Kara, author of the article *Grounding for Insolubility: Bioethics in the Face of Conflicting Paradigms*, essentially defends the view that because of methodological and ethical differences, bioethics has become a field with irresolvable debates, and therefore it needs to take a form that respects and acknowledges different views from multicultural environments and that is flexible and changeable in a way that dialog instead of harboring universal and exclusivist truth claims.

This article is followed by one titled *The Most Dangerous Idea? Islamic Deliberations on Transhumanism*, by Anke Iman Bouzenita, which evaluates transhumanism, an intellectual movement that has come to the world's agenda in recent years, from an Islamic point of view. Bouzenita discusses the basic assumptions of the transhumanist view, such as ignoring the body-mind-soul complex and adopting the idea of the volitional evolution of humankind. The author then presents the Islamic world's perspective of the issue.

In the following article, *Should Ethical "ought not" Limit the Technological Feasibility in Human Enhancement Technologies?*, Tuba Nur Umut argues with reference to philosophical debates that ethics should limit, direct or prevent human enhancement movements even if they are technologically possible.

The next article *Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hinduism*, by R. R. Kishore, discusses bioethical problems in general and presents solutions within the framework of Hindu teachings.

In her article *The Right to Die: A Comparative Approach from the Point of Fritz Jahr and Islamic Law*, Tuba Erkoç Baydar compares the views of the German theologian Fritz Jahr, who first used and defined the term bioethics, on the right to die and the classical Islamic law viewpoint about the individual's right to die.

The last research article in the issue, *Human Embryonic Stem Cell Research from the Perspective of Islamic Law (Fiqh)*, is by Ülfet Görgülü. The author evaluates the subject of embryonic stem cell research, which garners controversy due to its close relationship with the embryo's moral, legal, and religious status, unlike other stem cell types.

The issue also includes two original research notes: *Narrowness and Broadness of Bioethics: on some Middle-European and Mediterranean Initiatives*, by Amir Muzur and Iva Rinčić; and *Procedural Bioethics and Content or Substantive Bioethics*, by Salvador Ribas.

In addition, three book reviews are included in this issue. Also, as per the rules for thematic issues, this issue includes papers that deal with topics outside bioethics.

There are many people we need to thank for the production and publication of this special issue. First, we would like to thank all the academics who devoted their time and effort to our journal and who succeeded in writing papers within the limited time available after the publication of our call for papers, the writers who contributed to our issue with their work, and our valued referees who contributed their careful readings to help increase the quality of the articles presented here. Also, we owe sincere thanks and wish to express our regret to the writers of those articles we were unable to publish, despite their quality, due to the limited space allowed in the journal's thematic issues. Again, regarding the publication of this particular issue, we are grateful for the encouragement and support provided to us by our valued dean, Professor Murteza Bedir. We also wish to give a special thanks to our journal editor, Associate Professor Ayşe Zişan Furat, our book editor, Osman Sacid Arı (PhD), and all the journal staff who worked with us during this process. Finally, we are very grateful to one of the doyens of the field of bioethics, who sacrificed time from his busy schedule and collaborated with us to contribute to Turkey's bioethics field, a founder of Ruhr University's Medical Ethics Center (*Zentrum fuer Medizinische Ethik*), and our guest editor, Professor Hans Martin Sass. We leave you the reader with the introductory article with which he has honored this issue of our journal. We hope that this issue will be a lasting and efficient contribution to bioethics studies in Turkey.

Dr. Merve ÖZAYKAL
Guest Editor

Istanbul University Faculty of Theology
Department of Islamic Law



darulfunun ilahiyat

INTRODUCTION FROM THE GUEST EDITOR

Bioethics and Biopolitics in Cultivating Bios and Biotopes

Hans-Martin Sass¹

*‘If a Muslim plants a tree or sows a field, and men and beasts and birds eat from it, all of it is charity from him’
(Muslim, Kitab al-Musaqat, 10)*

Abstract

For millennia, religions and cultures all over the world have recognized the interdependence and interaction of all forms of life; prophets, educators and rulers called for charity, health and happiness not only of individuals but also of families, communities and of animals and birds in natural and cultural biotopes. Fritz Jahr defined the Bioethical Imperative - ‘Respect every living being as an end in itself and treat it, if possible, as such’ - as an orientational tool for compassionate and competent human life and culture in healthy natural and social biotopes. Medicine is more than a repair shop for human bodies; caring for the health of fellow humans requires both, expertise and ethics, competence and compassion. This paper reviews visions and rules in the ethics and politics of bios across cultures and stresses the importance of bioethics and biopolitics for the 21st century.

Keywords

Bios • Biotope • Bioethics • Biopolitics • Compassion • Competence • Integration

Canlılar ve Yaşam Alanları Geliştirmede Biyoetik ve Biyopolitik

Öz

Binlerce yıldır tüm dünyadaki dinler ve kültürler, tüm yaşam çeşitlerinin karşılıklı bağımlılığını ve etkileşimini kabul etmişlerdir. Peygamberler, eğitimciler ve yöneticiler, yalnızca bireylerin değil ailelerin, toplumların, hayvanların ve kuşların da doğal ve kültürel yaşam alanlarında hayır, sağlık ve mutluluk çağrısında bulunmuşlardır. Fritz Jahr, biyoetiğe ilişkin buyruğu belirlemiştir: “Her canlıya kendi başına bir amaç olarak saygı göster ve mümkün olduğunca onlara buna göre -sağlıklı doğal ve sosyal yaşam alanlarında merhametli ve yetkin insan yaşamı ve kültürü için oryantasyon aracı olarak davran.” Tıp, insan bedenleri için bir tamir atölyesinden daha fazlasıdır; insan hemicinslerimizin sağlık bakımını üstlenmek hem uzmanlık ve etik hem de yetkinlik ve merhamet gerektirir. Bu makale, kültürler arası canlı etiği ve politikalarındaki görüş ve kuralları gözden geçirmekte ve 21. yüzyıl için biyoetik ve biyopolitiğin önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Canlı • Yaşam alanı • Biyoetik • Biyopolitik • Merhamet • Yetkinlik • Entegrasyon

1 Correspondence to: Professor, Founding Member of the Zentrum fuer Medizinische Ethik (Center for Medical Ethics) at Ruhr University, Bochum-Germany. Email: sasshm@aol.com

To cite this article: Hans Martin Sass, “Bioethics and Biopolitics in Cultivating Bios and Biotopes,” *darulfunun ilahiyat* 29/2, (December, 2018): 167–179. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0110>

Bioethics and Biopolitics in Cultivating Bios and Biotopes

Bios is Integrating, Interdepending, Cooperating, Competing

Comparative biology and my own life experiences tell me that as a living organism, I am not independent from other organisms at all. I would not exist without my mother and father; I would not be able to live without food and drink, air to breathe, sleep, a house for shelter and clothes to keep warm, not without microbes in my intestine co-digesting foods with me and for me, not without machines and supermarkets for civilized and convenient life, not without electricity, cellphones and televisions for communication and networking, sex and love for fun and compassion, friends and colleagues for successful and enjoyable living and working.

And, I am not alone in these interrelations: protons, neutrons, atoms, molecules are not independent either, but interact permanently with each other; so do microbes, plants, animals, original natural and agricultural biotopes, depending on oxygen, water and other support for life and prosperity; similarly, planets, suns, moons, milky ways, universes and multiverses interact with each other, are born and will die just like we all will. Living organisms are in permanent modification, depending on and influencing other organisms. The multiverse and universe are not the same as they were billions of years ago; our globe has dramatically changed over the last 100.000 years since our ancestors descended from the trees of Africa, migrated all around the globe, modified lands, waters, and bios and biotopes with the use of various forms of technology, and by building houses, cities and walls, by creating weapons and machines, by founding kingdoms, republics and democracies. Microbes, plants, animals, and humans are all different, yet similar: ‘he er bu tong’ – similar but different, hopefully in harmony, as Confucius stated.²

However, there is also a quest for autonomy, independence, self-determination and freedom within all of us. The desire not to be enslaved, exploited and dominated by others might be an essential characteristic for all beings; for us humans it has definitely been a vision for millennia. Not to be forced by others to serve as slaves, not to be dependent on others for economic reasons, not to be exploited in situations of love, sex, business, not to be misguided by fake information, unfair incentives and outright fabrications and lies is a valuable goal. This human desire for self-determination has been called a human right and civil right, documented in national codes of rule and in declarations of international bodies, also proclaimed by philosophers and religious leaders to follow one’s moral intuitions and/or God’s

2 Cf. Xiaomei Zhai, “Diversified and in Harmony, but not Identical,” *Asian Bioethics Review* 3, no. 1 (2011): 31-35.

commandments. For millennia, religions of all sorts have played and still play important roles in human self-understanding, in our contemplation and calculation, in particular when lies become complex, and painful.³

The mythological dragon emperor Fu Xi over 3000 years ago, described the interrelatedness of all living organisms in detail, including heaven-and-earth, nature, individual humans, families, communities.⁴ Are the interactions and complementary polarities he describes between ying and yang, light and darkness, creative and receptive, strong and weak, firm and yielding, male and female, etc. and the 8 elements and powers of interaction (dragon/heaven, earth/receptive, thunder/arousing, water/abysmal, mountain/stillness, wind/gentleness, fire/clinging fire, lake/joyousness) just prescientific models explaining how the worlds of living beings including humans function, advising us on how to survive and live happily and healthy depending on our different personal natures and biotopes, expressing the same understanding of interrelatedness as Einstein's model of physics, or Watson's and Crick's deciphering of DNA, empowering and impacting in special combinations of all individual, biological, social, political, and corporate beings?

The Bio-Ethical Imperative

Is it selfish or altruistic to make love, to cooperate with colleagues and neighbors, to help fellow humans in need, to be kind to the microbes in our intestine? Fritz Jahr, an educator and Protestant pastor in the small German university town Halle a. d. Saale, argues that this is the wrong question and that interaction and integration, cooperation and competition are as essential for us humans as they are for all forms of life. Elsewhere I have identified the 8 C's essential for all forms of life, but in a special form for each species including human beings: communication and cooperation, competence and competition, contemplation and calculation, compassion and cultivation⁵. We find these 8 C's in different combinations and strengths in all species, also differently in individuals of most species. Some species are more eusocial than we humans are. Ants and bees use these 8 C's to fully integrate as individuals into seeking the common good of their colony⁶. Individual eusocial insects never betray their community,

3 Hans Martin Sass, "Significance of Religious Beliefs in End-of-Life Decision Making," *Mulla Sadra, Logic and Ethics* 8, (1999): 203-218 [Islam-West Philosophical Dialogue, Congress on Mulla Sadra, Tehran 1999].

4 James Legge, "The Yi King," in *The Sacred Books of the East*, vol. XVI, (Oxford: Clarendon, 1882); Richard Wilhelm, *The I Ching Book of Changes* (London: Routledge, 1968); google: The 8 Trigrams of the I-Ching [visited 09-10-18].

5 Hans Martin Sass, *Cultures in Bioethics* (Zuerich: Lit, 2016), 41-56.

6 See also Kai Strittmatter, *Die Neuerfindung der Diktatur* (Muenchen: Piper, 2018).

but communities sometimes implode by still not well understood ‘colony collapse disorder’. We humans would strongly reject the Nazi slogan ‘you are nothing, your Volk is everything’ and condemn the voluntary or manipulated suppression of individuality by hormones, social majorities, dictators, and slave owners.

We humans can and do hurt, betray, extort, violate, torture and kill other humans and harm human communities. Abel slayed his brother Cain with his bare hands or with a stick; weapons such as axes have been developed to destroy forests and build houses, but they also have and will continue to be used to kill fellow human beings. Our tools and technologies have a double-purpose for both good and bad. We have built living rooms, prison rooms and prayer rooms, torture chambers and court chambers, concert halls, academic halls and disco halls. Not being inflexibly eusocial such as ants and bees, we have also built orientational tools in religions, morals, laws, and philosophies across cultures, similar to our producing agricultures, cities and technologies for a better and healthier life. Socrates once argued against Euthyphron that our ethics and eusocial rules were not given by the Gods, but loved by the Gods and by good people because they are profitable, good and successful⁷. Cultural, religious and political human history demonstrate that social coherence, communities have been based on quite different orientational visions and religious beliefs. But those same visions have also often caused the most inhumane actions such as the burning of the inhabitants of Jericho to the gas-chambers of the Nazis, and in all other persecutions and tortures of fellow humans who were considered to be unfit to live for reasons of religion, color of skin, sex, or simply a different opinion.

We humans have other shortcomings, we cannot fly like birds and cannot swim as well as fish, but we have compensated these ‘shortcomings’ by developing airplanes and ships. We have transformed this earth more than any other species by building houses, farms, castles, skyscrapers and cities, our own huge networks of electricity, traffic, production and science, of communication and cooperation in both geospace and cyberspace; most recently we have extended our experiences and interactions in cyberspace from religious contents towards support of internet-based networks of people, things and everything into revolutionary new interactions and integration of geospace-cyberspace. No other species has modified and cultivated our globe more than we humans have. Are these ‘shortcomings’ in our 8-C capacities rather divine gifts from creation unparalleled by those of any other species, - good enough to be called ‘beneficial knowledge’?⁸

7 Platon, *Euthyphron*, 9b.

8 Cf the hadith by the Prophet Muhammad, Tirmidhi, “Kitab al-Ilm”, 19: ‘*God, His angels and all those in Heavens and on Earth, even ants in their hills and fish in the water, call down blessings on those who instruct others in beneficial knowledge*’.

The Bioethical Imperative ‘Respect every living being as an end in itself and treat it, if possible, as such’⁹, was first formulated and presented by Fritz Jahr in 1926 as an alternative and an extension to Immanuel Kant’s Categorical Imperative of 1787 ‘Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never merely as a means to an end, but always at the same time as an end’¹⁰. Both Imperatives can both be understood in their extremes either as clever egoism or as an altruistic charity; but in reality, they express a deep insight into and respect for basic interdependencies of living entities which are healthy and positive not only for myself but for all sides involved. The biblical book of Genesis bases the existence of creation in a divine act ‘in the beginning GOD created the Heavens and the Earth’; an old Chinese saying holds ‘Heaven and Man are an integral One; as a result, they are in constant pursuit of harmony between humanity and nature’.¹¹ Jahr’s article of 1926 was subtitled ‘Old Knowledge in new Clothing’; the word ‘bioethics’ coined by him was just a new word for traditional wisdom in all cultures and religions. Van Rensselaer Potter, an oncologist at Madison, Wisconsin, used the term ‘bioethics’ in most pressing and urgent wording: ‘mankind is in urgent need of new wisdom that will provide the knowledge of how to use knowledge for man’s survival, ... science of survival must be more than science alone, and I therefore propose the term ‘bioethics’ in order to emphasize ... the new wisdom that is desperately needed: biological knowledge, human values, ... it is the foundation on which we build ecology, which is the relation among plants, animals, man, and the physical environment’¹².

The Bioethical Imperative formulated by Fritz Jahr in 1926 was a new word, but the concept and the challenge to the health and happiness of our species, individually and collectively, and to our biotopes and the globe, has been there for millennia. The prophet Micah and Jesus have defined the bioethics requirement in most simple terms ‘love your neighbor as you love yourself’¹³. The Vedic phrase ‘tat tvam asi’ – this is also you: the rat, the plant, the biotope, the city community,

9 Jahr, Fritz, “Life Sciences and the Teaching of Ethics,” in *Fritz Jahr: Essays in Bioethics 1924-1948*, edited by Irene M. Miller and Hans Martin Sass (Zuerich: Lit, 1926), 20f.

10 Kant, Immanuel, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (New Haven: Yale University Press, 2002), 36 [4:429].

11 Genesis 1:1; the Chinese slogan quoted by Pan Yue (Vice Minister for Environmental Protection, PRC) in *China Daily* 07-27-06.

12 Van Rensselaer Potter, “Bioethics: the Science of Survival,” *Perspectives in Biology and Medicine* 14, (1970): 127-153.

13 Matth, 22:39, also Leviticus, 19:18; cf. 1 John, 4:20: ‘If anyone says, “I love God,” but hates his brother, he is a liar. For anyone who does not love his brother, whom he has seen, cannot love God, whom he has not seen.’

the suffering fellow human, the cut and dying rose in a vase – is shorter and more inclusive, but surely would be supported by Jesus, Mohammed, Buddha, Lao Zi and Confucius. The lack of firm and inflexible genetic heritage has turned out to not be a negative but a positive because it gave rise to a previously unknown richness in human social and cultural bios. Jewish rabbi and enlightened philosopher Moses Mendelsohn embraces and supports this diversity: ‘Brethren, if you want true peacefulness in God, let us not lie about consensus when plurality seems to have been the plan and goal of providence. No one among us reasons and feels precisely the same way as the fellow-human does. Why do we hide from each other in masquerades in the most important issues of our lives, as God not without reason has given each of us his/her own image and face?’¹⁴.

The Many Faces and Colors of the Bioethics Imperative

Jahr’s reasoning centers around the Bioethics Imperative. He reviews the impact of science and technology on human ethics and it may guide the systematic study of human conduct in the areas of the life sciences and of personal, professional and public moral commitment and conduct towards all other forms of life. As an educator he examines new knowledge and related conduct and commitment in the light of traditional moral values and principles. Thus, he develops the vision of Bioethics as a discipline, a principle, and a virtue in close discussion with Kant, extending and modifying the formal Categorical Imperative towards a more encompassing and accommodating content-based Bioethical Imperative, which has to take the struggle for life as a central issue of life into account; integrated and interacting struggle for life is an essential expression in all bios.

(1) A new Academic Discipline: The Bioethical Imperative is a necessary result of moral reasoning in the Humanities, based on empirical physiology and psychology of humans, plants, and animals. As such it needs to develop, to educate and to steward personal and collective cultural and moral attitudes, it calls for new respect and responsibilities towards all forms of life. The ‘Sanctity of Life’ is the foundation of Jahr’s 1927 Bioethical Imperative, while 1788 Kant named the ‘Sanctity of the Moral Law’ as the foundation of the Categorical Imperative: ‘The moral law is sacred (inviolable). The person is not sacred, but humankind in his person must be recognized as sacred. Everything in the entire creation, if one wants and has power over it, can be used as a means only; only the human person

14 Moses Mendelsohn, *Jerusalem oder ueber religioese Macht und Judentum* (Ofen: Burian, 1819), 201. – Does the Ibn ‘Umar hadith expresses a similar transreligious broad-mindedness and tolerance as we see in Socrates, Mendelsohn and other religious leaders, when we read: ‘*A fruitful believer remains at liberty regarding his religion, unless he kills or hurt someone unlawfully*’ (Bukhari).

and with it every intelligent being *is an end in himself*. He is the subject of the moral law, which is sacred, based on the autonomy of his will'¹⁵. It is interesting to see, how precisely Jahr quotes new scientific publications in developing an ethical response to most recent scientific information.

(2) A new Basic Virtue Ethics: The Bioethical Imperative is based on historical and other evidence that 'compassion is an empirical established phenomenon of the human soul'. There is 'wrong love' and 'true love', however. The old lady fattens her poodle while letting her servants suffer, displays false love and compassion similar to those who practice corruption, favoritism, and unfair dealings with fellow humans¹⁶. Jahr argues that animal protection has a positive effect on ethical behavior towards humans and that even those, who do not accept his integrative bioethical reasoning, should accept animal protection as part of a culture of civilized and moral behavior among humans.

(3) A new Golden Rule: The Bioethical Imperative strengthens and complements moral recognition and duties towards fellow humans in the Kantian context and should be followed in respect of human culture and mutual moral obligations among humans. The Bioethical Imperative, based on compassion and love, cannot allow itself the Kantian luxury of just being formal. The Bioethical Imperative also is rigorous and categorical in its requirement to make deliberate pragmatic, situational, and prudent moral choices in respecting all forms of life. The golden rule is not to promote one single principle over the others, rather to balance principles depending on situations and parties involved.

(4) A new Personal Health Care rule and ethics: The Bioethical Imperative includes obligations towards one's own body and soul as a living being. For Jahr, who primarily was interested in the wider aspects of recognizing and teaching bioethical virtues and principles, moral duties towards one's own body and soul provide the bridge to biomedical ethics and public health ethics in the contemporary sense and towards interactive and interrelated goals and visions in personal and public health and hygiene, also in personal and public morality.

(5) A new Public Health Care rule: Educator and pastor Jahr voices a critical and quite conservative view towards public health issues associated with moral and cultural changes during the 20ties and 30ties of the last century. Going strong against the zeitgeist, he argues that fulfilling obligations towards oneself is also a duty towards others and towards public health, underlining the close interaction

15 Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, A156.

16 Jahr, "Life Sciences and the Teaching of Ethics," 36.

of personal care for health and public health care, also the dangers of addiction to alcohol and smoking. Jahr would not have supported the particularization of modern clinical practice into more and more specialized disciplines with less and less communication and cooperation within the clinic and with the social biotopes of the hospital. Hospitals are corporate bios, they should have a healthy internal metabolism and need to earn a reputation as good corporate neighbors within their social and cultural biotope.¹⁷

(6) A new Global Stewardship rule: Jahr broadens the 5th Commandment ‘thou shall not kill’ into a universal rule and ethics of positively and proactively caring for the health and life of this globe as a part of a living cosmos: ‘This all shows the universal importance of the 5th Commandment, which needs to be employed in regard to all life.’¹⁸ Rewriting the 5th Commandment results in the Bio-ethical Imperative: Respect every living being on principle as a goal in itself and treat it, if possible, as such!’

(7) A new Corporate Ethics: The Bioethical Imperative has to recognize, to steward, and to cultivate the struggle for life among forms of life and natural and cultural living environments. Thus, social environments need similar attention as natural biotopes. Jahr uses the then popular term *biozoemose*¹⁹ defined by R. H. France, for living environments. Thus, his bioethical model of interacting forms of life in a living environment – similar in natural or social or economic or political environments – would include social institutions such as those for health care. Jahr has not elaborated in detail on these life forms, which consists of individuals and groups, but which have their own interest in life, in success, recognition and survival. They will develop their own personal identity, corporate or institutional ethics and attitude as a good or bad corporate neighbor within their respective neighborhood.²⁰ Thus, the universal Bioethical Imperative can also be detailed into specialized fields of ethics of care, such as for the internal

17 Sass, *Cultures in Bioethics*, 209-220.

18 Jahr, “Life Sciences and the Teaching of Ethics,” 77-84.

19 Eisler, ed., *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1927), vol.1, 226.

20 Jahr was not an expert in economics, but he would have definitely agreed with the findings of a recent most influential article describing corporations as living beings integrated within larger living biotopes: ‘Complex adaptive systems are often nested in broader systems. A population is a CAS [complex adaptive system] nested in a natural ecosystem, which in itself is nested in the broader biological environment. A company is a CAS nested in a business ecosystem, which is nested in the broad societal environment. Complexity therefore exists at multiple levels, not just within the organizational boundaries; and at each level there is tension between what is good for an individual agent and what is good for the larger system’ [Martin Reeves, Simon Levin, Daichi Ueda, “The Biology of Corporate Survival,” *Harvard Business Review* (2016): 49]– For hospitals as living and integrated corporate bodies, see also Sass, *Cultures in Bioethics*, 209-220.

metabolisms of hospital wards and similar institutions of service and production. Institutions in the various fields of health care interact, serve, compete and struggle with other institutional life and have individually their own internal rules and real individuals, who in various capacities belong into these institutions. For Jahr, bioethics and environmental ethics, corporate and institutional ethics, social and sexual ethics have to follow the same principles and virtues of responsibility and respect towards natural forms of life and forms of life created by humans.

(8) A new Terminological Ethics: There is another insight we can gain from Jahr's reasoning: the need to have a clear and precise terminology. He coined the term *Bioethics* in order to provide for clear and distinct reasoning and resolve in our dealings with living forms of reality as different to nonliving forms, and in stewarding modern science and technology and their applications into a morally responsible way. Is it professionally and logically not correct to use such a wide term as Bioethics for more precise and distinct issues such as Medical Ethics. Therefore, we should define more precisely what we mean in clinical ethics, ethics of medical research, ethics in the care for the demented, ethics in law, ethics in politics, - just to name a few specialized fields? Spinoza in his *Ethics* once said '*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*' (only those issues are true which we perceive clearly and distinctly) and Wittgenstein would add 'whereof one cannot speak, one must be silent'. Unclear terminology leads to unclear investigations, goals, and actions, - not only in the science but also in the humanities. If ethics and every-day attitudes can learn anything from science, then the fact, that precision in definition is a priority and a precondition for clear conceptual and practical work, for communication and for cooperation and for further development.²¹

(9) A new Ethics of Differentiation: Jahr, when coining the term Bioethics followed the differentiation in the terminology of the most modern sciences, psychology and physiology in particular, which had developed a term *bio-psychik* - not in use anymore today - for analyzing forms of living nature from other forms of non-living nature. Unclear terminology leads to unclear reasoning and acting; it is an expression of unclear thinking itself. There are different terms available for different subjects, fields, and issues: bioethics, medical ethics, hospice ethics, health policy ethics, hospital ethics, biomedical ethics, medical research ethics, physician's ethics, nursing ethics, health care ethics, nursing ethics, public health ethics, prevention ethics, gene ethics, consultation ethics, environmental ethics, animal ethics, global ethics - just to name a few. Also, ethics and cultures for handling machines and tools need to be developed along the development from

21 For the term 'bioethics' cf. Hans Martin Sass, "Bioethik/Bioethics," *Archiv für Begriffsgeschichte* 56 (2014): 221-228.

axes, steam engines, autos, planes, and cellphones. These inventions have become an essential part of our daily bios, such as cellphones, cars and televisions and they are just tools. Recently, the question has been raised whether we owe complex tools such artificial algorithms digesting enormous numbers of big data and developing and implementing on their own strategies for influencing and changing networks and biotopes. Jiwon Shim has raised the question whether, different to steam engines and cars, these artificially intelligent robots should be recognized and dealt with as living entities and not as machines.²² Will we have to develop strategies to defend human individuals and biotopes against Artificial Intelligence as we have developed strategies against wild animals and destructive people?

(10) A new Ethics of Interaction: For Jahr, animal ethics and social ethics are different fields, but they interact and integrate, bringing different shapes and shades of the Bioethical Imperative together and describing the multitude of ethical obligations, some reciprocal among humans, some more or less paternal/maternal in compassionate charities caring for the weak, frail, and disabled, some in stewarding plants and animals as co-creatures, others in mitigating or creating natural and social environments as human habitats. Those moral obligations and opportunities will and must overlap and interact in different ethical, philosophical and cultural models of personal, professional or institutional ethics, - medical ethics including prevention, treatment, care, research, - bioethics covering respect for and duties to all forms of life, environmental ethics accepting responsibility for natural and man-manipulated environment and their sustained survival and health. Nothing else is needed for the expertise and ethos of environmental ethics, land ethics, and he ethics of global responsibility in personal and in corporate and institutional ethics than a universal prudent and reasonable application of the Bioethical Imperative.

22 Jivon Shim, "Practical Methodology for Bio-ethical Imperative of Fritz Jahr," in *1926-2016 Fritz Jahr's Bioethics: A Global Discourse* (Zuerich: Lit, 2017), 163-175. - When steam engines or cars malfunction, something must be broken and additional safety features did not work; when AI 'machines' do not what they are programmed for to do, then they may malfunction as well or they have ventured into new fields of decision making by destroying or modifying biotopes and networks, similar to attacking military armies in the past. AI logical and calculating powers are much higher than those of any human individual; already my small handheld calculator is much superior to my capacities. Do we need to differentiate between logical, calculating, emotional, social intelligence and refuse to include logical and calculating bios in machines, animals, plants and humans in our bio-ethical responsibilities?

Who Protects and Cultivates Bios and Biotopes?

Natural and cultivated biotopes, human technologies, religions and cultures have changed and will continue to change, as everything has changed for billions of years, sometimes more rapidly, sometimes in more protective modes, sometimes in successful ways, sometimes with destructive results. ‘Panta rei’, i.e. everything changes: ‘You never walk through the same river’ said one of the early Greek philosophers. Also, the more complex an individual bios or biotope is, the more stable and adaptable it seems to be.²³ There was – based on biological gifts of the 8 C’s, in particular our capacities to contemplate and calculate - wisdom in all cultures of how to protect ourselves and our biotopes. Jahr’s three-step interpretation of the 5th Commandment is such an advice. Aristotle and Galen refer to the traditional Greco-Arabic four differentiations among us humans: sanguine / damawiyy, phlegmatic / balghamiyy, choleric / safrawiyy, melancholic / sauda, which are found in all of us, often mixed within one individual, also influenced by social biotopes and ready for education and therapy. Tang Dynasty physician Sun Simiao 1400 years ago differentiated between mediocre, average and superior doctors: ‘a superior doctor takes care of the state, an average doctor takes care of the person, an inferior doctor takes care of the disease’. This comes close to Galen, personal doctor of Roman Emperors 2000 years ago, who defined the ‘res non-naturales’ as cultivated attitudes for well-balanced harmonious and happy lifestyles in ‘light and air, eating and drinking, work and rest, sleep and wake, secretion and excretion, and the stimulation of the mind’.²⁴ The four principles of the Southern Kung Fu Dragon School call for ‘(1) train and condition the body, (2) be righteous and uphold your honor, (3) respect your parent and honor your teacher, (4) treat others with honesty and your friends with loyalty’²⁵, go into the same direction.

Similar to us individuals, corporate, political and social bodies are different in temperament, health, strength, success and happiness. But unfortunately, the diagnosis of health and sustainability of political bodies focusses primarily on economic parameters such as GNP (Gross National Product) only. A much better diagnostic and therapeutic tools have been suggested and applied in his country since 1972 by Jigme Singye Wangchuck, the King of Bhutan: the GHP (Gross Happiness Product); it measures ‘personal pride, social and cultural coherence, satisfaction, knowledge, spirituality, individual emotional and physical health, harmony with

23 Reeves, Levin and Ueda, “The Biology of Corporate Survival,” 49.

24 Quoted in Sass, *Cultures in Bioethics*, 177f; see also Klaus Bergdolt, *Leib und Seele: Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens* (Muenchen: Beck, 1999).

25 Cf the internet, also Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*.

the environment and balanced use of personal time'.²⁶ In cultures of integrated bioethics, compassion is not limited to charity to fellow-humans; all creation is included as we understand the old Vedic 'tat tvam asi'; Christian mystic Francis of Assisi called the sun and moon 'sister and brother'. The Prophet Muhammad said: 'Once a dog was going around the well and was about to die out of thirst. A prostitute of Banu Israel happened to see it. So, she took off her leather sock and lowered it into the well. She drew out some water and gave the dog to drink. She was forgiven on account of her action'²⁷. Jahr quotes more than once German philosopher Eduard von Hartmann's critique of cutting luxury flowers: 'whenever I see a rose in a glass of water tied into a bouquet, I cannot fight the unpleasant thought that a human being has murdered a flower life for the sole purpose to enjoy his/her eyes, heartless enough to not sense the unnatural death under the appearance of life'²⁸. Can we generalize these wide and inclusive understandings of charity and compassion by respecting all bios within an integrated biotope and creation? Can hospitals in recognition of their integrated service in expertise and ethics, and in competence and compassion, serve as role models for other corporations, for villages and cities, for religious communities and scientific circles?

2500 years ago, Lao Zi suggested a recipe for healthy and happy living of individual and integrated bios: 'cultivate yourself and virtue will become true; cultivate the family and virtue will be complete; cultivate the village and virtue will grow; cultivate the country and virtue will be rich; cultivate the world and virtue will be wide'.²⁹ May we redefine Lao Zi's recommendation for the

26 Policy Innovations, in: <http://www.policyinnovations.org/ideas/briefings/data/000098/>; Bhutan GNH, 11th Five-Year-Plan 2012-2018 'Self-Reliance and Inclusive Green Socioeconomic Development. GNH Foundation, XIX and 467 pp; in 2015 8.4% of the population were deeply happy, 35% extensively happy, 47% narrowly happy, 8.8% unhappy; this was a 1.8% improvement over the figures of 2010; cf Joseph Devine, Timothy Hinks, and Arif Naveed, "Happiness in Bangladesh: The Role of Religion and Connectedness," *Journal of Happiness Studies* (2017): 1-21 [<https://link.springer.com/article/10.1007/s10902-017-9939-x/fulltext.html>]. - It has been estimated that in economic terms business loses 350 billion US\$ every year due to unhappy workers; cf various wikipedia articles for more detailed information. - The actual 2013-2018 plan details goals and estimates of cost for the support of infrastructure, communication, internet, schools, local communities, trade, environment, renewable resources, vulnerable populations, and the elderly. The index now includes eight pillars with greater specificity as general contributors to happiness: 'physical, mental and spiritual health; time-balance; social and community vitality; cultural vitality; education; living standards; good governance; ecological vitality'. The United Nations in 2012 adopted this concept of happiness and defined happiness as a human right and a 'fundamental human goal'.

27 Bukhari, "Kitab al-Anbiya", 54; Muslim, "Kitab al-Salaam", 155.

28 Jahr, "Life Sciences and the Teaching of Ethics," 19.

29 Lao-Tzu, *Dao te Ching*, 54.

21. century by saying: ‘cultivate yourself and your life and virtue will be true; cultivate individual and corporate persons and virtue will be great; cultivate social and natural environments and virtue will be full; cultivate communication cooperation and life will grow; cultivate compassion and competence and life will be rich; cultivate the worlds of bios and biotopes and virtue will be wide’. Buddha, Confucius, Lao Zi, Jesus and Muhammed, also Jahr and Francesco Assisi, very likely would support such a cross-cultural Bioethical and Biopolitical Recipe for the 21st century as a challenge to all of us. The oncologist Potter in Madison, Wisconsin, would have added: ‘This is urgent!’

References

- Bergdolt, Klaus. *Leib und Seele: Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*. Muenchen: Beck, 1999.
- Devine, Joseph, Timothy Hinks, and Arif Naveed. “Happiness in Bangladesh: The Role of Religion and Connectedness.” *Journal of Happiness Studies* (2017): 1-21.
- Eisler, ed. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 1927.
- Jahr, Fritz. “Life Sciences and the Teaching of Ethics.” in *Fritz Jahr: Essays in Bioethics 1924-1948*. edited by Irene M. Miller and Hans Martin Sass, Zuerich: Lit, 1926.
- Immanuel, Kant. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Legge, James. “The Yi King.” in *The Sacred Books of the East*, vol. XVI, Oxford: Clarendon, 1882.
- Mendelsohn, Moses. *Jerusalem oder ueber religioese Macht und Judentum*. Ofen: Burian, 1819.
- Potter, Van Rensselaer. “Bioethics: the Science of Survival.” *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970): 127-153.
- Reeves, Martin, Simon Levin, and Daichi Ueda. “The Biology of Corporate Survival.” *Harvard Business Review* (2016): 46-55.
- Sass, Hans Martin. “Significance of Religious Beliefs in End-of-Life Decision Making.” *Mulla Sadra, Logic and Ethics* 8 (1999): 203-218.
- Sass, Hans Martin. “Bioethik/Bioethics.” *Archiv für Begriffsgeschichte* 56 (2014): 221-228.
- Sass, Hans Martin. *Cultures in Bioethics*. Zuerich: Lit, 2016.
- Shim, Jivon. “Practical Methodology for Bio-ethical Imperative of Fritz Jahr.” in *1926-2016 Fritz Jahr’s Bioethics: A Global Discourse*. Zuerich: Lit, 2017.
- Strittmatter, Kai. *Die Neuerfindung der Diktatur*. Muenchen: Piper, 2018.
- Wilhelm, Richard. *The I Ching Book of Changes*. London: Routledge, 1968.
- Zhai, Xiaomei. “Diversified and in Harmony, but not Identical.” *Asian Bioethics Review* 3, no. 1 (2011): 31-35.



Çözumsuzlüğün Temellendirilmesi: Çelişen Paradigmalar Karşısında Biyoetik

Mahmut Alpertunga Kara¹

Öz

Biyoetik alanı çözümsüz tartışmalarla karakterizedir. Bu durum metod farklılıkları kadar temel ahlâkî yaklaşımların da farklı olmasından kaynaklanır. Biyoetiğin politika geliştirmekteki ve ahlâkî hakikatın aranmasındaki rolleri sorgulanmaktadır. MacIntyre modern toplumdaki ahlâk çatışmalarını eşölçülmezlik kavramıyla açıklamaktadır. Buna göre somut bir ahlâk, bir geleneği ve bir topluluğu gerektirir. Kültürler bireyci veya toplulukçu olmak bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bireyciliği ve özerkliği temel alan yaklaşım tarihin ve kültürlerin ötesinde bir evrenselliği temsil etmez. Bu yaklaşım çelişen paradigmalardan biridir ve diğerlerine karşı tarafsız bir zemin sağlamaz. Evrensel şekilde kabul edilebilir bir ahlâk teorisi bulunmamaktadır. Belirli bir ahlâk teorisini temsil eden biyoetik yaklaşımları ve çok-kültürlü bir ortamda iletişime yardımcı olan biyoetik yaklaşımları birbirinden ayrılmalıdır. Farklı kültürlerden insanların birlikte yaşamasına yardımcı olabilmek için biyoetiğin ahlâk felsefesi yanında sosyal bilimler ve ilahiyat gibi farklı kaynaklardan da faydalanmaya ve disiplin ve metod sınırlarıyla kısıtlı olmayan esnek bir yaklaşıma ihtiyacı bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Biyoetik • Metodoloji • Bireycilik • Alasdair MacIntyre • Erdem etiği

Grounding for Insolubility: Bioethics in the Face of Conflicting Paradigms

Abstract

Interminable debates are characteristic for the bioethics field. The reason for this situation comes from the different moral approaches, besides just the methodological differences. The bioethics field is being questioned about its roles about policy making and research for moral truth. MacIntyre explains moral conflicts of modern society with the incommensurability concept. According this, a tradition and a community is necessary for a concrete morality. Cultures differ from each other, such as being individualistic or collectivistic. An approach based on individualism and autonomy does not represent a universality beyond history and cultures. This approach is one of conflicting paradigms, and it does not provide an impartial ground against others. A universally acceptable moral theory does not exist. Bioethical approaches representing particular moral theories and bioethical approaches supporting communication in multi-cultural settings must be distinguished. Bioethics has a need for using various sources, such as social sciences and theology, besides moral philosophy, and a flexible approach that is not limited with discipline and method boundaries, to help people from different cultures live together.

Keywords

Bioethics • Methodology • Individualism • Alasdair MacIntyre • Virtue ethics

1 Sorumlu Yazar: Mahmut Alpertunga Kara (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, İstanbul Türkiye. Eposta: alpertunga.kara@medeniyet.edu.tr

Atf: Mahmut Alpertunga Kara, "Çözumsuzlüğün Temellendirilmesi: Çelişen Paradigmalar Karşısında Biyoetik," *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 181-199. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0025>

Extended Summary

The bioethics field is characterized with inconclusive debates, and it is being questioned regarding its scope and methodology. H. Tristram Engelhardt claims “a content-poor conception of secular bioethics can secure moral authority and purpose for common action across moral communities,” and according to Cristoph Rehmann-Sutter, Engelhardt’s aim is to reconcile “universalistic rationality” with the cultural diversity of modern societies. For Engelhardt, bioethics should stay away from moral content, and it should be focused on policy making. However, he makes a reference to the principle of respect for autonomy, which is also a moral content and is not neutral. Moral principles can provide consistency within a system, but they do not have an authority across systems; it is difficult to justify principles of rival systems with claims that are also valid for others. Bioethics can serve as an interpreter across boundaries. It does not help mediating debates to claim the role of sole moral authority. Bioethics may cooperate with other fields such as social sciences or theology. According to Howard Brody, a bioethical point of view that has a suspicion against social sciences makes it difficult to understand cross-cultural problems. Soren Holm questions the libertarian approach regarding policy making. There are many problems that the principle to not harm cannot solve. Policy making should be different from the usual philosophical debates. The quality of communicative processes is crucial.

Bioethics can manage a role of mediator, but cannot replace morality, cannot produce generally binding judgments or burdens of proofs based on so called common rules. A “contently poor and secular” approach is not neutral. One of the conflicting sides cannot be a judge. Any concrete moral system can only speak on behalf of itself.

Alasdair MacIntyre explains endless moral disputes with incommensurability. In a traditional society, collective lifestyle generates common aims and a basis for rules and virtues. In a society like this, morality is about transforming people into what they should be, and a good action is a good person’s action. When the shared common social life of a society disappears, the concept of morality collapses. Then happiness becomes about individual choices, rules lose their objective basis, and incommensurability appears. There is no neutral and impartial judge between conflicting views.

Social psychology studies compare Western and Eastern societies as differing, not only regarding cultural content but also how the mind functions. According to Richard Nisbett, Ancient Greek society had more strong individuality than other parts of the world. Collective reasoning about decisions rested on disputation. On the other hand, the Ancient Chinese culture had a more clear emphasis on harmony. This still is the case. Reconciliation is more important for collectivistic cultures. Western, or individualistic and independent, thinking categorizes objects according to their abstracted attributes. Eastern, or collectivistic and interdependent, thinking is more interested in the context. Western thinking stands on the principle of non-contradiction. Eastern thinking prefers a dialectic that tries to reconcile conflict. Attention is focused on objects in the West and relations in the East.

According to MacIntyre, modern societies needed a replacement for lost norms, and utilitarianism was such an attempt. Values are individualistic for this approach, and it is compatible with a “content-poor” and “secular” point of view. According to Wendy Donner, individuals cannot be defined by their relationships, and culture cannot limit people. Society must not let minority groups restrict their individual members. But this point of view also can be understood as a protection for individualistic cultures from collectivistic cultures. The case is problematic: there is no neutral arbitrator between cultures, and an individualistic culture itself also cannot be an arbitrator. Roberto Dell’Oro examines the relationship of theology and bioethics regarding community and societal levels. Bioethical debate continues on a pluralist and secular basis on the level of society, but many people need a concrete context and a moral community to shape their moral vision. Community has a common understanding about what is good. On the contrary, society lacks this, and it only has a basis for minimal consensus. Trying to discuss the same problem on two different levels causes a methodologically split mind, and this is not sustainable for people from moral communities.

Contemporary bioethical debate is mainly individualistic. In a setting like this, group values should be defended as if they are individual values. Neither traditional values nor religious ones can be used for justification. Anything non-individualistic is accepted as oppression in this framework. On the other hand, group harmony and shared identity is important for some cultures. Individualism is not compatible with the expectations of all of the individuals in the world.

Bioethical debates generally do not start from the basics, and unstated premises cause insolubility. However, people can try to reach a reconciliation or consensus about a practical course, instead of trying to prove to each other what the truth itself is. Different cultures may support different methodical approaches. Focusing on principles may be more compatible for an individualistic culture, but for a collectivistic culture, which needs more data about settings, a virtue ethics approach that also contains the virtue of practical wisdom may be more applicable. Individual agency or group agency may also be more relevant regarding the cultural context. Designing different models for different contexts may be more appropriate rather than one universal model. If insolubility is inescapable at the theoretical level, people should seek more practical solutions for helping them to live together. Some bioethical approaches may represent their concrete understanding of morality, or bioethics may serve as an interpreter between traditions, methods, and disciplines, but none of them can claim an authority that is able to solve problems universally.

Çözüksüzlüğün Temellendirilmesi: Çelişen Paradigmalar Karşısında Biyoetik

Çözüksüz tartışma örneği arayanlar biyoetik alanında bulmakta zorluk çekmez. Mesela abortus (kürtaj) tartışması bunlardan biridir. Tartışma embriyoların hayatları değerli birer şahıs (person) sayılıp sayılamayacağı, potansiyel şahıs diye bir şeyden bahsetmenin mümkün olup olmadığı veya embriyonun hayat hakkı ile kadının seçim hakkı arasında nasıl bir öncelik sıralaması yapılması gerektiği gibi noktalarda takılır. Hayatın başlangıcı veya sonu ile alakalı benzer pek çok başka konuda, hayatın ve insan olmanın anlamı ne kadar sorgulanırsa sorgulansın, ne kadar yeni argümanlar ve kavramlarla tezler desteklenirse desteklensin; hangi temel duruşun daha doğru olduğuna dair bir fikir birliğine yaklaşılamaz, tartışma aynı merkez etrafında dönmeye devam eder. Bu durum biyoetiğin metodolojisinin ve faaliyet alanının sorgulanmasına yol açmaktadır.

İhtilafların bir kısmı, metod konusundaki, prensipçilik, vak'a etiği (casuistry), anlatı etiği, ihtimam (care) etiği gibi farklı yaklaşımlardan² kaynaklanıyor olabilir. Bir veya daha fazla prensipten hareket edip konuları bunların ışığında açıklamaya çalışmak, mesela erdemler üzerinden konuya yaklaşımdan farklı sonuçlar verebilir. Ancak bu husus ihtilafları açıklamakta yetersiz kalır, aynı metodu benimseyenler arasında da ihtilaflar başgösterebilir. Aynı prensipleri benimseyenler, bunlar arasında farklı sıralamalar yapabilir veya belirli bir erdemın nasıl anlaşılması gerektiğine dair anlaşmazlıklar olabilir. Ayrıca mesela adalet hem bir prensip hem de erdem olarak zikredilebilen bir kavramdır, ama bu bir görüş birliğine zemin hazırlamaz. Adaleti eşitlik üzerinden mi, hak etme üzerinden mi, yoksa başka bir şekilde mi tanımladığınız metodla ilgili bir konu değildir. Dolayısıyla tek bir metod üzerinde anlaşılrsa bile, bunun ihtilafların ortadan kalkmasına katkıda bulunacağı şüphelidir.

Diğer metodların yanında “düşünsel denge (reflective equilibrium)” adında daha karmaşık bir metodun da ismi geçmektedir. İlk defa John Rawls tarafından teklif edilen bu metod, sezgi ve prensipler arasında denge kurmak esasına dayanır. İtimad edilen sezgilerden hareketle prensipler elde edilir ve prensipler çelişen sezgilerin değerlendirilmesinde kullanılır. Metodun esnekliği ve farklı kaynaklara izin vermesi, farklı metodları benimseyenler tarafından olumlu karşılanabilmektedir. Temellendirme için kullanılan sezgilerin kendilerinin nasıl temellendirileceği problemini aşmak için, metodun daha geniş bir türü teklif edilmiştir. Bunda alternatif ahlâkî teoriler ve toplum hakkında empirik teoriler

2 Childress, James F., “Methods in Bioethics,” içinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 15-45.

gibi unsurlar da hesaba katılır. Metoda yönelik eleştirilerden biri, hemen her şeyin bu metodun kapsamına girmesinin, uygulanmasını müşkil hale getirdiği şeklindedir, birbiriyle çelişen pek çok şey hesaba katılmak zorunda olacaktır. Başka metodların nispeten basit oluşlarıyla karşılaştırılınca bu metodun uygulanması zordur ve süreç olarak nasıl işletilmesi gerektiği de belirsizdir. Diğer taraftan ahlâk konusunda bir metoda başvurmanın mantığı, “doğru sonuçları keşfetmektir,” ancak parçaların tutarlı olarak bir araya getirilmesi, mümkün olsa bile, bu onların doğru olduğunu göstermeyecektir.³

H. Tristram Engelhardt “muhteva bakımından fakir” ve “seküler” bir biyoetik anlayışının “ahlakî cemaatler (moral communities) arasında ortak hareket maksadını ve ahlakî otoriteyi” sağlayabileceğini ileri sürer.⁴ Cristoph Rehmann-Sutter’a göre, Engelhardt’ın maksadı, modern toplumda izlenen kültürel dağınıklıkla “evrenselci rasyonelliği” uzlaştırmaktır. Çoğulcu toplumlar farklı dinlere mensup, farklı ahlâk anlayışlarını benimseyen “ahlakî yabancıların” bir araya yığılmasından meydana gelir. Engelhardt’a göre seküler biyoetik bir politika geliştirme faaliyetidir ve ahlâk muhtevası ile uğraşmaktan sakınarak sadece ortak prosedürlerle ilgilenmelidir. Özerklik prensibi mucibince herkesin değer yargıları kendilerine aittir ve saygı gösterilmelidir. Fayda prensibini ileri sürerek başkalarına belirli bir değer sistemini empoze etmemek gerekir. Rehmann-Sutter konuyu özerklik ve fayda prensipleriyle açıklamının, değer muhtevası bakımından nötr bir tavır olmadığına dikkat çeker, ama asıl itirazı biyoetik için çizilen sınırın “çok dar” olduğu şeklindedir: biyoetiğin danışmanlık şeklinde bireysel bir uygulama alanı da olabilir, bunun dışında politika geliştirilirken sadece prosedürler değil, muhteva bakımından da katkısı olabilir, yeni tartışmaların muhtevasını zenginleştirecek yeni sorular sorabilir, kendisini prosedürlerle sınırlandırırca bunu yapamaz.⁵

Rehmann-Sutter biyoetiğin neler yapabileceği kadar, neler yapamayacağından da bahsederek birtakım sınırlar çizer. Mesela hangi varlıkların ahlakî cemaate dâhil sayılacağı bir perspektif meselesidir. Kimin veya neyin varlığına ahlâk açısından önem atfedileceğine dair kriterler, belirli prensiplerden yola çıkarak,

3 Arras, John D., “The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics,” içinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 46-61.

4 Tristram, Engelhardt H., *The Foundations of Bioethics* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1986), 53. zikreden: Rehmann-Sutter, Christoph. “Limits of Bioethics,” içinde *Bioethics in Cultural Contexts Reflections on Methods and Finitude*, editörler Christoph Rehmann-Sutter, Marcus Düwell ve Dietmar Mieth (Dordrecht: Springer, 2006), 62.

5 Rehmann-Sutter, *Limits of Bioethics*, 62-64.

herkesin kabul etmek durumunda kalacağı bir şekilde ortaya konamaz. Prensipler belirli bir sistem içinde tutarlılığı sağlayabilir, ama rakip sistemlerin çelişen prensiplerinin haklı çıkarılması problemlidir. Bu durum etik açıdan sınırlayıcı bir faktördür. Keza “ahlâkî yasak bölgelerin bekçiliği” biyoetiğin üstlenemeyeceği bir rol olarak başka bir sınırı işaret eder. Bu tarz sınırlar karşısında biyoetik bir tür aracı veya tercüman rolü oynayabilir. Tartışmalarda iletişimi sınırlandıran pek çok faktör mevcuttur ve mutabakat istisnaidir, alanı daha çok tartışmalar karakterize eder. Muhakemenin doğru usûlüne varıncaya kadar her konuda ihtilaflar söz konusudur. Ancak tartışmaların çokluğu alanın üretkenliği olarak da görülebilir. İhtilaf karşılıklı anlamının olmadığı mânâsına gelmez ve bazen durumun daha berrak görülmesine hizmet eder. Biyoetik aynı zamanda muhtelif grupların ihtiyaçlarını ve beklentilerini anlayabilmek için, bu gruplara mensup kişilerin bakış açısını ifade edecek empirik bilgiye de muhtaçtır. Belirli tek bir bakış açısının her zaman her yerde doğru olacağı gibi bir tavırla bu tarz bilgiden faydalanmak mümkün olmaz. Biyoetiğin ahlâkî konularda tekeli sahibi olduğu gibi bir iddiayla ortaya çıkması yerine sosyal bilimler veya teoloji gibi diğer alanlarla işbirliği yapması bakış açısını zenginleştirir.⁶

Howard Brody'ye göre yakın zamana kadar biyoetikçiler arasında yaygın olan bakış açısı sosyal bilimlere karşı şüpheyle yaklaşır, bunda analitik felsefenin kültürü ilgisiz bir konu sayarak dışarıda bırakması da rol oynar. Bu tavır kültürlerarası meselelerin idrakini zorlaştırmaktadır. Modern tıp pratiğinde kendi kültürünün farkında olmama tarzında bir problem mevcuttur. Belirli “evrensel prensiplerin”, kişiler hangi felsefî duruşu, siyasi veya dinî görüşü benimserlerse benimsesinler, rahatça benimsenebileceği ve bu prensiplerin sağlık hizmetiyle ilgili her konuyu kapsayabileceği iddia edilmektedir. Halbuki farklı bir kültürde, mesela özerklik bireye değil kabileye atfedilebilir, böyle bir durumda özerkliği saygıdan ne anlaşıldığı tamamen değişmiş olacaktır. Dolayısıyla prensiplerin her şeyi açıklamaya yeteceğini düşünmemek gerekir. Farklı kültürleri tek bir çerçeveye sıkıştırmak ancak onları tahrif ederek mümkün olabilmektedir. Anglo-Amerikan analitik felsefe, evrenselliği etîğin olmazsa olmazı olarak görmektedir. Bunda “rölativizme” düşme endişesi de rol oynar, ancak bu iki uç arasında pek çok ihtimal düşünülebilir, mesela ılımlı bir rölativizm her kültürün neyin ahlâkî olacağına kendisinin karar verebileceğini söyleyebilir. Bir felsefî tez olarak rölativizmden bu kadar çekinmeye gerek olmayabilir, zira her şeyin izafi olduğunu söyleyen birinin bu söylediğinin de izafi olduğunu kabul etmesi gerekir, kişinin kendisiyle çelişmeden bu tarz bir tezi dile getirmesi söz konusu olmayacaktır.⁷

6 Rehmann-Sutter, *Limits of Bioethics*, 70-75.

7 Brody, Howard, *The Future of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 2009), 117-123.

Soren Holm'a göre liberter bir yaklaşım, kişilerin başkalarına zarar vermedikleri sürece istediklerini yapabilmelerini gerektirir ve böyle bir yaklaşım politika geliştirmekle ilgili ihtilafların çoğunu ortadan kaldıracak mahiyettedir. Fayda hesabı fertlere bırakılmış olur, politika açısından neyin zarar sayılacağını tespit etmek yeterli hale gelir. Ancak zararın nasıl anlaşılması gerektiği aşikâr değildir, mesela başkalarının hassasiyetlerine, çevreye veya sosyal yapılara zarar vermek çizginin hangi tarafında kalır, söylemek zordur. Patent hakları gibi, "doğal hak" olmayan, ancak toplumsal kabule dayanan konularda toplumsal ölçüğü hesaba katmadan bir karar vermek mümkün olmayacaktır. Devletin kaynaklarını nereye yöneltmesi gerektiği konusu da sadece bireysel haklar üzerinden açıklanamaz. Konunun tamamen bireysel olması halinde zaten bir politika geliştirmeye gerek olmayacaktır, politika geliştirilmesi gereken bir konu ise sadece bireysel özgürlükle açıklanamayacaktır. Demokrasi sadece kararlarda çoğunluk desteğinin sağlanması ile alakalı değildir, muhakeme ve müzakere süreçlerinin kalitesi kararların meşruiyetine katkıda bulunur. Kamusal tartışmalarda taraflar ortak nokta aramaya çalışmalıdırlar, tartışmanın amacı kazanmak değil karşılıklı kabul edilebilir bir çözüm bulmaya çalışmaktır, bu bakımdan kamusal politika müzakeresi felsefi tartışmadan ayrılır. Standart felsefi tartışma kabaca problemin tanımlanması, analizi ve geriye bir tane doğru çözüm kalıncaya kadar zıt argümanların çürütülmeye çalışılmasından meydana gelir. Bu süreç birtakım varsayımlara dayanır: karşıt görüşlerin çoğu sadece yanlış olmakla kalmaz, makul de değildir ve bu gösterilebilir. Bu model her problemin tek bir doğru çözümü olduğunu ve bunu bulmanın mümkün olduğunu kabul eder. Halbuki kamusal tartışma açısından, doğru bir cevap olsa bile bunu bulmanın mümkün olamayabileceğini kabul etmek gerekir.⁸

Biyoetik tercüman, arabulucu, düzenleyici olarak pek çok şey yapabilir, gündemindeki konular hakkında farklı disiplinlerin müzakeresini koordine edebilir. Yapamayacağı ise ahlâkın yerine geçmektir, "geneli bağlayıcı" hükümler veremez, birtakım temel kabullerden hareket eden ispat külfetleri icat edemez. Engelhardt'ın bahsettiği "muhteva bakımından fakir" ve "seküler" anlayış, kendisi de taraflardan biri olan bir yaklaşımın, diğer taraflar karşısında nötr sayılması gibi de anlaşılabilir. Çelişen ahlâk sistemlerinden birini tercih eden bir biyoetik anlayışının, bu sistemler arasında hakem rolü oynayabileceğini düşünmek hatalıdır, herhangi bir ahlâk anlayışı belirli konular üzerinde kendi tavrını ifade edebilir, ama bunu sadece kendi adına konuşarak yapabilir. Belirli bir ahlâk teorisinin, bütün insanlığa hitap etmesi, herkesi kendi görüşüne davet etmesi şeklinde bir evrensellikten bahsedilebilir, ama bütün insanların bu

8 Holm, Soren, "Policy-Making in Pluralistic Societies," içinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 156-162.

görüşü mantıken kabul etmek zorunda olması tarzında bir evrensellik iddiasının ispatlanması mümkün görünmemektedir. Sistemler sadece değer muhtevaları bakımından değil, neyin ispat sayılacağı bakımından da ihtilaf etmektedir.

İhtilafların Kökeni ve Mahiyeti

Alasdair MacIntyre, Erdem Peşinde adlı eserinin baş kısmında, bir tanesi abortus konusuyla ilgili olan birkaç tartışma örneği verir. Bu tartışmaların ortak özelliği “sonlanamaz karakterde” olmalarıdır. Durumu açıklarken, “bilim felsefesinden bir örneği uyarlayarak” tartışmada geçen kavramların eşölçülmez (incommensurable) olduklarını söyler.⁹ Felsefi sistemlerin aralarındaki ihtilafları çözmek bir yana, bunların nasıl karakterize edilmesi gerektiğinde bile ihtilaf ettikleri durumlarda, aralarında eşölçülmezlik problemi var demektir.¹⁰

Bilim felsefesi alanında eşölçülmezlik kavramını gündeme getiren Thomas Kuhn, “rakip paradigmaları destekleyenlerin birbirlerinin görüş açıları ile tam anlamıyla bağlantı kurmayı” neden başaramayacaklarını izah eder. Buna göre rakipler çözülmesi gereken problemlerin neler olacağına ittifak edemeyecektir, bilim konusunda tanımları veya kıstasları farklıdır. Yeni paradigmayı benimseyenler, eskisinin kullandığı kelimeleri kullanmaya devam ederler, ama kelimelerin anlamları ve bağlamları değiştiği için kaçınılmaz bir iletişim problemi ortaya çıkar. Farklı paradigmaları benimseyenler “farklı dünyalarda” yaşamaktadır, “farklı şeyler görürler” ve “farklı ilişkiler bulurlar.” Bir paradigmadan diğerine geçiş mantığının zorlamasıyla adım adım bir geçiş değildir, ya hiç olmaz veya “topyekûn, birdenbire” olur. Paradigma değişimi kanıtla doğrulanamaz, birtakım kanıtlama faaliyetleri vuku bulur, ama bunlar zorlayıcı değildir. Benimsediği paradigmayı değiştirecek kişi, eskisinin bazı sorunları çözemediğini bilir ve yenisinin büyük sorunları çözebileceğine inanır. “Böyle bir karar, ancak inanç üzerine verilebilir.”¹¹ MacIntyre ise her biri tarihî süreç içine yerleştirildiğinde teoriler arasındaki geçişlerin makul olacağını söyler. Gerekçelendirme bir gelenek içinde gerçekleşir. Gelenek yekpare ve durgun bir şey değildir, kendi içinde çatışmaları bulunur, gelişir, yenilenir. Dönüşüm bir gelenek içinde, hedeflerle sonuçlar arasındaki farklar görüldükçe, tedricen başlar.

9 MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde – Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 20-27.

10 MacIntyre, Alasdair, “The Relationship of Philosophy to its Past,” içinde *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, editörler R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 40.

11 Kuhn, Thomas S, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 6. baskı. çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan, 2003), 212-222.

Yeni paradigma eskisinin bir değerlendirmesiyle birlikte, eskisini içine alan yeni bir anlatı kurularak inşa edilir.¹² Küçük ölçekli teoriler daha büyüklerine, onlar da daha büyük ölçekte kanaat şemalarına bağlanır. Bunlar zaman içinde devamlılığı olan bir çerçeve sağlar. Dünya görüşü seviyesinde paylaşılan kavramlar ve referanslar rakip ve eşölçülmez teorilerin ortak bir gayeye yönelmiş şekilde anlaşılmasını sağlayabilir.¹³ Burada problemin bir bakıma ötelenmiş veya ölçeğinin değiştirilmiş olduğunu görmekteyiz: ortak bir dünya görüşü, ortak bir anlatı vasıtasıyla farklı paradigmalardan birbiriyle irtibatının sağlanabileceği son zeminse, farklı dünya görüşleri söz konusu olduğunda ortak bir zeminden bahsetmek mümkün olmayacak demektir.

MacIntyre ahlâk alanından bahsederken farklı bir manzara tasvir eder, bu alanda devamlılık izlenmemektedir. Aydınlanma Dönemi ile birlikte Aristotelesçi geleneğin reddedilmesi bir kırılma meydana getirmiştir. Ahlâk kurallarının temellendirilmesinde üç farklı yaklaşım olabileceğini ileri sürer: birincisinin örneği *Aristoteles etiği*, ikincisinin örneği Hristiyanlık üzerinden düşünülen, dini esas alan bir *öte dünya* yaklaşımı ve üçüncüsünün örneği de Yunan felsefesinde Sofistlerin ve daha sonra Thomas Hobbes'un temsil ettiği *doğal insan* yaklaşımıdır. Birinci yaklaşımın anahtar kavramı “işlevsel olarak kullanılan” iyi kavramıdır, burada “iyi” arzu ve istidatların kendisine göre şekillendirileceği bir hedef rolü oynar. Bu yaklaşımın hayata geçirilebilmesi için zeminde belirli bir toplumsal hayat olmalıdır, bu hayatın rolleri ve fonksiyonları iyi kavramının yorumlanması için malzeme sağlar. İyi'nin hangi hedef açısından iyi olduğu önemlidir. İkinci yaklaşımın anahtar kavramı emir kipidir, burada ilahî emirler söz konusudur, bunlar ödül ve ceza ile ilişkilidir. Burada iyi olan ödüllendirilmekle neticelenebilecek olandır. Üçüncü yaklaşımda anahtar kavram kişisel bir amaç için uygun bir araç olarak iyi kavramıdır, kişiler tabiatlarından kaynaklanan arzulara sahiptir ve bunları doyurmak için toplumsal hayatta belirli şekillerde hareket etmelidirler, iyi olan kişiyi arzularına kavuşturabilecek olandır. MacIntyre Aristotelesçi yaklaşımın diğer ikisinden daha üstün olduğunu düşünür. “Oldukları şekliyle” arzular ahlâk için temel olmamalıdır, çünkü bunların düzeltilmesi gerekir. Haz ve elem üzerinden yapılacak hesaplar zulmü haklı çıkarmak için suistimal edilebilir. “Doğal insan” fikrini savunanlar insanın kendisini geliştirebilme ihtimalini gözardı eder. Hristiyanlık ise fiilî arzuları sabit bir değer kabul etmemek bakımından Aristotelesçi görüşe benzer. Ancak dünya hayatının tablodaki yeri bir zaaf teşkil eder, insanlara ne yaparlarsa bu dünyada

12 MacIntyre, Alisdair, “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science,” *The Monist* 60, no. 4 (Historicism and Epistemology) (1977): 465-471.

13 MacIntyre, “Relationship”, 42-43.

da mutlu olacaklarını söylemez, bu dünyada veya öteki dünyada mutlu olmak konusunda ikilemede bırakır.¹⁴

Eski Yunan’da olduğu gibi, hayat tarzının maksatlar üzerinde anlaşma sağladığı bir toplumda bir insan için neyin iyi olduğu da tanımlanmış vaziyettedir. Böyle bir toplumda erdemler ve ahlâk kuralları belirlidir ve bunların hayata geçirilmesiyle ortak maksatlara ulaşılması arasındaki ilişki kurumsallaşmıştır, değerlerle hoşlanılanlar veya tercih edilenler arasındaki kontrast nettir. Kişiler ahlâk kurallarına uymayabilir, ama bunu ahlâkla ilgili terimleri kullanarak açıklayamaz. Toplum hayatının ahlâkın temeli olması, ahlâk açısından eleştirilemez olduğu anlamına gelmez; ama eleştiri yine aynı toplumun idealize bir izdüşümü üzerinden yapılır, tamamen kopuk olamaz.¹⁵ Aristoteles düşüncesinde bir fiilin iyi olması iyi birinin fiili olması demektir. Bu çerçevenin önemli bir yönü olanla olması gereken arasındaki bağlantının kopmamış olmasıdır, görev ve mutluluk ayrıılmaz, yapmanız gerekeni yaparsanız, aynı zamanda mutluluk getirmesi bekleneni yapmış olursunuz. Ancak toplumsal hayat şekli zeminden çekildiğinde bu tarz bir ahlâk algısı çökmektedir. Batı’da sosyal hayatın değişmesi yanında Protestanlık ve kapitalizm etkisiyle gelişen bireycilik bu sonucu ortaya çıkarmıştır. Yeni tabloda mutluluk ve görev birbirinden kopar, mutluluk artık bireyin arzularıyla ilgili bir şey haline gelir, normlar havada kalır, olanla olması gereken arasındaki ilişki bozulur.¹⁶

Aydınlanma döneminde ileri sürülen teoriler, iddia ettikleri gibi, tarihin ve toplumun dışında evrensel bir bakış açısını ifade etmezler, kendi dönemlerindeki toplumsal hayatla ilişkilidirler. On sekiz ve on dokuzuncu asır ahlâk felsefelerinde ortak olarak görülen husus toplumla ferdin ortak iyiliğine dair bir anlayışın ortadan kalkmış olmasıdır. Ortak bir gaye olmayınca buna götüren ortak bir vasıta da kalmaz. Erdemlerden çok kurallar ön plana çıkmaya başlar. Erdem fikri, kurallara uymayı sağlayan bir vasıta gibi telakki edilmeye başlar. Ahlâka dair kelime kadrosunun işaret ettiği mânâlar daralır, kelimelerin birbirinden farkları anlaşılmaz hale gelir, kavramlar keyfi şekilde yorumlanabilir, ortak bir ahlâk anlayışı kalmaz.¹⁷ Immanuel Kant aklın evrensel olarak herkeste aynı olduğu kabulünden hareketle, aklın bizzat kendisinden kaynaklanan, dışarıdan hiçbir muhteva kabul etmeyen bir şekilde ahlâkı temellendirmeye çalışır. Ancak geliştirdiği evrenselleştirilebilirlik kriteri çelişen muhtevalara izin vermektedir, yani aynı anda doğru olması mümkün olmayan birçok şey, Kant’ın testini geçebilir. Muhtevaya dair problem ortada

14 MacIntyre, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi - Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma, 2001), 167-169.

15 MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 301.

16 MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 189-190.

17 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 336-343.

kalır. Diderot ve Hume'un ahlâkı istek ve tutku ile temellendirme çalışmalarının başarısızlığına tepki olarak kendi görüşlerini geliştiren Kant'ın başarısızlığı Soren Kierkegaard'ın temeli olmayan ahlâk fikrine zemin hazırlamıştır, ahlâkı temellendirememesi problemi devamlılık göstermektedir. Kierkegaard ahlâkı, akli devre dışı bırakan, kriterli bir seçimle açıklamaya çalışır.¹⁸ Bütün bu düşünürler ahlâkın muhtevası hakkındaki kanaatlerini esas itibarıyla Hristiyanlıktan alırken, rasyonel temellendirme konusunda “insan tabiatı” fikrinden hareket eder. Aristotelesçi gelenekte bu iki nokta birbirine bağlanabilmektedir, ancak bu bağlantı koparıncaya çelişki ortaya çıkar. Aristotelesçi gelenek insan tabiatını bir başlangıç noktası olarak alır ve insanın olduğu halden olması gereken hale nasıl dönüştürüleceğine dair bir proje ortaya koyar. Burada ahlâkın bir gayesi bulunmaktadır. Gaye fikri ortadan kalkınca, başlangıç noktası ile hedef arasında bir bağlantı kalmaz. Aydınlanmanın hatası, hedefi başlangıç noktasından türetmeye çalışmasıdır, çelişki buradan doğar ve bu yüzden proje başarısızlığa mahkumdur. İnsanın arzularını neden kontrol etmesi gerektiğini, bu arzuların kendilerinden hareketle gösteremezsiniz. Bunu yapmaya çalıştığınızda bir elinizde gereksiz bir “arzularını kontrol et” emri ve diğer elinizde kendi başlarına hedef teşkil eden arzularla kalırsınız. İnsan tabiatının dönüştürülmesi ihtiyacı, bir toplum halinde bir arada yaşamının gereklerinden doğar. Toplumda herkesin rolleri vardır ve iyi olan bu rollerin yardımıyla tanımlanabilir. Ama fâil rollerden bağımsız bir birey olunca bu fikir çöker.¹⁹ MacIntyre'a göre varılan noktada ayakta kalan ahlâk sistemlerinden birini benimseyenler ve benimsemeyenler şeklinde iki tür insan bulunmaktadır. Farklı sistemleri seçenler arasında veya bunlarla, hiçbirini seçmeyenler arasında karar verecek bir üst merci veya nötr bir standart bulunmaz. Bu sistemlerden birinin içinden konuşanların sözleri, dışarıda kalanlara keyfi dayatmalar gibi görünür. Böyle bir toplumda insanlar ancak seçtikleri grupta ortak bir ahlâk dili kullanabilir.²⁰

MacIntyre Batı'nın hikayesini anlatır, çizdiği manzara temelde ortak tarihi, ortak bir kültürü olan bir toplulukla ilgilidir. Tabloya dünyanın geri kalanı da eklendiğinde mesafeler daha da açılır; düşünce gelenekleri, kültürler, toplum yapıları ve hayat tarzları yanında zihin melekelerinin işleyişine kadar uzanan farklar, ihtilaf etmeyi daha da kolaylaştıran kırılmalı bir zemin meydana getirir. Sosyal psikoloji alanında yapılan, Batılı ve Doğulu tipte toplumları karşılaştırmalı şekilde inceleyen araştırmalar bu konuda fikir vericidir. Kültürler sadece muhtevalarıyla değil, insanların zihinlerinin ne şekilde işlediğiyle de birbirinden ayrılır.

¹⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 77-83.

¹⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 86-97.

²⁰ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 302-304.

Richard Nisbett'e göre Antik Yunan toplumunda bireysel kimlik anlayışı dünyanın başka bölgelerindekine göre daha güçlüdür. Aynı çağın başka toplumlarında görülmeyen bir şekilde, toplumsal kararlar genellikle münazara neticesinde verilmektedir. Buna mukabil Çin'e bakınca uyum kavramı daha belirgin şekilde göze çarpar. Bireysel kimlik farklı toplumsal rollerin kesişmesiyle oluşur. Tartışmadan çok sürtüşmeleri azaltmak, uzlaşmak vurgulanır. Yunan felsefesinde nesnelere vasıfları soyutlanır ve bunlara göre kategorize edilirler. Nesne izole edilir ve davranışları ait olduğu kategori üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Çin felsefesine göre dünya çelişkilerle doludur ve her şey zıddıyla anlaşılır, zıtlar birbirini tamamlar ve kesinlik yoktur. Soyutlamaya itibar edilmez, somut olan tercih edilir. Kesin tanımlı terimler yerine mecazlar tercih edilir. İnsanın kendi kaderine hakim olmasından çok çevresiyle uyumu öne çıkar. Nesnelere bağlam tarafından değiştirildiği düşünülüşünden kesin sınıflandırmalar faydasız görülür. Çelişmezlik yasasına dayanan formel mantıktan çok, çelişkileri bütünleştirmeye yarayan bir diyalektik tercih edilir.²¹ Doğulu toplumlarda algı ve dikkat örüntüleri daha çok çevreye, Batılılarda ise nesnelere yöneliktir, bu olayların açıklanma şekillerini de etkiler. Doğulular ilişkileri yakalamaya daha açıktır. Batılılar çevrenin kontrol edilebilirliğine daha fazla inanır. Tasnif faaliyetinde Batılılar kategorileri, Doğulular ilişkileri esas alır.²² Bahsedilen farklar iki uç noktayı göstermektedir, aslında bütün toplumlar farklı türde fertlerin bir karışımından meydana gelmektedir, ama oranları toplumdan topluma değişir. Aynı şekilde bir toplumun uçlardan birine daha yakın olması da şart değildir, toplumlar iki uç arasında bir dağılım gösterir. Buna rağmen toplumlar arasında merkezî önem taşıyan değerler ve bağlantılı olarak toplumsal müzakere yaklaşımları ve hukuk sistemleri ciddi farklar göstermektedir.²³

Fertlerin, grupların ve toplumun ahlâkî bakımından birbirlerine göre durumlarının ne olması gerektiği tartışılan bir konudur ve özerkliği esas kabul eden etik anlayışı ferdi temel alır. Ancak bu yaklaşımın arkaplanında belirli bir toplumsal durum yer almaktadır, her ne kadar soyut ve evrensel olduğu iddia edilse de, muhakemenin zemininde Batılı ve modern bir toplum ve fert algısı bulunmaktadır.

MacIntyre'a göre modern toplum amaçları sorgulamaya kapalı örgütsel bir alan ile, değerlerin tartışıldığı, fakat sonuçlara ulaşılamayan bir şahsî alandan meydana gelir. Bürokratik yapı çatışmaları sınırlandırır. Zıtlar birbirini tamamlar.²⁴ Ortak

21 Nisbett, Richard E, *Doğulular ile Batılılar Nasıl -ve Neden- Birbirinden Farklı Düşünürler? Düşüncenin Coğrafyası*, 5. baskı. çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık, 2017), 20-37.

22 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 48-49.

23 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 64-71.

24 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 61-62.

normlar statüsünü kaybedince, yerine bir şey bulmak gerekmiştir, J.S. Mill'in temsil ettiği faydacılık böyle bir projedir, değerlerin bireysel sayıldığı bir çerçeveyi temsil eder.²⁵ Modern toplumda bireycilik ve parçalayıcı bir vasıf arz eden toplumsal değişim, ahlâkî hayat konusunda kapsamlı bir modelin olmadığı, fakat çeşitli kaynaklardan gelen ve keyfi görünen bir grup ilkenin olduğu bir duruma yol açar. Böyle bir durumda çatışmaları çözümlmek için ortak bir kritere ihtiyaç hasıl olur. Faydacılık şekilsiz ve her duruma uyan bir kriter sağlayarak bu ihtiyacı karşılamaya çalışır.²⁶ Holm'un bahsettiği liberter yaklaşım Mill'e atıfta bulunur ve Engelhardt'ın "değerler bakımından fakir" ve "seküler" tarifi de bu yaklaşıma uymaktadır. Mill'in özgürlük anlayışı "kimsenin başkasına karışmaması" şeklinde bir "negatif özgürlük" yaklaşımından daha fazlasını ifade etmektedir, özerklik kavramının taşıdığı kültürel tonu ifşa eden bir örnek olarak düşünülebilir. Mill "bireyin kendisini geliştirebileceği şekilde" belirli bir hedef ifade eden bir özgürlükten bahseder ve sadece "rasyonel olanın" seçilmesi halinde seçimin gerçekten özgür olabileceğini ima eder.²⁷ Diğer taraftan insanların birbirine karışmamasının sınırlarını tayin etmek de kolay değildir, hayatları birbirine karışan insanların birbirlerine karışabilecekleri bir toplumun daha mı az mutlu olacağını kestirmek zordur.²⁸ Mill Katolikler ve muhtelif Protestan mezhepleri zikrederek insanların birbirine karışmasının yanlışlığını anlatırken, "o zaman neden Müslümanlar da, bir Müslüman ülkesinde, Hristiyanların 'ne yediğine' karışmasın" tarzında bir retorik soru sorar.²⁹ Isaiah Berlin buna, "kimsenin bir ada olmadığını" hatırlatarak cevap verir, insanların başkalarının inançlarından ve hayat tarzlarından rahatsız olması bağınazlık olabilir, ama toplumun hangi şekilde daha mutlu olacağı konusunda faydacı metotla yapılacak bir hesabın sonucu aşikâr değildir.³⁰

Mill'in bilhassa çok eşlilik pratikleri tepki çeken Mormonlara karışılmaması gerektiği yönündeki itirazlarına³¹ yönelik tepkiler konunun başka bir yönünü göz önüne sermektedir: çok-kültürlü bir toplumda kültürel azınlıklara gösterilen müsamahanın sınırı ne olmalıdır? Wendy Donner'a göre, toplumsal kültür bireylere

25 MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 102-116.

26 MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 274-275.

27 Smith, G.W, "Social Liberty and Free Agency," içinde *J. S. Mill On Liberty in Focus*, editörler John Gray ve G.W. Smith (New York: Routledge, 2003), 250-256.

28 Berlin, Isaiah, "John Stuart Mill and the Ends Of Life," içinde *J. S. Mill On Liberty in Focus*, editörler John Gray ve G.W. Smith (New York: Routledge, 2003), 147-148.

29 Mill, John Stuart, "On Liberty," içinde *Utilitarianism and On Liberty*, 2. edisyon, editör Mary Warnock (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003), 155-157.

30 Berlin, "John Stuart Mill," 147.

31 Mill, "On Liberty," 161-162.

kendi değerlerini benimseme özgürlüğü yanında değerleri sorgulama imkânı da vermelidir. Herkesin kendi “iyi” anlayışını geliştirmekle ilgili bir menfaati bulunmaktadır, belirli değerlerin dayatılması bunu ihlal eder. Liberal bir görüş, kişilerin ilişkileri üzerinden tanımlanmasını kabul etmez. Donner’a göre Mill’in Mormonlar hakkındaki yorumu, genel tavrına uymamaktadır. Kişiler içinde doğdukları kültürle sınırlandırılmaz. Kimsenin belirli bir kültürü korumak gibi bir görevi bulunmaz. Topluluğun geleneksel hayat tarzı, bireyselliği kısıtlayarak zararlı olabilir. Hassas azınlık gruplarına yaklaşım da bu çerçevede belirlenmeli; toplulukların, üyelerinin bireysel haklarına müdahalesine mahal verilmemelidir. Azınlık grubunu çoğunluktan korumak kadar, grup üyelerini gruptan korumak da önemlidir.³² Bu bakış açısı bireyin bir kültürden korunmasından çok, bireyci bir kültürün toplulukçu bir kültürden korunması gibi de anlaşılabilir. Kültürlerin birbirini yargılaması kaçınılmaz olsa bile, davayı götürebilecekleri ortak bir makam bulunmamaktadır. Aralarında nötr standartlar bulunmayan değer kümelerinden birinin, kendisini nötr farz ederek diğerleri karşısında hakem rolü oynaması problemi çözmek yerine derinleştirebilir.

Teoloji ve biyoetik ilişkisini cemaat ve toplum kavramları üzerinden ele alan Roberto Dell’Oro, seküler bir düzlemde süren tartışmanın teoloji üzerindeki etkisini inceler. Buna göre, bu tarz bir düzlemde ahlâkî failin özgürlüğünü esas alan ve herhangi belirli bir ahlâkî yaklaşımın doğruluğuna dair bir kabulde bulunmayan bir müzakere cereyan eder, çoğulcu bir mantık söz konusudur. Halbuki fertlerin ahlâkî vizyonlarını şekillendirebilmek için somut bir bağlama, tarihî bir ahlâkî topluluğa ihtiyacı bulunur. Cemaat neyin iyi olduğuna dair ortak bir kanaati bulunan bir gruptur, toplum ise fertlerin ortak bir görüşü paylaşmadıkları pragmatik bir gruptur, sadece asgari zaruri mutabakat için zemin sağlar. Cemaat ve toplum ayrımı, bir tarafta rasyonel ve seküler bir müzakerenin devam ettiği, diğer tarafta dogmatik fideizmi esas alan bir ahlâkî topluluğun bulunduğu bir bölünme meydana getirir. Aynı konuyu aynı anda bu iki seviyede birden tartışmaya çalışmak ise bir “metodolojik şizofreniye” sebep olur. Böylece toplum seviyesinde “tarafsız, önyargısız, kültürel eğilimleri olmayan” bir “metaetik rasyonalitenin” mevcudiyeti farz edilirken, belirli bir ahlâkî çevreye mensubiyet sadece bir zevk meselesine indirgenmiş ve mensupları iki alan arasında bölünmüş olur. Bu durum teolojiiyi ya asgari bir temsil yetinmek veya marjinal kalmak seçenekleriyle karşı karşıya bırakır ve bu durum sürdürülebilir değildir. Toplumdaki ihtilafları barışçı bir yolla çözmeye yönelik, ahlâk konusunda iki seviyeli bir yaklaşım öngören bu tarz bir “çözüm”, sadece liberal “akidenin” ferdin özerkliğini koruma gayesine hizmet eder, “teolojik mânâyı” feda pahasına.³³

32 Donner, Wendy, “Autonomy, Tradition, and the Enforcement of Morality,” içinde *Mill’s On Liberty A Critical Guide*, editör C. L. Ten (New York: Cambridge University Press, 2008), 142-150.

33 Dell’Oro, Roberto, “Theological Discourse and the Postmodern Condition: The Case of Bioethics,” *Medicine, Health Care, and Philosophy* 5 (2002): 129-133.

Grupların ayrıca önemli sayılmaması, sadece bireylerin ahlâki öneminin söz konusu olması tartışmaların takıldığı noktalardan biridir. Muhakemenin sadece bireyler seviyesinde sürdürülmesi toplulukçu kültürlerin kendini ifade etmesini zorlaştırmaktadır. Bireyin bu kadar ön planda bir figür olması, mantıkî bir zaruret olmaktan çok çelişen paradigmalardan birinin tercihi olarak anlaşılabilir. Nitekim MacIntyre'a göre, Batı'da ahlâk felsefesinde birey kavramının öne çıkmaya başlaması Machiavelli ve Luther ile olmuştur.³⁴ Geleneksel toplumlarda kişiler kendilerini sosyal rolleri üzerinden tanımlar ve toplumsal yapıdan bahsetmeden bireyin kimliği ortaya konamaz, birey ve toplum, karşı karşıya konumlandırılmak bir yana, tam olarak ayrışmamıştır. Luther ise toplumsal vasıflarından soyutlanmış şekilde Tanrı huzurunda yalnız bulunan bir insandan bahseder. Machiavelli'de toplum, içinde bireylerin çarpıştığı bir arena gibi tasvir edilir. Hobbes ise toplumu "unsurlarına ayırarak incelediğinde" sürekli kavga eden bireyler bulur: sürekli kavga etmek zararlı olduğu için, aklın ve "doğa yasalarının" ışığında özgürlüklerini karşılıklı olarak sınırlandırmak suretiyle uzlaşma yoluna giderler.³⁵ Nihayet Kant ahlâkî görevi toplumsal durumdan ayırır, bireyi ahlâk açısından hükümler ve istediği maksatları takip etmekte serbest hale getirir.³⁶ Böyle bir çerçeve bireyi aşan herhangi bir ahlâk anlayışının masaya konmasını imkânsız kılmaktadır. Gruba bağlılık, grubun ortak değerlerine bağlılık, müzakere usûlü açısından geçersiz sayılan savunmalardır. Birey bunları benimseyebilir, ama başka bireylerle müzakere sırasında, değerlerini ancak bireysel bir dile tercüme ederek telaffuz etmelidir. Gelenek geçersiz bir gerektir, geleneğinden edindiğiniz değerleriniz varsa bile bunları bireysel değerlermiş gibi gerektelendirmeniz gerekir. Herhangi bir dine ait kayıtlar geçersizdir, tezlerinizi ancak seküler ifadelerle savunabilirsiniz. Zatınıza mahsus sahanın keyfi değerlerini zaruret ifade ederlermiş gibi amme sahasına getiremezsiniz, tartışmaya gelirken geleneğinizin dilini evde bırakmanız gerekir. Bu kurgu bireyi aşan bir otoriteyi kabul etmez, böyle bir otoritenin baskı unsurundan başka bir şey olmasını mümkün görmez, bağlılık kavramına bireyin kısıtlanması şeklinde olumsuz bir anlam yükler. Nitekim Mill boyunduruk (yoke) kelimesini fırsat düştükçe tekrarlar³⁷ ve bunu kabulleneni kınar. Fakat "bireyin hükümlerliği" yeryüzündeki bütün bireylerin beklentisini ifade eden bir ibare değildir.

Kültürler paylaşılan bir kimlik duygusunun olduğu toplulukların temsil ettiği uç ile, araçsal hedeflere ulaşmayı kolaylaştırmak üzere teşkil edilmiş kurumsallaşmanın temsil ettiği diğer bir uç arasında bir dağılım gösterir. Birincisi

34 MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 137.

35 MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 141-150.

36 MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 224-225.

37 Mill, "On Liberty," 136, 143, 145, 154.

kendi içinde gaye olan ilişkilere, birlik ve mütekabiliyet hissine dayanır. Aile, dinî gruplar, arkadaş çevreleri buna benzer vasıf gösterir. İkincisinin esasları sempati, sık etkileşim, paylaşılan tecrübeler veya mülkiyet şeklinde sayılabilir, sıklıkla fayda değiş-tokuşu, pazarlık veya kontratlar ihtiva eder, rekabet ve şahsî kazanca açıktır. Bunlara şirketler ve bürokrasi gibi gruplar misal gösterilebilir. Herhangi bir toplum bunlardan tek biri değildir. Ama toplulukçu veya bireyci, karşılıklı bağlı veya bağımsız kültür tipleri bu ayrıma uygun düşer.³⁸ Toplular nispeten bağımsız veya bağlı vasıfta olabilir. Bireysel hareket veya kolektif hareket, bireysel ayrışma veya grupla uyum, eşitliğin tercih edilmesi veya hiyerarşinin kabul edilmesi, davranış için evrensel kurallar olması veya somut bağlamın hususiyetlerinin değerlendirilmesi yönünde bir tercih gibi boyutlar üzerinden, iki grup toplumun farkları izlenebilir. Bu boyutlar farklı toplumlarda farklı karışımlar gösterebilir, bazı boyutlarda daha bireyci, bazı boyutlarda daha toplulukçu olan toplumlara rastlamak da mümkündür.³⁹

Farklı yönelimleri olan kültürlerden gelen insanların bir arada bulunduğu şartlarda çatışma potansiyeli bulunmaktadır. Bilhassa evrensel kurallarla ilgili beklentileri olanlar ve duruma göre davranmayı doğru bulanlar bir araya geldiğinde çatışma kaçınılmaz olabilir. Duruma göre kuralları esnetmek Batılı birine ahlâksız görünürken, her durumda tek ve aynı kural konusunda ısrarcı olmak Doğulu birine insafsız görünebilir.⁴⁰ Bağlamla daha sıkı ilişkili Doğu toplumlarında müzakere kültürü, bağlamla ilişkisi daha zayıf Batı toplumlarına göre farklı karakter gösterir. Batılı usûl kişilerin kendi maksatları için serbestçe çevrelerini değiştirebilecekleri kanaatine dayanır, kişinin amaçları nettir, neyi istediğini, karşılığında ne verebileceğini bilir, evet ve hayır dışında fazla seçenek yoktur ve müzakere uzun sürmez. Buna mukabil Doğulu usûl kişinin çevreyi değiştirmeye çalışmak yerine ona uyum sağlamasını esas alan kanaate dayanır. Müzakere uzun vadeli bir vizyonla ve ilişkilere dikkat ederek yürütülür, kabul ve red dışında seçenek olmayan kurgulardan kaçınılır. Gelecek için güven ve işbirliği sağlanmaya çalışılır, konular daha karmaşık bir şekilde ele alınır. Asyalılar ihtilaf ve tartışmadan çekinirken, Batılılar belagate dayanan bir münazara üslubunu politikadan bilime uzanan bir yelpaze içinde tekrarlar. Belirli bir toplum içindeki fertler bu modellerden birine veya diğerine uymak bakımından homojen değildir, bütün toplumlarda birine veya diğerine daha fazla benzeyen fertler bulunur, ama ortalamaya bakıldığı zaman ciddi farklar görünmektedir.⁴¹

38 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 56-57.

39 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 60.

40 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 62.

41 Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, 69-71.

Zararın bireylerle sınırlandırılması her zaman, konuyu bireyler açısından rahat bir hale getirmiş olmaz. Bilhassa Asyalı toplumlarda daha yaygın görüldüğü şekilde, kişilerin kimlikleri açısından bağlı oldukları gruplar önemli olabilir, gruba erişen bir zarar, fertler tarafından kendi şahıslarını etkiler şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla bireyci bir ahlâk modeli, bazı durumlarda insanların ihtiyaç ve beklentileriyle örtüşmeyebilecektir. Bireyci olmak gruplar karşısında tarafsız olmak anlamına gelmez. Mensupları daha bireyci olan bir grubu veya böyle bir grubun görüşünü, kategorik olarak diğerlerinin üzerinde veya ötesinde konumlandırmak için bir gerekçe görünmemektedir. Aynı şekilde seküler bir görüş de, dinlerin temsil ettiği taraflılık halinin zıddına tarafsızlığı temsil eder şekilde konumlandırılmaz. Her durumda ister “muhteva bakımından fakir” ister zengin olsun, çelişen paradigmalar arasında objektif bir seçim yapmayı sağlayacak ortak bir zemin bulunmamaktadır.

Sonuç

Isaiah Berlin, Bertrand Russel’dan naklen, “filozofların en derin inançlarının nadiren formel argümanları içinde görülebildiğini” söyler, “temel inançlar, kapsamlı hayat görüşleri, korunması gereken kaleler gibidir.” Dış surlar pek çok teferruatlı delillerle muhafaza edilirken, iç kale nispeten basit kalır.⁴² Biyoetik tartışmalarında görülen durum bunu hatırlatmaktadır, tartışmalar genellikle konunun ortasından başlar. Birçok temel mesele tartışılmış ve üzerinde anlaşılmiş gibi atlanır, konuya “uygun” bir yerden girilir. Bunu yapmanın bir mantığı vardır, tek tek her şeyi tartışmaya en baştan başlarsanız, hiçbirinin sonuna ulaşamazsınız. Burada ironik olan, zikredilmeyen öncüllerin, her halükarda tartışmanın sonuna varmayı engellemesidir. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu, gelenekler kendi içlerinde tartışabilirler, ispat gayretinin bir manası olur. Farklı kültürler söz konusu olduğunda tartışmanın çıkmaza girmesi zaman zaman kaçınılmaz olacaktır. Birbirine uymayan farklı kanaatlerden hareket edenlerin birbirine neyin doğru olduğuna dair bir ispat sunması mümkün değildir. Ancak ihtilaf ettikleri halde uygulamada nasıl ortak bir tavır gösterebileceklerini tartışabilirler.

Toplumlar arasındaki kültür farklılıkları, biyoetiğe yaklaşımda farklı metodların seçilmesini destekleyebilir. Mesela Batılı bir bakışla, “bir hekimin her zaman ve her yerde nasıl davranması gerektiğine” odaklanmak mümkünken, Doğulu bir bakış açısı bağlamın ve şartların değerlendirilmesine gerek görebilir. Böyle bir durumda birincisi için sabit prensipler üzerinden konuyu açıklamak yeterli olabilir, ikincisi için ise durumun yerinde ve tek seferlik değerlendirilmesi öne çıkabilir. Birine göre her durumda sabit bir tavır gereklidir, diğerine göre duruma

42 Berlin, “John Stuart Mill,” 155-157.

göre davranmak daha doğru olabilir. Böylece sabit bir prensipten hareket etmek yerine ‘phronesis’ kavramıyla karşılanan şekilde basiret erdemini de ihtiva eden bir erdem etiği yaklaşımı daha uygun olabilir. Tıbbî kararlar konusuna yaklaşımda da farklı anlayışların uygulanabilirliği kültüre göre değişebilir. Mesela vekâleten karar verme konusunda, adına karar verilecek kişinin istikrarlı bir karakterinin ve değerlerinin olduğu, bunların durum ne olursa olsun nasıl sonuç vereceğinin kestirilebileceği kabulü rol oynar. Halbuki kararları bağlama göre değişebilecek birisi için aynı kesinlikte hareket etmek zordur. Yine birey tek karar mercii mi sayılmalıdır, yoksa grup içinde paylaşılmış bir karar vericilik geçerli görülebilir mi, bu da topluma ve kültüre göre değişecektir. Her yerde işe yarayacağı kabul edilen tek bir model tasarlamaya çalışmak yerine, her farklı bağlam için neyin işe yarayacağını düşünmek daha verimli olabilir. Düşünsel denge metodunda olduğu gibi elde mevcut her şey masaya konabilir, ama aranabilecek tutarlılığın karşılığı hakikat yerine uygulama konusunda mutabakat olabilir. Öldürmemek gerektiğinde mutabıksanız, bunun temellendirmesinde de anlaşmanız şart değildir, farklı şeylere inanan insanlar, birbirlerini aynı şeye inanmaya zorlamadan nasıl bir arada yaşayabilirler, bunun cevabını aramak gerekir. Diğer taraftan “eşyada aslolan ibâhadır” gibi bir hüküm ancak bir geleneğin içinden söylenebilir. Başka geleneklerin de benzer hükümleri olabilir, ama bu bir ortak zemin olduğunu göstermez, sıra istisnaların tespitine geldiğinde ihtilaf kaçınılmaz olabilecektir.

Biyoetik doğru ve yanlışa dair birtakım somut ve kendi içinde tutarlı çerçeveler çıkarabilir, ama insanlar bunu evrensel iddialarla sunmak yerine hangi ahlâk anlayışı adına konuşuyorlarsa onun adıyla ortaya çıkmaları zaman ve enerji kaybettiren birçok tartışmayı ortadan kaldırabilir. Bu tavır diyalogun tamamen ortadan kalkması gibi bir tehlikeye de yol açabilir, ortak zemin olmadığı için konuşulacak bir şey de kalmayabilir, ama aslında bir şey tartışılmadığını görmek bile, mevcut duruma göre ilerleme sayılabilir. En azından açılacak boşluk daha farklı bir iletişim yolu için ihtiyacın daha net hissedilmesine yarayabilir. Biyoetik arabulucu ve düzenleyici bir rol oynayacaksa, bunu tartışmalara noktayı koymak veya problemin doğru çözümünü bulmuş olmak iddiasıyla yapmasına gerek yoktur; aksine çelişen dünya görüşlerinin temasına izin verecek şekilde esnek ve değişken bir dile ihtiyacı olacaktır. Bunun için disiplin ve metod kısıtlamalarını aşılmaz saymak yerine aynı anda birçok dili birden konuşmaya çalışmak gerekebilir.

Kaynakça / References

- Arras, John D. "The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics." İçinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock, 46-71. New York: Oxford University Press, 2007.
- Berlin, Isaiah. "John Stuart Mill and the Ends Of Life." İçinde *J. S. Mill On Liberty in Focus*, editörler John Gray ve G.W. Smith, 131-161. New York: Routledge, 2003.
- Brody, Howard. *The Future of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Childress, James F. "Methods in Bioethics." İçinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock, 15-45. New York: Oxford University Press, 2007.
- Dell'Oro, Roberto. "Theological Discourse and the Postmodern Condition: The Case of Bioethics," *Medicine, Health Care, and Philosophy* 5 (2002): 127-136.
- Donner, Wendy. "Autonomy, Tradition, and the Enforcement of Morality. içinde *Mill's On Liberty A Critical Guide*, editör C. L. Ten, 138-164. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Holm, Soren. "Policy-Making in Pluralistic Societies." İçinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock, 153-174. New York: Oxford University Press, 2007.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 6. baskı. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan, 2003.
- MacIntyre, Alasdair. "The Relationship of Philosophy to its Past." İçinde *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, editörler R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner, 31-48. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde – Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. çev. Mutlalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi - Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 2001.
- MacIntyre, Alisdair. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science." *The Monist* 60, no. 4 (Historicism and Epistemology) (1977): 453-472.
- Mill, John Stuart. "On Liberty." İçinde *Utilitarianism and On Liberty*, 2. edisyon, editör Mary Warnock, 88-180. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003.
- Nisbett, Richard E. *Doğulular ile Batulular Nasıl -ve Neden- Birbirinden Farklı Düşünürler? Düşüncenin Coğrafyası*, 5. baskı. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık, 2017.
- Rehmann-Sutter, Christoph. "Limits of Bioethics." İçinde *Bioethics in Cultural Contexts Reflections on Methods and Finitude*, editörler Christoph Rehmann-Sutter, Marcus Düwell ve Dietmar Mieth, 59-79. Dordrecht: Springer, 2006.
- Smith, G.W. "Social Liberty and Free Agency". İçinde *J. S. Mill On Liberty in Focus*, editörler John Gray ve G.W. Smith, 239-259. New York: Routledge, 2003.



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

“The Most Dangerous Idea?” Islamic Deliberations on Transhumanism

Anke Iman Bouzenita¹

“Aging is a disease that can be cured” (Zoltan Istvan)

vs

“Every living being shall taste death” (Quran 3:185)

Abstract

This paper provides a discussion of aspects of the transhumanist movement and their intellectual and bioethical implications from an Islamic perspective. After an introduction to transhumanism and some of its variations, it discusses the underlying suppositions of transhumanist thought: The supposed absence of the body – mind – soul complex and the idea of volitional evolution of humankind. It then goes on to discuss the notion of enhancement and body modification, on a technological, pharmacological and genetic level from an Islamic point of view. In conclusion, the paper discusses the idea of “the good life”. The paper concludes that, although transhumanism is not a new idea, but rather a conglomerate of old ideas in technologically backed dystopian garb, and although there are obvious disparages between tenets of transhumanism and Islam at a very basic level, Muslims ought to be aware of its trajectory, as influences and repercussions will be felt globally.

Keywords

Transhumanism • Islamic bioethics • Volition evolution • Enhancement • Extreme longevity • Maqāsid al-sharī’a • Islamic worldview

“En Tehlikeli Fikir?” Transhümanizm Üzerine İslami Mülâhazalar

Öz

Bu makale, transhümanist akımın bakış açılarını ve bunların entelektüel ve bioetik çıkarımlarını İslami bir perspektiften tartışmaktadır. Transhümanizme ve onun bazı varyasyonlarına bir girişten sonra bu çalışma, transhümanist düşüncenin altında yatan varsayımları ele almaktadır: Beden-akıl-ruh kompleksinin sözde yokluğu ve insanlığın iradi evrimi fikri. Daha sonra, iyileştirme ve beden modifikasyonu kavramlarını teknolojik, farmakolojik ve genetik bir düzlemde İslami bakış açısından tartışmaya devam etmektedir. Sonuç kısmında ise çalışma, “iyi yaşam” düşüncesini konu edinmektedir. Makale, transhümanizmin yeni bir fikir olmayıp aksine teknolojik açıdan desteklenmiş distopik kışvede eski fikirler yığını olmasına ve transhümanizmin ve İslamiyet’in ilkeleri arasında çok temel bir düzeyde ayrılıklar? olmasına rağmen, etkileri ve yansımaları küresel olarak hissedileceği için Müslümanların bunun gidişatının farkında olması gerektiği sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Transhümanizm • İslami biyoetik • İradi evrim • İyileştirme • Sonsuz yaşam • Makâsıd-ı şer’ia • İslami dünya görüşü

1 Correspondence to: Anke Iman Bouzenita (Assoc. Prof.), Department of Islamic Sciences, College of Education; Head, Islamic Bioethics Research Group, Sultan Qaboos University, Muscat, Oman. Email: bouzenita@squ.edu.om

To cite this article: Anke Iman Bouzenita, “The Most Dangerous Idea?” Islamic Deliberations on Transhumanism,” *darulfunun ilahiyat* 29/2, (December, 2018): 201-228. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0031>

“The Most Dangerous Idea?” Islamic Deliberations on Transhumanism

Neuroscience, bioengineering, cyborgism, nanotechnology, man-machine interfaces, mind uploading, enhancement, volitional evolution, singularity, a new human race: is transhumanism “the most dangerous idea”?

Ideas and movements affiliated with trans- or post-humanism are multifaceted. They draw heavily on certain philosophical suppositions and conundrums embedded in classical to contemporary (postmodern) Western thought, emerging in recent decades with force in a globalised world of mind-boggling technological advances and unforeseen possibilities.

One cannot discuss transhumanism and its different expressions from an Islamic angle by tackling certain keywords or aspects in isolation only. It is rather necessary to assess the different aspects of transhumanism under discussion of the worldview related background and ultima ratio. This paper may therefore go beyond analysing the mere bioethical concerns of certain aspects of transhumanism in favour of a more holistic approach, attempting to position transhumanist vis-à-vis Islamic thought. It is not a paper discussing the relationship between Islam and science. Contrary to what some may think and write, there is no need to arrive at a reconciliation between Islam and science as there is no initial bias between both. Currently there is rather a neglect of science by scholars of the Islamic sciences, just as there is a neglect of the Islamic sciences by experts in anything else. Despite many attempts to close this gap, it remains prevalent in any science-related discourse in the Islamic world today. It is not the main concern of this paper. The question is, rather: in how far are the promises of transhumanism, however much they may come under the propagation of science and modernity, rationally and scientifically verifiable and feasible? And where do differences in worldview draw the line between acceptability and non-acceptability from an Islamic point of view?

Transhumanism: Definition and History

Most of the intellectual underpinnings of modern transhumanism are neither new, nor surprising. The idea of human “enhancement” is probably as old as humankind²; with variations in approach, goals and ways of enforcement. In the modern era, it brought about eugenics and Social Darwinism. The “quest for improvement”³ considerably changed with the advancement of scientific means of the last decades.

2 Alexandra M. Franco, “Symposium Article: Transhuman Babies and Human Pariahs: Genetic Engineering, Transhumanism, Society and the Law,” *Children’s Legal Rights Journal* 37, no. 2 (2017): 191.

3 Franco, “Symposium Article: Transhuman Babies and Human Pariahs: Genetic Engineering, Transhumanism, Society and the Law,” 192.

Intellectual precursors to the movement star Nietzsche (d.1900), who described the concept of humanity in a transient stage⁴, or Thomas Henry Huxley (d.1895), nicknamed "Darwin's Bulldog" for his stern promotion of Darwinian evolutionism. Notable for engaging with transhumanism are also other members of the Huxley family, such as grandson Aldous Huxley (d.1963), author of "A Brave New World", a book that seems to anticipate aspects of a transhumanist vision gone wrong. His biologist grandson and member of the British Eugenics Society, Julian Huxley (d.1975) seems to have been the first to coin the term "transhumanism" in 1957.

In his 1957 essay "New Bottles for New Wine," Huxley announces:

The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.⁵

The modern transhumanist movement came into being in the 1990s, with propagators such as FM-2030 aka F.M. Esfandiary (*Are you a transhuman?*), Nick Bostrom (who, with David Pearce, established the World Transhumanist Association in 1998; author of *Transhumanist Frequently Asked Questions*, 1999, and *A History of Transhumanist Thought*, 2004), Max More (*Transhumanism: A Futurist Philosophy*), Natasha Vita-More, transhumanist artist and James Hughes (*Citizen Cyborg*, 2004). Although differences in approach and societal vision exist⁶, common transhumanist tenets are the elimination of human disease and suffering, increased intelligence, and human immortality itself.⁷ The catchy slogan "Why choose to die?" is such an example. It is however not propagated by every faction of the transhumanist movement. Sorgner's approach of a "moderate" transhumanism weakens this goal into attempts to strive for life prolongation or extreme longevity.⁸ "Technological immortality", as suggested by Ronald Cole-Turner, is opposed to "true" or "biological immortality" in the sense that life may still be ended by accidental death or the destruction of the universe.⁹

4 "Symposium Article: Transhuman Babies and Human Pariahs: Genetic Engineering, Transhumanism, Society and the Law," 192.

5 Julian Huxley, "Transhumanism," *Ethics in Progress* 6, no. 1 (2015): 12-16. doi: 10.14746/eip.2015.1.2. Reprinted from Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine* (London: Chatto and Windus, 1957), 15.

6 See Franco, "Transhuman Babies," 193, Stefan Lorenz Sorgner, *Transhumanismus. Die gefährlichste Idee der Welt"!? (Freiburg im Breisgau: Herder, 2016), p. 24ff.*

7 See Franco, "Transhuman Babies," 192f.

8 Sorgner, *Transhumanismus*, 33.

9 Hamid Mavani, "Islam- 'God's Deputy: Islam and Transhumanism,'" in *Transhumanism and the Body. The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer and Derek F. Maher (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 75.

Transhumanism, in itself a philosophical, cultural and political movement, holds that human development is still in an early phase¹⁰ to be radically changed by technology. *Singularity* describes the point in time where man and machine (or artificial intelligence, AI) will merge, giving way to unforeseen possibilities. Transhumanist visions entail the annihilation of any distinction between the biological and the mechanical or between physical and virtual reality.¹¹ Transhumanism has been described as a Religion of Technology for its utopian visions, presenting technology as the saviour of mankind.¹² In this vein, research results on longevity are pictured as if eternal life, the complete reversal of the aging process, were waiting around the corner.¹³

Notable, and this will be further discussed below, is the “transition of Transhumanism’s values into mainstream society” as, for instance, reflected in the application of current reproductive technologies.¹⁴ Though the movement may not be palatable to most contemporaries and may not have taken a grip on societies outside of the Western hemisphere at all, it needs to be given attention as it now forcefully pushes a societal and political agenda.¹⁵ Transhumanists such as Zoltan Istvan campaigning for presidency in the US may serve as a hint to the future. Francis Fukuyama, in his bioconservative criticism on the consequences of the biotechnology revolution¹⁶ has alluded to the possibility that internationalisation and politicisation of transhumanism could contribute to undermining the sovereign state and weaken principles such as individualism, free will and humanism; a statement one does not need to share in its liberal outlook, but that certainly reveals a growing preoccupation and concern with the movement.

10 Susan Schneider, “Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons,” *University of Pennsylvania: Neuroethics Publications* (2008), 3.

11 See Ray Kurzweil, “Reinventing Humanity: The Future of Human-Machine Intelligence,” *The Futurist* (March-April 2006): 39-40; 42-46.

12 Andrew Pilsch, *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2017), 1-25.

13 See for instance De Grey, Aubrey, “Radical Life Extension: Technological Aspects,” in: *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, edited by Calvin Mercer and Derek F. Maher, 13-24 (New York: Palgrave Macmillan, 2009); Pilsch, *Transhumanism*, interim.

14 Franco, “Transhuman Babies,” 197; see also Roland Benedikter and Katja Siepmann, “‘Transhumanism’: A New Global Political Trend?” *Challenge* 59, no. 1 (2016): 47-59, and Philip Hefner, “The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism,” *Dialog: A Journal of Theology* 48, no. 2 (September 2009): 158-167.

15 Benedikter and Siepmann, “Transhumanism,” 47.

16 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution* (New York: Picador, 2003) and “Transhumanism”, *Foreign Policy*, October 23, 2009. <http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>, compare Benedikter and Siepmann, “Transhumanism”.

Porter has criticised the rather loose usage of the term “humanism” in the academic vernacular, used in a “historically ambiguous manner that blurs the line between humanism(s) and the Enlightenment”.¹⁷ Both the terms *trans-* and *post-* humanism are apparent misnomers. Taking into account that humanism is a worldview placing the human being at the centre of things, as a measurement to everything else (*Omnium rerum homo mensura est*), be it in an enlightenment or pre-enlightenment meaning, neither “*trans*” nor “*post*” humanism overcomes this approach. Denying the existence of the Creator and His prerogatives, it allots to the human the God-like decision to *transcend*, i.e. overcome, the physical and mental limitations of the human being, and evolve into a *posthuman* being. There seems to be a confusion between the terms ‘humanism’ and ‘humanity’. The term ‘trans-humanity’ or ‘trans-humankind’ may be more descriptive of the movement, as the final goal is to transgress and overcome the (biological) human condition per se, not the fixation on the human being as source and initiator of rules and standards.

Transhumanism and its Basic Suppositions – an Islamic View

The idea of transhumanism seems hardly to have been academically promoted or even discussed in the Islamic world so far.¹⁸ It is even difficult to translate the notion into Arabic – rather than just transliterating it, i.e. writing it in Arabic letters (ترانزهومانزم “tranzhumanizm”), for the obvious difficulty to catch the meaning of the prefix “trans” in the sense of “beyond”, “in between”, “transcending”. Google translate offers الإنسانية العابرة which rather re- translates as “humankind in transition”, while one would have to translate ما بعد الإنسانية to capture the facet of human evolution ‘beyond’ its current stage of development. The ostentatious lack of interest in the topic may be for reasons other than intellectual neglect. Although it is correct that the Islamic world is currently at the receiving, not the producing end of global knowledge production, and that it rather reacts than acts; one also has to understand that the main tenets of the movement are not palatable to a majority Muslim or at least Islamically socialised audience. The attempt to answer why this is so catapults us directly into the discussion.

From the outset, the most striking feature of transhumanism is its denial of the body - mind - soul complex. The transhumanist vision of human nature is entirely materialistic, but in a contradictive way, as we will see. With the denial of the eternal soul and death as a gateway to eternal life comes the denial of the necessity of a limited physical lifespan. The promotion of eternal this-worldly life is then advocated as revolutionary, “the most dangerous idea”,¹⁹ albeit its being as old as mankind itself. From an Islamic perspective, the intellectual discussion of (at least this branch of) transhumanism could stop here.

17 Allen Porter, “Bioethics and Transhumanism,” *Journal of Medicine and Philosophy* 42 (2017): 238.

18 The few Muslim contributions I was able to find go back to Muslims living in Western countries.

19 See the title of Sorgner, *Transhumanismus*.

Transhumanist literature reveals some fundamental problems in Western secular thought, among them the inability to define what constitutes the human. How to define a human being? While some still refer to Classical Greek thought to figure it out, others seek the solution to this conundrum in psychology, legal definitions of personhood and human agency, or in science, where it is surprisingly difficult to take human DNA as an indicator of humanness, there being no major difference between human and, say, chimpanzee DNA. Albeit some interesting and plausible critiques on transhumanism exist within these frameworks,²⁰ any attempt at self-definition based on human constructs must necessarily go wrong. Many contributions to transhumanism can be distilled into a couple of words, namely, the inability of the human being to define himself properly.

Attempts to describe the body-mind-soul complex in secular materialist contributions suffer from terminological shortcomings that are prone to conceptual confusion. In this light, Qazi et al have recently analysed the philosophical underpinnings of the contemporary neuro-scientific discourse. Transhumanist thought may be categorized as monist, holding that what dualists held to be “an immaterial, distinct mind or soul is simply part of the body, i.e. located and contained within the physical brain”.²¹

The Islamic worldview does not subscribe to this reductionism. What makes the human being human from an Islamic point of view are concepts such as being created for a purpose – namely to serve Allah and be His *khalīfah*, (vice-regent on earth), being endowed with dignity (*karāmah*; “We verily bestowed dignity on humankind” (Sūrat al-Isrā’:70) وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ, a right to inviolability (*ḥurmah*), responsibility, accountability, a sound mind (*‘aql*), personality (*nafs*) and soul (*rūḥ*).²² Human agency and its different stages are juristically discussed

20 See Schneider, “Future Minds,” Franco, “Transhuman Babies,” and Agneta Sutton, “Transhumanism: A New Kind of Promethean Hubris,” *The New Bioethics* 21, no. 2 (2015): 117-127.

21 Faisal Quazi, Don Fette, Syed S. Jafri, Aasim I. Padela (2018), “Framing the Mind-Body Problem in Contemporary Neuroscientific and Sunni Islamic Theological Discourse,” *The New Bioethics* 24, no. 2 (2018): 160.

22 It should be mentioned at this point that Muslim scholars have and still do discuss the nature of the soul, body and mind and their interrelation controversially. Ibn Kathīr, for instance, in his explanation to Sūrat al-Isrā’ (17:85), quotes views that *rūḥ* and *nafs* are nearly congruent. As this paper does not attempt to give an account of Muslim scholarly contributions throughout the ages, but rather attempts to position the Islamic view vis-à-vis transhumanist materialistic thought, the paper confines itself to giving an outline only. It may be noted that Islamic scholarship on the mind – body – soul complex has, particularly in its philosophical orientation, been formed in its discussion of Greek thought. Particularly the terms *rūḥ*, *nafs* and *‘aql* may acquire different meanings, according to context or be used synonymously, which makes translation difficult. The term *nafs*, for instance, can, according to the contextualization, be translated as soul, person, human being, psyche, mind, life; and the list is not exhaustive. *‘Aql* refers to the process of thought or sound mind; the term *rūḥ* refers to the soul, but could also (used with an article) refer to the Angel Jibrīl (peace be upon him). For the sake of this paper, terms are used and translated in their context.

under the term *ahliyya*; where every human being has an *ahliyyat al-wujūb*, or unchangeable agency of entitlement to rights by virtue of being human; while the agency of action and accountability (*ahliyyat al-adā'*) varies with development, circumstances and state of the sound mind (*‘aql*). Important to note is that the rights of the person (under *ahliyyat al-wujūb*) are in no way compromised if the sound mind is, be it due to natural (sleep, fainting, illness) or acquired reasons (intoxication).²³

The Islamic worldview states that the human being is endowed with an eternal soul (*rūh*) which leaves the body while the human is asleep to return when he wakes up; its leaving the body with no return marks death; only on the Day of Judgment will resurrected body and human soul be reunited. The soul can neither be fully explained with the restrictions of the human mind, nor can it be located in the human body.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (سورة الإسراء، 17:85)

And they ask you (Muḥammad) about the soul (*al-rūh*). Say; the soul is a matter of my Lord, and only little knowledge has been given to you. (Sūrat al-Isrā', 17:85).

The human being is endowed with *nafs*, or the Self; the Qur'an mentions the misleading or rightly guiding potentials of *nafs* (Sūrat al-Shams 91: 7-8), the *nafs* commanding evil (*al-nafs al-ammārah bi-s-sū'*) (Sūrat Yūsuf, 12:53), the reproachful *nafs* (*al-nafs al-lawwāmah*) (Sūrat al-Qiyāmah, 75:2); the tranquil *nafs*, at peace with itself (*al-nafs al-muṭma'innah*) (Sūrat al-Fajr 89:27). The term *nafs* might best be described as the *self* or *ego*. Contrary to the eternal soul, the *nafs* dies with the person. In the context of transhumanism, both *nafs* and *rūh*, the great mysteries of human existence, seem to be reduced to mere perceptions that may be saved to a hard disk.

Death is an inevitable fact of life. Every being's life span is fixed and can neither be shortened nor extended for any period of time.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

"Verily, every being shall taste death" (Sūrat Āl 'Imrān, 3:185)"

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ۚ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ

23 Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence: Uṣūl Al Fiqh* (The Other Press, Kuala Lumpur, 2003), 109ff.

Every nation has their fixed life span. And if their end arrives, they cannot postpone it or speed it for any period of time” (Sūrat al-Aʿrāf, 34).

It is this unchangeable dogma that situates transhumanism as unacceptable for Muslims. This life will definitely end, the next life will not. This life is the test phase, the gateway, to the next. The human being may pass and be awarded Paradise, or not pass and be awarded Hellfire. As long as this dogma stands as a firm belief, and Jannah as well as Jahannam are understood as realities, not metaphors, the more radical version of transhumanism cannot gain ground with Muslims.

Some of the few contributions on transhumanism by Muslim authors seem to attempt to gain ground for a reframing of these concepts. Two anthologies, both edited by Maher and Calver (*Radical Life Extension*, 2009; *Transhumanism and the Body*, 2014), attempt to discuss positions of world religions vis-à-vis transhumanism. Both are framed as attempts to initiate discussions and prepare ground with various religious communities rather than critically discuss the larger implications of transhumanism; in this vein, they attempt to reconcile some aspects of transhumanism with Islamic thought.

In the 2009 anthology *Radical Life Extension*, Aisha Y. Musa concludes that there is no conflict with Islamic norms and ideals from the perspective of scripture and doctrine for the acceptance of the idea of radical life extension (RLE), at least as far as immortality is not implied. Her main argumentation in the paper revolves around precedent cases of extreme longevity with the Prophet Nūḥ (Noah, may peace be upon him); she also suggests that “alternative understandings of death and the hereafter that could accommodate extreme longevity and even practical immortality are possible”.²⁴ She then focuses on the practical implications of extreme longevity for rituals, practices and institutions.²⁵

In the second anthology, *Transhumanism and the Body* (2014), Mavani discusses aspects of transhumanism in relation to Islamic thought. Knowing that basic tenets of transhumanist thought, like attaining eternal this-worldly life other than by divine intervention, are not reconcilable with the Islamic faith; he, too, tries to endorse the weakened version of life extension rather than immortality. Mavani emphasises that the propagated idea of life extension “does not collide with the religious world view that humans will die eventually”.²⁶

24 Aisha Y. Musa, “A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity,” in *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, edited by Calvin Mercer and Derek F. Maher, 130.

25 Musa, “A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity,” 128ff.

26 Hamid Mavani, “God’s Deputy,” 75.

As far as life extension is concerned, the human's life span is not subject to his decision, is not in his knowledge, and is decided on before the human being is born.²⁷ In this sense, none of the examples of extreme longevity in the Quran, such as the Prophet Nūḥ, who lived nearly a thousand years, can serve to make a point for the endorsement of volitional longevity; the human life span is in any case subject to the Creator's discretion, not to the human being's will. It is therefore as futile to strive for a prolongation as it is to regard the latter as purely beneficial. A longer life span from an Islamic point of view is an opportunity to accumulate good deeds; but it can also prove to be the opposite. The wish for life extension, in the Islamic scriptures, is forwarded by dubious characters, those who try to extend the final verdict on their neglected duties and shortcomings prior to being judged for their deeds. "*When death comes unto one of them, he cries, "My Lord, let me return so as to make amends for the things I neglected"*" (Sūrat al-Mu'minūn 23: 99f).

The promise of this-worldly immortality and immaculate existence itself is, in the Islamic scriptures, the promise of Iblis, Satan, to Adam (peace be upon him), the first human being. Iblīs tried to counterfoil Allah's command to Adam and Ḥawā (Eve, peace be upon them), not to even come close to the forbidden tree. Satan whispered to them, insinuating "*Your Lord forbade you from this tree only lest you should become angels or become of the immortals*" (Sūrat al-A'raf 7:20). Promises to obtain immaculate flawlessness and longevity like angels, or even this-worldly immortality, will, from an Islamic point of view, always be linked to the devil's attempt to mislead humankind. It may also explain why, from an Islamic epistemological point of view, the quest for longevity and this-worldly immortality is as old as humankind itself and finds reflections from the Accadian epic of Gilgamesh to Greek mythology to Nietzsche to transhumanism.²⁸

The wish for eternal life is a human disposition. In a materialistic worldview that sees happiness and the deeper sense of life in acquiring material and sensational pleasure only, this disposition is being redirected by transhumanist aspirations to a this-worldly dimension only. This is in direct contradiction to Islamic teaching, as eternal life is in the Hereafter, either in Paradise (*Jannah*) or Hellfire (*Jahannam*) according to its tenets.

27 Al-Nawawi, Abū Zakariyā' Yahyā b. Sharaf, *Hadith Nawawi*, N.d., accessed October 16, 2018. <https://sunnah.com/nawawi40#4>, ḥadīth no.3.

28 See Nils Bostrom, "A History of Transhumanist Thought," *Journal of Evolution and Technology* 14, no.1 (2005): 1ff

Some amount of confusion seems to exist with regard to the human being's free will.²⁹ Presence of *nafs* and the accountability of the human being mark his difference from both animal and machine. Neither of these can be expressions of or linked to genes, as this would defy the purpose of the human's accountability for his deeds on the Day of Judgment. In that sense, it is rather futile to ask, "if transhumanists were to offer the possibility of modifying a human's genes so that they would be less likely to lie, would that be forbidden."³⁰ If manipulation of the human being's free will takes place, it will rather be through mind control by diverse means, like insinuation and false promises, not genetic alteration.

This brings us to another very important point of discussion: Robots and artificial intelligence. The idea of creating interfaces between artificial intelligence (AI) and human beings; hybrid creatures between robots and humans (cyborgs), 'chipping' newborns so as to enhance; or, in the most radical version; uploading the brain on data carriers. Apart from the ethics of this enterprise which is still in need of discussion; how about the mere feasibility?

It seems that, despite major advances, experts in the field are less enthusiastic about prospects of joining brain and machine than transhumanists are.³¹ For the time being, any user of google translate may have had an insight into the gap between artificial intelligence and the workings of the human brain. Any software user knows of the proneness to viruses, data loss, data theft and its effects. Any receiver of organ transplants may be aware of the difficulties of exchanging organs, the need for (sometimes) lifelong medication, and even recipients of interventions considered routine and minor, like tooth implants and eye laser surgery, may have tasted some of the difficulties of adaptation. No implant or transplant works like the natural thing. It is at this point that the hubris of "conscious design" shines through.

The reduced mechanical vision of a human being as a set of algorithms, a vehicle of spare parts, may be a symptom of our technological age, just as scientific models in the past have often been but a reflection of the general worldview of the era they came about in. The question really is how many technological

29 See Tamem Mobayed, *Immortality on Earth: Transhumanism through Islamic lenses* (Yaqeen Institute for Islamic Research: n.p., 2017): 18ff.

30 Mobayed, *Immortality on Earth: Transhumanism through Islamic lenses*, 25.

31 Brett Wingeier, "How Are Brain-Machine Interfaces Being Used In Medicine Today?" *Quora*. Accessed September, 18, 2018, <https://www.forbes.com/sites/quora/2018/02/05/how-are-brain-machine-interfaces-being-used-in-medicine-today/#5eb0e6742e87>, and Keck Futures Initiative. *The Informed Brain in a Digital World: Interdisciplinary Research Team Summaries*. IDR Team Summary 7: What are the limits of the Brain-Computer Interface (BCI) and how can we create reliable systems based on this creation. Washington D.C.: The National Academies Press, 2013. www.nps.edu.

“enhancements” or gadgets the human body can sustain. And does it really advance humankind, or even the random individual, to be able to see infrared, turn fingers into flash drives, hear colours, orient himself by radar or be able to align himself with magnetic fields?³² Having natural limbs replaced voluntarily with no medical indication by high tech fiber limbs may not be so conducive after all, if trauma, ongoing phantom pain, inflammations and other complications are taken into consideration.

So how does human intellect compare to AI? Is there a litmus test for ultimate comparison? For the time being, it seems no scientist can, with good conscience, claim to know how the human brain or intellect really works. Ascribing the entire process of thinking to the brain may turn out to be too reductive a view after all. How about the role of the senses in communicating sensations to the brain, for instance? The dimensional importance of the human body experience and its limitations for the process of thought and personhood? The indispensability of previous information to initiate the process of thinking?

As Jensen aptly puts it, “Transhumanism, then, does not get beyond human nature, as if it sought some good in which human nature has no share. Rather, transhumanism misconceives human nature. It supposes that human nature is simply disembodied intelligence, which can be transferred from a body to a computer, and which can be elevated in unforeseen ways”.³³

Transhumanists go wrong supposing that the personality of a person, the self, is confined to the brain. This is in no way meant to be dismissive of scientific advances. Bits and pieces of information add up, for sure. But will we ever be able to understand the human being and his intellect in all their complexity? Or even the brain? And the relationship between both? And is it not that any AI is always dependent on the algorithms it is fed with, logically? So how could we expect AI to become independent; to acquire its own personality? Sequences of 1 and 0 cannot even approximately mimic the complex process of human thought.

The idea of singularity, that point of time where human and machine merge, sounds like the ultimate eschatological vision of a materialist mindset. “And they lived happily ever after”, however, is hardly a feasible notion by which to run a society. Transhumanism’s implications for societal justice have been discussed elsewhere.³⁴

32 Bob Parks, “Go Hack yourself * Not really,” *Popular Science*. (September 2015): 60-63. Accessed September, 15, 2018. <https://www.popsci.com/tags/september-2015>.

33 Steven J. Jensen, “The Roots of Transhumanism,” *Nova et Vetera*, English Edition 12, no. 2 (2014): 525.

34 Pilsch, *Transhumanism*, 16ff.

While parts of the transhumanist movement claim to be democratic in that progress shall be secured for all; others stipulate that there will ultimately be two human races; the cyborgised ‘enhanced’ and the unenhanced ‘natural’, a division reminiscent of a master-slave arrangement. It is quite obvious how power will be distributed in this vision, as “unenhanced” humans will seem to the “enhanced” like the intellectually disabled.³⁵ Transhumanists postulate that post-humans³⁶ or neohumans³⁷ are future beings “whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to be no longer unambiguously human by our current standards”.³⁸

Uploading the human mind on data carriers is, in transhumanist circles, often presented as the ultimate end of dying and limitation of the mind through matter. Transhumanist visions declare the human body to become obsolete. A number of rational problems exist in this scenario that may deserve scrutiny. It is worth mentioning that trying to overcome the human’s limitation through the (ageing, decaying, dying) body by replacing the limited material body through limited material data carriers (that may just as well be spoiled, corrupted, or lost) does not offer any change or progress to the state of things – if the material limitation is your point of concern. It has been pointed out that whatever will be uploaded will be nothing more than inflexible data, memories, perceptions at a point in time, but never the personality of the person. It would be a fallacy to think that the mind is but the software of the brain. How about the implications of the mind-body-relation? In Islamic terms, neither *nafs* nor *rūh* will be part of the endeavour. But what is even more interesting here is that, in order to develop the scenario of overcoming the limitation of the human through his body, you need to acknowledge that there is more to the human being than just matter. It is intellectual intersections like this that are apt to prove the absurdity of the ultimate goal – provided there are no other agendas taking a free ride within the movement and promoting it for that purpose.

The idea of gradually ‘augmenting’ human existence through cyborgisation is just as unfeasible. Apart from the technical limitations and the ethicalities of it, there will be a time where human gives way to machine. How many cyborg elements can the human body sensibly sustain? There will be a turning point where the human dies, where the soul leaves the body, where personality is lost, and only the machine remains.

35 Schneider, “Future Minds,” 3.

36 Schneider, “Future Minds,” 3.

37 Benedikter and Siepmann, “Transhumanism,” 47.

38 Nils Bostrom, *The Transhumanist FAQ* (World Transhumanist Association. 2003), 5.

Apart from the technicalities, the ethicalities of AI and, more particularly, robots are increasingly discussed in specialized and popular articles. One may assume that robots are increasingly pushed to take over human tasks, such as nursing, and even replace sex partners. The dehumanising impact this development has is evident; the public space given to the discussion may also have the effect of framing the next step ahead; conditioning the public into the ‘inevitability’ of robotic use and cyborgisation.

Volitional Evolution

Another supposition of transhumanism is that human beings evolved from ‘lower’ life forms and can, with the help of technological advances of our and the coming age, opt for volitional evolution. They can – and should – bring about their own evolution.

Evolutionism, particularly in its Darwinian form, is prevalent in public awareness and policy, academic thought, literature and science worldwide. The (Darwinian) theory of evolution has, since the publication of Darwin’s *The Origin of Species* in 1859, seen an astonishing, groundbreaking career, by far transgressing its being a scientific model used in the natural sciences. Darwinism underlies modernity, is at the core of nearly every branch of science and thought, literature and art³⁹; the link between neoliberalism as a prevalent model of societal organisation and social Darwinism can hardly be denied. The theory, its workability as a scientific model, and all of its implications have been thoroughly discussed.⁴⁰

The reception of Darwinist evolutionism in the Islamic world is, for sure, multifaceted. While being taught (uncritically) at most universities in the Islamic world through imported curricula, Muslims’ reception of the theory varies from outright refusal, attempts at reconciliation with the tenets of Islamic faith, metaphorical interpretation of the texts of the Qur’an and Sunnah, or outright denial of Islamic doctrine in favour of evolutionism.⁴¹

39 See Michael Ruse, *Darwinism as Religion: What Literature Tells Us About Evolution* (New York: Oxford University Press, 2017).

40 See Ahmed Subboor, “Islam, Evolution and Darwinism” 2017, accessed August, 10, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=riqCx84rhfY>.

41 For detailed discussions on this point see Alper Bilgili, “An Ottoman Response to Darwinism: İsmail Fennî on Islam and Evolution,” *British Journal for the History of Science* 48, no 4 (2015): 565-82; The work of Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London and New York: I.B. Tauris, 2011); “Islam and Science: The next phase of debates,” *Zygon* 50, no.4 (2015): 854-876; “Islamic Theological Views on Darwinian Evolution” *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Doi10.1093/acrefore/9780199340378.013.36 and Rana Dajani, “Islam and Evolution: Is there a controversy?” Lecture given at The Faraday Institute for Science and Religion, February 2015, accessed September 10, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=etP_YJ5jWsY.

For the purpose of this paper, we may state that transhumanism in its full scope of volitional evolution, i.e. self-designed, voluntary development of the human race, cannot be accepted without evolutionism as an ideological basis. This may be exactly the point of concern for most Muslims. While the idea of evolution to the understanding of development of different species, their adaptation and change in dependence of their environment may be a point of debate, the evolution of the human being from ‘lower’ life forms is not commensurable with the texts of the Qur’an and Sunnah. The creation of the first human being, Adam (peace be upon him), is explicitly described in the Qur’an (Sūrat al-Baqarah 2:31ff); Adam and Eve are explicitly addressed as persons, with no room for allegorical interpretation within the framework of classical scholarship.⁴²

Importantly, Darwinian evolutionism cannot be divorced from eugenics if applied to humankind, and criticism goes that the connection to racist ideologies is not far away either.⁴³

Enhancement – or Just Modification?

The discussion of modification or enhancement technologies involving physical, intellectual, or behavioral aspects, could, by definition, include manipulation of the immune system and age-related medical conditions; physical manipulation could refer to the use of the growth hormone for short-stature children and cosmetic surgery, while intellectual and behavior manipulation could include the use of drugs to improve memory, mental concentration, and cognitive ability, and behavior.⁴⁴ Transhumanists use the term enhancement in its genetic as well as pharmacological and morphological connotations.⁴⁵

The notion ‘enhancement’ deserves attention. It is questionable whether the term is acceptable from the Islamic point of view. The Islamic worldview, through the texts of the Qur’an and Sunnah, has stipulated that Allah s.w.t has created the human being in his best shape.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

“Verily, we created the human being in his best shape” (Sūrat al-Tīn, 4).

To think of the necessity of an enhancement of this shape and describe it as

42 As is apparent from the Tafsir of Al-Qurṭubī and Ibn Kathīr, among others.

43 Subboor, “Islam, Evolution and Darwinism.”

44 Shahid Athar, “Enhancement Technologies and the Person: an Islamic view,” *Journal of Law, Medicine & Ethics* 36, no. 1 (Spring, 2008): 59.

45 Sorgner, *Transhumanismus*, 40ff.

‘faulty design’ from an Islamic point of view would mean to suggest that the work of the Creator is faulty, presupposing His imperfection. The idea of *taḥsīn al-nasl*, which may be translated as “enhancement of offspring” has been discussed in Islamic scholarship, but not under the consideration of its link to transhumanism. Marḥaba distinguishes between the scientific genetic attempt at enhancement through elimination of illnesses or those carrying them, or by hindering the carriers of certain traits from reproduction, and enhancement through the improvement of living conditions.⁴⁶ He defines eugenics (*taḥsīn al-nasl*) as “Any method, the application of which brings about wanted traits in the offspring that did not originally exist; and annihilates unwanted traits that do exist”.⁴⁷

Islamic culture purports among the marriage customs of Jahiliyya, the pre-Islamic time of ignorance, the marriage of *Istibdāʾ*, where the husband sends his wife to conceive from a person with particular qualities to secure these for ‘his’ offspring.⁴⁸ Islamic legislation has prohibited this form of ‘enhancement’. The pre-Islamic Arabic tribes also envisaged *taḥsīn al-nasl* through the choice of wet nurses, where non-Arabic maid servants did not qualify to nurse their children.⁴⁹

The Prophet (peace be upon him) advised a man to marry a woman for her good religious practice, which clearly emphasises nurture over nature, while beauty, descent and wealth remain acceptable reasons, but are not encouraged.⁵⁰ People are advised to marry from far, so as to avoid weak progeny.⁵¹

Due to the high percentage of hereditary diseases as a result of consanguineous marriages (between first cousins), some Gulf countries have introduced recommended or even mandatory pre-marital genetic screening. Contemporary Muslim scholars have controversially discussed questions of genetic screening before marriage.⁵² However, any forms of intervention that clearly cross the red line of prohibitions in Islam, such as reproduction outside of wedlock, to

46 Ismāʿīl Ghāzī Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl. Dirāsah fiqhīyah ṭibbiyah,” *Ḥawliyat kulliyat Dār al-ʿulūm*, Al-Qāhirah (2012): 255f.

47 Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 256.

48 Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 260; Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 5127.

49 Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 268.

50 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 5090; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 1466, Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 270.

51 Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 271.

52 Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, International Library of Ethics, Law, and the New Medicine 31 (Dordrecht: Springer, 2007), 254ff; Hassan Chamsi-Pasha and Mohammad Ali Al-Bar, *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective* (Dordrecht: Springer, 2015), 189ff.

volitional evolution are negatively received.⁵³

Transhumanists frequently lament the ‘faulty design’ of human beings (Jensen, 2014). But human imperfection, if perceived as such, is by no means a mistake; it is an intended attribute in Allah’s creation, the purpose of which is to make the human being recognize and ponder on his weakness and dependence on his Creator. In addition, comparison with the abilities of other creatures, their physical strength and senses, helps to appreciate creation and the own place in the universe.

وَحَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا

“Verily, the human being has been created weak” (Sūrat Al-Nisā’, 4:28).

Enhancement or Body Modification?

While the term enhancement seems to provide a positivist framing for alterations made to the human body, the term ‘body modification’ suggests more neutrality. An ‘enhancement’ is supposedly always to the better, while any body modification could turn out to be to the aid or disaster of the human being involved. Body modifications change from time to time and place to place in type and societal and cultural acceptability.

Rembold points out that these definitions are “linked to socio-cultural norms and ideals, which can vary over time and between countries”.⁵⁴ She advocates replacing the term human enhancement with body modification as it is more neutral and encompasses different kinds of modifications, be they cultural, physical, psychological or neurological.⁵⁵ As a matter of fact, the term enhancement may already serve to positively frame the transhumanist discourse, where more critical investigation may be appropriate.⁵⁶ Djati points out that advocates of enhancement technologies sometimes “prefer the term “modification” and “enablement” over “enhancement””; defend and promote rigorous, independent safety testing of enabling technologies; as well as affordable, universal access to these technologies”, so as to “use language which provides a minimum of offense, and advance the public interest in so-called “human enhancement technologies””.⁵⁷

53 Chamsi-Pasha and Al-Bar, *Contemporary Bioethics*, 198f.

54 Stefanie Rembold, “Human Enhancement? It’s all about ‘Body Modification’! Why We Should Replace the Term ‘Human Enhancement’ with ‘Body Modification’,” *Nanoethics* 8 (2014): 307.

55 Rembold, “Human Enhancement?,” 307.

56 On the mechanisms of framing see Elisabeth Wehling, *Politisches Framing: Wie eine Nation sich ihr Denken einredet - und daraus Politik macht* (Berlin: Ullstein, edition medienpraxis, 2018)

57 M. Sasmito Djati, “Beyond Biotechnology: Human Enhancement Technology and Pursuit for Happiness,” (An Islamic perspective of bioethics case study) *Jurnal Pembangunan dan Alam Lestari* 1, no. 1 (2010): 6.

How about body modifications in an Islamic context? As it is hardly possible to tackle the multitude of available and potential body modifications or enhancements in this paper, I will try to discuss the framework rather than the detailed cases. In the contemporary Islamic legal context, any newly arising case that has not taken an explicit rule in the texts of the Qur'an and Sunnah is subject to *ijtihad*, the process of derivation of legal rules from the sources. It is beyond this paper to explain the entire process, its framework and conditions. In the bioethical context, reference is generally made to legal maxims as well as *maqāṣid* or the higher objectives of the *sharī'ah*.

The theory of *Maqāṣid al- Sharī'ah*, formulated by eminent Muslim scholars of the law and its theoretical foundations, such as Imam al-Shāḥibī, al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām, Al-Ghazālī and, the most contemporary, Muḥammad Ibn ʿĀshūr, to name but a few, stipulates that Islamic legal rules, under holistic application, realise the preservation of five essential values; the preservation of Islam (*dīn*), life (*nafs*), the sound mind (*ʿaql*), offspring (*nasl*) and property (*māl*). This realization basically takes place by "acquiring benefits and warding off harms, with regard to this life and the next (hereafter)" on different levels; essentials (*darūriyāt*); needs (*hājjiyat*) and embellishments (*taḥsīniyāt*).⁵⁸

Contemporary Muslim bioethicists usually discuss bioethical issues in the maqasidic framework. This approach has positive as well as negative repercussions. While *Maqāṣid al- Sharī'ah* seem to provide a flexible framework that allows to generally discuss any innovation in the bioethical or any other field with minor intellectual effort and no need to indulge in specialised knowledge; the frequency of resorting to it itself may contribute to a paradigm shift in perceived normality. Setia has recently pointed out the usage of *maqāṣid* and *maṣlaḥah* by what he refers to as "surreptitious utilitarianism".⁵⁹

Related to the maqasidic framework is also the reference of legal maxims; with maxims like "Warding off harm has priority over acquiring benefits"; "Necessity renders the prohibited lawful"; and "Necessity must be assessed proportionately."

The Qur'an does not mention human body modifications directly. Sūrat al-Nisā' 4: 119 refers to slitting the ears of cattle as an act of "changing creation"⁶⁰; something Shayṭān will order human beings to do to mislead them. Texts of the

⁵⁸ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, 202ff.

⁵⁹ Adi Setia, "Freeing Maqasid and Maslaha from Surreptitious Utilitarianism," *Islamic Sciences*, 14, no. 2 (2016): 127 -158.

⁶⁰ "And surely I will lead them astray, and surely I will arouse desires in them, and surely I will command them and they will cut the cattle's ears, and surely I will command them and they will change Allah's creation. Whoso chooses Satan for a patron instead of Allah is a loser and his loss is manifest."

Sunnah explicitly forbid some types of body modifications that were available at the time of the Prophet Muhammad, peace be upon him, such as tattoos, hair extensions and the filing of teeth. The hadith explicitly extends the curse to those (women) engaging in these modifications as “changers of the creation of Allah”.⁶¹ The changes referred to here are, as compared to both contemporary possibilities and the “promises” of transhumanism, minimalistic. So why have these (rather minor) modifications been prohibited?

Although these modifications may, but do not necessarily harm the human being in his physical state, they seem to have been prohibited because they pretend something that is non-existent, an augmented appearance or reality of the human body, so to speak. For our context, as long as there is no explicit text in the sources of law, the Qur’an and Sunnah, the rationale (*‘illah*) and wisdom (*ḥikmah*) of the Creator has to be inferred. The attempt to interfere with the Creator’s prerogatives expresses the human being’s ingratitude. From an Islamic perspective, this is sufficient ground to block further unwarranted ‘enhancements’ or modifications. In addition, the human body is an entrusted good, an *amānah*. It is not the human’s personal possession. An *amānah* that is to be returned in its best, unaltered shape. It is the human’s responsibility to take care of his body, not neglect or mutilate it, so as to return it to its Creator.⁶²

This is not to say that every body modification or ‘interference’ into the natural state is impermissible. It is rather that any body modification requires a legitimate Islamic legal reason. The sunnah of the Prophet Muhammad (pbuh) stipulates that five ‘body modifications’, if the term is correct, are *sunan al-fiṭrah* and demanded: Male circumcision, shaving pubic hair, trimming the moustache, clipping the nails, and depilating the hair of the armpits.⁶³ The sunnah reports of the Prophet’s permission granted to ‘Arfajah b. As‘ad who lost his nose in battle in pre-Islamic times to use a gold prosthesis, an exception to the general prohibition for men to wear gold. The previously used silver had produced an awful odour.⁶⁴ Permissible interventions (‘body modifications’) may consist of the restoration of a lost original state, a health disturbing (rather than a ‘cosmetic’) deviation from the common norm that may ask for and come under the rule of medical treatment, the preservation of the body’s cleanliness and shape.

Loss of limbs, for example, would fall under this category. In application of the principles of necessity (“Necessity must be assessed proportionately” *Al-*

61 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 4886; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 2125.

62 Atiḡhetchi, *Islamic Bioethics*, 35.

63 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth no. 5891.

64 Al-Tirmidhī, *Sunan*, ḥadīth no. 1770.

darūrah tuqaddaru bi-qadarihā), any envisaged ‘restoration’ should, however, be as close to the original, natural state as possible, so as to avoid the imposition of an “augmented reality”. High technology J-shaped carbon fiber blades as a replacement for amputated legs may not fall under this requirement.

Is there, then, a difference between conventional hearing aids, for instance, and cochlear implants? Between wearing glasses or lenses and eye laser surgery? Given that both methods are safe and do not impose any harm on the patient? The guiding rule should be to avoid harm as well as changes surpassing natural conditions and capabilities as much as possible. Although a framework for assessment exists, any modification will be subject to *ijtihad* in its own right, considering its objectives, circumstances and means of realization.

One of the dilemmas in this discussion is to tackle the shift in perceived ‘normality’. With the growing number of available enhancements or body modifications, it will be perceived as ‘normal’ to avail one’s self of them. Definitions of ability as well as disability may change. In the future, “unenhanced” may become a synonym of “disability”. As Lee accurately expressed, “an operation to enhance is reconstructed as an operation to treat”.⁶⁵ As precedent cases have shown,⁶⁶ the Islamic legal discussion on enhancements may just follow suit, accepting and legalizing the enhancement business and its mechanisms.

Mechanical, biological regenerative measures should be preferred over electronic ones requiring interfaces with the human brain; as this may open the doors for abuses of control.

Wherever no legitimate Islamic legal reason exists to transgress the human *ḥurmah*, the inviolability of the human being; the action of ‘enhancement’ becomes illegitimate. (In other words, *ḥurmah* is the basic rule from which exceptions can be made for a legitimate reason; and under the observation of guidelines.). From an Islamic point of view, any modification could be classified into a permissible restoration or an impermissible change of creation.

Of the different forms of advocated ‘enhancements’, it is probably the genetic option that has been most discussed in Islamic bioethical literature. Initially, with the breaking news of Dolly the sheep and the forcefully emerged prospects of human cloning at the end of the 1990s, contributions by Islamic scholars were

65 Joseph Lee, “Cochlear Implantation, Enhancements, Transhumanism and Posthumanism: Some Human Questions,” *Science Engineering Ethics* 22 (2016): 76.

66 Setia, “Freeing Maqasid,” interim.

mostly vehement in banning any attempt at cloning human beings.⁶⁷ With the passage of time, a plethora of possible applications of genetic technologies have been discussed, among them GMOs for human and animal consumption, genetic fingerprinting, (human embryonic) stem cells, their harvesting and usage, pre-marital genetic screening and its implications, all with divergent views. Permissible voices, commonly positioning themselves within a maqasidic framework, may in some cases border at eugenic statements, but do generally argue within the framework of medical treatment in Islam.⁶⁸ Openly eugenic statements are solitary views. The 15th Meeting of the Fiqh Council, for instance, has taken a clear decision to ban any genetic change under the pretense of enhancing humankind.⁶⁹ However, the possibility of “revising” the process of creation by bringing about a ‘more developed’ human being through volitional evolution did not even enter discussion panels, given its incommensurability with basic Islamic tenets.

Eugenics seems to be an unneglectable part of transhumanism. The question here is whether eugenics is subscribed to in positive or also in negative terms; i.e. relate to the promotion of certain traits through intervention only, or the attempt to annihilate the unwanted traits with different means as well? Jensen reminds that “It is worth recalling that the old eugenics began with a positive call for improvement but quickly slid into a negative call to eliminate the unfit”.⁷⁰ The current discussion on pre-marital genetic screening in the Islamic world, for instance, or the permissibility of abortion of genetically ‘defective’ embryos, may turn from an optional choice to a ‘moral liability’.

Eugenics in the modern era is indivisibly linked to racism and the misconception of a superior white race. The link between Darwinist evolutionism and eugenics may be more or less subtle. Sutton (2015) sees the difference between the older eugenics movement and transhumanism in that the eugenics movement called for state control to bring about betterment of the population, while the latter promotes a liberal agenda of individual choice.⁷¹ The global dimensions of a broadened transhumanist discourse with regard to race and gender are definitely in need of discussion.

Siti Nurani Mohd Noor calls for being “realistic” vis-à-vis scientific and technological advancements and the accumulating ethical issues. Focus needs

67 See Anke Bouzenita, “Changing Creation or Harnessing Nature: The Reception of Biotechnology in the Islamic World,” *Islamic Studies* 48, no. 4 (Winter 2009): 499-523.

68 See Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 285ff.

69 Marḥaba, “Taḥsīn al-Nasl,” 285.

70 Jensen, “Roots of Transhumanism,” 517.

71 Sutton, “Promethean Hubris,” 118.

indeed to be not on the individual person, but “encompass all implications of such a technology on the human race and human societies”.⁷² It is timely to consider the background of difference in worldviews, materialistic vs Islamic, for this matter.

Transhumanists generally state as their goal ‘living the good life’. The term generally lacks definition. What does “the good life” mean? Habermas aptly criticises: “But with the acceleration of social change, the lifespans of these models of the good life have become increasingly shorter”.⁷³

Transhumanists seem to suggest that ‘all will be good’ in the end by transgressing the physical limitations human beings are subject to. There is no evidence to back this supposition, just like there is no evidence that physical limitations can be overcome in the envisaged way – even if we suppose that attempts *ought* to be made.

A pervasive feature in “transhumanist rhetoric” is that “it tends to be hyperbolically optimistic, whether what is being discussed are enhanced physical, cognitive, or emotional capacities”.⁷⁴ The discussion of genetic, pharmacological, cyborg-enhancement or morphological enhancement⁷⁵ are often so devoid of any mention of already well-known negative side effects that one wonders how these can have escaped the transhumanists’ attention. Referring to the pervasiveness of pharmacological enhancement techniques in society, Sorgner quotes a German health report for 2009, according to which 5% of all employees between 20 and 50 years of age consume pharmaceuticals to enhance their well-being and performance,⁷⁶ without mentioning causes and effects. Given the capitalist framework of human commodification we already live in, prospects of further “volitional evolution” along these lines certainly do not augur well.

Muslim Voices on Transhumanism

Muslim responses and discussions of transhumanism that transcend the particular cases coming under its tenets are, to date, rather scarce. Abdul Hakim Murad (Timothy Winter) in a 2012 lecture, after discussing Habermas, argues that the most pressing issue for the world now is not an alleged “clash of civilizations” or “Islam and the West”: “These are side shows. The real issue is traditional humanity face to face with a really unprecedented ability to edit our species so that something else emerges”.⁷⁷

72 Siti Nurani Mohd Noor, “Enhancement,” *Oxford Encyclopedia on Islamic Bioethics*, 2018.

73 Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), 2.

74 Porter, “Bioethics and Transhumanism,” 244.

75 See for instance Sorgner, *Transhumanismus*.

76 Sorgner, *Transhumanismus*, 52.

77 Abdul Hakeem Murad (Timothy Winter), “Transhumanism and Islam,” 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=xOWrRpQVco> Accessed 5/11/2018

Interestingly, the available Muslim contributions to transhumanism prevalingly attempt at reconciling Islam with transhumanism, either in content or terminology,⁷⁸ rather than deconstructing transhumanist thought.

Mobayed, at the end of his discussion of transhumanism through an Islamic lens, calls it short-sighted to reject the possibility to formulate an “Islamic transhumanism”.⁷⁹ The questions that, in his view, need to be grappled with by Islamic scholars, such as those around genetic intervention, do not make up transhumanism as another expression of a materialistic worldview; these are but facets which have been attended to, unfortunately rather separated from that worldview and its implications. Mobayed, now changing his approach, argues that something similar to Islamic transhumanism already exists. Contrary to the contemporary secular branch of transhumanism, “Islamic transhumanism calls on believers to improve and purify their perceptions by way of God-consciousness (...). It might be argued that a Muslim’s transhumanist goals are directly tied to his devotion to God, rather than mastery of secular science. This then embodies the fundamental difference between Islamic transhumanism and secular transhumanism.”⁸⁰ In spite of the preceding critical and fruitful discussion of some of the aspects of transhumanism, the author unfortunately and maybe unconsciously contributes to framing the acceptance of the term as Islamically acceptable.

In “Transhumanism and the Body” (Mercer and Maher, 2014), Mavani discusses aspects of transhumanism and Islam. Knowing that basic tenets of transhumanist thought, like attaining eternal this-worldly life (beyond divine intervention), are not reconcilable with the Islamic faith; he tries to endorse the weakened version of life extension rather than immortality. Referring to Mu’tazili thought, the theological approach underpinning the Imami Shia school, as being more flexible, he advances positions and discredits any possible resistance to transhumanist ideas as fundamentalist, inimical to science and not worthy of discussion:

“Thus, one can anticipate that the Salafis, Wahhabis, and Hanbalis will have the strongest resistance to these new technologies, for they will view them as attempts to imitate divine creation, manipulate creation, or interfere with God’s creation and claim the status of co-creators. In contrast, the theology that allows the use of human reasoning during the deliberative process will be better situated to engage in *ijtihad* (fresh interpretation by reexamining the revelatory sources) to deduce legal and ethical judicial decisions via reliance on the revelatory texts’

78 Mobayed, *Immortality on Earth*; Mavani, “God’s Deputy”; Musa, “A Thousand Years, Less Fifty.”

79 Mobayed, *Immortality on Earth*, 25.

80 Mobayed, *Immortality on Earth*, 25f.

general principles instead of opting to err on the side of caution and thus prohibit these new technologies.”⁸¹

Genetic (and possibly any other) modification can severely upset the balance nature and the human with it have been created in (Quran 55:7-9 (*al-mīzān*); “and everything We created in order (*qadar*)”; and this argument should not, as Mobayed aptly put it; be dismissed as “bioconservative fearmongering”.⁸² There are enough precedent cases in recent human history to teach us humbleness and prudence in this respect. It is therefore not wise to delegitimise and stigmatise any Islamically-based critique on transhumanism in advance.

Unfortunately, Mavani wrongly positions Mu‘tazili thought with regard to the authority of the texts, just like he discredits Sunni legal thought and (contemporary) ijtihad through examples of extreme ridicule. Although this seems to be a common fallacy in some contemporary contributions on bioethics, there is no difference worth mentioning between Mu‘tazili, Ash‘ari and Mātūrīdi thought with regard to the authoritativeness of the texts of revelation and their interpretations. None of these schools did or do disassociate themselves from the injunctions of “divine command”.⁸³ What these theological schools attempted to do was to discuss the role of the human mind with regard to the “divine command”, and whether it is able to arrive at conclusions with regard to “*ḥasan*” (good) and “*qabīḥ*” (bad) prior to the revelation of rules, or in the absence of their communication. They did not set out to declare human ratiocination as being above “divine command” or giving it preference should the human mind arrive at different conclusions. The implications of the difference of theological approach for detailed rules of fiqh (Islamic law) can happily be dismissed as very minor.⁸⁴

Conclusion

As compared to the discussion of transhumanism as a philosophical movement in the Western societal and academic context, the preoccupation with it in corresponding Islamic circles is neglectable so far, in spite of obvious attempts to bring about allied transhumanist movements within all the major religions.

81 Mavani, “God’s Deputy,” 80.

82 Mobayed, *Immortality on Earth*, 15.

83 See Maryam Al-Attar, “Food Ethics: A Critique on some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food,” *Zygon Journal of Religion and Science* 52, no. 1 (2017): 53-75.

84 Anke Bouzenita, “Bioethics,” In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. *Oxford Islamic Studies Online*, 2015, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t445/e30>

This may be due to the obvious disparage between tenets of transhumanism and Islam at a very basic level, as explained above. (However, if we are to understand transhumanism as a convergence of different philosophical underpinnings and technological possibilities, such as evolutionism; genetic enhancement or body modification in its different forms; these questions have been thoroughly discussed, if not under the umbrella of transhumanism.) Does this mean that Muslims need not bother? No. In a globalised world, influences of this movement and its repercussion will be felt in any part of the globe, in the non-Islamic as well as the Islamic world. As Mobayed puts it; “we are all likely to be affected by it in one way or another”.⁸⁵

We may observe that it is in our age that different forms of enhancement, as described and discussed above, converge; as does the further development and prevalence of AI. From this perspective, all the ingredients of the transhumanist recipe seem to be available now or in the foreseeable future. This does not necessarily mean that singularity is going to happen as envisaged by transhumanists. What IS perceivable, and this is the main raiser of concern, is the growing public acceptance of or, maybe we shall say oblivion, indifference, to these ingredients, their ethical problems and societal consequences. This growing acceptance, brought about in a globalised, materialist system that sets the commodification of just about anything as default; from personal body modification (tattoos, piercing, cosmetic surgery, gender change surgery and consecutive treatment, chipping), drug abuse and the growing call and acceptance of legalisation, in spite of known risks and dangers (from alcohol to opiates to ‘mind-enhancing’ and controlling drugs) to the obliviousness with which personal data is willingly rendered to data krakens; to the growing reliance on electronic currency; will not only serve as blurring and obliterating the boundaries between the sexes, between man and machine; between human intelligence and AI, between natural and ‘augmented’ reality. They also make humankind less and less distinctive, accountable, and more and more controllable.

Rather than being an entirely new idea, it is rather a conglomerate of old ideas in technologically backed dystopian garb, and it may be described as an *Ersatzreligion*, a substitute religion without Creator. Transhumanism is a para-religious or pseudo-religious worldview, in that it tries not to answer the question of afterlife (“What happens when I die?”), but rather to put an end to death and to asking the question. Questions on the beginning and end of life are shifted to a different narrative. In this narrative, it is the human who ‘creates’, with the help of technology, ever-lasting life.

There is no doubt that a genetically or otherwise modified human being is still a human being endowed with rights and duties, as long all of the aforementioned

85 Mobayed, *Immortality on Earth*, 8.

features of *rūh*, *nafs* and *‘aql* exist. This does however not imply that it is legitimate to attempt any ‘volitional evolution’. There is also no doubt that genetic or other modifications of human beings will meet natural limits. Contrary to the pervasive *Wissenschaftsgläubigkeit* in transhumanist circles, the human being will not change much in shape and capabilities. He may however be manipulated into thinking that he could, which makes the idea both dangerous and profitable.

Some of the recurring elements of the transhumanist materialist worldview are recurring themes of Western thought. It may be for this reason that transhumanism seems to have most appeal in Western industrialised countries. Attempts to bring about transhumanist movements within the world religions exist. But obviously, the agenda can most successfully be promoted in a highly materialistic environment void of spirituality, and where the existence of technological means and a general affluence allow people not to be struggling for the necessities of life.

Transhumanism as an ideology reduces human existence to mere algorithms that can be hacked, altered, improved. Transhumanism is not an entirely new idea. It is an assembly of old ideas with old fallacies. To answer the initial question; transhumanism is indeed a dangerous idea – but not in the (rhetorical) sense that the question was molded in. Its danger does not consist in it presenting an alternative for new, more liberated, more fulfilling forms of human life that endanger elite interests. No. Its danger consists in deluding people into willingly exposing themselves to more and more control over their lives and manipulation of their bodies and minds based on irrational suppositions and fake promises. Instead of being enslaved to death, as transhumanists claim, humankind may find itself enslaved by the lure of this-worldly eternal life.

References

- Al-Attar, Maryam. "Food Ethics: A Critique on some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food." *Zygon. Journal of Religion and Science*. 52, no. 1 (2017): 53-75.
- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. N.d, accessed August 30, 2018. <http://shamela.ws/browse.php/book-1681>
- Al-Nawawi, Abū Zakariyā’ Yaḥyā b. Sharaf. *Hadith Nawawi*. N.d., accessed October 16, 2018. <https://sunnah.com/nawawi40#4>.
- Al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*. N.d. accessed October, 16, 2018. <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/>
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm b. Muḥammad *Al-Muwāfaqāt*. Al-Qāhira: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. n.d. accessed October, 16, 2018. <http://shamela.ws/browse.php/book-7895>.

- Athar, Shahid. "Enhancement Technologies and the Person: an Islamic View." *Journal of Law, Medicine & Ethics* 36, no. 1 (Spring, 2008): 59-65.
- Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine 31. Dordrecht: Springer, 2007.
- Benedikter, Roland and Katja Siepmann. "'Transhumanism': A New Global Political Trend?" *Challenge* 59, no. 1 (2016): 47-59.
- Bilgili, Alper. "An Ottoman Response to Darwinism: İsmail Fennî on Islam and Evolution." *British Journal for the History of Science*. 48, no 4 (2015): 565-82. doi: 10.1017/S0007087415000618.
- Bostrom, Nils. "A History of Transhumanist Thought." *Journal of Evolution and Technology* 14, no.1 (2005): 1-25.
- Bostrom, Nils. *The Transhumanist FAQ*. World Transhumanist Association. 2003, accessed August 25, 2018, <http://transhumansim.org/index.php/WTA/faq/>.
- Bouzenita, Anke. "Bioethics." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. *Oxford Islamic Studies Online*, 2015, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t445/e30>
- Bouzenita, Anke. "Changing Creation or Harnessing Nature: The Reception of Biotechnology in the Islamic World." *Islamic Studies* 48, no. 4 (Winter 2009): 499-523.
- Chamsi-Pasha, Hassan and Mohammad Ali Al-Bar. *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective*. Dordrecht: Springer, 2015.
- Dajani, Rana. "Islam and Evolution: Is there a Controversy?" Lecture given at The Faraday Institute for Science and Religion, February 2015, accessed September 10, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=etP_YJ5jWsY
- De Grey, Aubrey. "Radical Life Extension: Technological Aspects." In: *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, edited by Calvin Mercer and Derek F. Maher, 13-24. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Djati, M. Sasmito. "Beyond Biotechnology: Human Enhancement Technology and Pursuit for Happiness." (An Islamic perspective of bioethics case study) *Jurnal Pembangunan dan Alam Lestari* 1, no. 1 (2010): 1-13. University of Brawijaya. Accessed October 10, 2018. <https://doaj.org/article/e076e37654c64448b2dfe311df79fe9e>
- FM-2030 (Fereidoun M. Esfandiary). *Are you a transhuman? Monitoring and Stimulating Personal Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books, 1989.
- Franco, Alexandra M. "Symposium Article: Transhuman Babies and Human Pariahs: Genetic Engineering, Transhumanism, Society and the Law." *Children's Legal Rights Journal* 37, no. 2 (2017):185- 218.
- Fukuyama, Francis. "Transhumanism." *Foreign Policy*, October 23, 2009. <http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. New York: Picador, 2003.
- Guessoum, Nidhal. "Islam and Science: The Next Phase of Debates." *Zygon* 50, no. 4 (2015): 854-876.
- Guessoum, Nidhal. "Islamic Theological Views on Darwinian Evolution." *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Doi10.1093/acrefore/9780199340378.013.36
- Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London and New York: I.B. Tauris, 2011.

- Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Hefner, Philip. "The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism." *Dialog: A Journal of Theology* 48, no. 2 (September 2009): 158-167.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies must Respond to the Redesigning of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press, 2004.
- Huxley, Julian. "Transhumanism." *Ethics in Progress* 6, no. 1 (2015): 12-16. doi: 10.14746/eip.2015.1.2. Reprinted from Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto and Windus, 1957, p. 13-17.
- Huxley, Julian. *Religion without Revelation*. New York and London: Harper and Brothers, 1929.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abū l-Fidā'. *Tafsīr Ibn Kathīr*. N.d., accessed October 10, 2018, <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/>
- Jensen, Steven J. "The Roots of Transhumanism." *Nova et Vetera*, English Edition, 12, no. 2 (2014): 515-541.
- Keck Futures Initiative. *The Informed Brain in a Digital World: Interdisciplinary Research Team Summaries. IDR Team Summary 7: What are the limits of the Brain-Computer Interface (BCI) and how can we create reliable systems based on this creation*. Washington D.C.: The National Academies Press, 2013. www.nps.edu.
- Kurzweil, Ray. "Reinventing Humanity: The Future of Human-Machine Intelligence." *The Futurist* (March-April 2006): 39-40; 42-46.
- Lee, Joseph. "Cochlear Implantation, Enhancements, Transhumanism and Posthumanism: Some Human Questions." *Science Engineering Ethics*, 22 (2016): 67-92.
- Marḥaba, Ismā'īl Ghāzī. "Taḥsīn al-Nasl. Dirāsah fiqhīyah ṭibbiyah." *Hawliyat kulliyat Dār al-ʿulūm*. Al-Qāhirah (2012): 249-296.
- Mavani, Hamid. "Islam-God's Deputy: Islam and Transhumanism." In: Mercer, Calvin and Derek F. Maher (eds). *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, 67-83.
- Mercer, Calvin and Derek F. Maher (eds). *Religion and the Implications of Radical Life Extension*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Mercer, Calvin and Derek F. Maher (eds). *Transhumanism and the Body. The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Mobayed, Tamem. *Immortality on Earth: Transhumanism through Islamic lenses*. Yaqeen Institute for Islamic Research, 2017.
- Mohd Noor, Siti Nurani. "Enhancement." *Oxford Encyclopedia on Islamic Bioethics*, 2018.
- More, Max. *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*. 1990. Accessed October 15, 2018. <http://www.maxmore.com/transhum.htm>.
- Murad, Abdul Hakeem (Timothy Winter). "Transhumanism and Islam", 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=xOWrrRpQVco> Accessed 5/11/2018
- Musa, Aisha Y. "A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity," In: *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, edited by Calvin Mercer and Derek F. Maher, 123-133.
- Muslim, Abū l-Ḥussayn b. al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. n.d., accessed October 15, 2018, <http://shamela.ws/browse.php/book-1727>.

- Nor, Siti Nurani Mohd. "Human Genetic Technologies and Islamic Bioethics". In: *GenEthics and Religion*, edited by G. Pfeiderer, G. Brahier and K. Lindpaintner, 129–137. Basel: Karger, 2010. (DOI:10.1159/000315608)
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence: Uṣūl Al Fiqh*. The Other Press, Kuala Lumpur, 2003.
- Parks, Bob. "Go Hack yourself * Not really." *Popular Science*. (September 2015): 60-63. Accessed September, 15, 2018. <https://www.popsoci.com/tags/september-2015>.
- Pilsch, Andrew. *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press. 2017.
- Porter, Allen. "Bioethics and Transhumanism." *Journal of Medicine and Philosophy* 42 (2017): 237-260. Doi:10.1093/jmp/jhx001.
- Quazi, Faisal, Don Fette, Syed S. Jafri, Aasim I. Padela (2018). "Framing the Mind-Body Problem in Contemporary Neuroscientific and Sunni Islamic Theological Discourse." *The New Bioethics* 24, no. 2 (2018) 158-175, DOI:10.1080/2002877.2018.1438835
- Ranisch, Robert and Stefan Lorenz Sorgner (eds). *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Peter Lang: Frankfurt am Main. 2014.
- Rembold, Stefanie. "'Human Enhancement'? It's all about 'Body Modification'! Why We Should Replace the Term 'Human Enhancement' with 'Body Modification'." *Nanoethics* 8 (2014): 307-315.
- Ruse, Michael. *Darwinism as Religion. What Literature Tells Us About Evolution*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Schneider, Susan. "Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons." *University of Pennsylvania: Neuroethics Publications* (2008) Retrieved from http://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37.
- Setia, Adi. "Freeing Maqasid and Maslaha from Surreptitious Utilitarianism," *Islamic Sciences* 14, no. 2 (2016): 127 -158.
- Sorgner, Stefan Lorenz. *Transhumanismus. Die gefährlichste Idee der Welt"!? Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.*
- Stove, David Charles. *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity, and Other Fables of Evolution*. New York: Encounter Books, 2007.
- Subboor, Ahmed. "Islam, Evolution and Darwinism." 2017, accessed August, 10, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=riqCx84rhfY>.
- Sutton, Agneta. "Transhumanism: A New Kind of Promethean Hubris." *The New Bioethics*, 21, no. 2 (2015): 117-127. <https://dx.doi.org/10.1179/2050287715Z.00000000060>
- Wehling, Elisabeth. *Politisches Framing: Wie eine Nation sich ihr Denken einredet - und daraus Politik macht*. Berlin: Ullstein, edition medienpraxis, 2018.
- Weindling, Paul. "Julian Huxley and the Continuity of Eugenics in Twentieth-century Britain." *Journal of Modern European History* 10, no. 4 (2012): 480-499. doi: [10.17104/1611-8944_2012_4]
- Wingeier, Brett. "How Are Brain-Machine Interfaces Being Used In Medicine Today?" *Quora*. Accessed September, 18, 2018, <https://www.forbes.com/sites/quora/2018/02/05/how-are-brain-machine-interfaces-being-used-in-medicine-today/#5eb0e6742e87>



Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?*

Tuba Nur Umut¹

Öz

Bu çalışma öncelikle teknik alanda “yapılabilir, yapılması gerekeni gerektirir” şeklinde ifade edilen bir anlayışın, teknolojik buyruğun ortaya çıkışını, nasıl mümkün olabildiğini, metafizik ve ahlakî açıdan ele almaktadır. Ardından teknolojik fizibilitenin, metafizik ve ahlakî durumun mümkün kıldığı bu durumda ortaya çıkan, çağımızda sorun ya da eksiklik olarak addedilen birçok hususu teknoloji yoluyla çözüme temayülünün bir örneği olarak “insan geliştirme teknolojileri”ne işaret etmektedir. Çalışma, söz konusu teknolojilerde yapılabilir olanın sınırlanmaksızın yapılmasının gerektiğini savunan transhümanist perspektife karşı ahlakî “yapılmamalı”nın insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilirliği sınırlandırabilmesi, yönlendirmesi yahut engelleyebilmesi gerektiğini savunmakta; bu kanaati, gerçekleriyle geçtiğimiz yüzyıldan itibaren yapılan felsefi tartışmalara da atfıla ortaya koymaya çalışmaktadır. Nihayetinde maddi tekâmül üzerinden insanı geliştirmeyi amaçlayan anlayış yerine daha esaslı olan gelişmenin iradi bir tarzda daha ahlakî olmakla tesis edileceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Teknoloji felsefesi • İnsan geliştirme teknolojileri • Teknoloji ahlakı • Teknolojik buyruk • Teknolojik ayar

Should Ethical “ought not” Limit Technological Feasibility in Human Enhancement Technologies?

Abstract

This study addresses the emergence of an understanding expressed as “can implies ought” in the technical field. This concept is a technological imperative, and the study explores how this understanding is possible from a metaphysical and ethical perspective. The study refers to “human enhancement technologies” as an example of the tendency that arose in the case where technological feasibility and metaphysical and moral conditions make it possible. This tendency solves many problems or deficiencies through technology. The study argues that ethical “ought not” should limit, direct, or prevent technological feasibility in human enhancement technologies that oppose transhumanist perspectives, which limitlessly defend the “can implies ought” in these technologies. The paper attempts to put forward this conviction and its justifications with reference to philosophical debates. In conclusion, the argument is that more fundamental enhancement can be provided by being more ethical with free will, rather than through enhancing human beings materially.

Keywords

The philosophy of technology • Human enhancement technologies • The ethics of technologies • Technological imperative

* Bu çalışmaya yansıyan muhtevada, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2018 yılında tamamlanan “Teknoloji-Değer İlişkisi” başlıklı doktora tezimize yer yer müracaat edilmiştir.

1 Sorumlu Yazar: Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. Eposta: tndonmez@ankara.edu.tr

Atf: Tuba Nur Umut, “Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?,” *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 229-251. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0030>

Extended Summary

In contemporary philosophical thought, the ethical consequences of new technological developments are discussed and evaluations are carried out to develop these technologies in a more ethical way. Human enhancement technologies (HET), the subject of this study, is one of these new technologies. HET aims to increase human capacities and characteristics and overcome the current limitations of the human body through technological, genetic or neurological interventions (rather than health needs). An attitude known as “technological imperative” or “can implies ought” exists in technology studies and it also applies to HET. Considering the stance of transhumanists, it appears that technological feasibility in HET has become a normative concept for them. Proponents of this view imply that we *ought to* enhance ourselves and our children because we *can*. Some of them even regard this as a moral obligation.

In this study, I first mention the reasons underlying this stance. These are technological feasibility, metaphysical, and moral acceptability. Technological feasibility has been achieved through biotechnological developments, in particular, by gene mapping. As for metaphysical acceptability, it was ensured by the loss of the privileged position of human beings in the classical philosophical thought within the process started by modern science. At this point, modifications such as human genetic interventions could then be viewed as permissible. With regard to ethics, because ethics has lost its guiding power, the protection provided by moral values has become ineffective and the question of ethical “ought not” could not come to the fore. Consequently, technological feasibility has tended to become the sole criterion of decisions without considering metaphysical and ethical restrictions.

Some philosophers, especially bioconservatives, oppose transhumanists by drawing attention to the potential risks of HET. On the basis of philosophical, moral, spiritual, and political concerns, they argue that these technologies should be limited. This study addresses some of these concerns. These can be listed briefly as follows: parents’ interventions on children or the interventions of this generation on the next could lead to problems in terms of their autonomy and responsibility; enhancement interventions for individuals or the species as a whole could lead to dehumanization, and they could overshadow concepts like human nature, human dignity, life as a gift, the authenticity of human beings; these technologies could provide unfair advantages to enhanced individuals. Therefore, HET could exacerbate existing social inequalities and create new ones between those who are enhanced and those who are not. These technologies, which could be used for political or ideological purposes could be transformed into the means for repression; through the criticism of “playing God,” it is stated that these technologies could transgress the boundaries which are considered sacred and divinely ordained. In classical terms, HET is an indicator of the “hubris” of human beings.

All these concerns are valid reasons for requesting the limitation of HET. These concerns also remind us that “the ethical precautionary principle” should not be disregarded. For us, in addition to these concerns, HET have morally problematic aspects in terms of their purposes. One of these aspects is that HET are a manifestation of the “technological fix.” However, the capability of technology to solve certain problems does not mean that it can solve all human problems. Moreover, the idea of generating solutions to all problems through technology could impede our capacity to generate ethical solutions. Another problem is that HET aim to realize the ideal of “good life,” which is the purpose of ethics through technology. However, technology ignores many aspects of life in realizing the ideal of “good life.” Without willful, deliberate effort, “enhanced human beings” would not be “morally better human beings” and their lives would not be “a better life.” Finally, HET does not answer any questions concerning purpose. The transhumanist perspective also lacks a vision of what is good or better. Moreover, they oppose holding a normative ideal and having an ultimate goal.

Considering the concerns related to HET and the problems of the transhumanist perspective, we can assume that the call for ethical limitations on HET does not represent a technophobic or irrational anti-progress attitude but rather prudence and cautiousness. From this point of view, it is obvious that the research and studies on HET should be discussed, the technologies in this field should be evaluated considering ethical “ought not”s, and the medical practices in this scope should be negotiated with philosophers, theologians, legal experts, and social scientists.

Ahlakî “Yapılmamalı”, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlanmalı Mı?

Teknolojik pratiklerle ilişkimizin her geçen gün hızla arttığı bir dönemde, insanlığın ulaşımdan iletişime, gıda üretiminden birçok hastalığın tedavisine, üremeye kadar teknolojinin sunduğu imkânlardan yararlandığı bir çağda yaşıyoruz. Klasik düşüncede metafiziksel, ahlakî, politik sınırlarla kayıtlı *tekhnenin* artık geride kaldığını gösterir şekilde yeni teknolojik ilerlemeler; hususen tıp teknolojilerindeki, biyoteknolojideki, genetik mühendisliğindeki gelişmeler, insanın kendisini de nesne kıldığı, teknolojik eylemin inşa ile daha ilişkili hale geldiği farklı bir aşamada olduğumuzu ortaya koyuyor. Yeni durumda, bir yandan teknolojilerin tabii olana yaklaştığı, öte yandan da yaşamın teknolojikleştiği bir süreçte “tabii olanın ne olduğu”, “kim olduğumuz” ve “insanın ne olmaya doğru gittiği” gibi varoluşumuz açısından hayatî sorularla karşı karşıya kalıyoruz. Söz konusu gelişmeler, mümkün kıldığı eylem alanı ile hazırlıksız olduğumuz yeni sonuçlar ortaya çıkarıyor. Bu durum bizleri yeni soru ve sorunlarla karşı karşıya getiriyor. Böylesi bir durumda hızla ilerleyen yeni teknolojilerle ve sonuçlarıyla ahlakî açıdan baş edebilmede yeterli bir donanıma sahip olmamız ve söz konusu hususlara ilişkin değerlendirmelerimizi artırmamız gereği ortaya çıkıyor. Yapacağımız değerlendirmelerin yalnızca sonuçlara ilişkin değil, süregiden tartışmalara da ilişkin olması; meseleleri çok boyutlu ele alarak planlama, tasarım, geliştirme aşamalarında da müdahil olabileceğimiz bir donanıma ve bakış açısına sahip olma gerekliliklerini açığa çıkarıyor.

Bu çalışma, bu tür bir değerlendirmenin, “insan geliştirme teknolojilerine” dair yapılması gereğine dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere insan geliştirme teknolojileri, insanın kendini geliştirmesi için tabii yöntemleri kullanmasından, mevcut tedavilerden oldukça farklı yollarla insanların kapasitelerinin ve niteliklerinin teknolojik yollarla artırılmasını hedefler. Tıbbi olmayan amaçlar için tıbbi uygulamaları kullanan söz konusu teknolojilerin uygulamalı etik çalışmaları kapsamına giren boyutu; tedavi, sağlığın korunması ve sağlıklı yaşamın sürdürülmesinin ötesindeki biyomedikal müdahalelerle, hususen insanın fiziksel ve bilişsel sınırlarını genetik ve nörolojik manipülasyonlarla aşmaya çalışan teknolojilerin ahlakî açıdan değerlendirilmesi ile alakalıdır.² Mesele, çalışmamızda da bu boyutuyla ele alınacaktır.

2 Philip Brey, “Biomedical Engineering Ethics,” içinde *A Companion to the Philosophy of Technology*, ed. Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen ve Vincent F. Hendricks (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 393.

Doğal olarak bu mesele, hangi uygulamaların tedavi hangilerinin ise geliştirme kapsamına girdiği tartışmasını da içermektedir. Bu tartışma, çalışmamızın kapsamı dışında kalmakla birlikte ahlakî değerlendirmeler yapılırken tüm bu hususların göz önünde bulundurulması gereğine işaret etmeliyiz. Bu tartışmalar için bkz. Leon Kass (ed.), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report of the President’s Council on Bioethics)* (Washington DC, 2003), 13-16; Fritz Allhoff ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” www.humanenhance.com/NSF_report.pdf, 11-13; Michael J. Sandel, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 46-49.

İnsanların üretkenliğinin, yaratıcılığının artacağı, ahlakî olarak daha iyi olacakları, daha uzun yaşayacakları, iyileştirilmiş hafızaya, algısal güce sahip olacakları gibi iddialarla “daha iyi, gelişmiş insanlık” için vaatler sunan bu tür teknolojiler çeşitlilik arz etmektedir. İnsan geliştirme teknolojileri kapsamında görülen dikkat artırıcı ilaçlar gibi bazı uygulamaların hali hazırda mümkün olduğu, beyin-bilgisayar etkileşimi ile bilişsel kapasiteleri artıracak biyomekanik implantlar gibi bazılarının geliştirme aşamasında olduğu, insan bilincini siber-ölümsüz bir alana yükleme gibi ideallerin ise henüz spekülasyon olduğu ifade edilmelidir.³

Bu çalışma, meseleyi geliştirme teknolojileri kapsamındaki tek tek uygulamalar üzerinden değerlendirmek yerine, teknoloji yoluyla insanın entelektüel, fiziksel, ahlakî ve psikolojik kabiliyetlerini artırarak “daha iyi insanlar” inşa etme çabası ve niyeti üzerinden ele almaktadır. Böylesi bir çabaya yönelik, “*ahlakî “yapılmamalı”, insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilirliği sınırlandırmalı mı?*” sorusuna cevap verirken bu alandaki gelişmelere ilişkin değerler ekseninde bir yönlendirme, sınırlandırma yahut engelleme talebini seslendirmekte, insan geliştirme teknolojilerindeki yapılabilir’in, ahlakî ilkelerce niçin sınırlandırılması gerektiğini, geçtiğimiz yüzyıldan itibaren yapılan felsefi tartışmalara da atıfla ortaya koymayı hedeflemektedir.

“Teknolojik Buyruk” veya “Yapılabilir, Yapılması Gerekeni Gerektirir”

Teknolojik buyruk, teknolojik açıdan mümkün, yapılabilirliği olan hususların yapılması gereğini, bu kanaatin adeta bir kural haline gelişini belirten ve *yapılabilir, yapılması gerekeni gerektirir/can implies ought* şeklinde ifade edilebilecek bir yaklaşımı temsil eder.⁴ Ahlak düşüncesinde Kant’a atfedilen “yapmalısın, çünkü yapabilirsin” ya da “yapılmalı, yapılabilir olmayı gerektirir”⁵ şeklinde beyan edilen ahlakî ilkedен mülhem, onu ters yüz ederek ortaya konulan ifade üzerinde dönen bu tartışma, teknolojinin kendi eylem alanında kendi değerlerinin kısıtlanmaksızın hüküm sürüp sürmemesi; yahut onların ahlakî değerlerce veya özellikle biyoteknoloji, genetik müdahaleler gibi hususlarda dinî değerlerce de sınırlandırılmasının gerekip gerekmediği tartışmalarını içermektedir.

Teknolojik buyrukların eylemlere yön vermesine izin verilmesi, esasında karar verme sürecinde değerlere ilişkin bir soruşturmanın bırakılmasını seslendirir ve

3 Shannon Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” *Techné* 15, no. 2 (2011): 137.

4 Michael Huesemann ve Joyce Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment* (Gabriola Island: New Society Publishers, 2011), 243.

5 Bkz. Frances Howard Snyder, “Ought Implies Can,” içinde *International Encyclopedia of Ethics*, vol.6, ed. Hugh Lafollette (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 3748-3757.

yeni bir teknolojinin yapıcı ya da yıkıcı, insanî ya da gayri-insanî, iyi ya da kötü olduğu üzerinde düşünmeksizin söz konusu yeniliklerin teşvik edilmesi anlamına gelir.⁶ Zira “yapmalısın”a ilişkin sorular, değerlere ilişkin sorulardır.

Teknolojik ilerlemede belirleyici olanın “*teknolojik buyruk mu?*” yahut “*ahlakî buyruk mu?*” olacağı sorusu 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle atom bombasına dair tartışmalarda oldukça öne çıkmıştır. Söz konusu tartışmalarda ihtiyaç olsa da olmasa da tüm teknolojik yenilikleri iyi ya da kötü ayrımı yapılmaksızın elde edilir edilmez kullanma eğilimine işaret edilmiş, atom araştırmaları teşvik edilince atom bombasını kullanmanın kaçınılmaz olduğuna dair vurgular gündeme gelmiştir.⁷

Geçtiğimiz yüzyılda teknolojik buyruk, felsefi değerlendirmelere tabi tutulmuş; bu kanaatin ortaya çıkışının temeline ilişkin görüşler ve kanaate yönelik eleştiriler çeşitli felsefecilerin görüşlerinde yer bulmuştur. Sözgelimi Fromm, teknolojik sistemin hümanist değerlerle ilişkisinde hangi açılardan problem oluşturduğuna ilişkin tespitlerde bulunurken “teknik açıdan yapılması mümkün olan şeyin mutlaka yapılması gerektiği” maksiminin, hümanist geleneğin geliştirdiği her türlü geleneksel değerın yadsınması, yerinden edilmesi anlamına geleceğine işaret etmiştir. Zira söz konusu gelenekte bir şey; insan için ihtiyaç ise, yahut güzel, iyi veya doğru olduğu için yapılmalıdır. Oysa söz konusu maksimin kabulü, teknolojik gelişmeyi ahlakın temeli kılacaktır.⁸

Teknolojik fizibilitenin normatif bir kavram haline dönüştüğüne dikkat çeken Özbekhan ise 2. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden itibaren, tekno-ekonomik denklemin ekonomik bileşeninin önemli ölçüde zayıfladığına, planlama aşamasında “ahlakî olarak yapılması uygun mudur?” sorusunun ise sorulmadığına işaret etmektedir. Özbekhan, böylesi bir durumda teknolojik fizibilitenin, kararların ve eylemin tek kriteri haline gelme eğilimine dikkat çekmiş; neticede teknolojinin, günümüzde Batı insanının yönlendirici bir tecrübesi haline geldiğini vurgulamıştır.⁹

6 Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*, 244.

7 İlk kitlesel imha projesi olan Los Alamos ve Manhattan Projesi'nden sorumlu fizikçi J. Robert Oppenheimer'in, 1954'te hükümet komitesine verdiği ifadeye yer alan “teknik olarak cazip bir şey gördüğünüzde onu yapmaya koyulursunuz ve neyi yaptığınız hakkında ancak teknik başarıyı elde ettikten sonra tartışırsınız. Atom bombası hakkında olan biten de böyleydi.” ifadesi bu çerçevede hatırlanabilir. Richard Sennett, *Zanaatkar*. Çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 10-11. Benzer şekilde Jacques Soustelle'nin 1960'ta atom bombası hakkında, “gerekliydi; çünkü mümkündü” ifadesini bu minvalde zikredebiliriz. Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*. Çev. Musa Ceylan (İstanbul: Bakış Yayınları, 2003), 110-111.

8 Erich Fromm, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York: Bantam Books, 1968), 32-33.

9 Hasan Özbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” içinde *An Introduction to Technological Forecasting*, ed. Joseph Paul Martino (New York: Gordon and Breach, 1972), 86.

Yapılmalıdır’ın *yapılabilir*’in yerine geçmesinde, teknolojik fizibilitenin yanında meselenin hem metafiziksel hem de ahlakî boyutuna işaret etmek gerekir. Jonas’ın da vurguladığı gibi, özellikle moleküler biyolojideki gelişmelerle insanın kendisini teknolojik nesne kılması teorik açıdan mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla yeni mikrobiyolojinin iki yönlü teknolojik çağrısında genetik mekanizmanın tamamen analiz edilmesiyle, teknolojik fizibilite açısından bu durumu mümkün gören bir yaklaşım mevcuttur. İkinci yön ise metafizik kabul edilebilirlikle ilgilidir.¹⁰

Söz konusu müdahalelere ilişkin metafizik kabul edilebilirlik esasen insan tasavvuruna dair dönüşümle temin edilmiştir. Bilindiği gibi insanın, başta *logos/nutk* yetisi, iradî fail oluşu ile kainatta diğer mümkün varlıklardan, yaratılmışlardan ayrıcalıklı olduğu, gerek hâkim felsefi tasavvurlarca gerekse İbrahimî gelecekte yüzlerce yıldır dile getirilmiş bir husustur. Ancak 16-17. yüzyılla birlikte felsefe-bilim alanındaki gelişmelerle dünya resmi, hem insan hem de diğer varlıklar açısından oldukça farklılaşmıştır.

Yeni bilim anlayışı ile beraber Aristotelesçi kurgunun yıkılması, batıda maddeye dair ontolojinin radikal bir dönüşüme uğramasına sebebiyet vermiş, yeni doğa felsefesi, tabiatta gai ve formel nedenlerin devreden çıkarıldığı ve yalnızca maddi ve etkin nedenlerin bırakıldığı; sebep-sonuç ilişkilerinin yalnızca niceliksel olarak ifade edildiği bir şekle dönüşmüştür.¹¹ Neticede daha yüksek olan bir gayeye yönelmiş olmak yerine madde, herhangi bir kozmik süreçten ayrı düşünölmeye başlanmış, madde daha önceki tasavvurda atfedilen manadan arınmıştır.

Tabiatın mekanize edildiği bu durumda, insan bedeni de tabiatın bir parçası olarak mekanize hale gelmiştir. Sözgelimi Hobbes hayatı, hareketleri yay ve çarkların hareketlerine benzeyen organların hareketinden ibaret görmüş;¹² La Mettrie ise tabiat ve insan üretimi yapının ontolojik olarak farklı olmadığı fikrinden hareketle insanı mekanistik düzenin parçası olarak, makine gibi tasavvur edebilmiştir.¹³ Fakat bu yeni durumda, insanın ayrıcalıklı konumu devam etmiştir; zira mekanik yasalara tabi olan *res extensanın* kabulü, insan bedenini yapay şeylerle ontolojik olarak aynı düzleme çekmişse de insanı, *res cogitans*ı bu düzlemden ayrı tutmuştur. Dilin, düşüncenin ve özgür iradenin gerçekleştiği yer olan zihne

10 Hans Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” içinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1974), 79-80.

11 Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” 65-68.

12 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).

13 Bkz. Julien Offray de La Mettrie, *İnsan, Bir Makina*, çev. Zehra Bayramoğlu (İstanbul: Havass Yayınları, 1980).

sahip olmakla, Tanrısal bir töze sahip rasyonel süje, diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı görülmüştür. Manadan aranan, gayeden mahrum kalan nesnelere kendilerine atfedilen herhangi bir değere kayıtsız kalınca, insan; değerlerin tek kaynağı ve referansı haline gelmiş, böyle bir durumda bilen insan, nesnelere kontrol etme ve kullanma hususunda daha önce mevcut sınırları aşabilmiştir.¹⁴

Bu sürecin başlangıcında Tanrı tarafından inşa edilen sistemin, mekanik tabiatı ile mükemmel bir işleyişe sahip olduğu kabul edilmiştir. Sözelimi Newton, fizikten hareketle teolojisini temellendirmeye çalışmış, doğadaki mekanik düzeni bilinçli bir düzenleyiciye bağlamıştır. Fakat daha sonra bu düzen ve güç sekularize edilmiştir. Zamanla kendi kendine yeter görülen madde fikri öne çıkmış ve söz konusu görüşler, Tanrı'yı devre dışı bırakan materyalistik-mekanistik felsefi düşüncede yer bulmaya devam etmiştir.¹⁵ Doğadaki tüm oluşumlarda bir gayenin bulunmadığı şeklindeki bu kurgunun tabiattaki tüm süreçleri açıklamada kullanılabileceği düşünülmüş, bu kurgu, daha sonraki dönemde Newton fiziğinin Darwinci uzantısı olan yaşam formları için de, insanı hariç tutmayacak şekilde geçerli olmuştur. Söz konusu görüşe göre insan, rastlantısal olarak devam eden mutasyonun ve doğal seleksiyonun uzun süren etkileşiminde ortaya çıkan formlardan birini temsil etmektedir ve insanın ortaya çıkması için tabiatı uygun hale getirecek hiçbir neden bulunmamaktadır.¹⁶ Böylesi bir bakış açısı, insana ilişkin tasavvuru dönüştürmüş, klasik felsefi düşüncede metafizik açıdan temellendirilen insana dair anlayışın devre dışı kalmasının önünü açmış ve insanın varlık hiyerarşisindeki özel konumunu sarsarak sonraki dönemde insana ilişkin müdahaleler için de bir sınırın gözetilmemesine ilişkin kapıyı aralamıştır.¹⁷

İnsana ilişkin verili bir tabiatın söz edilmediği bu durumda Jonas'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, anti-özcü hakim teorinin insana yönelik müdahalelere ilişkin meselelerde varlığımızı kural tanımayan bir özgürlüğe teslim edebilmesi

14 Söz konusu duruma dair değerlendirme için bkz. Hans Jonas, "The Practical Uses of Theory," içinde *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, ed. Carl Mitcham ve Robert Mackey (New York: Free Press, 1983), 338-339.

15 Bkz. Peter Woelert, "Man and His Technological Doubles," *Philosophy Today* 52, no. 2 (2008): 158; İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre, 2011), 73,85; Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution," 69.

16 Bkz. Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution," 69-70.

17 Nitekim bu durumun bir sonucu olarak posthümanist ve transhümanistlerin çoğu, insan tabiatının özsel niteliği olarak görülen hususları ortadan kaldırma fikri de dahil olmak üzere biyoteknolojinin insanın kendisini yeniden tasarlama gücüne hiçbir ahlaki sınır getirmemektedir. Bkz. Larry Arnhart, "Human Nature," içinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, vol.2, ed. Carl Mitcham (New York: Macmillan Reference, 2005), 956.

muhtemeldir. Zira böyle bir bakış açısında teknoloji alanındaki hedefleri kabul de metafizik ve ahlakî rehberliğe gerek duyulmaksızın mümkün hale gelebilmiştir. O, bu yeni durumda insanı yenileme fikrinin artık fantastik görünmediğini ve çiğnenmez görünen tabularla yasaklanmadığını ifade eder. Söz konusu gelişim hayallerinin korkutucu olduğuna da dikkat çeken Jonas, insanlığın bu hususta Pandora kutusunun yayacaklarından ürkeceği öngörüsünde de bulunur. Böylesi bir durumda, bu teknolojilerin sorumlu bir tarzda, ahlakî olarak nasıl kullanılacağı, bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.¹⁸

Metafizik kabul edilebilirlik yanında meselenin ahlakî boyutuna işaret eden Özbekhan ise, teknolojik alanda *yapılmalıdır*’ın *yapılabilir*’in yerine geçmesinde, 18. yüzyıldan beri geleneksel değerlerimizin ya da “yapılmalılar” ekseninin ihmal edilmesini önemli bir etken olarak görür. Özbekhan’a göre bu durumun sebebi, teknolojimizle uyumlu yeni bir ahlak geliştirmede başarısız olmamız ve geleneksel ahlakın soyut kalarak yönlendirici gücünü kaybetmesi ve dolayısıyla bir politika belirleme veya planlama aracı olarak işlevsel açıdan geçersiz görülmesidir.¹⁹ Özbekhan’ın vurguladığı ahlakın yönlendirici gücünü kaybettiği hususu önemlidir. Açıktır ki yukarıda özetle değindiğimiz felsefi düşüncedeki dönüşüm, geleneksel anlamda ahlakî ilkelerin objektif hale geldiği zeminlerin sarsılmasına ve ahlakî değerlerin temin ettiği korumaların, bu değerlerin yönlendirici etkisinin zamanla ortadan kalkmasına sebebiyet vermiştir. MacIntyre’in ifadesiyle, günümüzde ahlak alanında sahip olduklarımız belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıysa da kendilerine anlam kazandıran bağlamı yitirmiş durumdadırlar. Bu itibarla ahlaka ilişkin hem teorik hem de pratik kavrayışımız büyük ölçüde kaybolmuş durumdadır.²⁰ Böylesi bir durumda ahlakî amaçlar teknolojik yeniliklere rehberlik etmeyince, eylem kendi amacını belirlemeye başlamış; neticede, fizibilitenin nötr bir ifadesi olan “yapılabilir”, ahlakî bir buyrukmuşçasına “yapılmalı” diye okunmuştur.²¹ Bu durumun üstesinden gelmek için ahlakın yeniden nasıl etkin kılınacağı üzerine düşünmek ve yeni problemleri de kuşatacak çerçeveler geliştirmek gerekecektir.

İnsan Geliştirme Teknolojilerine İlişkin Kaygılar / Eleştiriler

Daha önceki dönemde mühendislik; tabiatın nesne, insanın özne olduğu bir eylem alanı iken biyoloji mühendisliği ile birlikte insan, artık mühendisliğin sadece

18 Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution,” 79-80.

19 Ozbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” 86.

20 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 15.

21 Ozbekhan, “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”,” 86-87.

öznesi değil nesnesi haline de gelmiştir.²² Jonas'ın vurguladığı gibi geçmişte insan, yeniden şekillendirme *tekhne*sinin nesnesi olmadığından *tekhne* kapsamında insanın ne olacağı yahut ne olmak istediği sorusu mevcut değildir. Geçmişte ahlak da “ne olmak istediğimizle” değil, “nasıl yaşamak istediğimizle” alakalı bir meseledir.²³ Gelinen noktada insana yönelik müdahaleler teknolojinin eylem alanına girerken neticede ahlakın da ilgi alanına girmiştir. Halihazırdaki gidişat hususunda felsefenin temkinli olduğu söylenebilir. Metafizik ve ahlakî alanda boşluğun mevcut olduğu bu durumda insana yönelik müdahalelere ilişkin teknolojilerde sınırlamanın gereği ve nasıl temin edileceği gibi hususları felsefeciler ele almaktadır. Hem teknoloji çağına uygun bir ahlak geliştirme hem de teknolojiyi ahlakî doğrultuda geliştirmeyi sağlayacak ilkeler temin etme çabası, çağdaş teknoloji felsefesinin ve ahlak çalışmalarının gündemindedir. Bu amaca binaen yeni ahlakî perspektifler geliştirilmekte, tüm teknolojik gelişmelerin; sorumlu bir tarzda değerlendirilerek, ahlakî “yapılabilirlik” esas alınarak yönlendirilmesi, kullanılması hedeflenmektedir.

İnsan geliştirme teknolojileri söz konusu olduğunda da birçok felsefeci söz konusu teknolojilerin ahlakî kullanımını meselesini ve potansiyel tehlikelerini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte söz konusu gelişmeleri sınırlama kaygısı taşımaksızın destekleyenler, kanaatimizce teknolojik buyruğu insan geliştirme teknolojilerinde seslendiren transhümanistler,²⁴ söz konusu teknolojilerin insanlık yararına kullanılacağına ve böylelikle muazzam faydalar sağlayabileceğine işaret ederler. Bu itibarla bu teknolojilerin erişilebilir hale getirilmesi gerektiğine, bireylerin bu teknolojileri kendilerine uygulayabilecekleri geniş takdir yetkisine sahip olmaları ve ebeveynlerin çocuklarına yönelik geliştirme teknolojilerini seçme hakkına sahip olmaları gerektiğine inanmaktadırlar.²⁵ Hatta geliştirme teknolojilerini kendileri ve çocukları için kullanmayı ahlaki bir zorunluluk olarak görenler de mevcuttur.²⁶ Transhümanist bakış açısı; ölümün, yaşlılığın, hastalığın, “normal” bilişsel ve fiziksel sınırların insan gelişimini sekteye uğrattığını, yeni teknolojilerce kısmen ya da uzun vadede tamamen bu hususların aşılabileceğini düşünürler.²⁷ Üstelik söz

22 Hans Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” içinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1974), 143.

23 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 4.

24 Ray Kurzweil, Nick Bostrom, John Harris gibi düşünürler, geliştirme ile ilgili meselelerde zaman zaman farklı yaklaşımlara sahip olsalar da transhümanistler arasında değerlendirilirler.

25 Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” *Bioethics* 19, no. 3 (2005): 203.

26 Böyle bir savunu için bkz. Julian Savulescu, “Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings,” içinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, ed. Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 516-535.

27 Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 137.

konusu bakış açısı, insan yaşamını geliştirmeyi sağlayan diğer araçlarla, sözgelimi eğitimle teknolojik araçlar arasında ahlakî anlamda bir farklılık görmemektedir.²⁸

Biyomuhafazakâr felsefeciler²⁹ ise transhümanist perspektifin tutarlı bir ahlakî görüştürden yoksun olduğunu ifade etmekte, bu perspektife felsefî, ahlakî, manevî ve politik gerekçelerle karşı çıkmakta; insan geliştirme teknolojilerine dair küresel yasakların, sınırlamaların uygulanması gerektiğini savunmaktadırlar. Özellikle söz konusu geliştirmelerin insan onuru için tehdit oluşturabileceği, insan tabiatının anlamını ve değerini kıymetten düşüreceği, küresel sosyo-ekonomik eşitsizlikleri artırması itibarıyla adalet açısından sorun teşkil edeceği, geliştirmenin psikolojik ve fiziksel riskleri, Tanrılığa oynamanın teolojik riskleri bu minvalde ele alınmaktadır.³⁰ Bu gerekçelerden bir kısmına değinip meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

Birçok düşünürün itirazında yer bulan bir kaygı, insan geliştirme teknolojileri kapsamındaki müdahalelerin insanın irade sahibi, sorumlu bir varlık oluşuyla alakalı sorunlar oluşturacağı yönündedir. Bu husus da iki ayrı açıdan ele alınmaktadır: İlki, ebeveynin çocuk üzerindeki ya da şu anda yaşayanların gelecek nesle müdahaleleri ile ilgiliyken ikincisi, halihazırda yaşayan bireylere yönelik müdahalelere ilişkindir. Sözgelimi Habermas, genlere müdahalenin kurallarla düzenlenmesi gereken bir husus mu yoksa sınırlamaya gerek duyulmayan tercih olarak mı görüleceğini tartışırken, sağlık problemlerini önlemek için değil, ebeveynlerin çocuğa yararlı olabilecek yetenekler kazandırmak için tasarlanmış genetik müdahale problemini irdeler. Ahlakî açıdan bu tür müdahalelerin uygun olmadığını savunan Habermas, bir başkasının tercihlerine göre önceden oluşturulmuş oldukları bilgisinin, çocukların kendilerini ahlaken sorumlu görmelerini mümkün kılmayacağını savunur. Ayrıca bu tür bir mühendisliğin, programcılar ve programlananlar arasında temel, geri döndürülemez bir asimetriyi ortaya koyacağını; bu hususun da dilsel etkileşim yapısında yer alan serbest ve eşit kişiler arasındaki iletişimin temel ilkelerine aykırı olduğunu ifade eder.³¹ Bu durumları gözeterek Habermas, insanlığın teknolojik gelişmenin hesap edilemeyen sonuçlarından sadece nasıl etkileneceğini değil aynı zamanda onu nasıl kontrol edeceği meselesi ile de karşı karşıya olduğunu vurgular. Bu meseleler yalnızca teknoloji ile çözülemeyecek, teknik uzmanların yetkilerine bırakılacak hususlar değildir; bu itibarla Habermas, politik olarak etkili bir tartışma başlatmak gerektiğine işaret eder.³²

28 Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 213.

29 Leon Kass, Michael Sandel, Francis Fukuyama gibi filozoflar biyomuhafazakârlar arasında sayılabilir.

30 Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 138.

31 Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H.Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 20-25.

32 Jürgen Habermas, “Technical Progress and the Social Life-World,” içinde *Readings in the Philosophy of Technology*, ed. David M.Kaplan (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), 85-87.

Benzer bir tutumla Jonas da bu tür müdahalelerde eylemin faillerinin ve etki alanındaki kişilerin mevcut zaman dilimini ve mekânı paylaşmadığını, bu itibarla gelecekteki insan nesline dair uzak planlamaların da artık ahlakî açıdan sorumluluk alanına girdiğini hatırlatır.³³ Günümüzdeki tartışmalarda, platformlarda gelecek temsil edilmez. Jonas'ın ifadesiyle henüz var olmayanların lobisi, henüz doğmamış olanların gücü yoktur. Gelecekte insanlar, bugün alınan kararlardan şikayetçi olacakları zaman, bugünün insanı orada olmayacaktır ve olası bir telafi imkanı söz konusu değildir. Neticede olumsuzluklara sebep olan faillerin tümüyle cezasız kaldığı bir durum ortaya çıkacaktır.³⁴ Bu itibarla eylemlerin, müdahalelerin uzak sonuçlarının da ahlakın parçası haline geldiği bu yeni durumda, teknolojilerin potansiyel etkisi karşısında, sorumlu bir kısıtlama yapılması gereği açıktır. Hususen, biyolojik kontrole dair güçleri insana uygularken çok büyük bir titizlik ve duyarlılık gerekmektedir.³⁵

Gelecekteki insan nesline müdahalenin doğuracağı ahlakî sorunlardan biri de bu tür müdahalelerin “insan onuru” ile bağdaşmaması ile ilgilidir. Günümüz hukuk metinlerinde de genellikle insan haklarına zemin sağlamak üzere kullanılan “insan onuru” mefhumu, biyolojik bütünlüğünün korunması da dahil olmak üzere bizzat insan olmanın değerli, saygıya layık oluşunu ifade ederken insanın amaç olarak görülmesi ve araçsallaştırılmaması gereğine işaret eder.

İnsan onuru, daha ziyade insanın ahlakî seçim yetisiyle ve ahlakî ideali doğrultusunda özgür iradesiyle eylemlerini yönlendirebilmesiyle ilişkilendirilir. Özerklik, sadece insana has olması itibarıyla diğer türlerden farklı olarak insan türünün tamamı için ahlakî bir ayrıcalık temin etmektedir ve geliştirme teknolojileri, söz konusu özerkliği tahrip ederek insan onuruna tehdit oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilir.³⁶ Ayrıca genlerle alakalı dışsal müdahale ve kararlar, gelecek neslin araçsallaştırılması neticesini doğuracağından da insan onuru için tehdit teşkil edecektir.

33 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 4-7.

34 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 167.

35 Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 8, 22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 167.

36 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Picador Books, 2002) 149. Tartışmanın tamamı için bkz. 148-177. Bununla birlikte “insan onuru” kavramının içerik olarak muğlak bir yönünün olduğu ifade edilmelidir. Herhangi bir metafiziksel zemine atfedilmeden kullanıldığında insanın her türlü seçimini kuşatabilecek ve olumlayabilecek olan bu ifade, teoloji ile irtibatlandırıldığında yahut metafiziksel bir zemine işaret ettiğinde, “insan tabiatı” mefhumuna yaklaşmakta ve *a priori* bir kavram olarak kullanılmaktadır. Böyle bir kullanım, insan geliştirme teknolojilerindeki sınırlama için de bir gerekçe olabilecektir. Bununla birlikte insan tasavvurunun dönüştüğü, varlık hiyerarşisinin kabul edilmediği yeni durumda normatif “insan onuru” temelindeki itirazların, çokça eleştiriye maruz kaldığını söylemeliyiz. Sözelimi Vallor, biyomuhafazakârların muallakta bıraktığı “insan onuru” meselesinin çok net olmadığını, meseleyi tartışmalı “insan onuru” üzerinden değil erdem üzerinden yapmak gerektiğini ifade eder. Söz konusu tartışma için bkz. Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 139-143.

Gelecek nesillere ilişkin müdahalelerin, onların iradelerini hiçe saymaya sebebiyet vereceğini ifade eden karşı çıkış haklı ve önemlidir. Fakat insan geliştirme teknolojilerine dair ahlakî tereddüdü yalnızca gelecek neslin özerkliğine müdahaleye dayandırmak yeterli görünmemektedir. Yalnızca bu temel üzerine bina edilen bir itiraz, çocukları için değil de kendileri için geliştirme teknolojilerini kullanan ebeveynler söz konusu olduğunda geliştirmeleri özerk olarak uygulayabilecekleri ve bunun bir sorun teşkil etmeyeceği anlamına gelebilecektir.³⁷ Bu gerekçe ile Sandel meseleyi özerklikten ziyade, “lütuf” kavramı ekseninde ele alır. Bu çerçevede, çocukları lütuf olarak kabul etmenin onları “oldukları gibi kabul etmek” anlamına geldiğini hatırlatır. Ebeveynlerin onları isteklerinin ürünü, tutkularının aracı ya da tasarım nesnelere olarak görmemesi gerektiğine işaret eder. Ebeveyn sevgisi, çocuğun niteliklerine ya da yeteneklerine bağlı olmayan bir ilişki türüdür. Dolayısıyla bu tür bir yaklaşımda sorun, ona göre çocuklarını tasarlayan ebeveynlerin “kibir”leri ile alakalıdır.³⁸

Bireyin kendisine yönelik ya da genel olarak insan türüne yönelik müdahalelerde sorun oluşturan boyut ise geliştirme teknolojilerinin insan olmakla alakalı hususları aşındırması, gayri-insanileştirici (dehumanize edici) sonuçlar doğurması itibariyledir. Farklı düşünürlerce farklı şekilde dile getirilen bu kaygı, dini ya da seküler zeminde ifade edilebilmektedir.³⁹ Söz konusu kaygı, geliştirme teknolojilerinin “insan tabiatına” tehdit oluşturması, “insan onuruna”, “yaşamın lütuf oluşuna”, “insanın otantıklığına, biricikliğine” gölge düşürmesi gibi hususlar üzerinden ortaya konmaktadır.

Verili insan tabiatını gözetmek ve saygı göstermek durumunda olduğumuzu hatırlatan bazı biyomuhafazakârlar, insan tabiatının özünü, teknik hakimiyetin son projesi kılmanın; homojenizasyon, ilaçlara bağlı memnuniyet temini, sevgi veya özlem duymayan ruhların tesisi gibi kaçınılmaz sonuçlara yol açacağını ifa-

37 Sandel, *The Case against Perfection*, 6-8. Sandel burada, genetik yapısı önceden seçilen, tasarımılanan çocukların önü açık bir geleceğe doğru yol almak yerine tasarlayanların tercihleri doğrultusunda yaşamlarını sürdüreceğine, yaşam planlarını kendilerinin seçme haklarının ihlal edildiğine yönelik itirazları dile getirirken, böylesi bir itirazın çok ikna edici olmadığını; zira mevcut durumda da genetik mirasımızı seçmediğimizi, bu hususta hür olmadığımızı hatırlatır. Fakat kanaatimizce “gelecek nesle genetik müdahale” ile “genetik mirası zaten seçmiyor olmamız” durumları eş değer görülemez. Zira “verili” olanı kabul etmekle “insan tarafından tasarlandığını” kabul etmek, farklı zeminlere ve bağlamlara işaret etmektedir. Dolayısıyla germ hattına müdahalelerin, gelecek neslin iradesini, özgürlüğünü hiçe sayması itibariyle eleştirilmesi ve sınırlandırılması talebi makul ve önemlidir.

38 Sandel, *The Case against Perfection*, 45-46.

39 Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 203.

de ederler, bu tutumu insan türünün onuru açısından sorunlu görürler.⁴⁰ Bu bakış açısına göre insan; dünyayı, eşyayı ve kendi tabiatını tamamen kendi kontrolü altında görmemelidir. Dünyayı değiştirecek insan gücü, tüm değişmelerin değişmeyen zemini olan insan tabiatına bağlı olmalıdır.⁴¹

Oysa geliştirme teknolojileri insan tabiatının unsurlarından görülen “insan failliğini” aşındırmakta, insan karakterini tehlikeye atmaktadır. Söz konusu müdahalelerle, verili olan ve sahici deneyimlerle geliştirdiğimiz şahsiyetimizi, kimliğimizi yitirip bir başkasına dönüşme riski ile karşı karşıya kalabiliriz. Gerçekten de geliştirme teknolojilerinin insanın otantikliğine gölge düşürmesi hususu önemlidir. Bunun yanında kendi çabalarımızla hareket etmediğimiz bir durumda, kendimizi sorumlu görmemizin ne kadar mümkün olacağı da bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.⁴² Otantik çabaları ve neticesinde başarıları deneyimlemek yerine, bu tür müdahalelerin sağlayacağı gelişimin veya başarıların “boş zaferler” olacağı ve bu kimselerin karakterlerini zayıflatacağı, kendilerine yabancılaştıracağı, bu teknolojileri kullanmayanlarla dayanışma bağlarını azaltacağı gibi hususlar da göz ardı edilmemesi gereken sorunlardandır.⁴³

Bu meseleyi de “lütuf” kavramı ekseninde tartışan Sandel’e göre ise insan geliştirme teknolojilerindeki esas tehlike, amaçlarımıza hizmet etmesi ve isteklerimizi tatmin etmesi için insan tabiatını da içerecek şekilde tabiatı yeniden inşa etmeye girişen Prometheusçu tutkudur. Bu tavır, insani güçlerin ya da başarıla-

40 Transhümanist görüşe karşı “tür olarak insan onurunun korunması” kaygısıyla serdedilen eleştiriler, biyomuhafazakâr literatürde sıklıkla yer bulmaktadır. Bu itiraza karşı Nick Bostrom gibi transhümanistler “insan sonrası” durumda da insan onurundan bahsedebileceğini, biyomuhafazakârların da “insan sonrası” onurunu inkar ettiklerini savunur. Ona göre transhümanist perspektifte “insan onuru” ve “insan sonrası onuru” birbiriyle çelişmez, uyumlu ve tamamlayıcıdır. Atalarımıza kıyasla kapasiteleri çokça gelişmiş olmasına rağmen bugünün insanının ahlaki kaygıya hala sahip olduğunu savunan Bostrom, bu gelişmelerin bizi gayri-insani kılmadığını, dolayısıyla insan geliştirme teknolojilerinin de gelecek nesilleri gayri-insani kılmayacağını savunur. Bkz. Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” 209-214. Aslında Bostrom’un mukayesesinde gözden kaçırıldığı şey, Sandel’in de haklı olarak işaret ettiği gibi bahşedilen yeteneklerin geliştirilmesi ile yapaylıkla onları bozmak arasında fark olduğudur. Sandel, *The Case against Perfection*, 29. Dolayısıyla insan nesilleri arası bir mukayese ile “insan” ve “insan-sonrası” durum arasında yapılacak bir mukayesenin, insan-sonrası durumda türün özel niteliklerine yapılan bir müdahalenin söz konusu olması itibarıyla temel farklılıklar içereceği açıktır.

41 Larry Arnhart, “Biotech Ethics,” içinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.1, ed. Carl Mitcham (New York: Macmillan Reference, 2005), 230.

42 Bkz. Sandel, *The Case against Perfection*, 25-26; Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 298.

43 Eric Juengst ve Daniel Moseley, “Human Enhancement,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.

rın lütuf olma karakterini gözden geçirir.⁴⁴ Yaşamın lütuf olduğunu kabul etmek, yetenek ve güçlerimizin tamamıyla kendi ürünlerimiz değil, geliştirmeye çalıştığımız hususlar olduğunu kabul etmektir. Aynı zamanda, dünyadaki her şeyin arzuladığımız veya tasarlayabileceğimiz herhangi bir kullanıma açık olmadığını da kabul etmektir. Hayatın lütuf olduğunun takdir edilmesi, Prometheusçu projeyi kısıtlar ve belirli bir alçakgönüllülük temin eder. Bu, kısmen, dini görünse de dinin ötesine uzanan seküler bir zeminde de geçerli olabilecek bir duyarlılıktır.⁴⁵

Sandel’e göre insan geliştirme teknolojileri, bahşedilmiş insan karakterine bakişımızı aşındırırsa, ahlakî çerçevemizde tevazu, sorumluluk ve dayanışma gibi hususlarda dönüşüm olacaktır. Nitekim her şeyin seçimle belirlendiği bir dünya belirlenmemiş, davetsiz gelen bir hususa açık olmayacaktır. Oysa her şeyin elimizde olmadığını bilmesi, “kibir” eğilimimizi kısıtlar.⁴⁶ Eğer söz konusu teknolojilerle kendini yapan, üreten insan ideali gerçekleşirse, yeteneklerimizi lütuf olarak görme eğilimi ortadan kalkacaktır. Özellikleri için ailelerine minnettar olmaya devam edeceklerse de insanların Tanrı’ya olan minnettarlıkları azalacaktır.⁴⁷

Yukarıda vurguladığımız gibi, insan geliştirme teknolojilerinin, insani çabayı önemsiz kılarak sorumluluğu aşındırdığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Meseleyi farklı bir bakış açısıyla ele alan Sandel’e göre ise sorun tevazunun azalmasıyla, sorumluluğun korkutucu oranlarda genişlemesindedir. Kendimizi Tanrı’nın yarattığı varlıklar olarak görmek, “ne olduğumuz” noktasında tümüyle bizi sorumlu kılmaz. Fakat genetik dönüştürme yeteneklerimiz geliştikçe, gerçekleştirdiklerimize ve gerçekleştiremediklerimize ilişkin sorumluluklarımız artacaktır. Sözgelimi ebeveynler, çocukları için doğru genetik seçimler yapma noktasında kendilerini fazla sorumlu hissedeceklerdir. Mesele doğum öncesinde yapılan testler üzerinden düşünüldüğünde ise, daha önce kaderle alakalı görülen hususlar, artık seçim alanı olarak görülmeye başlanacaktır.⁴⁸

44 Sandel, *The Case against Perfection*, 26-27.

45 Sandel, *The Case against Perfection*, 27, 93.

46 Birçok düşünürün atf yaptığı insan geliştirme teknolojilerinin sebep olabileceği “kibir” tehlikesi kayda değerdir. Hem transhümanist hem de biyomuhafazakârların tutum ve argümanlarını eleştiren Vallor, “kibir” ile alakalı endişenin irrasyonel bir değişim korkusundan daha fazlasını, insanın aşırıya kaçma tutkusuna dair endişeyi temsil ettiğini belirtir. Elimizdeki güçleri bilgece kullanmak için tevazuya ihtiyaç olduğuna ve teknoahlakî erdemlerle donanmak gerektiğine işaret eder. Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” 143,144. Tevazunun önemine dair benzer bir yaklaşıma Jonas’ta da rastlamak mümkündür Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 142. Ayrıca bkz. Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 285-288.

47 Sandel, *The Case against Perfection*, 86-87.

48 Sandel, *The Case against Perfection*, 87-88.

Sandel'in işaret ettiği kaygılar önem ifade etse de, lütuf kavramına dair bir kabul için, sekülerler için de olsa metafizik bir temele dayanmak gerekmektedir. Teolojik veya metafizik kabule sahip kimseler için "lütuf" kavramı üzerinden yapılan kıymeti haiz bu değerlendirmeler, bu kabulden yoksun kimseler için kanaatimizce uygun bir itiraz oluşturmayacak ve bu kavram üzerinden yapılacak engelleme talebi göz ardı edilebilecektir.

İnsan geliştirme teknolojilerinin kullanımına yönelik önemli itirazlardan biri de, bu teknolojilerin, toplumsal zeminde ya da ülkeler bazında bu teknolojilere erişimi olanlar ile olmayanlar, yahut kullananlar ile kullanmayanlar arasında var olan toplumsal eşitsizlikleri artıracığı, yahut kullananlara adil olmayan avantajlar sağlayacağı noktasındadır.⁴⁹ Üstelik eğer geliştirmeler bir sonraki nesle aktarılıyorsa, bu durum nihayetinde "gelişmiş" ve "tabii haliyle kalmış" iki insan alt sınıfının oluşmasına kadar gidebilecektir.⁵⁰ Böylesi bir durumda, biyoteknolojinin bazı insanlara diğerleri üzerinde zorba bir güç sahibi olma imkanı vermesi söz konusu olabilecektir.⁵¹

Benzer bir kaygı, teknolojik imkanların ideolojik ya da toplumsal baskı aracına dönüşebileceğine ilişkindir. Sözgelimi Habermas, genetik müdahalelerle davranış denetiminin daha ileriye gidebileceğine dikkat çeker.⁵² Keza öjeni ile ilgili yakın tarihteki tecrübeler, devlet politikası haline gelen öjeni uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda, bu teknolojilerin kullanımıyla şahısların özgürlükleri tehdit altında olabilecektir. Bu gerekçe ile sınırlandırma talebine karşı, insan geliştirme teknolojileri taraftarları, bu tür teknolojiler serbest piyasa ekonomisinde özgürce seçildiği takdirde özgürlük açısından problem teşkil etmeyeceğini, aksine bu teknolojileri sınırlandırmak ya da yasaklamanın özgürlüklere müdahale olacağını savunurlar.⁵³ Her ne kadar günümüzde otoriter, merkezi olarak tasarlanmış tek tip vatandaş üretmeye çalışan anlayıştan farklı olarak devletin tarafsız kaldığı liberal öjeniler gündemdeyse de, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî olarak sorun teşkil etmediğini düşünen liberal öjeni taraftarlarının savunusu, yine de yukarıda değindiğimiz sakıncaları barındırmaya devam etmektedir.⁵⁴

49 Allhof ve diğerleri, "Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers," 21-22; Kass ve diğerleri, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, 279-281.

50 Sandel, *The Case against Perfection*, 15.

51 Bkz. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

52 Habermas, "'İdeoloji' olarak Teknik ve Bilim", s.70-71.

53 Bkz. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

54 Bkz. Nicholas Agar, "Liberal Eugenics," *Public Affairs Quarterly* 12, no. 2 (1998): 137. Ayrıca devlet politikası haline gelme bile biyomuhafazakârlar, insanların sosyal baskı ile ya da işverenler ve sigorta şirketleri tarafından gayri resmi olarak bu teknolojileri kullanmaya ve bu prosedürleri benimsemeye zorlanacakları ihtimali üzerinde dururlar. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

Söz konusu teknolojilerin toplumsal eşitsizliği artıracığı yönündeki itirazlar pratikte kuvvetle muhtemel gerçekleşebilecek bir durumu ifade etmektedir ve söz konusu teknolojilerin sınırlanması gereğine yönelik önemli bir gerekçedir. Fakat burada sorun yalnızca bu teknolojilere erişip erişmeme meselesi olmamalıdır. Zira itiraz edilen durumlar politik ve teknolojik olarak kontenjandır ve uygun bir ortam oluştuğunda geliştirme teknolojileri her ülkeye ve toplumun her sınıfına eriştiğinde bu itirazlar ortadan kalkabilir. Dolayısıyla esas sorun, bu teknolojilere erişimden ziyade geliştirmenin ahlakî statüsüne dair olmalıdır.⁵⁵

Teolojik açıdan insan geliştirme teknolojilerine yöneltilen bir eleştiri, “Tanrılığa oynamak” tabiri üzerinden, söz konusu teknolojilerin fiziksel ya da ahlakî evrende kutsala karşı bir itaatsizlik ortaya koyduğunu, kutsal addedilen sınırları ihlal ettiğini ifade etmektedir.⁵⁶ “Tanrılığa oynama” eleştirisi insan geliştirme teknolojilerine iki açıdan yöneltilmektedir. Öncelikle, söz konusu teknolojilerle her şeyi belirleyebilme, gücümüzü, yeteneklerimizi tümüyle kendimizce ortaya koyduğumuz iddiası bir “kibir” göstergesi olarak yaratılıştaki yerimizi yanlış anlamak, Tanrı ile rolümüzü karıştırmak anlamına gelebilir.⁵⁷ Zira dini düşüncede yaşam, tevazu uyandırması gereken bir lütf olarak değerlendirilmektedir. Tanrılığa oynamak eleştirisinin altındaki diğer bir kaygı, yaşamın kutsal olduğu şeklindeki dini tutumla ilgilidir ve Tanrı’nın iradesinin bir ifadesi olarak görülen insan tabiatının, insan müdahalesiyle değiştirilmesi, yaşamın biyoteknolojik manipülasyonu, ilahî şekilde tertip edilmiş kozmik düzene saygısızlığı, “haddi aşmayı” gösterir.⁵⁸

İnsan Geliştirme Teknolojilerine Dair Bir Değerlendirme

Yukarıda ifade edilen kaygıların bir kısmı insan geliştirme teknolojileri için esaslı bir kısmı ise daha zayıf eleştiriler olarak görülse de her biri meselenin potansiyel risklerine işaret etmekte ve “ahlakî ihtiyat” prensibini elden bırakmamak gerektiğini hatırlatmakta, sınırlama talebinin meşruiyetini göstermektedir. Nitekim, söz konusu geliştirmeleri hiçbir sınırlama düşünmeksizin kabul etmek, potansiyel risk-

55 Shannon Vallor, *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting* (New York: Oxford University Press, 2016), 232; Sandel, *The Case against Perfection*, 15-16.

56 Ayrıca söz konusu ifade, bu teknolojiler kapsamındaki eylemlerin sonuçlarının ziyadesiyle önemli ve geniş kapsamlı olduğunu, bu nedenle çok büyük bir özenle değerlendirilmesinin gerekli olduğuna dikkat çekmek için de kullanılmaktadır. William Grey, “Playing God,” içinde *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, ed. Ruth Chadwick (San Diego: Academic Press, 2001), 335-336.

57 Sandel, *The Case against Perfection*, 85.

58 Bu eleştirilerle birlikte teoloji temelli tartışmalarda hususen Hıristiyan düşüncesinde insanı Tanrı ile birlikte yaratıcı (co-creator) gören ve bu tür müdahaleleri olumlayan bir yaklaşım da mevcuttur. Bkz. Arnhart, “Biotech Ethics,” 231.

ler göz önünde bulundurulduğunda umursamaz bir iyimserlik olarak düşünülebilir. Geliştirme hedeflerinin sınırlanmaksızın gerçekleştiği durumda insanlığın kaosa sürüklenebileceği öngörüsü, distopik bir kurgu olmanın ötesindedir.⁵⁹

Kanaatimizce bu teknolojilere yönelik en mühim itiraz ve dolayısıyla sınırlama talebi, insan tabiatına yönelik radikal bir dönüşümü amaçlamaları itibariyle yöneltilmelidir. İnsanın iradi varlık oluşunun, fail oluşunun, ahlakî seçimleri özgür iradesi ile yapmasının bizatihi insan olmayı temin ettiğine ve insana değer kattığına inanan geleneklerin varisleri için, insan tabiatına yönelik müdahalelerin, teolojik ve metafiziksel açıdan yol açacağı sorunlar, insanın yeri ile alakalı doğuracağı problemler önem arz etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, müdahalelere ilişkin “metafizik kabul edilebilirlik” ile, çağımızda insanın neliğine dair bir sabite olmadığının ifade edildiği durumda, insan; sınır tanımaksızın yapılacak müdahalelere açık hale gelebilmiştir. Böylesi bir durumda “bedenin emanet oluşu” gibi teolojik kabuller bir yana, metafiziksel bir düşünceye dayalı klasik erdemler, hümanist değerler ya da insan onuru, insan hakları gibi hususlar üzerine temellenecek herhangi bir sınırlama yahut müdahale girişimi de yukarıda işaret ettiğimiz gibi eleştiriye tabi tutulacaktır. Dolayısıyla meseleye ilişkin tartışmalarda “insanın ne olduğu” sorusuna verilecek cevap, müdahalenin nereye kadar olabileceği, nerede mümkün müdahalelerin engellenmesi gerektiği gibi hususlarda belirleyici olacaktır.

Bu durum, belirli değerleri kabul eden dini geleneklerin, seküler hümanizmin ya da biyomuhafazakârların, transhümanist görüşe karşı tutarlı bir perspektif sunabilmesinde, insan tasavvurlarını çağa etkin bir şekilde nasıl ortaya koyacakları üzerinde durmalarının önemini ve gereğini gösterir. İnsan geliştirme teknolojileri ile ilgili tartışmalarda etkin şekilde yer alınacak, teknolojinin yönlendirilmesi, sınırlandırılması veya engellenmesi gibi hususlarda inisiyatif alınacaksa bu, öncelikle insana dair anlayışımızla ve insana dair tekliflerimizle ilgili olacaktır. Bu bağlamda “sınırlandırma, hangi ahlakî ilkelerle yahut değerlerle olacak” sorusuna cevap ararken, ahlak anlayışının felsefi antropolojiden, insan anlayışından bağımsız olmadığını dikkate almak gerekir.⁶⁰

Sonuçları itibariyle doğurabileceği sorunlar yanında dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, insan geliştirme teknolojilerinin hedefleriyle alakalı ahlakî açıdan sorun teşkil eden yönlerine dairdir. Bu çerçevede birkaç hususu belirtebiliriz. Bunlardan biri, suç oranlarını düşürmek, daha yaşanabilir bir dünya ortaya koymak için

59 Bkz. Allhof ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” 34.

60 Tam bu noktada Anscombe’un yerinde ifadesini hatırlayabiliriz: “Günümüzde verimli bir tarzda ahlak felsefesi yapılamamaktadır. Bizler insan tabiatına, eylemine ve gelişimine dair yeterli bir anlayışa sahip olana kadar ahlak felsefesi bir kenara çekilmelidir.” Elizabeth Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1, 18.

genetik kodlarla ilgili çalışmalar yapmanın, insan geliştirme teknolojilerini kullanmanın, ahlakî bir toplum inşası için uygun olabileceği kanaati ile ilgilidir. Söz konusu teknolojilerde hedeflenen hususların bir kısmı, esasında Mumford’un belirttiği gibi normalde din, ahlak gibi kurumların; nasihat, ikaz veya ikna yoluyla yapmaya çalıştığı dönüşümü sağlamaya çalışmaktadır.⁶¹ Oysa din, ahlak gibi kurumların, eğitimin dönüştürücü etkisini nasıl tekrar işlevsel kılabileceğimizi sormak yerine, belirli müdahalelerle dönüşümler sağlamak; insanın irade sahibi bir varlık olması açısından sorunlar doğuracak, sorumlu failler olmaktan bizleri uzaklaştıracaktır. İnsanın böylesi müdahalelerle robotvari bir yaşam sürmesinin, yaşamını ne kadar anlamlı kılacağı ve bu yaşamın ne ölçüde insanî olacağı tartışılmalıdır.

Günümüzde bazı toplumsal sorunların çözümünde teknolojiye yararlanılmaktadır. Ancak teknolojinin belli problemleri çözebilmesi, insanî problemlerin tamamını çözebileceği anlamına gelmemektedir. İnsanî meselelerle insanî tarzda uğraşmayı bırakıp sorunları teknoloji yoluyla çözmeye, tehlikesine işaret etmemiz gereken bir temayüddür. Kass’ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, elinde çekiç olan bir adama her şey nasıl bir çivi gibi gözükyorsa, biyoteknolojinin gücü ile donanmış bir topluma, insan faaliyetleri iyileştirilmeye, geliştirilmeye tabi hususlar olarak görülür.⁶² Sadece sorunları çözenin de ötesinde her türlü yeteneği, kapasiteyi artırılabilir ve geliştirilebilir görme temayülünün ise, ahlakî çözüm üretme kapasite ve yeteneklerimizi pasif hale getirebileceği gözden kaçırılmamalıdır. İnsanî problemlerin teknoloji ile çözülebilecek yönleri olduğu gibi teknoloji ile çözülemeyecek, temelde ahlakî yaklaşım gerektirecek boyutları olduğu göz ardı edilmemelidir.

Hususen vurgu yapmak istediğimiz bir başka mesele, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî gelişmeyi engellemesi ihtimali üzerinedir. Ahlakî karakter geliştirme ve neticesinde ahlakî açıdan “iyi bir yaşam”, kadim felsefi düşünceden itibaren çaba gösterilmesi gereken bir husus olarak addedilir. İnsan geliştirme teknolojileri de insanı geliştirme, “daha iyi bir yaşam” temin etme vaadinde bulunmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî çabanın yerine ikame edilmesine, “iyi yaşam”ın da bu teknolojilerin sağladığı imkanlar doğrultusunda tanımlanmasına doğru yol alabilecektir.⁶³ Oysa söz konusu teknolojiler, “iyi yaşam”a dair soruların bir kısmını netice verecek bir tarzda çözebilecekse de daha deruni hususlara cevap veremeyecektir; amaçlar hususunda da sessiz kalacaktır. Amaçlar konusunda bir içerik temin edilmemesi ise başta söz konusu teknolojilerin gidişatında bizleri birçok soruyla karşı

61 Lewis Mumford, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 485.

62 Kass, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, XII.

63 İnsan geliştirme teknolojilerinin “iyi bir yaşamı” temin edemeyeceğine ilişkin birçok şüpheden bahsedilebilir. Bkz. Allhof ve diğerleri, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers,” 28-29.

karşıya bırakacaktır. Bu çerçevede Jonas haklı olarak “Amaç daha iyi insanlar, nesiller yaratmaksam daha iyinin standardı nedir? Bu insanlar hangi surette yaratılacaktır?, Tehlike ve tedavi amacı olmaksızın yapılacak bu seçimlerde daha iyi olanın ölçüsü ne olacak? Soğukkanlı mı, yüksek duyarlılık sahibi mi, sakin bir mizaç mı yoksa isyankar bir mizaç mı daha iyi sayılacak? Bu tür seçimlere kim, hangi bilgiye dayalı olarak karar verecek? Kabul edilen seçim standartları ne olursa olsun böylesi bir durumda ortaya çıkma ihtimali yüksek olan standartlaşma, arzu edilir bir husus mudur?⁶⁴ gibi sorular üzerinden “daha iyi”nin nasıl ele alınacağına ilişkin müphemliğe dikkat çeker.

Gerçekten, transhümanizmin temel sorunlarından biri, tüm mümkün senaryolara “daha iyi” olacağını düşünerek davet ederken, “insan geliştirme teknolojilerinde yapılabilir olanın, yapılması gerektiğini” normatif bir fikir olarak savunurken, bir hedeflerinin, ölçütlerinin olmamasıdır. Vallor, “iyi yaşam” a dair anlam krizi yaşadığımız 21. yüzyılda transhümanist projenin bu krizi sınıra taşıdığına dikkat çeker. Onun ifadesiyle, transhümanist görüş; hastalığı, yaşlanmayı bedenlerimizden uzaklaştırmak isterken, bedenlerimizi daimi olarak yenileyebileceğimizi ve inşa edebileceğimizi, yeni kişilikler seçebileceğimizi, ölümsüzlüğün peşinde olabileceğimizi, duygusal olarak daha istikrarlı olabileceğimizi ya da duygulardan azade olabileceğimizi savunurken, ne arzuladığını bilmeme problemiyle yüzleşmektedir. Ne olmak istediğimize, ne için özgürlük istediğimize ya da yaşamı uzatmanın hizmet edeceği “iyi”nin ne olduğuna dair bir vizyondan yoksun görünmektedir.⁶⁵ Bir yandan normatif bir içeriği varsayan “gelişme” kavramını kullanan transhümanistler, bir yandan da tutarlı bir ahlakî vizyona ihtiyaç duymamakta, normatif bir ideale sahip olma, gidişat noktasında herhangi bir rotanın çizilmesi talebine karşı çıkmaktadırlar.⁶⁶

Transhümanist perspektifin, manaya ve daha hayati problemlere dokunmak yerine yaşamı daha uzun süre hayatta kalmakla, müreffeh bir şekilde yaşam sürmekle ilişkilendirdiğini, yaşama dair diğer boyutları gözlemeyerek varoluşu dar bir çerçevede ele aldığını söylemeliyiz. Madde ve mana boyutu olan insanın, insan geliştirme teknolojileri ile “daha iyi bir insan” olacağını garanti edilemeyeceği kanaatinden hareketle, öncelikli olarak ahlakî göz önünde bulundurmanın gereğini ifade etmeliyiz. Ortega'nın da vurguladığı gibi, maddi yaşam koşullarını iyileştiren ve hayata dair projemizi gerçekleştirmemize yardımcı olabilen teknoloji, projenin kendisini çizme yetisine sahip değildir ve hayata anlam vermekten, yaşamın içeriğini belirlemekten acizdir. Nihai hedef, teknoloji dışında bir yerden gelmelidir.⁶⁷

64 Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 146, 152.

65 Vallor, *Technology and the Virtues*, 242, 247.

66 Vallor, *Technology and the Virtues*, 241-243.

67 José Ortega y Gasset, “Man the Technician,” içinde *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History* (New York: W.W.Norton & Company, 1961) 119, 151-152.

Sonuç Yerine

İnsanın ahlakî tekamülünün amaçlandığı kadim bilgelikten farklı olarak maddi tekamüle vurgu yapan transhümanist yaklaşım, uzun yaşamaya, yaşlılığı ortadan kaldırmaya, bilişsel ve fiziki kapasitelerin geliştirilmesine odaklanmakta, uzun vadede insanın fani oluşuna meydan okumaktadır. Klasik düşüncedeki insan anlayışında iradenin kontrolü altında olması gereken kuvveler, söz konusu bakış açısında genetik manipülasyonlarla değiştirilebilecek hususlar olarak addedilmektedir. Ahlakî karakter geliştirme ise insanın uğraş vereceği bir gaye olarak değil, teknolojik manipülasyonla elde edilecek bir seçim olarak görülmektedir.

“Yapılabilir” olsa bile insan geliştirme teknolojilerinde temin edilecek pratik başarıların, hakikatin ve ahlakî tutumun garantisi olmadığı, iradi çaba göstermeksizin “geliştirilmiş insanın”, “daha iyi insan” olmayacağını farkında olmak gerekecektir. Söz konusu teknolojilerdeki gelişmelerin ve ilerlemenin yönünün bilge bir denetime ihtiyacı olduğunun fark edilmesi, bu alandaki çalışmaların tartışmaya açılması, bu kapsamdaki tıbbi uygulamaların felsefeci, hukukçu, teolog ve sosyal bilimcilerle de müzakere edilmesinin gereği açıktır.

Kadim bilgeliğin vurguladığı hususa atıfla, *tekhnêde* olduğu gibi, bugün söz konusu teknolojilerin de insanlığın menfaatine olması için, *phronêsisle* tamamlanması gerektiği dikkate alınmalıdır. Zira birçok sınırı aşabiliyor olması; insan geliştirme teknolojilerinin iyi oluşunu karakterize etmede tek başına yeterli değildir. Tüm bunlardan hareketle, insan geliştirme teknolojilerine yönelik ahlakî bir sınırlama talebinin; teknofobiye yahut makul olmayan bir değişim karşıtlığını değil, ihtiyatı ve basireti elden bırakmayan bir yaklaşımı temsil ettiğini düşünüyoruz. Neticede, başta sorduğumuz soruya dönecek olursak, insan geliştirme teknolojileri kapsamında görülen teknolojilerin ayrı ayrı ele alınıp ahlakî “yapılabilir” ve “yapılmamalı”lar gözetilerek değerlendirilmesi, söz konusu alandaki sadece fiziksel değil aynı zamanda ahlakî riskleri göz önünde bulunduracak kurumların, teknolojik gelişmelere eşlik ederek politikalar üretmesi ve düzenlemeler yapması gereğini ifade etmeliyiz.

Kaynakça / References

- Agar, Nicholas. “Liberal Eugenics.” *Public Affairs Quarterly* 12, no. 2 (1998): 137-153.
- Allhof, F., Lin, P., Moor, J. ve Weckert, J. 2009. “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers.” www.humanenhance.com/NSF_report.pdf 1-50.
- Anscombe, Elizabeth. “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1-19.
- Arnhart, Larry. “Human Nature.” İçinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.2, editör Carl Mitcham, 952-956. New York: Macmillan Reference, 2005.

- Arnhart, Larry. "Biotech Ethics." İçinde *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, Vol.1, edit6r Carl Mitcham, 227-232. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Arslan, İşhak. ağdaş Doğa Düşüncesi. İstanbul: Küre, 2011.
- Bostrom, Nick, "In Defense of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19, no. 3 (2005): 202-214.
- Brey, Philip. "Biomedical Engineering Ethics." içinde *A Companion to the Philosophy of Technology*, edit6r Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen ve Vincent F. Hendricks, 392-396. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Ellul, Jacques. *Teknoloji Toplumunu*. ev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.
- Fromm, Erich. *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*. New York: Bantam Books, 1968.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador Books, 2002.
- Gasset, José Ortega y. "Man the Technician." İçinde *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History*, 85-161. New York: Greenwood Press, 1961.
- Grey, William. "Playing God." İçinde *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies* edit6r Ruth Chadwick, 335-339. San Diego: Academic Press, 2001.
- Habermas, Jürgen. *'İdeoloji' olarak Teknik ve Bilim*. ev. Mustafa Tüzeli, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. ev. Kaan H.Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Habermas, Jürgen. "Technical Progress and the Social Life-World." İçinde *Readings in the Philosophy of Technology*, edit6r David M.Kaplan, 81-88. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- Howard Snyder, Frances. "Ought Implies Can." İçinde *International Encyclopedia of Ethics*, Vol.6, edit6r Hugh Lafollette, 3748-3757. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Huesemann, Michael ve Huesemann, Joyce. *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*. Gabriola Island: New Society Publishers, 2011.
- Jonas, Hans. "Biological Engineering-A Preview." İçinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 141-167. New Jersey: Englewood Cliffs, 1974.
- Jonas, Hans. "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution." İçinde *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 65-68. New Jersey: Englewood Cliffs, 1974.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Jonas, Hans. "The Practical Uses of Theory." İçinde *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, edit6r Carl Mitcham ve Robert Mackey, 335-346. New York: Free Press, 1983.
- Juengst, Eric ve Moseley, Daniel, "Human Enhancement." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), edit6r Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.
- Kass, Leon (ed). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report of The President's Council on Bioethics)*, Washington DC, 2003.

- La Mettrie, Julien Offray. *İnsan, Bir Makina*. Çev. Zehra Bayramoğlu. İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Mumford, Lewis. *Makina Efsanesi*. Çev. Fırat Oruç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Ozbekhan, Hasan. “The Triumph of Technology: “Can Implies Ought”.” İçinde *An Introduction to Technological Forecasting*, editör Joseph Paul Martino, 83-92. New York: Gordon and Breach, 1972.
- Sandel, Michael J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Savulescu, Julian. “Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings.” İçinde *The Oxford Handbook of Bioethics*, editör Bonnie Steinbock, 516-535. New York: Oxford University Press, 2007.
- Sennett, Richard. *Zanaatkar*. Çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı, 2003.
- Vallor, Shannon. “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue.” *Techné* 15, no. 2 (2011): 137-155.
- Vallor, Shannon. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Woelert, Peter. “Man and His Technological Doubles.” *Philosophy Today* 52, no. 2 (2008): 157-164.



Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hinduism

Rishi Raj Kishore¹

Abstract

Today's world is, technological and market driven. Our moral convictions are exposed to emerging imperatives of scientific promise and commercialisation, threatening our long cherished assumptions of morality. In the prevailing milieu, the concepts of right and wrong have to be interpreted in the context of individual and community perspectives, keeping intact the interests of heterogeneous groups as well as the present and future generations. Diversity needs to be blended with pluralism. At times, it reflects a unique conflict of equity and legitimacy. The roots of orderly human conduct lie in human virtues, which are innate and universal, providing a chaste and candid tool to determine moral content of human pursuits. For centuries, religion has been a bastion of human virtues, opening a divine path of wisdom and orderly conduct. Religion has a unique property of convergence to truth. Religion is thus a profoundly enabling institution providing insights in to phenomena, which lie beyond our knowledge and control. In this paper, I explore the positive reflections as enshrined in the Indian perception, known as Hinduism, a way of life blending spirituality and belief, blessed with unique wisdom and insight, rooted in intrinsic human virtues, having the capability to provide direction and clarity in today's world of technological turbulence, expanding human personhood, evolving scientific promise and growing moral ambiguity.

Keywords

Biotechnological advancement • Religion • Virtue • Morality • Diversity • Pluralism • Hinduism

Gelişen Biyoteknoloji, Ahlaki Kavşaklar ve Din: Hinduizm'den Bir Pencere

Öz

Bugünün dünyası, teknolojik ve piyasa odaklıdır. Ahlaki kanaatlerimiz, sıkı sıkıya bağlı kaldığımız ahlaki varsayımlarımızı tehdit eden bilimsel vaat ve ticarileştirmenin gün yüzüne çıkan tahakkümlerine maruz kalmaktadır. Hâkim sosyal çevrede doğru ve yanlış kavramları; heterojen grupların ve mevcut ve gelecek nesillerin menfaatleri güvence altına alınarak bireysel ve toplumsal perspektifler bağlamında yorumlanmalıdır. Çeşitliliğin çoğulculukla harmanlanması gerekir. Çeşitlilik bazen, benzersiz bir eşitlik ve meşruiyet çatışmasını yansıtır. Muntazam insan davranışlarının kökenleri, fitri ve evrensel olup insan uğraşlarının ahlaki esaslarının belirlenmesinde sade ve saf bir araç temin eden insani erdemlerde yatar. Yüzyıllardır din, hikmetin ve muntazam davranışların ilahi bir yolunu açarak insani erdemlerin kalesi olmuştur. Din, gerçeğe yakınlaşma noktasında eşsiz bir hususiyete sahiptir. Böylece din, bilgimizin ve kontrolümüzün ötesine geçen olgular için sezgi sağlayan derinlemesine imkân sunan bir kurumdur. Bu makalede, Hint sezgisinde kutsal kabul edildiği şekliyle olumlu yansımaları, yani Hinduizm olarak bilinen, maneviyat ve inancı harmanlayan, eşsiz hikmet ve sezgi ile kutsanmış, içsel insani erdemlerden kaynağını alan; günümüzün teknolojik açıdan çalkantılı, insan bireyliğinin genişlediği, bilimsel vaatlerin geliştiği ve ahlaki belirsizliğin arttığı dünyasına yön verme ve açıklık sağlama yeteneğine sahip yaşam yolunu inceliyorum.

Anahtar Kelimeler

Biyoteknolojik gelişme • Din • Erdem • Ahlak • Çeşitlilik • Çoğulculuk • Hinduizm

1 **Correspondence to:** Dr., MD, LLB, Advocate, Supreme Court of India; President of Indian Society for Health Laws and Ethics, New Delhi, India. Email: rrkishore@vsnl.com

Atf: Rishi Raj Kishore, "Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hinduism," *darulfunun ilahiyat* 29/2, (December, 2018): 253-267. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0040>

Advancing Biotechnology, Moral Crossroads and Religion: A Window through Hinduism

In a world where priorities in health range from safe drinking water to breast prosthesis, promises of biotechnology range from humanising animals to creating new life forms, and the concerns of human rights range from the rights of the dead to the rights of the unborn, the perspectives are dire, deep and diverse. Morality is on the crossroads and in several areas the concepts of right and wrong are unclear. For many, morality includes freedom of making designer babies, the alteration of the human race, endless life span, higher intellect, sharper memory, beautiful body, enhanced sexual prowess, and the fulfilment of scores of urges. An individual's body and its characteristics have become the object of commercialisation leading to prolonged legal battles, with no definite results.² People are dead but their bodies remain alive. Death does not stop them from reproduction.³ The industry's raw material is not silicon or steel but the human cells and tissues. Human relationships and institutions like ancestry, parentage, marriage, family and consanguinity are being redefined - even collapsing. The roots of our moral convictions are exposed to emerging imperatives of scientific promise, threatening our long cherished assumptions of morality. Utility with its vast potential of making the life worthless and misconceived is compelling one to search new meaning in the human existence. Ethicists, theologians, jurists, healthcare professionals and policy makers are busy addressing the emerging challenges but the world continues to be muddled with moral ambiguity. Owing to past bitter experiences and lack of conceptual clarity the promises of biotechnology have turned into suspicions and many biotechnological feats have been shelved for fear of moral miscarriage. Recent gene editing of human embryo by Chinese scientist He Jiankui leading to international outcry is one such example.⁴

The roots of orderly human conduct lie in human virtues, which are innate and universal, providing a chaste and candid tool to determine moral content of human pursuits. Virtues reflected as moral consciousness of human beings - recognized as "conscience" by the global community in the Universal Declaration of Human Rights -⁵ provide a far surer way of distinction between right and wrong than intellectual

2 Moore v. Regents of University of California, 793 P.2d 479 (Cal. 1990) California Supreme Court, <https://www.courtlistener.com/opinion/2608931/moore-v-regents-of-university-of-california/>

3 R. R. Kishore, "Born from the Ashes: Ethics and Law of Posthumous Reproduction," *EJAIB (Eubios Journal of Asian and International Bioethics)* 27, no. 6, (2017): 190-201. <http://www.eubios.info/EJAIB112017.pdf>

4 Suzanne Sataline -Ian Sample, "Scientist in China Defends Human Embryo Gene Editing", *The Guardian* (28 November, 2018). 30 <https://www.theguardian.com/science/2018/nov/28/scientist-in-china-defends-human-embryo-gene-editing>

5 Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights, adopted by United Nations General Assembly at its third session on 10 December 1948 <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

attributes like logic and deduction. For centuries, religion has been a bastion of human virtues, opening a divine path of wisdom and orderly conduct. Religion has a unique property of convergence to truth. Religion is thus a profoundly enabling institution providing insights in to phenomena which lie beyond our knowledge and control.

This paper is an attempt to explore the positive reflections as enshrined in the Indian perception, known as Hinduism, a way of life blending spirituality and belief, blessed with unique wisdom and insight, rooted in innate human virtues, having capability to provide direction and clarity in today's world of technological turbulence, expanding human personhood, evolving scientific promise and growing moral ambiguity.

The Challenge

The human genome sequencing which took more than a decade and cost \$ 1 billion can now be completed within 24 hours for less than \$ 1000.⁶ The strides have been phenomenal. The human status which took millions of years to evolve can be changed or destroyed in a day. Several intractable issues need to be addressed. Conflicting perspectives have led the world's apical judicial fora to deliver heterogeneous pronouncements. While the Supreme Court of the U.S.A found that a "naturally occurring DNA segment is a product of nature and not patent eligible"⁷, the Federal Court of Australia held that the isolation of the gene was in itself sufficient to afford patent protection.⁸

Organ transplantation continues to be a mirage for millions who die while awaiting organs. Altruistic organ donations are not sufficient and xenotransplantation and growth of organs have failed to materialise. Dire scarcity continues and there is a feeling that a prohibition on organ sales is unrealistic.⁹ The area of biomedical research involving human subjects raises several vital issues such as relevance of research to the host population, informed consent, safety of the volunteers, care in the event of research

6 "The Cost of Sequencing a Human Genome," *National Human Genome Research Institute*, (July 6, 2016)<https://www.genome.gov/27565109/the-cost-of-sequencing-a-human-genome/>; Bradley J. Fikes, "New Machines Can Sequence Human Genome in One Hour", Illumina announces The San Diego Union-Tribune (January 9, 2017). <https://www.sandiegouniontribune.com/business/biotech/sd-me-illumina-novaseq-20170109-story.html>.

7 *Association for Molecular Pathology v. Myriad Genetics, Inc.*, 569 U.S. 576 (2013).

8 *Cancer Voices Australia v. Myriad Genetics Inc* (2013) FCA 65 file:///G:/New%20folder%20(2)/New%20Volume(F)/Genetic%20Patentability-Australian%20Judgment.htm

9 R. R. Kishore, "Human Organs, Scarcities and Sale: Morality Revisited," *Journal of Medical Ethics* 31, (2005): 362-365.

induced injuries, accessibility of the product to the people and exploitation of the poor that need to be addressed.¹⁰ The end of life decisions continue to be tainted with undue moral paternalism, false notions of virtues and conflicting judicial pronouncements forcing many lives to linger aimlessly, in utter pain and agony.¹¹

Assisted reproductive technologies which developed as an answer to infertility are being used for a variety of collateral purposes leading to unwarranted disputes between the reproductive partners, increasing commercialisation and growing exploitation of the vulnerable sections of society. “Human procreation, though seemingly an exclusive private act, has a profoundly public meaning”.¹² Developments in reproductive medicine have transformed what was earlier considered to be a mass of cells into a human being. Moral status of embryo,¹³ right to procreation¹⁴, parentage,

10 R. R. Kishore. “Biomedical Research and Mining of the Poor: The Need for Their Exclusion,” *Science and Engineering Ethics* 12, (2006): 175-183.

11 R. R. Kishore. “*Aruna Shanbaug and the Right to Die with Dignity: the Battle Continues*,” *Indian Journal of Medical Ethics* 1, no.1, (2016): 38-46.

12 J. L. Velverde, “The Legal Challenge in Assisted Human Reproduction,” *Pharmaceutical Policy and Law* 9, (2007): 164.

13 Kevin D. O’Rourke, O.P, “Is the Human Embryo a Person?,” *Neiswanger Institute of Bioethics and Public Policy Stritch School of Medicine*, (Chicago: Loyola University). <http://opcentral.org/resources/wp-content/uploads/2012/09/Embryo-as-Person.pdf>; In re the Estate of the Late K (1996) 5 Tas. R. 365; Davis v. Davis, 842 S.W.2d 588 (Tenn. 1992); Derek Morgan, “Rights and Legal Status of Embryos,” *Australian Health Law Bulletin*, 4, no. 7, 1996; Roe v Wade 420 US 113 (1973); Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania, et al v. Robert P. Casey, et al (505) U.S. 833 (1992); 112 S.Ct. 2791 (1992); 60 U.S. L.W. 4795; Evans v. United Kingdom [2007] 6339/05 Eur. Ct. H.R. 2; Marina Casini, et. al., “Object of Property or Human Being: The Status of the Human Embryo before the European Court of Human Rights”, *Journal for Medical Ethics and Bioethics*, 21, no. 1-2 (2014): 2-13; European Court of Human Rights, Parrillo v. Italy, Application No. 46470/11, Judgment dated 27-08-15 <http://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22documentcollectionid%22:%5B%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22%5D,%22itemid%22:%5B%22001-157263%22%7D>

14 Meyer v. Nebraska 262 US 390 (1923); Skinner v. Oklahoma 316 U.S. 535 (1942); Stanley v. Illinois 405 U.S. 645, 651 (1972); Cleveland Bd. of Educ. v. LaFleur, 414 U.S. 632, 639-40 (1973); Eisenstadt v. Baird 405 U.S. 438 (1972); Carey v. Population Services International, 431 U.S. 678 (1977). Pp. 684-686; John A. Robertson, “Noncoital Reproduction and Procreative Liberty,” *Southern California Law Review* 59, (1986): 939-1041; J Boivin, G Pennings, “Parenthood Should be Regarded as a Right,” *Arch Dis Child*, 90, (2005): 784-785. [Available at <http://adc.bmj.com/content/90/8/784.full.html>]; Carl H. Coleman, “Assisted Reproductive Technologies and the Constitution”, *Fordham Urban Law Journal*, 30, no.1, (2002), article 4 [Available at <http://ir.lawnet.fordham.edu/ulj/vol30/iss1/4/>]; Michelle N. Meyer, “State’s Regulation of Assisted Reproductive Technologies. What Does the U. S Constitution Allow?” *Harvard Public Law Working Paper* [http://www.rockinst.org/pdf/health_care/2009-07-States_Regulation_ART.pdf]; Gayle Binion, “Reproductive Freedom and the Constitution: The Limits on Choice,” *4 Berkeley Women’s L.J.*, 12, 1988. <http://scholarship.law.berkeley.edu/bglj/vol4/iss1/2/>; Robertson JA., *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

insemination of unmarried women, ownership of embryo,¹⁵ posthumous reproduction, fate of unimplanted embryos and the child's right to know his/her genetic origin are shrouded in ethical obscurity. Foetal rights increasingly conflict with the maternal rights and it becomes difficult to decide whose rights should prevail.

The human body as a whole enjoys the maximum dignity and is decidedly impervious to any kind of transaction. But, its constituents such as the organs, embryo, foetus, gametes, stem cells and the DNA carry a different perception because of their specific utility and scope of abuse than the body as a whole. As such, the property rights in human body call for definition in generic as well as specific terms i.e. the body as a whole and its different expressions as cells and tissues. The increasing resort to DNA profiling for various purposes - social, legal therapeutic, research and commerce - needs serious deliberation in view of drastic individual stakes involved such as loss of privacy, discrimination, condemnation, unemployment and social ostracization.

Despite vast therapeutic promise in regenerative medicine no definite ethical paradigms have crystallised in the area of cloning of human organs and tissues. No clear consensus has emerged with regard to use of human pluripotent stem cells despite their ability to differentiate into any type of cell and profound therapeutic potential. Brain death has been in vogue for more than forty years but its scientific and social validity continues to be controversial. The informed consent from incapacitated persons, based on their best interests, as determined by the surrogates, poses formidable challenge. The limits of human health need to be defined as in today's world it carries far greater meaning and expectation than the earlier times when it was confined merely to freedom from disease and disability.

In the emerging conundrum, the Universal Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations in 1948, is one document which touches upon the intrinsic dimensions of human personhood, close to Indian perception, when it says in its Preamble "Whereas recognition of the *inherent dignity* and of the equal and inalienable rights of all *members of the human family* is the foundation of freedom, justice and peace in the world,"¹⁶(*emphasis added*) and also in Article 1. " All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are

15 Davis v. Davis, 842 S.W.2d 588 (Tenn. 1992); Hecht v. Superior Court (Kane), 20 Cal. Rptr. 2d 275, 283 (Cal. 1993). Helene S. Shapo, "Frozen Pre-Embryos and the Right to Change One's Mind", *Duke Journal Of Comparative & International Law* 12, no.75, (2002): 75-103; C.C. v. A.W., 2005 ABQB 290 (CanLII). paras. 21.

16 *Preamble of the Universal Declaration of Human Rights*, adopted by United Nations General Assembly at its third session on 10 December 1948, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

endowed with reason and *conscience* and should act towards one another in a *spirit of brotherhood*¹⁷ (*emphasis added*) The expressions “inherent”, “dignity”, “human family”, “spirit of brotherhood” and “conscience” recognized in the said Declaration by the global community in 1948 were enshrined in the Indian cultural thought thousands of years ago as we will see in the later part of this paper.

The advancing biotechnology and the accompanying socio-economic circumstances, in the absence of adequate ethical safeguards, have bred a host of adverse consequences like, undue cost escalation, inordinate delays, ill-informed consents, non-therapeutic interventions, sub-standardisation, negligence, experimentation, commercialisation, discrimination, unwarranted procedures, loss of privacy, religious and cultural transgression, loss of genetic identity and human commodification. Failure to address these issues has led to emergence of many vulnerable sections in the society like, foetus, minor, women, elderly, poor, terminally ill and physically and mentally incapacitated.

Fundamental Questions

For centuries science and humanities have been treated as two different extremes for the understanding of the Universe, resulting in the inadequate utilisation of both. While the former discovers the power of Nature, the latter determines its application. Technology therefore contemplates a matching human content to unfold itself for a purposeful role. Since technology is rooted in an urge for productivity, resource optimisation, automation, and innovation, there is a general belief that it improves quality of life by imparting higher functionality, comfort and security. But, technology in fact, acts in a strange paradox. On one hand it enhances human capability by increasing access to knowledge and resources, on the other hand it encourages concentration of scientific and economic power, leading to inequality and vulnerability. In such a diverse milieu, the ethical paradigms contemplate great deal of resilience and elasticity, without compromising on core human values. Biotechnological advancement ought to be oriented towards a positive purpose. We must learn lessons from the past. We discovered atomic energy which could be a boon for humanity but we used it for destruction by resorting to mass killings. We have been spending precious human resources to explore space out of sheer curiosity to know what lies beyond earth without any specific purpose. Our current engagement with biotechnology contemplates apposite vision and foresight to ensure that its advancement is not used to dehumanise the society

17 Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights.

All enquiries begin with questions. In the context of bioethics many fundamental questions arise. Who we are? Why we are? What it means to be human? Who owns me? Do I own myself? Can I be owned? Why should I live? For how long should I live? What are the criteria to determine life's worth? Who should die first? Is immortality the goal? What is the purpose of our existence? What are the human virtues? What is human dignity? What is the difference between human being and human material? Why should we not enhance our biological characteristics? Why should I not patent my DNA? Why should babies be not grown in the laboratories? Why should I not sell my body? Why should I not end my life at my will? These questions are only illustrative. There are many more questions.

Answers to the above questions are rooted in enormous multidimensionality. On a deeper thought they all converge to a single discipline i.e, the science of nature. What is this science of nature? It is the science of truth. It may appear to be hypothetical and vague. In fact, it is a holistic discipline where physical sciences and metaphysics merge to see beyond time and space, to realise the endless and infinite. In Nature abstract breeds concrete. Moral consciousness is a part of cosmic order. This consciousness includes harmony with all that exists in the nature and it is essential for our survival.

Humanity is an expression of human virtues. It is a treasure built over the millennia by collective wisdom of many generations, reflecting an ongoing evolutionary process. Culture, religion, art and science are a part of this treasure. They reflect human pursuits flowing out of collective human wisdom. By combining their faculties of imagination and investigation the human family discovered many new objects and phenomena. These discoveries led to innovative creations known as inventions. It is at this point that the morality creeps in because inventions are not innocuous like discoveries. They have applicability. Applicability involves purpose. Purpose has to be consistent with human virtues. The ongoing biotechnological advancement therefore needs to be tested on the altar of human virtues. This means that the essential purpose of biotechnological advancement should be to ensure continuance of a virtuous, peaceful, egalitarian and eco-friendly human race. Untamed technology i.e., the technology devoid of human face may throw the world in to chaos and disorder by generating inequality, conflict and distrust.

Role of Religion

Religion is a divine path to righteousness offering purity, peace and hope. It leads to identification of Self in its original, pure and primordial state. It unites human with the Ultimate Reality that is the origin and foundation of all phenomena. It is

a source of eternal values providing far more profound, spontaneous and sublime foundations of human behaviour than man-made decrees and laws. In today's world of untamed technological advancement leading to commercialisation, insecurity and growing quest for power religion is a source of moral solace and enlightenment. Although religious beliefs and expressions continue to be circumscribed they bestow a chaste and unifying code of conduct. Religion, being tuned to Supreme Consciousness, guides the human beings to inherent divinity present in all beings. In the context of advancing biotechnology which affects the human beings in flesh and blood -- not only their present but future generations too – the religious wisdom provides a candid insight between right and wrong.

Religious pluralism therefore constitutes the root of an orderly society. It leads to amalgamation of human values and beliefs. It generates the feeling of human oneness and social harmony. In an age of unbridled technological and commercial advancement, with serious socio-economic challenges such as diversification of resources for the comfort and luxuries of few, higher power to certain sections of society, neglect of social sectors, inequitable distribution of wealth and exacerbating people's vulnerability, religious pluralism acts as a source of cohesive social order. Religion, if candidly understood, is the biggest source of motivation to channelise people's strength and resources. Free expression of religious faith and practices leads to social stability. Liberal and objective interpretations of religious moorings may evolve in to robust and positive political content. It breeds an inclusive social order by providing representation to people having different faiths and beliefs.

Science and religion may appear to be divergent but in essence there is no difference between the two as both aim to explore the truth. The routes are, of course, different. While the former discovers the truth through analysis and empiricism the latter approaches the truth via faith and belief. In the contemporary milieu of conflicting ideologies and diverse perspectives religion is a bastion of conceptual homogeneity and mutual trust. It is therefore imperative to seek religious guidance while addressing the moral challenges thrown by the prevailing cultural, economic and political heterogeneity.

Indian Perception

India offers a classic example of religious pluralism. The country's population practices several religions such as Hinduism, Islam, Christianity, Buddhism, Sikhism, Zoroastrianism and a host of others but no religion stands in the way of policies regarding people's welfare. Religious plurality in India has evolved in to a composite human culture imparting a unique national identity.

The Indian cultural thought is holistic and natural. The expression human dignity as understood by the West and the Georgetown Mantra outlining four principles of bioethics namely respect for autonomy, non-maleficence, beneficence, and justice¹⁸ reflect only a part of the Indian perception where human dignity and ethics are rooted in far more profound, spontaneous and sublime foundations some of which may be summarised as below:

Dharma

Homo sapiens are endowed with certain intrinsic attributes which are not present in any other creature. In the Indian cultural thought these attributes are recognised as *Dharma*. This is a Sanskrit term for which there is no synonym in the English language. In essence Dharma means human properties just like the properties of other objects in nature. Property means the characteristic which imparts identity to an object. “The property by which a thing is a thing and without which it cannot be what it is called is its *Dharma*. Thus, the essential quality of sugar because of which it is sugar, without which it is not sugar, is its sweetness. Therefore, sweetness is the *Dharma* of sugar; in the same way heat is the *Dharma* of fire; light is the *Dharma* of sun. The *Dharma* of man is his essential inherent divinity, the Self in him”.¹⁹

Thus every object in the nature owes its identity to certain properties. These properties are such that in the event of their removal the object ceases to be that object. The question is what are those properties because of which Homo sapiens are known as human beings. These properties collectively known as *Dharma* may be many but ten of them can be easily identified namely, love, trust, righteousness, truthfulness, compassion, beneficence, tolerance, forgiveness, sacrifice, and reverence. These properties constitute human virtues which create awareness about good and bad. In the absence of these virtues human being will be reduced to human creature. These ten human virtues generate ten human values namely freedom, peace, justice, equality, autonomy, fairness, altruism, human solidarity, protection of the weak and respect for other forms of life.

Thus, *Dharma* is the source of our entire moral content as human beings. This moral content, unique to Homo sapiens, constitutes human dignity. With the loss of this moral content human person is reduced to a human creature.

18 Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (New York: Oxford University Press, 1989).

19 Swami Chinmayananda, *The Art of Man Making, 114 Short Talks on The Bhagvad Gita* (India: Cental Chinmaya Mission, 2000), 515.

The expressions like “human family’ and “spirit of brotherhood” used in the Universal Declaration of Human Rights adopted by the United Nations in 1948²⁰ were enshrined in the Indian cultural thought thousands of years ago as reflected in the following Sanskrit verse

अयंनिजःपरोवेतिगणनालघुचेतसाम्
उदारचरितानांतुवसुधैवकुटुम्बकम्

(Verse 137, Tantra 5, Panchatantra)

That person is my own, and the other one is not my own is a thinking of small-heartedness. For the generous ones the entire humanity is one family.

Indian cultural thought founded on the inner human voice is not confined to individual well being alone. It aims at achieving universal good as the goal of human life, as prayed for in the following verse,

सर्वेभवन्तुसुखिनःसर्वेसन्तुनिरामयाः।
सर्वेभद्राणिपश्यन्तुमाकश्चिद्दुःखभाग्भवेत्॥

(Prayer composed by Adi Sankara)

May all be happy; May all be free from disease; May all look for the good of others; May no one suffer.

Similarly, the expressions of altruism and human solidarity are deeply entrenched in the Indian cultural thought as a duty to donate. In the holy Gita which is the Hindu equivalent of the Bible or the Quran, the donation has been described as a pious human act in the following verse-

दातव्यमितियद्दानंदीयतेऽनुपकारिणे
देशकालेचपात्रेचतद्दानंसात्विकंस्मृतम् ॥

(Verse 20, Chapter 17, Holy Gita)

Donation at the appropriate place and time to a needy person without expectation of anything in return is a pious human duty.

Eternity and Rebirth

According to Hinduism, life never comes to an end. It is a part of an eternal cosmic consciousness called Atman. Death means a process through which life passes from one body to another. In other words, death means the end of form, not the end of ‘being’. This idea is very deep rooted in every Hindu. This is a part of their convictions and the foundation of all religious expressions. While

²⁰ Chinmayananda, *The Art of Man Making*, 4.

explaining the “true self” (*Atman*) lord Krishna in the *Bhagavad Gita* describes the eternal nature of life in the following verses:

वासंसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।

तथाशरीराणिविहायजीर्णान्यन्यानिसंयातिनवानिदेही।।

(Bhagavad Gita - Chapter 2, Verse 22)

As we discard our old clothes and put on the new ones, the soul or *Atman* too casts off its worn out physical body and takes residence in a new body.

Each living creature, not only human beings, are endowed with *Atman* (true Self) which is but a part of the same cosmic consciousness that constitutes this universe, known, as the *Brahman*. Thus, all living beings are “made in the image of God” and hence this does not confer a singular distinction on human beings. It is not correct to say that “man is an end in itself”. To call ourselves as “end” and all others as “means” displays nothing more than an ego and a desire to rule which, in fact, is contrary to the laws of universe. The principle of *Atman* and eternity confers cosmic equality on all forms of life in the nature, sending a categorical message of reverence towards all. This constitutes a major root of contemporary bioethics creating an imperative to preserve all forms life in the world.

Open-mindedness

आनोभद्राःक्रतवोयन्तुविश्वतः

(Rig Veda 1.89.1)

Let noble thoughts come from all directions.

Despite being the world’s most ancient living tradition, the Hindu cultural thought is always open to accept new ideas. Although the instructions and prohibitions of the scriptures and counsels given by the gurus who have led a morally pure and elevated life have always been accorded primary importance in matters of morality the individual’s inner voice of conscience has never been neglected. “The Indian religious traditions are intertwined with equally disparate cultural, social, linguistic, philosophical and ethical systems that have developed over a vast history, compounded with movement of peoples, foreign interventions, and internal transformations in structures and identities experienced over time”²¹Hinduism is therefore essentially tolerant, congenial and respectful toward

21 R. Renugadevi, “Environmental Ethics in the Hindu Vedas and Puranas in India,” *African Journal of History and Culture (AJHC)* 4, no. 1, (2012): 1-3.

http://www.academicjournals.org/app/webroot/article/article1381908933_Renugadevi.pdf

members of other religions and the doors are always open for the cross-cultural dialogue. Pooling of wisdom is the best way to resolve the intractable issues. This approach was perhaps never as relevant as it is today in view of advancing biotechnology and the crisis of purpose.

Moral Reflections

The Indian perception casts following positive reflections in today's world of moral ambiguity and uncertainty

1. Universe is an expression of holism, synergism and complimentarity. Man cannot live in isolation. As such, it is natural human obligation to protect the environment.
2. Life is eternal. Death is not the end of life. One continues to live after death, in a different abode. As such, one need not be afraid of death.
3. All that exists in the nature is a purpose per se.
4. All forms -- sentient and insentient -- are a part of same cosmic consciousness and everything in the Nature is divine. As such, all are worthy of respect.
5. To be human means to possess human properties collectively known as Dharma reflecting as virtues such as love, trust, righteousness, truthfulness, compassion, beneficence, tolerance, forgiveness, sacrifice, and reverence.
6. The whole of humankind is one family.
7. Donation at the appropriate place and time to a needy person without expectation of anything in return is a pious human duty
8. There is nothing superior or inferior in Nature. The concept of Homo sapiens as a higher being is purely subjective
9. Treat others as you would like to be treated by others
10. There is an intrinsic correlation between nature and morality
11. Nothing in the nature, including the human body, can be owned. All belongs to nature.
12. In the event of conflict the interest of the weaker shall prevail over the stronger
13. Human dignity is an intrinsic attribute of human species, not cultivated or acquired. It is universal and inseparable

14. There is no scope for dogmatic postures. Open-mindedness should be the approach and all that is good must be accepted, regardless of its origin

Conclusion

Today's technological revolution is not confined to a particular region. It is a global phenomenon, full of watershed moments. Fiction has turned into reality. The issues as profound as dehumanisation of our existence, immortalisation of human life and the creation of new life forms need to be addressed. Human being needs to be saved from turning into human material. The environment needs to be protected from wanton destruction. Biotechnological advancement cannot and should not be stopped but its commercialisation by exploiting people's urges and expectations needs to be curbed. The concepts of right and wrong have to be interpreted in the context of individual and community perspectives, keeping intact the interests of heterogeneous groups as well as the present and future generations. Global bioethics assimilating transcultural perspectives is the need of the hour. The saga of human endurance displays a continuous quest to win over vulnerability and ignorance by pooling of knowledge, experiences and resources. Today's world is moving from diversity to pluralism. In the process, it reflects a unique conflict of equity and legitimacy. We have to embrace heterogeneity while preserving the individuality. This inclusivity is imperative in order to concretize scientific promise in to a purposeful pursuit. At the present stage of scientific and economic development it is not prudent to perceive a world with circumscribed geographical, political or cultural boundaries. Political rivalries and economic competition notwithstanding, the world is moving towards intellectual and moral solidarity.

Positive signs are emerging. Concern for human dignity and protection of human race have already crystallised in to concepts like "common heritage of humanity"²² and "global public good"²³ In the emerging pluralism identification of values is necessary in order to harmonise legitimate interests of diverse parties, within the parameters of moral concepts, and socio-economic constraints. Indian cultural thought is founded on a broad base of universal perspectives, extending

22 "Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict," *The Hague*, 14 May 1954

http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html; Byk C., "A Map to a New Treasure Island: the Human Genome and the Concept of Common Heritage," *J Med Philos.* 23, no.3 (1998): 234–46.

23 Inge Kaul, Isabelle Grunberg and Marc A. Stern (eds.), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century* (NY: Oxford University Press, 1999); Gregory Shaffer, "International Law and Global Public Goods in a Legal Pluralist World," *European Journal of International Law*, 23, no. 3 (2012): 669–693. <https://academic.oup.com/ejil/article/23/3/669/39976>.

far beyond geographical frontiers. They reflect an ideology founded on Vedic philosophy and wisdom which is blessed with a deep sense of universality, holism and complementarity. Indian tradition based on Eternity, Oneness, *Dharma* and Open-mindedness reflects unique synthesis of micro and macrocosm, offering rare insight in to meaning and purpose of life. Identification of these intrinsic human attributes is a pre-requisite to evolve sound ethical paradigms.

References

- Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights, adopted by United Nations General Assembly at its third session on 10 December 1948 [htshttp://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/](http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/)
- Beauchamp, Tom L and James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Binion, Gayle. "Reproductive Freedom and the Constitution: The Limits on Choice." *4 Berkeley Women's L.J.*, 12, 1988. <http://scholarship.law.berkeley.edu/bglj/vol4/iss1/2>
- Boivin, J- Pennings, G. "Parenthood Should be Regarded as a Right". *Arch Dis Child* 90 (2005): 784-785. [Available at <http://adc.bmj.com/content/90/8/784.full.html>]
- Byk, C. "A Map to a New Treasure Island: the Human Genome and the Concept of Common Heritage." *J Med Philos.* 23, no.3 (1998): 234–46.
- Casini, Marina et. al., "Object of Property or Human Being: The Status of the Human Embryo before the European Court of Human Rights." *Journal for Medical Ethics and Bioethics* 21, no.1-2 (2014): 2-13.
- Chinmayananda, Swami. *The Art of Man Making, 114 Short Talks on The Bhagvad Gita*. India: Cental Chinmaya Mission, 2000.
- Coleman, Carl H. "Assisted Reproductive Technologies and the Constitution." *Fordham Urban Law Journal* 30, no.1, (2002), article 4 [Available at <http://ir.lawnet.fordham.edu/ulj/vol30/iss1/4>]
- European Court of Human Rights, Parrillo v. Italy, Application No. 46470/11, Judgment dated 27-08-15 (<http://hudoc.echr.coe.int/eng#>)
- Fikes, Bradley J. "New Machines Can Sequence Human Genome in One Hour." Illumina announces The San Diego Union-Tribune (January 9, 2017) <https://www.sandiegouniontribune.com/business/biotech/sd-me-illumina-novaseq-20170109-story.html>
- JA., Robertson. *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Kaul, Inge- Grunberg, Isabelle- Stern, Marc A. (eds.). *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*. NY: Oxford University Press, 1999.
- Kishore, R. R. "Human Organs, Scarcities and Sale: Morality Revisited." *Journal of Medical Ethics* 31, (2005): 362-365.
- Kishore, R. R. "Biomedical Research and Mining of the Poor: The Need for Their Exclusion." *Science and Engineering Ethics* 12, (2006): 175-183.
- Kishore, R. R. "Aruna Shanbaug and the Right to Die with Dignity: the Battle Continues." *Indian Journal of Medical Ethics* 1, no.1, (2016): 38-46.

- Kishore, R. R., "Born from the Ashes: Ethics and Law of Posthumous Reproduction," *EJAIB (Eubios Journal of Asian and International Bioethics)* 27, no. 6, (2017): 190-201. <http://www.eubios.info/EJAIB112017.pdf>
- Meyer, Michelle N. "State's Regulation of Assisted Reproductive Technologies. What Does the U. S Constitution Allow?" *Harvard Public Law Working Paper* [http://www.rockinst.org/pdf/health_care/2009-07-States_Regulation_ART.pdf]
- Moore v. Regents of University of California, 793 P.2d 479 (Cal. 1990) California Supreme Court <https://www.courtlistener.com/opinion/2608931/moore-v-regents-of-university-of-california/>
- Morgan, Derek. "Rights and Legal Status of Embryos." *Australian Health Law Bulletin* 4, no. 7, 1996.
- O'Rourke, Kevin D. "Is the Human Embryo a Person?." *Neiswanger Institute of Bioethics and Public Policy Stritch School of Medicine*. Chicago: Loyola University. <http://opcentral.org/resources/wp-content/uploads/2012/09/Embryo-as-Person.pdf>
- Preamble of the Universal Declaration of Human Rights*, adopted by United Nations General Assembly at its third session on 10 December 1948, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>
- Renugadevi, R. "Environmental Ethics in the Hindu Vedas and Puranas in India." *African Journal of History and Culture (AJHC)* 4, no. 1 (2012): 1-3. http://www.academicjournals.org/app/webroot/article/article1381908933_Renugadevi.pdf
- Robertson, John A. "Noncoital Reproduction and Procreative Liberty." *Southern California Law Review* 59 (1986): 939-1041.
- Sataline, Suzanne- Sample, Ian. "Scientist in China Defends Human Embryo Gene Editing", *The Guardian* (28 November, 2018). <https://www.theguardian.com/science/2018/nov/28/scientist-in-china-defends-human-embryo-gene-editing>
- Shaffer, Gregory. "International Law and Global Public Goods in a Legal Pluralist World." *European Journal of International Law* 23, no. 3 (2012): 669–693. <https://academic.oup.com/ejil/article/23/3/669/39976>.
- Shapo, Helene S. "Frozen Pre-Embryos and the Right to Change One's Mind." *Duke Journal of Comparative & International Law* 12, no.75 (2002): 75-103.
- Velverde, J. L. "The Legal Challenge in Assisted Human Reproduction." *Pharmaceutical Policy and Law* 9 (2007): 163-185.



Ölme Hakkı: Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım*

Tuba Erkoç Baydar¹ 

Öz

İnsanı evrenin merkezine yerleştiren antroposentrik düşünce, insanın kendi akıl, duyu ve benlik denetiminden başka herhangi bir denetleyiciyi kabul etmemesini ister. Bu yaklaşımın sonucu olarak her şeyin ölçüsü kabul edilen insan, ölme hakkına sahip olduğunu düşünür. Makalemizde biyoetiğin önemli problemlerinden biri haline gelen bu düşünce, mukayeseli bir şekilde ortaya konulacaktır. Öncelikle, biyoetik terimini ilk kullanan Fritz Jahr'ın konu hakkındaki görüşlerine yer verilecek daha sonra ise İslam hukuku açısından ölme hakkının olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Genel bir teori sunulduktan sonra mesele, intihar konusu üzerinden örneklendirilerek hem teorik hem de pratik düzeyde incelenecektir. Sonuç kısmında ise iki yaklaşım mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Ölme hakkı • İntihar • Fritz Jahr • İslam Hukuku

The Right to Die: A Comparative Approach from the Point of Fritz Jahr and Islamic Law

Abstract

Under the principle of humanism, the anthropocentric thought placing humans at the center of the universe, humans are the sole judge of their own intellect, emotion, and self. By this reckoning, humans, being the measure of all things, believe they have the right to die. In this article, this important issue to bioethics is presented in a comparative form. First, space is given to the opinions of Fritz Jahr, the first to use the term bioethics; second, the question of whether Islamic law includes the right to die will be discussed. After offering a general theory, the matter is exemplified via the subject of suicide, which will be examined at both the theoretical and practical level.

Keywords

The right to die • Suicide • Fritz Jahr • Islamic law

* Bu makalenin yazılması konusunda teşvikte bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Hans Martin Sass'a teşekkürlerimi sunarım.

1 Sorumlu Yazar: Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul Türkiye. Eposta: tubaerkoc@gmail.com

Atf: Tuba Erkoç Baydar, "Ölme Hakkı: Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım," *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 269–286. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0035>

Extended Summary

The right to die, which is the asserting of a human's will concerning his or her own life, emerges in many issues, such as euthanasia and doctor-assisted suicide. The weakening of paternalist thought has highlighted the autonomy of the patient, further strengthening the argument around the right to die. This idea, which has become widespread in Muslim countries as well as around the world, needs to be examined from many aspects, such as religious, philosophical, and ethical. This article comparatively analyzes the right to die issue in the context of Fritz Jahr and Islamic law.

The right to die issue, which attracts supporters because of the attractiveness of the idea of a person having a voice about his/her own life and body, has been discussed comparatively in our article. The opinions of Fritz Jahr, a Protestant pastor who was the first person to use the term *bioethics*, are presented first. Next, the approach of Islamic law is given. Fritz Jahr's thoughts are presented directly from the articles he wrote on the subject, without resorting to secondary sources. The right to die is discussed in terms of Islamic law, and it is questioned whether death is a right. The *fiqh* ground of the issue is provided theoretically by the thoughts of Islamic law scholars concerning the right to die, and it is then illustrated using the subject of suicide. In the conclusion, a general evaluation is made based on the opinions given.

It has been seen that neither Fritz Jahr nor Islamic law accepts a person's right to die. Some of the arguments put forward by Islamic law in this regard are also expressed by Fritz Jahr. Although they explain it in different ways, both approaches agree that the most important reason for not having the right to die is that the human is a sacred being. According to Fritz Jahr, this sacredness is connected to the creation of man in the image of God, central to Christian thought. Since a human being created in the image of God is unconditionally protected, any intervention on the integrity of life and body is prohibited. According to Islamic law, humans, the pinnacle of creation, are considered as reverend and their lives are protected from any kind of unjust intervention.

Apart from sacredness, one of the common arguments is that exercising the right to die causes individuals to neglect their duties to themselves or to society; justifying a person's choice to die means justifying his or her evasion of responsibilities toward society and his or her family. People are responsible not only for themselves but also for those around them. While the idea of "having rights" is basic to Western thought, in Islam, a right that does not require responsibility cannot be demanded.

Suicide is one of the most important prohibitions in Islamic law, evidence that the law precludes a right to die. Under Islamic law, no one may deliberately commit a harmful act on his or her life or allow such an act to be committed against oneself. Therefore, suicide and harm to the integrity of the body are considered unlawful. As a matter of fact, it is noted that those who commit suicide cannot go to heaven. Considering that Prophet Muhammad

(s.a.v) did not perform a funeral prayer for suicide victims, in addition to other public principles, it is clear that Islam prohibited suicide and did not recognize the right to die.

According to Islam, even wishing to die because of the problems of the world is not tolerated. Instead, Prophet Muhammad, who did not approve of one's wishing for death, suggested Muslims to pray as follows, "Dear God! In my part, if life is good, make me live; if it is not, take my life." Islamic law scholars are extremely meticulous in deliberations on contributing to one's own death.

Ölme Hakkı: Fritz Jahr ve İslam Hukuku Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım

Ölme hakkı, seküler söylemin, insanın kendi canı üzerinde söz sahibi olduğunu kabul etmesinin bir sonucudur. Son dönemlerdeki hızlı teknolojik gelişmeler bu sonucu destekler mahiyettedir. Özellikle paternalist düşüncenin zayıflamasıyla hastanın otonomisinin ön plana çıkartılması “ölme hakkı” söylemlerini daha da güçlendirir. Ötanazi, doktor destekli intihar gibi eylemlerin meşru bir zemine oturtulmasında güçlü bir argüman olarak sunulan ölme hakkı, kişinin kendi canı ve bedeni hakkında söz sahibi olma fikrinin cezbediciliğinden dolayı artan bir şekilde taraftar bulmaktadır. Dünya genelinde olduğu gibi Müslüman ülkelerde de yaygınlaşmaya başlayan bu düşüncenin dinî, felsefi ve etik gibi birçok açıdan incelenmeye tabi tutulması gerekir. Bu ihtiyaca binaen makalemiz, Fritz Jahr ve İslam hukuku özelinde ölme hakkı meselesini dinî açıdan analiz etmeyi konu edinir.

Makalemizin amacı biyoetiğin en mühim problemlerinden biri olan ölme hakkı meselesine biyoetik terimini ilk olarak kullanan ve aynı zamanda Protestan olan Fritz Jahr’ın görüşleri ile İslam hukukunun yaklaşımını mukayeseli bir şekilde sunmaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için öncelikle Fritz Jahr’ın görüşlerine yer verilecektir. Fritz Jahr’ın düşünceleri ikincil kaynaklara başvurmadan doğrudan konu ile alakalı yazdığı makalelerden hareketle sunulacaktır. Daha sonra ise ölme hakkı konusu İslam hukuku açısından analiz edilerek ölümün bir hak olup olmadığı sorgulanacaktır. Meselenin fihhi zemini öncelikle fukahanın ölme hakkına dair düşünceleri üzerinden teorik bir şekilde yer verilecek daha sonra intihar konusu ile örneklendirilecektir. Sonuç kısmında ise verilen görüşlerden hareketle genel bir değerlendirme yapılacak ve Jahr’ın görüşleri ile İslam hukukunun yaklaşımı mukayese edilecektir.

Konu ile ilgili literatüre bakıldığında günümüzün önemli bir problemi olmasına rağmen meselenin dinî-felsefi boyutlarının yeterince ele alınmadığı görülür. Ali Kaya’nın makalesi başta olmak üzere çok az sayıda çalışma ölme hakkı konusuna değinir. Fritz Jahr ise biyoetik alanın önemli bir ismi olmasına rağmen ülkemizde bir iki çalışma dışında yer verilmemiştir. Jahr’ın ölme hakkına dair görüşleri ise tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu nedenle makalemiz hem Jahr’ın görüşlerine yer vermesi hem de İslam hukuku açısından meseleyi ele alması hasebiyle literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Fritz Jahr ve Ölme Hakkına Dair Görüşleri

1895 yılında Almanya’nın Halle şehrinde doğan Fritz Jahr, anne babası Protestan olmasına rağmen Katolik ritüellerine göre vaftiz olur. Eğitimini Protestanlığın etkili olduğu okullarda alan Jahr, daha sonra bu okullarda ders vermeye başlar.

Jahr, ilk zamanlar Dieskau şehrindeki St. John kilisesinde papaz yardımcılığı yapmış daha sonra ise Kanena'da papaz olmuştur. Ömrünün son yıllarında müzik öğretmeni olarak geçimini sağlayan Jahr, 1953'de Halle'de ölür.²

Jahr'ın bu sade yaşamı içerisinde onu biyoetik alanı için önemli yapan husus, biyoetik terimini ilk defa kullan kişi olmasıdır. Birkaç yıl öncesine kadar bu kişinin Van Rensselaer Potter (1911-2001) olduğu düşünülmesine rağmen Jahr, 1927 gibi erken bir dönemde biyoetik terimini kullanmıştır. Irene M. Miller ve Hans-Martin Sass tarafından İngilizceye *Essays in Bioethics* şeklinde çevrilen eserde Jahr'ın "Bio-Ethik" başlıklı yazısı bunu açıkça gösterir.

Mezkûr eserde Jahr'ın biyoetik terimi üzerine yazdığı makalesi başta olmak üzere yirmi iki yazısı bulunur. Uluslararası dilden hayvan haklarına, düşünce özgürlüğünden yaşam ve ölüme dair çok çeşitli konuları içeren bu kitabın en önemli yazılarından bir tanesi "Beşinci emir (öldürmeyeceksin)" üzerinedir. İlk olarak ahlak yasasının bir açıklaması olarak beşinci emri ele alan Jahr, bu yazısında öldürmeme emri ile ahlak yasası arasında irtibat kurmaktadır. İkinci olarak bir kimsenin kendi canını koruma görevinden bahseden Jahr, bu makalesinde ölme hakkı konusunu incelemektedir. Bu makalede ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız kısım, "Beşinci emir" üzerine yazdığı ikinci yazısıdır.

Ahlaki görevlerimizden bahsettiğimizde genellikle başkalarına dair görevlerin kastedildiğini söyleyen Jahr, insanların öncelikle kendilerine karşı görevleri olduğunu belirtir. Jahr'a göre kendimize karşı görevlerimizin başında beşinci emirde ifade edildiği gibi "öldürmeme" eylemi gelir. Her ne kadar öldürmeme emrinin ilk bakışta başkasının canına veya bedenine herhangi bir zarar vermeme veya incitmeme emrini içerdiği sanılsa da Jahr, bu emrin kişinin bizatihi kendi canını koruduğunu söyler. Ona göre kendi canını korumak kişinin öncelikli görevidir.³

Jahr'ın bu görüşleri, ödev ahlakına aykırı bulduğu için intiharı ve ölme hakkını kabul etmeyen Kant'ın görüşlerini hatırlatır. Kant'a göre ölme hakkı insanın kendine karşı en başta gelen ödevine ters düşmektedir. Çünkü bu şekilde diğer ödevlerin koşulu ortadan kalkmış olur. Ona göre özgür iradeyi kullanmak beden varlığı ile mümkün olduğundan bu tür bir davranış özgür iradenin kullanım sınırlarını aşmaktadır.⁴ İntiharın insanın rasyonel varlığına zarar verdiği düşünen Kant, yaşam üzerinde

2 Amir Muzur and Iva Rinčić, "Fritz Jahr (1895-1953): A Life Story of the "Inventor" of Bioethics and a Tentative Reconstruction of the Chronology of the Discovery of His Work", *Jahr 2*, (2011): 386-389.

3 Fritz Jahr, *Essays in Bioethics*, çev. Irene M. Miller, Hans-Martin Sass (Münster: LIT Verlag 2013), 78-79.

4 Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 175.

tasarrufta bulunma hakkının yaşamımızı sürdürmeye çalışma hakkı ile birlikte ele alınması gerektiğini söyler.⁵ Bedeni özgür iradeye bağımlı kılmanın mümkün olmadığını düşünen Kant, bir şehre girer gibi bedene girip çıkmanın da imkân dâhilinde olmadığını vurgular. Kant'a göre beden tamamen yaşamın koşulu olduğundan beden vasıtasıyla olan dışında başka bir yaşam kavramı insana yabancı gelmektedir.⁶

Bir kimsenin kendi canını korumasını kendine karşı görevi olarak kabul eden Jahr, ikinci olarak kutsallık argümanını getirir. Daha önce yaptığı gibi yine Hristiyanlığa atıfta bulunan Jahr, Hristiyan düşüncesine göre her insanın hayatının kutsal olduğunu ve kişinin kendi hayatının da bu kapsamda olduğunu söyler. Bu nedenle Jahr'a göre bir kimsenin kendi canı başta olmak üzere bütün canları koruması gerekir. Aksi takdirde o kimse günah işlemektedir. Nitekim Corinthinan 3:16-17'de ifade edildiği üzere insanın canı, Tanrı'nın mabedidir ve Tanrı'nın ruhunu taşımaktadır. Kutsal ve dokunulamaz olan insan bu nedenle hiçbir şekilde zarara uğratılmamalıdır.⁷

Fritz Jahr'ın ifade ettiği bu düşünce, Hristiyan inancının insana dair en temel yaklaşımıdır. Özellikle Katolik ve Protestanlara göre insan, Tanrı'nın suretinde yaratılması hasebiyle mutlak anlamda kutsal bir varlıktır. Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, koşulsuz bir şekilde korunmuş olduğundan can ve beden bütünlüğüne dair her türlü müdahale yasaklanmıştır. Bir başka deyişle Tanrı'nın suretini barındırması hasebiyle insanın yaşamı bizatihi değerlidir ve acıdan kurtulmak adına yaşamın feda edilmesi doğru değildir.⁸

Son olarak bir kimsenin kendi yaşamına karşı görevlerinin başkasına karşı görevleri ile çatışıp çatışmayacağını soran Jahr, bu soruya olumsuz yanıt verir. Jahr'a göre bir kimsenin kendine karşı görevlerini yerine getirmesi başkalarına karşı görevlerini ihmal edeceği anlamına gelmez. Nitekim ona göre alkol örneğinde görüldüğü gibi bir kimsenin alkol kullanmayarak kendi bedenine karşı görevini yerine getirmesi başkalarına karşı görevini de yerine getirmesini sağlar. Zira bir kimsenin zayıf veya hastalıklı olması topluma da yük getirir ve başkalarına da zarar verir. Ya da bir kimsenin kendisine iyi bakmayarak zayıf veya hastalıklı çocuk sahibi olması sadece kendisine değil topluma da zarar vermektedir. Bu anlamda Jahr'a göre kendi sağlığına dikkat eden aslında topluma karşı görevini yerine getirmiş olmaktadır. Kendisine zarar veren bir kimsenin aynı zamanda

5 Kant'ın intihar hakkındaki görüşleri için bk. Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, 174-181.

6 Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, 173-174.

7 Jahr, *Essays in Bioethics*, 79.

8 Damien Keown-John Keown, "Killing, Karma and Caring: Euthanasia in Buddhism and Christianity," *Journal of Medical Ethics* 21, no.5 (1995): 267; Ashley K. Fernandes, "Euthanasia, Assisted Suicide and the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla," (Yayınlanmamış Doktor tezi, Georgetown Üniversitesi, 2008), 2.

topluma da zarar vereceğini düşünen Jahr, alkol örneğini biraz daha açmaktadır. Jahr'a göre alkol tüketmeyi alışkanlık haline getirenler, hem fiziksel hem de manevi olarak sadece kendilerini değil etrafındaki insanları da tehlikeye atmış olurlar. Bu nedenle bir kimsenin kendisine zarar vermesi sadece kendisi ile sınırlı kalmamakta ailesine, soyuna ve topluma da zarar vermektedir.⁹

Görüldüğü gibi “öldürmeme” emrinden hareketle insanın kendi canı üzerinde de söz sahibi olmayacağını ve kendi canını da koruma görevi olduğunu düşünen Jahr, ölme hakkına olumsuz yaklaşmaktadır. Jahr'a göre insan Tanrı'nın mabedi olduğu için kutsal kabul edilmeli ve her türlü müdahaleden korunmalıdır. Protestan ve Katolik düşüncesinin klasik argümanlarını kullanan Jahr'ın, ayrıca bir kimsenin kendine zarar vermesini başkasına zarar vermesi olarak nitelendirilmesi önemlidir. Jahr'a göre bir kimse sadece kendisini değil toplumsal düzeni de bozmamaya dikkat etmelidir. Bu yaklaşım otonomi prensibinden hareketle ölme hakkını savunan birçok filozofun¹⁰ görüşlerinin aksidir.

İslam Hukukuna Göre Ölme Hakkı¹¹

İslâm hukukunda şahıslara tanınan yetki ve yükümlülüğü ifade eden hakkın, ölüm için söz konusu olabilmesi için İslam dini tarafından tanınmış olması gerekir. Hukuk tarafından şahıslara tanınmış yetkiler anlamındaki hak,¹² insan tasarruflarının en önemli dayanağıdır. İslam hukukunda haklar genel olarak Allah hakkı, kul hakkı ve her ikisinin söz konusu olduğu karma haklar olmak üzere üç kısma ayrılır. Ölme hakkının karşısında bulunan canın korunması ise salt kulun inisiyatifine bırakılmayıp Allah hakkı ve kul hakkının karma olduğu haklar sınıfına girmektedir.¹³

Canın korunmasının Allah hakkı sayılması bu hakları ihlal eden eylemlerin tüm toplumu ve insanlığı ilgilendirmesinden kaynaklanır.¹⁴ İnsan hakkı sayılmasının

9 Jahr, *Essays in Bioethics*, 79.

10 Son dönemlerde birçok filozof otonomi ilkesinden hareketle ölme hakkını savunur. Ölme hakkını savunan filozofların başında David Hume (1711-1776) gelir. “Of Suicide” adlı makalesinde insan hakkı olarak gördüğü intiharın yasaklanmasına karşı çıkarak herkesin mutlu olacak şekilde istediği kararı verme özgürlüğüne sahip olması gerektiğini ifade eder. David Hume, “Of Suicide,” in *Ethical Issues in Death and Dying*, edited by Robert Veatch and Tom Beauchamp (USA: Georgetown University Press, 1996), 122-126.

11 Bu kısmın hazırlanmasında doktora tezimizden istifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tuba Erkoç Baydar, “Fikhî Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi,” (doktora tezi, MÜSBE, 2017).

12 Hak konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Hacak, “İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi,” (doktora tezi, MÜSBE, 2000), 56-61, 93-120.

13 Hacak, “Hak Kavramının Analizi,” 93-120.

14 Hacak “Hak Kavramının Analizi,” 98.

nedeni ise dünyevi düzlemde canın insana emanet olarak verilmesidir. İki hakkın birleştiği bir durumdaki hak ihlali fukahaya göre sadece bir hakkın ihlalinden daha kötüdür. Örneğin nefsin öncelikli olarak korunması gerektiğini söyleyen Âmidî¹⁵ bir kimsenin kendisini öldürecek tasarruflarda bulunmasına bu nedenle karşı çıkmaktadır.¹⁶ Aynı şekilde iki hakkın birleşmesinden dolayı bu hak ihlal edildiğinde hem dünyada hem de ahirette cezalandırmayı gerektirir. Nitekim Büceyrimî'ye göre şirkten sonra en büyük günah kabul edilen öldürme, iki hakkın birleşmesinden dolayı dünyevi ve uhrevi cezayı gerektirir. Kul hakkı olmasından dolayı dünyada, Allah hakkını içermesinden dolayı da ahirette ceza söz konusudur.¹⁷

Fukahanın öldürme eyleminde kul hakkı ile birlikte Allah hakkının da ihlal edildiğini söylemesi önemli bir noktadır. Zira yaşama hakkının ilahi irade ile temellendirilmesi ona kutsallık kazandırdığı gibi bütün otoriteler karşısında dokunulmazlık ve değişmezlik hakkını da verir. Nitekim Şâtübî'nin belirttiği gibi ister taabbudî ister muallel olsun Allah haklarında mükellefin tercih hakkı ile ıskat hakkı bulunmamakta¹⁸ ve mubah kılmasıyla caiz hale gelmemektedir.¹⁹ Bir başka deyişle herhangi bir kişinin zimmetinde olmayan öncelikle kulun yerine getirmesi gereken sorumluklara işaret eden Allah haklarında,²⁰ yetki sahibi Allah kabul edildiğinden kulun görevi sadece yerine getirilmesi gereken sorumluluklarla sınırlıdır. Canın korunması Allah hakkını da içerdiğinden kişinin kendi canı üzerinde istediği gibi hareket etmesi caiz değildir.²¹ Bir şey üzerinde tek başına hâkimiyet kurmak anlamına gelen ihtisas, kul haklarında söz konusu olmakta ve birey tek başına o haktan yararlanmaktadır. Ancak Allah haklarında ihtisas söz konusu değildir. Ayrıca ihtisas, bir şey hakkındaki hem hak hem de sorumluluğun o kişi üzerinde olduğunu ifade etmektedir. İhtisasının olduğu yerde kişi, yükümlüğü kendi iradesi ile ortadan kaldırarak kendi malını başkasına mubah kılabilir.²² Allah hakkının ihlal edilmesinde kulun af yetkisi olmadığından kendisini

15 Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hidiviyye, 1332/1914), IV, 377.

16 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 378.

17 Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hafîb* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978), IV, 99.

18 Şâtübî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, şrh. Abdullah Diraz (y.y., t.y.), II, 315-20.

19 İskat ve mubah kılmak Allah hakkı ile kul hakkı arasındaki en temel kriterdir. Kulun ıskatının ve mubah kılma hakkının bulunduğu haklar kul hakları, böyle bir hakkının bulunmadığı haklar ise Allah haklarıdır. bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 375.

20 Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308), IV, 240.

21 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 315-20.

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Hacak, "Hak Kavramının Analizi," 60-61.

öldüren bir kimseyi affettiği durumda da Allah hakları sabit kalmaktadır.²³

Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde bir kimsenin canını tehlikeye atmaması emredilir. Bakara Suresi'nin 195. âyetine ek olarak aynı surenin 173. âyeti de canın korunması konusunda önemlidir. Bu âyette aklıktan ölmek üzere olan bir kimsenin domuz eti gibi haram kabul edilen yiyecekleri bile yiyerek canını koruması gerektiği bildirilir. Aynı şekilde hadislerde de kişinin bedeni üzerinde tam bir hâkimiyetinin bulunmadığı ve tehlikeye atmaması gerektiği ifade edilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), insanın bedenini ihtiyaçlarını görme ile mesul olduğunu belirterek bedeninin de hakkının bulunduğunu söylemiştir.²⁴ Örneğin her gün ara vermeksizin oruç tutacağına yemin eden bir sahabiye Hz. Peygamber (s.a.v) uyararak bedeninin onun üzerinde hakkı bulunduğunu ve bedenini bu şekilde zorlanmaması gerektiğini ifade eder.

Ayet ve hadislerde ifade edildiği gibi fıkıh kitaplarında da kişinin kendi canını tehlikeye atmaması gerektiği vurgulanır. Nitekim büyük bir cesaret örneği olsa bile bir kimsenin zarar veremeyeceği düşmana saldırmasının caiz görülmemesi, can söz konusu olduğunda kişinin istek ve arzularının sınırlandırıldığını gösterir. Örneğin Serahsî, bir kimsenin tek başına düşman topluluğuna saldırmasının ancak belli şart ve koşullar altında caiz olduğunu ifade eder. Serahsî'ye göre düşmana herhangi bir zarar veya kayıp verilmesi söz konusu olmadığında bir kimsenin tek başına düşmana saldırması doğru değildir. Çünkü âyet-i kerimede açıkça, “kendinizi öldürmeyiniz” ve “kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın” buyrulmaktadır. Serahsî'ye göre bir kimsenin tek başına düşmana saldırdığında zarar verebileceğini düşünüyorsa bunu yapması caizdir.²⁵

23 Örneğin bu konuda Nevevî'nin (ö. 676/1277), “Beni öldür!” diye emir veren bir kimseyi öldürenin herhangi bir sorumluluğunun bulunmadığını, ölenin kanının heder olduğunu söylemesine itiraz eden Şirbîni, bu ifadenin genel anlamıyla anlaşılamayacağını, burada Allah hakkının ihlal edilmesinden dolayı en azında kefaretin gerekli olduğunu söylemiştir. Şirbîni'ye göre iznin varlığı Allah hakkını düşürecek nitelikte değildir. Şirbîni, Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (y.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.), IV, 50.

24 Müslim, “Sıyam,” 182.

25 Serahsî'ye göre bir kimsenin tek başına düşmana saldırmasının caiz kılınmasının sebebi Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yaşanan olaydır. Bu olaya göre Resulullah (s.a.v) Uhud savaşı günü Yahudilere ait bir birlik görmüş ve bu birliğe kim karşı çıkar diye sormuştur. Vehb b. Kâbûs (ö. 3/625), onlara karşı çıkabileceğini söylemiş ve bütün gücüyle düşmana yüklenerek büyük bir zayıat vermiştir. Daha sonra tekrar bir grup ile karşılaşmış Hz. Peygamber (s.a.v) aynı şekilde sorusunu yinelemiş Vehb. Kâbûs da yine gönüllü olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) “Seni şehitlikle müjdeliyorum” demiştir. Serahsî'nin de bildirdiği üzere bu hadise binaen düşman tarafına ölü ve yaralı bırakarak ciddi şekilde zarar vereceğini düşünen kimsenin onlara karşı tek başına bir saldırıda bulunmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-83), X, 76-77.

Bir kimsenin düşmana tek başına saldırmasına olumsuz yaklaşılmasının en önemli nedeni kişinin kendi ölümüne sebebiyet vermesinin yasaklanmasıdır. İmam Muhammed'in bu bağlamda zikrettiği olay meselenin hassasiyetini daha da belirgin hale getirir. İmam Muhammed, idama mahkûm edilen bir kimsenin ölümüne götürülürken boynunu uzatmasını isteyenlere itaat etmesinde herhangi bir sakıncanın olup olmadığını incelemiştir. Mahkûmun boynunu uzatmasında bir beis görmeyen İmam Muhammed'in bu örneği zikretmesi, meselenin İslâmi perspektiften ne derece hassasiyetle ele alındığını gösterir. Serahsî'nin bu olay üzerine yaptığı yorum ise meseleyi daha da vuzuha kavuşturur. Serahsî'ye göre esirin boynunu uzatmasında sakınca bulunmamasının nedeni buna mecbur olması, uzatsa da uzatmasa da öldürüleceğini kesin olarak bilmesidir.²⁶ Görüldüğü gibi ölüm cezasına çarptırılan bir kimsenin idam ipine boynunu uzatmasının tartışılması bir kimsenin kendi canı konusunda söz sahibi olmadığını dolayısıyla da ölme hakkının söz konusu olmadığını gösterir.

İslam hukukunda ölmenin bir hak olmadığını ifade eden örneklerden bir diğeri de gemiye düzenlenen saldırıda Müslümanların ateşe dayanıp ölmek ile denize atlayıp boğulma arasında muhayyer olup olmadığını tartışılmasıdır. Serahsî, gemiye ateş açıldığında içindeki Müslümanların ateşe dayanıp ölmek ile denize atlayıp boğulmak konusunda muhayyer olduklarını düşünür. Ona göre ancak iki seçenektен birinde kurtulma ümidi söz konusu ise o seçeneği yapma konusunda Müslümanlar mecburdur. Çünkü insan, takat getirebildiği ölçüde canını korumakla emredilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusûf'a (ö. 182/798) göre her iki seçenekte de kurtulma ümidi söz konusu değilse istediğini seçmede muhayyer iken İmam Muhammed'e göre kişinin gemide beklemesi gerekir. Hayatının son bulmasında kişinin en ufak bir katkısının bile bulunmaması gerektiğini düşünen İmam Muhammed, bu nedenle kişiye iki seçenektен birini tercih etme muhayyerliğini tanımamaktadır. Ona göre bu kişi ateşe dayanarak öldüğünde düşmanın fiiliyle, suya atlayarak öldüğünde ise kendi fiiliyle öleceğinden gemide beklemesi gerekir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusûf'a göre ise her iki durumda da ölümden kurtulmak mümkün olmadığı için kişinin kendisine daha uygun geleni seçmesi mümkündür. Zira her iki durum da düşmanın zorlaması ile gerçekleştiği için iradi değildir. Bu nedenle kişi kendi ölümünden sorumlu tutulmamalıdır.²⁷

Ölme hakkının olup olmadığını ortaya koyması açısından en önemli örnekler ise fıkıh eserlerinde "öldürmeye rıza" başlıklı tartışmalarda görülür. "Beni öldür!" diyen bir kimsenin böyle bir istekte bulunmaya hakkının olup olmadığı ve bu isteğine bi-

26 Serahsî, *Şerhü's-siyerü'l-kebir*, thk. Abdülazîz Ahmed (Kahire: Câmîatü'd-Devlî'l-Arabiyye, 1971), IV, 1496.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 76-77.

naen öldüren kişinin cezai müeyyideye çarptırılıp çarptırılmayacağı tartışılmıştır. Öncelikle böyle bir iznin geçerli olmadığını söyleyen fukaha, iznin geçerli sayılabilmesi için kişinin kendisinin de eylemi yerine getirmeye salahiyetinin olması gerektiğini vurgular. Bir başka deyişle, kişi yapmaya ehil olduğu bir hakkı ancak başkasına devredebilir ve ehil olmadığı bir hakkı ise kendisi yapamayacağı gibi başkasına da devre demez.²⁸ Bu yüzden “Beni öldür!” diyerek öldürülmeye rıza göstereni öldüren, bu eyleminden sorumlu tutulmaktadır. Örneğin Hanefî mezhebine göre böyle bir durumda katilin diyet ödemesi gerekir.²⁹ Semerkandî ve Kâsânî gibi Hanefî âlimler bu görüşü Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e dayandırır.³⁰ Hasan b. Ziyad’dan gelen başka bir rivâyete göre Ebû Hanîfe diyet gerekmediğini ifade etmiştir. Züfer (ö. 158/775) ise böyle bir durumda öldüren kişinin kısas edilmesi gerektiğini söyler.³¹ Görüldüğü gibi Züfer dışında üç imama göre rızası olsa bile bir kimseyi öldürmek diyet cezasını gerektirir. Cezanın gerekli görülmesi ise böyle bir rızanın eylemi meşru hale getirmediğini gösterir. Nitekim İbn Abidîn bu hususu açıkça vurgulamaktadır. İbn Abidîn’e göre Hanefî mezhebinde öldürme konusunda verilen iznin geçerliliği bulunmamaktadır.³² Bir kimsenin canı üzerindeki tasarruflarının geçerli olmadığını gösteren bir başka örnek Musul halkının Hz. Ömer’le yaptığı anlaşmadır. Musul halkı bir daha isyan etmeleri durumunda kılıçtan geçirilmeye razı olduklarını Hz. Ömer’e söylemişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe bu rızayı “kişinin, kendisi de olsa can kaybına yol açacak şekilde canı üzerinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisi yoktur” ilkesine dayanarak geçersiz saymıştır.³³ Ebû Hanîfe’nin bu sözleşmeyi kabul etmemesinin gerekçesi olarak zikrettiği ilke, ölme hakkı konusunda önemli bir hususa vurgu yapmaktadır. Ebû Hanîfe’nin de ifade ettiği gibi İslam hukukuna göre kişinin kendi canı üzerinde böyle bir hak ve yetkisi yoktur.

Şâfiî mezhebinde ise böyle bir durumda kısas veya diyetin gerekli olup olmadığı üzerinden mesele ele alınmıştır. Şâfiî mezhebinin çoğunluğuna göre “Beni öldür!” di-

28 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 14.

29 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî, *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvez (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), X, 193; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, 1998), VI, 277; Semerkandî, Ebu’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Uyûnü’l-mesâil fi fûrû’i’l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 134.

30 Semerkandî, *Uyûnü’l-mesâil*, 134.

31 Kâsânî, *Bedâi’*, VI, 277; Semerkandî, *Uyûnü’l-mesâil*, 134.

32 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, X, 193.

33 Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 89.

yen bir kimseyi öldüren kısas ile cezalandırılmaz.³⁴ Bir başka deyişle maktulün rızası Şâfi mezhebinde kısas cezasını düşürmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin zikrettiği üzere kısas cezasının düşmesinin nedeni rızadan dolayı şüphenin oluşmasıdır.³⁵ Malum olduğu üzere özellikle hadlerin uygulanmasında şüphe dikkate alınarak cezai sonucu etkiler. Bu nedenle kısas cezası ortadan kalmaktadır. Diyetin gerekip gerekmediği konusunda ise Şâfi mezhebinde ihtilaf vardır. İbn Sabbağ, Nevevî, Şirbînî ve Remlî (ö. 1004/1596) gibi önemli Şâfi âlimlerin savunduğu yaklaşıma göre böyle bir durumda diyet de gerekli değildir.³⁶ Bu konuda İmam Şâfi'den iki görüş nakledilir. Birinci ve kuvvetli olan görüşe göre izin sebebiyle maktulün canı heder sayılmakta ve herhangi bir cezai müeyyidesi bulunmamaktadır. İkinci görüşe göre katilin diyet ödemesi gerekmektedir.³⁷

Netice itibariyle hem Hanefî mezhebinden hem de Şâfi mezhebinden zikrettiğimiz âlimlerin yaklaşımından anlaşıldığı üzere maktulün rızası, öldürmenin aslı cezası olan kısas cezasını ortadan kaldırmaktadır. Ancak böyle bir durumda kısas cezasının kalkmasının nedeni rızanın hafifletici bir sebep olarak görülmesi değil, rızanın şüphe konumunda değerlendirilmesidir. "Hadleri şüphe ile düşürün" emrinden dolayı ceza hukukunda en ufak bir şüphe bile dikkate alınarak cezai müeyyideyi etkilemektedir. Bu nedenle de asli ceza olan kısas yerine diyet cezası gerekli görülmüştür.

İslam Hukukuna Göre İntiharın Haramlığı

İslâm hukukunda ölme hakkını bulunmadığını gösteren en önemli yasaklardan bir tanesi intihardır. "Bir kimsenin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi"³⁸ şeklinde tanımlanan intihar, fıkıh eserlerinde daha çok "bir kimsenin kendisini öldürmesi veya kendisini helâka sürüklemesi" şeklinde geçer. Fukahaya göre bir kimsenin başkasını öldürmesi yasaklandığı gibi kendisini öldürmesi de yasaktır. Nitekim intiharın haram olduğunu belirten Mâverdi (ö. 450/1058), "Kendinizi öldürmeyin" (Nisa 29) âyetini delil getirerek başkasını öldürmenin haram kabul edildiği gibi kişinin kendisini öldürmesinin de haram olduğunu vur-

34 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Müri, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), XVIII, 397; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1418/1997), VI, 264-65; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), VII, 311; Şirbînî, *Muğni*, IV, 50.

35 Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 264-65.

36 Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 397; Remlî, *Nihâye*, VII, 311; Şirbînî, *Muğni*, IV, 50.

37 Şirbînî, *Muğni*, IV, 50.

38 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=%C4%B0NT%C4%B0HAR (erişim: 1 Aralık 2018)

gular.³⁹ Aynı şekilde *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de yer verildiği üzere, bir insanın kendi hayatına karşı yapmış olduğu bu aşırılığı başkasının yapmasından daha büyük bir günah kabul eder.⁴⁰ İntihar eden bir kimsenin dinden çıkmış olmasa bile büyük günah işleyenler arasında sayılması⁴¹ meselenin ne derece mühim olduğunu gösterir. Zira İslâm'da büyük günahların çok ağır bir şekilde uhrevî sorumluluğu bulunmaktadır. Fukahanın, intiharı büyük günahlardan sayarak ittifakla haram görmesinin en önemli dayanağı ise naslarda açık ve net bir şekilde yer almasıdır. “*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”⁴² ve “*Kendinizi öldürmeyin, muhakkak ki Allah size karşı merhametlidir*”⁴³ âyetleri bu bağlamda getirilen önemli delillerdir.

Yukarda zikredilen âyetlerin farklı tefsirleri yapılsa da fukaha tarafından intiharin ve kendine zarar vermenin haramlığına delil olarak gösterilir.⁴⁴ “*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın*” âyetini *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde tefsir eden Cessâs, bu bağlamda kendine zarar vermenin haramlığına işaret eden rivayeti de zikreder. Cessâs'ın zikrettiği bu rivayete göre İstanbul kuşatması esnasında düşmana doğru tek başına hamle yapan birine yanındakiler âyeti referans gösterdikleri ve “kendi eliyle kendini tehlikeye atıyor” dediklerinde Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) bu âyetin cihadı bırakıp mal ve dünya sevgisine dalmak anlamına geldiğini söylemiştir. “*Kendinizi öldürmeyin*” âyetini ise Cessâs, mubah olan şeylerden sakınarak kendisini ölüme sürükleyen kimsenin kendi nefsinin kâtili olduğu şeklinde yorumlar. Çünkü Cessâs'a göre mubah olan şeyleri de bırakarak kendini ölüme sürükleyen kimse Allah'ın hükmüne isyan etmiş sayılır.⁴⁵

39 Mâverdi, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), II, 388.

40 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecîhüddîn, Şeyh Celaeddin Muhammed, Kadî Muhammed Hüseyin, Molla Hamid (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1393/1973), V, 360.

41 Ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Kitâbü'l-kebâir ve tebyinü'l-meharim* (Beyrut: Dâru'l-Nedveti'l-Cedid, t.y.), 123.

42 Bakara, 2/195.

43 Nisâ, 4/29; Râzî'ye göre âyette geçen “*Kendinizi öldürmeyin!*” ifâdesinden ulema, insanların birbirlerini öldürmeleri konusunda kesin bir yasak olduğu sonucuna ulaşmıştır. Râzî'ye göre âyette “*kendilerinizi*” denilmesinin nedeni, Hz. Peygamber'in (s.a.v) de bildirdiği üzere “*müminlerin tek bir can*” oluşundan kaynaklanır. Ayrıca Râzî, bazı âlimlere göre mümin bir kimsenin imanı olduğu halde intihar etmesinin yasaklanmasının caiz olmadığını, çünkü mümin için intihar etmemenin bir zorunluluk olduğunu nakleder. Bir müminin kendi canına kastetmesinin düşünülmemesinin nedeni bunun için hem dünyada hem ahirette çok ağır cezaların bulunmasıdır. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), X, 72.

44 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), I, 326-27; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 388; Serahsî, *el-Mesbût*, X, 76-77; Kâsânî, *Bedâi*, VI, 185.

45 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 157.

İntihar konusunda birçok eserde yer verilen en önemli hadiselerden biri “Kuzman” olayıdır. Hz. Peygamber’in (s.a.v), Hayber savaşında savaşan ve savaşta aldığı yaranın acısına dayanamayıp kılıcını göğsüne dayayarak intihar eden Kuzman’ın cehennemlik olduğunu bildirmesi⁴⁶ şehit olması beklenen bir kimse- nin cehennemlik olmasına sebep olacak kadar ağır bir suç işlediğini gösterir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in (s.a.v) anlattığı başka bir olay meselenin hassasiyetini gösterir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) rivayet ettiğine göre “Önceki ümmetlerden yaralı bir adam yarasının acısına dayanamadığından bıçakla elini keser ve kanaması durmadığı için ölür. Bunun üzerine yüce Allah, “Kulum kendisi konusunda ben- den daha acele davrandı. Ben de ona cenneti haram kıldım” buyurur.⁴⁷

Bu rivayetler ele alındığında üzerinde durulması gereken önemli bir nokta niyet meselesidir. Nitekim mezkûr rivayetler dışında intihar gibi gözükmesine rağmen niyetinden dolayı intihar olarak kabul edilmeyen ve uhrevî olarak farklı bir sonuca ulaşan başka bir rivayet de vardır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte Medine’ye hicret eden bir sahabi hastalanır. Tedavi etme mak- sadıyla parmak eklemlerini keser ancak kan kaybından vefat eder. Daha sonra Tufeyl b. Amr’ın rüyasına giren bu kişiye Tufeyl, ‘Rabbin sana ne yaptı?’ diye sorması üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte hicret ettiği için bağışlandığı- nı ancak eli konusunda ise ona “senin bozduğun bir organı biz düzeltmeyece- ğiz” dediklerini anlatır. Tufeyl, durumu Hz. Peygamber’e (s.a.v) bildirdiğinde ise Hz. Peygamber (s.a.v), “Allah’ım onun ellerini bağışla” şeklinde dua etmiştir.⁴⁸ Kuzman’ın akıbeti ile bu kişinin akıbetinin farklı olmasının nedeni, Kuzman’ın kendisini öldürme niyeti ve isteğiyle fiili gerçekleştirmesine karşın bu kişinin ni- yetinin kendisini tedavi etmek olmasıdır. Her ne kadar tedavi konusunda uzman olmamasına rağmen böyle bir niyeti taşıması onun intihar etmediğini gösterir.⁴⁹

Büyük günahlardan biri olan intiharın, uhrevî açıdan ağır bir sorumluluğu bu- lunur. Hz. Peygamber (s.a.v) zehir yudumlayarak, dağdan atlayarak, demir par- çasıyla kendini öldüren bir kimsenin ebedi cehennemlik olduğunu bildirir.⁵⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449), bu hadisi şerh ederken bir kimsenin kendisini öldürmesini, başkasını öldürmesi gibi günah olduğunu söylemiştir. İbn Hacer’e göre iki durum arasında herhangi bir farkın bulunmamasının nedeni canın insanın mülkiyetinde olmayıp Allah’a ait olmasıdır. Milkiyet açısından bakıldığında kişinin kendi canı

46 Buhârî, “Megazî,” 39.

47 Buhârî, “Enbiyâ,” 50.

48 Müslim, “İmân”, 184.

49 Mehmet Emin Özafşar v.dğr.(ed), *Hadislerle İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), V, 511-12.

50 Buhârî, “Tıb,” 56.

ile başkasının canı arasında herhangi bir fark yoktur. İnsanın kendi canı söz konusu olsa bile ancak Allah'ın izin verdiği ölçüde tasarruf hakkına sahiptir.⁵¹ Bu nedenle bir kimsenin dünyevî sıkıntılardan ötürü ölümü temenni etmesi dahi hoş karşılanmamaktadır. Nitekim ölümü temenni etmeyi hoş karşılamayan Hz. Peygamber (s.a.v), bunun yerine Müslümanların “Rabbim! Hakkımda hayat hayırlı ise yaşat, ölüm hayırlı ise canımı al”⁵² şeklinde dua etmelerini tavsiye etmiştir. Bu hadislerden hareketle Şâfiî uleması, tedavinin reddedilmesine olumlu yaklaşımlarına rağmen hastanın ölümü temenni etmesini doğru bulmazlar. Örneğin Nevevî hadisi zikrederek insanların dünyadaki zorluklar karşısında ölümü temenni etmesinin mekruh olduğunu söyler.⁵³

İslâm'ın ortaya koyduğu hak ve vazife anlayışıyla açıkça çelişen intihar hem ahlâki açıdan hem de sosyal suç kabul edilmektedir. İnsan yalnız kendisi için değil toplum için de yaşadığından topluma faydalı olması gerekir. Ancak intihar eden kişi bu görevden kaçmış olmaktadır.⁵⁴ Bununla birlikte İslam hukukunda da intiharın dünyevi herhangi bir cezası söz konusu değildir. İntihar edenin dünyevî açıdan herhangi bir cezaya muhatap olmaması, ölme hakkını savunanların iddia ettiği gibi intiharın meşru görülmesinden dolayı değil cezaya muhatap olacak kişinin hayatta olmamasından ve suçun hem faili hem de mağduru olmasından kaynaklanır.⁵⁵ Zira burada cezalandırmanın etkisizliği söz konusudur.⁵⁶

Sonuç

Son dönemlerde gittikçe yaygın bir şekilde dile getirilen ölme hakkının ne biyoetik teriminin kurucusu Fritz Jahr ne de İslam hukuku tarafından kabul edilmediği görülmüştür. Bu hususta İslam hukukun öne sürdüğü bazı argümanlar Fritz Jahr tarafından da dile getirilmiştir. Her ne kadar içeriği farklı bir şekilde doldurulsa da her iki yaklaşıma göre insanın ölme hakkının bulunmamasının en önemli nedeni kutsal bir varlık olmasından kaynaklanır. Fritz Jahr'a göre bu kutsallık

51 İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbaki, Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), XI, 539.

52 Buhârî, “Merdâ,” 19.

53 Nevevî, *el-Mecmû'*, V, 106; Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, 245.

54 Hayati Hökekleli, “İntihar,” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 353.

55 Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005), 111.

56 Türk Hukuk sisteminde intiharın suç olarak düzenlenmemesinin nedeni de suçun aktif öznesiyle pasif öznesinin birleşmemesidir. Ömer Ömeroğlu, “Hukuksal Açıdan Ölme Hakkı ve Kabul Edilebilirliği Sorunu,” *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (EÜHFD)* 13, no. 3–4 (2009): 92.

Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi insanın, Tanrı'nın suretinde yaratılmasıyla irtibatlıdır. Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, koşulsuz bir şekilde korunmuş olduğundan can ve beden bütünlüğüne yönelik her türlü haksız müdahale yasaklanmıştır. İslam hukukuna göre ise eşref-i mahlûkat olan insan, mükellefiyeti kabul etmesiyle birlikte mükerrem kabul edilmekte ve canı her türlü haksız müdahaleye karşı korunmaktadır. Çünkü teklife muhatap olabilmenin ön koşulu hayat hakkının zaruri bir şekilde korunmasıdır.

Kutsallık dışında ortak kabul edebileceğimiz argümanlardan bir diğeri de ölme hakkının kişinin hem kendine hem de topluma karşı görevlerini ihmal etmesine sebep olmasıdır. Hem Jahr hem de İslam hukuku bir kimsenin topluma karşı da sorumlu olduğunu düşünür. Ölme hakkı kimi zaman bireyin topluma ve ailesine karşı sorumluluklardan kaçmasını meşru hale getirecektir. Oysa kişi sadece kendisinden değil etrafından da sorumludur. Batı düşüncesinde “hak sahibi olma” fikri temel kabul edilirken İslam'da sorumluluk gerektirmeyen bir hak istenir değildir. Bu nedenle yaşama hakkı, yaşamanın mümkün kılan her türlü sorumluluğu da üstlenmeyi gerektirir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere özellikle İslam hukukunda kural olarak, hiç kimse kendi canı üzerinde kasıtlı şekilde zararlı bir fiili işlemek veya işlenmesine müsaade etmek hakkına sahip değildir. Bu yüzden intihar etmek ve vücut bütünlüğüne zarar verici bir fiilde bulunmak haram kabul edilir. Nitekim hadislerde intihar edenin cennete giremeyeceğinin bildirilmesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) intihar edenin cenaze namazını kılması bunu gösterir. Ayrıca fukaha da bir kimsenin kendi ölümüne katkı sağlaması konusunda son derece titiz yaklaşmıştır. İdama mahkûm edilen bir kimsenin boynunu uzatması durumunda kendi ölümüne katkı sağlayıp sağlamadığının tartışılması bunu açıkça gösterir.

Kaynakça / References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1332/1914.
- Baydar, Tuba Erkoç. “Fikhî Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi.” Doktora tezi, MÜSBE, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dini Bilgiler: Sualli-Cevaplı*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1391/1971.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Razî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhavî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.

- el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecîhüddîn, Şeyh Celaeddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hamid. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1393/1973.
- Eser, Salih. "İntihar, Hayatın Başlangıcı ve Sonu." Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar. haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir. İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR) Yayınları, 2013.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Fernandes, Ashley K. "Euthanasia, Assisted Suicide and the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła." (Yayınlanmamış Doktora tezi, Georgetown Üniversitesi, 2008).
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Muhammed Tamir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1418/1997.
- Hacak, Hacak. "İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi." Doktora tezi, MÜSBE, 2000.
- Hökekleli, Hayati. "İntihar." *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII.
- Hume, David. "Of Suicide." in *Ethical Issues in Death and Dying*, edited by. Robert Veatch, Tom Beauchamp. USA: Georgetown University Press, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyînî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbaki, Muhibbuddin el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Jahr, Fritz. *Essays in Bioethics*. çev. Irene M. Miller, Hans-Martin Sass. Münster: LIT Verlag 2013.
- Kant, Immanuel. *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabîyye, 1998.
- Kaya, Ali. "Ruh Ve Beden Bütünlüğüne Dokunulmazlık Kuramı Bakımından Ölme Hakkı." *Marife* 2: (2004): 197-218.
- Keown, Damien and John Keown. "Killing, Karma and Caring: Euthanasia in Buddhism and Christianity." *Journal of Medical Ethics* 21, no: 5 (1995): 265-269.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Muzur, Amir and Hans-Martin Sass. *Fritz Jahr and Foundations of Global Bioethics, The Future of Integrative Bioethics*. Berlin: LIT, 2012.
- Muzur, Amir and Iva Rinčić. "Fritz Jahr (1895-1953): A Life Story of the "Inventor" of Bioethics and a Tentative Reconstruction of the Chronology of the Discovery of His Work." *Jahr* 2, (2011): 386-389.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Ömeroğlu, Ömer. "Hukuksal Açıdan Ölme Hakkı ve Kabul Edilebilirliği Sorunu." *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (EÜHFD)* 13, no. 3-4 (2009): 85-106.
- Özafşar, Mehmet Emin vdğr. (ed), *Hadislerle İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

- Sava Paşa. *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1955.
- Semerkandî, Ebu'l-Lays İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Uyünü'l-mesâil fi fûrû'i'l-Hanefîyye*. thk. Seyyid Muhammed Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-83.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Şerhü's-siyeri'l-kebîr*. thk. Abdülazîz Ahmed. Kahire: Câmîatü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gurnafî. *el-Muvâfakât*. şrh. Abdullah Diraz, y.y., t.y.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el Hatib. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî. *Kitâbü'l-kebâir ve tebyinü'l-meharim*. Beyrut: Dâru'l-Nedveti'l-Cedid, t.y.



Fikhî Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları*

Ülfet Görgülü¹

Öz

İnsan embriyonik kök hücreleri insan vücudunda sayısız dokulardan her birini üretebilme kabiliyetine sahip ana hücrelerdir. Onların bu yeteneğinin keşfedilmesi, hastalıkların tedavisinde, doku ve organ naklinin geliştirilmesinde yeni ümitlerin doğmasına yol açmıştır. Öte yandan insan embriyosunun kök hücre elde edilmek üzere yaşınının sonlandırılması, embriyonun niteliği gereği pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Embriyonik kök hücre çalışmaları hem Batıda hem İslam dünyasında, etik, hukuki ve dinî açıdan farklı yönleriyle tartışılmaya devam etmekte, çeşitli argümanlar çerçevesinde lehte ve aleyhte pek çok görüş öne sürülmektedir. Embriyonik kök hücre araştırmaları, çağdaş İslam bilginlerinin bir kısmı tarafından, hastalıkların tedavisi bağlamında insanlığın yararına bir çalışma olarak kabul görüp desteklenmiştir. Diğer bir grup araştırmacı ise tedavi amacıyla da olsa insan embriyosunun deney aracı olarak kullanılmasını onaylamamaktadır. Bu çalışmada konuyla ilgili fikhî görüşler ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İnsan embriyonik kök hücresi • Embriyonun ahlaki durumu • Etik • Hayatın başlangıcı • Fikhî • Ruh üfleme

Human Embryonic Stem Cell Research from the Perspective of Islamic Law (Fiqh)

Abstract

Human embryonic stem cells are the primary cells that have the capability of producing each of the limitless tissue types in the human body. The discovery of this capability gives new hope for disease treatments and the development of tissues and organ transplantations. On the other hand, terminating the life of a human embryo to obtain stem cells brings forth many discussions. The discussions on embryonic stem cell studies, in relation to ethical, legal, and religious perspectives, continue in both the West and Muslim societies, and different opinions have been put forward. Some contemporary Islamic scholars accept the studies about embryonic stem cells as a benefit for humanity, and thus, they support them. Another group of scholars, on the other hand, do not accept using a human embryo as an experiment object even for treatment purposes. This article discusses and evaluates the opinions on the topic based on Islamic law.

Keywords

Human embryonic stem cell • Moral status of the embryo • Beginning of life • Ethics • Fiqh • Ensoulment

* Bu makale, Ülfet Görgülü'nün Fıkıhta Cenin Hukuku (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, (2018) isimli eserine dayanmaktadır.

1 Sorumlu Yazar: Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, Ankara Türkiye. E-posta: ulfetgorgulu@gmail.com

Atf: Ülfet Görgülü, "Fikhî Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları," *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 287–307. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0036>

Extended Summary

Based on developments in embryology and biomedicine, stem cell research and its importance have increased, especially in regards to regenerative medicine. Stem cells are classified into three categories based on their source; embryonic, adult, and fetal stem cells.

Stem cells that are derived from human embryos (ESCs) are accepted as the main focus of stem cell studies. ESCs are the mother cells that have the capability of producing each type of the limitless tissues in the human body. The discovery of this ability gives new hope for the treatment of diseases, tissue development, and organ transplantations. Using ESCs as an experimental tool-either for scientific research or disease treatment-brings much discussion. The topic is mainly evaluated in the context of human dignity and an embryo's right to live.

On one hand, some researchers posit that producing embryos or using surplus embryos that are produced by in vitro fertilization for scientific research interferes with human dignity and it is viewed as the instrumentalization of the embryo. They point out that the dignity of the embryo should be protected as it is a human driven output and a potential human being.

On the other hand, according to researchers who evaluate the topic with a utilitarian perspective, if destroying embryos for disease treatments is more beneficial and favorable for humankind, then destroying embryos cannot be an inappropriate action. Additionally, some ideologies find it necessary to use surplus embryos for scientific studies rather than wasting them.

There are different approaches to this modern issue within the context of Islamic law. Some contemporary Islamic scholars accept the studies about embryonic stem cells as a benefit for humanity, and thus, they support them. According to them, using an embryo that is obtained from artificial insemination to produce stem cell is permissible. However, another group of scholars does not accept using a human embryo as an experiment object, even for treatment purposes.

The critical point of Islamic law's perspective on examining embryo studies is the consideration of the exact moment that human life begins; in other words, whether an embryo is considered an actual human being or not.

Among contemporary Islamic law scholars, there are three different acknowledgments of the exact moment that human life begins: life begins when Allah breathes His spirit into a human, when the fertilized egg attaches itself to the uterus, and when fertilization starts, whether inside or outside the womb. These perspectives are primarily addressed by Islamic scholars while discussing the production of stem cells using embryos.

According to Islam, scientific research can be evaluated within the context of researching and demonstrating Allah's creation (Al-Ghashiyah 88/17–20). Islam encourages scientific

efforts to prevent disease or provide treatments with an aim to benefit humanity. However, when the issue concerns the termination of a potential human being's life, it is insufficient to approach the topic from the perspective of benefit. The issue of deriving stem cells from an embryo—which is a living creature that has all of the genetic characteristics of its kind—needs to be discussed in relation to the harm avoidance (def-i mazarrah) principle.

The doctrines of Islam concerning the importance of being treated (Ebû Dâvûd, Tıp, 1), place significant responsibility on its followers. However, the method that will be used to accomplish divine goals, such as treating patients and increasing the quality of life, should neither include any religious, ethical or legal problems nor create discomfort in our conscience. In other words, both the aim and the tool should be lawful. Treating the human embryo as a “spare part” and expecting it to save the lives of others should be reevaluated from a moral perspective.

Fıkî Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları

Embriyoloji ve biyotıp alanında kaydedilen gelişmeler sayesinde kök hücre çalışmalarına ağırlık verilmiş, son dönemlerde kök hücrelerin özellikle onarıcı/reperatif ve yenileyici/rejeneratif tıp alanındaki önemi gittikçe artmaya başlamıştır. Özellikle insan embriyosundan elde edilen kök hücreler söz konusu çalışmalarda en verimli kaynak olarak kabul edilmektedir.

Gerek bilimsel araştırma yapmak amacıyla gerek hastalıkların teşhis ve tedavisi, organ ve doku nakillerinin geliştirilmesi gerekçesiyle embriyonik kök hücrelerin deney aracı olarak kullanılması, embriyonun niteliği gereği yoğun tartışmalara yol açmaktadır. Konu özellikle “insan olmanın ne zaman başladığı” ve “embriyonun ahlaki konumu” çerçevesinde ele alınmakta, henüz birkaç hücreden müteşekkil blastosist evresinde olsa bile kök hücre elde etmek için embriyonun yaşamının sonlandırılmasının kabul edilebilir olup olmadığı tartışılmaktadır.

Tartışmanın taraflarından bir kısmı, araştırma yapmak amacıyla embriyo üretilmesinin ya da tüp bebek yönteminde rahme yerleştirilmeyen fazla embriyoların bu maksatla kullanılmasının insan onuruyla bağdaşmadığı, embriyonun araçsallaştırılmasına yol açtığı üzerinde durmakta, insan kaynaklı bir ürün olması ve hayatiyet potansiyeli taşıması nedeniyle embriyonun saygınlığının korunması gerektiğine dikkat çekmektedir.²

Buna karşılık meseleye faydacı perspektiften yaklaşan çevreler, hastalıkların teşhis ve tedavisi sonucunda insanlığın elde edeceği yarar düşünüldüğünde embriyonun yok edilmesinin yanlış bir davranış olarak nitelendirilemeyeceği düşüncesindedir.³ Bunun yanı sıra implant fazlası/artık embriyoların çöpe atılmak yerine insanlığın yararına araştırmalarda kullanılmasını bir gereklilik olarak gören yaklaşımlar da söz konusudur.⁴

Bu makalede embriyonik kök hücre araştırmaları, İslam anlayışında insan yaşamının ne zaman başladığı, hastalıkların tedavisi, ilaçların ve organ naklinin geliştirilmesi gibi insanlığın yararına görünen tıbbi araştırmalar için embriyonun deney aracı olarak

2 Bkz. Yeşim Işıl Ülman, “Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik,” *Tüba Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik Sempozyumu Raporu*, ed. Murat Elçin (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015), 41; Aykut Çoban, “Türkiye’de İnsan Embriyosu Üzerinde Araştırma Yapmanın Hukuki Sorunları,” *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 86 (2009): 204; Hamide Tacir, “Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı,” *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19, Özel Sayı, Prof. Dr. Nur Centel’e Armağan, no. 2 (2013): 1309-1310.

3 *Human Cloning Ethical Issues* (Unesco 2005), 14; Bkz. Fahm AbdulGafar Olawale, “Islamic Ethics and Stem Cell Research,” *Islam and Civilisational Renewal* 4, no. 1 (2013): 105.

4 John Harris, “In Vitro Fertilization: The Ethical Issues,” *The Philosophical Quarterly* 33, no. 132 (1983): 232.

kullanılmasının tecviz edilip edilemeyeceği, bilgiyi geliştirmenin mahiyeti çerçevesinde, İslam hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ancak konuya fikhî perspektiften yaklaşmazdan önce kök hücrenin ne olduğundan ve kullanım alanlarından kısaca bahsetmek, meselenin ahlaki ve hukuki yönüne temas etmek uygun olur.

Kök Hücreler ve Kullanım Alanları

Kök hücre, asimetrik bölünme özelliği taşıyan farklılaşmamış hücredir. Kök hücrelerin en belirgin iki özelliği, kendisiyle aynı özelliğe sahip yeni bir kök hücre üretebilmeleri ve aldıkları sinyallere göre istenilen dokuyu oluşturacak farklı özelliği olan hücre tiplerine dönüşebilme yeteneğine sahip olmalarıdır. Kök hücreler, hasarlı ya da ölen hücrelerin yerini alabilir, yıpranmış dokuların onarımını sağlayabilir.⁵

Sahip oldukları farklılaşma potansiyeline göre totipotent, pluripotent, multipotent ve unipotent olmak üzere dört farklı türe ayrılan kök hücreler, elde edilmiş kaynaklarına göre ise embriyonik ve erişkin kök hücreler olarak sınıflandırılır. Erken dönem embriyon olan blastosistin iç hücre kitlesinden elde edilen embriyonik kök hücreler tüm hücre tiplerine dönüşebilme potansiyeline sahip pluripotent hücrelerdir. Embriyonik kök hücreler ya tüp bebek tedavisinde kullanılmayan fazla embriyolardan ya da somatik hücre çekirdek nakli (klonlama/kopyalama) yoluyla elde edilir.⁶ Döllenmenin yaklaşık sekizinci haftasından itibaren fetüste gelişmeye başlayan yetişkin kök hücreler multipotent özelliğe sahip olup, herhangi bir doku hasarında doku yenilenmesini ve devamlılığını sağlarlar. Göbek kordon kanı, kemik iliği yanı sıra vücudun kalp, böbrek, beyin, deri, göz, karaciğer, meme gibi pek çok organında erişkin kök hücreler bulunmaktadır.⁷ Çalışma-

5 Necati Fındıklı, “İnsan Embriyonik Kök Hücreleri,” *Sağlıkta Birikim Dergisi* 1, no. 5 (2006): 45; Ali Uğur Ural, “Kök Hücreler,” *TOTBİD Dergisi* 5, no. 3-4 (2006): 140; Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor* (Ankara: Türkiye Biyoetik Derneği, 2009), 4; Murat Elçin, “Kök Hücrelere Bakış: Tanımlar, Kavramlar ve Sınıflandırmalar,” *Tüba Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik Sempozyumu Raporu*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015), 19; Joseph Panno, *Stem Cell Research* (New York: 2005), 11.

6 Oosit ve spermin döllenmesiyle meydana gelen zigot, farklılaşma potansiyeli en yüksek olan totipotent kök hücreyi oluşturur. Döllenmenin 4-5. gününden itibaren blastosist (blastokist) aşamasındaki embriyo pluripotent kök hücre olarak anılır. Tüm doku tiplerine farklılaşabilmelerine rağmen canlı organizma oluşturamazlar. Gelişim sürecinde bölünmeye devam eden hücrelerin potansi azalmakta, kısmen farklılaşma özelliğinde olan kök hücreler multipotent, tek bir hücre tipini oluşturma yeteneğine sahip olan en düşük potensiller ise unipotent kök hücre olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Seda Vatansever, “Embriyonik Kök Hücreler,” *Sağlıkta Birikim Dergisi* 1, no. 5 (2006): 25; Ural, “Kök Hücreler,” 141; Kansu, “Kök Hücre Biyolojisi ve Plastisitesinde Güncel Kavramlar,” 4; Fındıklı, “İnsan Embriyonik Kök Hücreleri,” 48; Elçin, “Kök Hücrelere Bakış: Tanımlar, Kavramlar ve Sınıflandırmalar,” 22-23; Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 5-6.

7 Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 8; Elçin, “Kök Hücrelere Bakış: Tanımlar, Kavramlar ve Sınıflandırmalar,” 26; Ural, “Kök Hücreler,” 42; Kansu, “Kök Hücre Biyolojisi ve Plastisitesinde Güncel Kavramlar,” 5.

larda özelleşmiş somatik hücrelerin embriyonik hücrelerin içerdiği tüm genetik bilgiye sahip olduğu ve uygun koşullar sağlandığında embriyonik karakterdeki hücelere dönüşebilecekleri görülmüştür.⁸

Kök hücrelerin kalp-damar hastalıkları, sinir sistemi hastalıkları Alzheimer, Parkinson, multipl skleroz (MS), omurilik yaralanmalarına bağlı felçler, diyabet, kanser gibi hastalıkların tedavisinde umut kaynağı olarak görülmekte, doku ve organ nakilleri, ilaçların test edilip geliştirilmesi, genetik hastalıkların erken dönem seyrinin takibi gibi pek çok alanda kullanımının mümkün olabileceği düşünülmektedir.⁹ Özellikle vücutta tüm hücre ve dokulara dönüşebilme kapasiteleri sebebiyle embriyonik kök hücrelerin araştırmalar açısından ideal olduğu kabul edilmektedir.

Bununla birlikte embriyonun kök hücre kaynağı olarak kullanımının etik tartışmalara yol açması nedeniyle alternatif arayışlar sürdürülmekte, çalışmalar kemik iliği, kan kök hücreleri veya kordon kanı kök hücrelerinin kaynak olarak kullanılabilirliğini göstermektedir.¹⁰ Yetişkin kök hücrelerin vücudun pek çok organında bulunması, daha kolay elde edilebilmesi ve kanser hücresine dönüşebilme riskinin embriyonik kök hücreye göre daha az olması gibi nedenlerle bu hücrelerin tedavi edici olma yönünden daha yararlı olduğuna da dikkat çekilmektedir.¹¹ Farklılaşmış erişkin doku hücrelerinden yeniden programlama yöntemiyle indüklenmiş pluripotent kök hücre çalışmalarından başarılı sonuçlar alındığına dair veriler¹² embriyonik kök hücrenin alternatifsiz olmadığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.¹³

8 Banu İskender ve Halit Canatan, “İndüklenmiş Pluripotent Kök Hücreler ve Hücre Tedavisi,” *Journal of Clinical and Experimental Investigations* 4, no. 4 (2013): 552.

9 Peters, *The Stem Cell Debate*, 2; Vatanserver, “Embriyonik Kök Hücreler,” 25; 144; Fındıklı, “İnsan Embriyonik Kök Hücresi,” 45; Meral Bektaş v.dğr., “Kök Hücre Araştırmalarında Güncel Kavramlar,” *Türkiye Bilimler Akademisi Raporları* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2005): 15; Mehmet Cıncık v.dğr., “Embriyo Araştırmaları ve Tıp Etiği,” *Sendrom Dergisi* 17, no.10 (2005): 53.

10 Justo Aznar v.dğr., “Therapeutic Use Of Human Embryonic Stem Cells,” *Acta Bioethica* 20, no. 2 (2014): 291-292; *Human Cloning Ethical Issues*, 15-16; Baran v.dğr., “Göbek Kordonu, Kan ve Stromal Kökenli Hücrelerin Sinir Hücrelerine Farklılaşması,” 234; Cıncık v.dğr., “Embriyo Araştırmaları ve Tıp Etiği,” 53-54.

11 Thomas, “Human Embryonic Stem Cell Research: It’s Importance In The Culture Wars,” 63.

12 Palmo AB v.dğr., “The Power and The Promis of Cell Reprogramming: Personalized Autologous Body Organ and Cell Transplantation,” *J Clin Med.* 3, no. 2 (2014): 373-387; Kazutoshi Takahashi, et al., “Induction of Pluripotent Stem Cells From Adult Human Fibroblasts By Defined Factors,” *Cell* 131, no.5 (2007): 861-872.

13 Parkinson, Alzheimer, omurilik zedelenmeleri ve inme gibi rahatsızlıkların kordon kanı kök hücreleri nakli ile tedavi edilmeye çalışıldığına, kalp nakli bekleyen hastalarda da bu yöntemin uygulanmaya başladığına dair bkz. Harris, “In Vitro Fertilization: The Ethical Issues,” 221; Haluk Deda, “Nörolojik Hastalıklarda Kök Hücre Tedavileri,” *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi* 1, no.3 (2008): 145-150; Baran v.dğr., “Göbek Kordonu, Kan ve Stromal Kökenli Hücrelerin Sinir Hücrelerine Farklılaşması,” 234-235; Şahin v.dğr., “Kök Hücre Plastisitesi ve Klinik Pratikte Kök Hücre Tedavisi,” 53.

Embriyonik Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuki Yönü

Genel olarak kök hücre araştırmalarındaki etik tartışmaların temelinde, söz konusu çalışmaların hedefleri değil, kök hücre elde edilen farklı kaynaklara ilişkin kaygı yer almaktadır.

Yetişkinlerden kök hücre elde edilmesi konusunda etik yönden pek sorun görülmemektedir. Ancak böyle bir müdahalenin bilgilendirilmiş rızaya dayalı olması ve kişi mahremiyetine riayet edilmesi gerektiğine, öte yandan kök hücre çalışmalarını mucizevi bir tedavi şeklinde yansıtmının ya da ticari bir gelir elde etme aracı olarak suiistimalinin yanlış olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁴

Kök hücre kaynağı olarak insan embriyosunun kullanılması durumunda yaklaşık beş günlük embriyoların/blastosistlerin yaşamının sonlandırılması söz konusu olduğu için mesele bir taraftan embriyonun ahlaki konumu çerçevesinde ele alınırken, diğer taraftan bilimsel araştırma özgürlüğü bağlamında tartışılmaktadır. İnsan embriyosuna bir insan olarak bakılabilir mi? Embriyonun korunmaya değer bir yaşamı ve saygınlığı var mıdır? Embriyo insan değilse gelişiminin hangi aşamasından itibaren kişi olarak kabul edilmelidir? Bu sınırın belirlenmesinde dölleme anı mı, rahme tutunma mı, beynin ve sinir sisteminin gelişimi mi, ruh üflenmesi mi yoksa doğum mu esas alınmalıdır? Bu ve benzeri sorular, meselenin tıbbi ve bilimsel çerçevede ele alınmasının yeterli olmadığını, etik ve teolojik bir zemini bulunduğunu ortaya koymaktadır. Konuya yaklaşımda kültürel kabullerin ve dinî inanışların belirleyici olduğu bir vakiydir.

Embriyonun ahlaki statüsüne ilişkin, embriyonik gelişim aşamalarını dikkate alarak farklı konum ve haklardan söz eden çok çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁵ Söz konusu biyoetik yaklaşımlardan birine göre kişi olmanın temel kriteri insanın kendi varlığına değer verebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Kişi olmakla olmamak arasındaki ahlaki fark insanların kendi hayatlarına verdikleri değerle yatmaktadır.¹⁶ Embriyoyu bir hücre topluluğundan ibaret gören bu yaklaşıma göre embriyonun, bir kişi olmadığı ve anne rahmine yerleşmedikçe insan olarak gelişimini tamamlayamayacak olması gerekçesiyle kök hücre araştırmalarında kullanılmasında bir sakınca bulunmamaktadır.

14 Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 16; Erdem Aydın, “Kök Hücre Çalışmalarında Etik,” *Hacettepe Tıp Dergisi* 36, no. 4 (Aralık: 2005): 198-200.

15 Tartışmalar için bkz. *Tıp ve Fetva: Tıbbi Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri*, haz. Hakan Ertin (İstanbul: İsar Yayınları, 2012).

16 Şahin Aksoy, “Personhood; A Matter of Moral Decisions,” *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, no. 7 (1997): 3-4; <http://www.eubios.info/EJ71/EJ71B.htm> (08.12.2018).

Embriyonun ahlaki konumuyla ilgili bir başka yaklaşıma göre döllenmenin yaklaşık on dördüncü gününden rahme tutunma gerçekleşinceye kadar embriyonun bölünerek birden fazla embriyoya dönüşme ihtimali bulunmaktadır. Bu dönemdeki oluşum pre-embriyo olarak da anılmakta, embriyonun bu süreçte müstakil bir yaşamı olmadığı gerekçesiyle kök hücre elde etmek üzere kullanılabileceği ileri sürülmektedir.¹⁷ Öte yandan embriyonun sinir sistemi henüz gelişmediği için acı hissi duymadığı, bu yüzden ona ahlaki bir değer yüklemenin anlamsız olduğu, dolayısıyla embriyonik kök hücre çalışmalarının önünün açılması gerektiğinin de üzerinde durulmuştur.¹⁸

Embriyoyu bir hücre topluluğundan ibaret gören anlayışın karşıtı olan diğeri bir yaklaşım ise insan hayatının manevi yönü bulunduğunu kabul etmektedir. Kadim zamanlardan bu yana dile getirilen, insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğu anlayışına dayanan bu görüşe göre ruh üflenmesi olgusu embriyoya ayrıcalıklı bir ahlaki konum kazandırmaktadır.¹⁹

Embriyonun, insanın nüvesini teşkil etmesi bakımından yetişkin bir insan gibi saygınlığının korunması gerektiği görüşünde olanlar, embriyo üzerinde kök hücre araştırması yapılmasını veya sadece kök hücre elde etmek amacıyla embriyo üretilmesini kabul edilemez bulmaktadırlar.

Katolik dünyasının genel yaklaşımında insan hayatına döllenme anından ölüm kadar bir bütün olarak bakılmakta, embriyonun insani değere ve korunması gereken bir yaşama sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre embriyonun yok edilmesi kürtaj anlamına gelmekte, araştırmalarda embriyonik kök hücre yerine yetişkin kök hücrelerin kullanılması tavsiye edilmektedir. Ortodoksların ve Evangeliklerin de benzer görüşe sahip oldukları söylenebilir.²⁰ Muhafazakâr Protestanlar da embriyoyu ahlaki bir varlık olarak kabul etmekte ve kök hücre kaynağı olarak kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Protestan kiliselerinden bir

17 Peter Singer, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 193-194; Peters, *The Stem Cell Debate*, 9, 41; Gamal Ibrahim Serour, *Ethical Implications of Human Embryo Research* (Mısır: ISESCO, 2000), 104.

18 Russell Blackford, "Stem Cell Research on Other Worlds, or Why Embryos Do not Have a Right to Life," *Journal Medical Ethics* 32, no. 3 (2006): 177-180; Bkz. Serour, *Ethical Implications of Human Embryo Research*; Olawale, "Islamic Ethics and Stem Cell Research," 104.

19 İlhan İlkılıç ve Hakan Ertin, "Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research," *Stem Cell Rev and Rep*, no. 6 (2010): 151-161; Aksoy, "Personhood; A Matter of Moral Decisions," 3-4; <http://www.eubios.info/EJ71/EJ71B.htm> (08.12.2018).

20 Niels Petersen, "The Legal Status of the Human Embryo in vitro: General Human Rights Instruments," *ZaöRV* 65, (2005): 462-463; Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 14; Peters, *The Stem Cell Debate*, 30-31, 37; Joseph Thomas, "Human Embryonic Stem Cell Research: It's Importance in the Culture Wars," *Christian Bioethics* 19, no.1 (2013): 64. Papa Benedict'in konu hakkında açıklaması için bkz. http://www.bionews.org.uk/page_12659.asp (05.11.2018).

kısmı ise embriyonun saygınlığını tanımakla birlikte, insanlığın yararı için kök hücre çalışmalarının devam etmesi gerektiği düşüncesindedir.²¹

Yahudi anlayışında embriyonun hukuki statüye gebeliğin kırkınıcı gününden itibaren kavuştuğu, bu süreden önce canlı olmakla birlikte insan olarak kabul edilemeyeceği, anne rahmi dışında döllenmiş embriyonun yasal bir statüsü olmadığı görüşü benimsenmektedir. Dinin, hastalıkların tedavi edilmesini tavsiye ve teşvik ettiğine dikkat çekilerek, embriyonik kök hücre çalışmalarının sürdürülmesi desteklenmektedir.²²

Kimi araştırmacılar ise düşük fetüslerin ya da üreme maksadıyla oluşturulup rahme yerleştirilmeyen yedek embriyoların ziyan edilmesinin israf anlamına geleceği, bunun yerine insanlığın yararına bilimsel araştırmalarda kullanılmasının daha doğru olacağı görüşünü benimsemektedirler.²³

Konunun hukuki yönüne bakıldığında, insan embriyosunun kök hücre çalışmalarında kullanılması meselesinin hukuki yönden çözüme kavuşturulmasında, insan oluşun embriyonun hangi aşamasından itibaren başladığının ve embriyonun hukuki statüsünün belirlenmesi önem arz etmektedir. Çalışmalar, ülkelerin, embriyonun hukuki konumu üzerinde bir mutabakat sağlayamadığını ortaya koymaktadır.

Avrupa Konseyi tarafından embriyo araştırmalarıyla ilgili yayınlanmış tavsiye kararında biyoteknolojik gelişmelerin yasal, etik, kültürel ve sosyal normlar çerçevesinde sürdürülmesi, bireylerin haklarına ve saygınlığına bağlı kalınması gerektiği bildirilmiş, embriyonik araştırmalara sadece tedavi amaçlı olmak şartıyla izin verilebileceği kaydedilmiştir.²⁴

21 Kristina Hug, “Therapeutic Perspectives of Human Embryonic Stem Cell Research,” *Medicina (Kaunas)* 42, no. 2 (2006): 112.

22 Peters, *The Stem Cell Debate*, 63-65; Hug, “Therapeutic Perspectives of Human Embryonic Stem Cell Research,” 112; Ahmet Karakaya, “Kök Hücre Çalışmaları ve Etik: Türkiye’de İnsan Embriyosundan Elde Edilen Hücreler Üzerine Yapılan Çalışmalarda Etik Sorunlar,” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi SBE, 2013), 61-62.

23 Harris, “In Vitro Fertilization: The Ethical Issues,” 232; Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 14.

24 Avustralya, Amerika, İngiltere, Danimarka, İsveç ve İspanya embriyoların ilk on dört gün içinde bilimsel araştırma amacıyla kullanılabilirliğini benimsemiş ülkeler arasındadır. İngiltere, Hollanda, İsveç, Yunanistan gibi ülkeler, artık embriyoların kök hücre elde edilmesinde kullanılmasına bazı şartlarla izin verirken, Almanya, Avusturya, Danimarka ve İrlanda embriyolardan kök hücre elde edilmesini yasaklayan ülkeler arasında yer almaktadır. Amerika’nın bazı eyaletlerinde de embriyo insan olarak kabul edilmiş, bilimsel araştırmalarda kullanılması yasaklanmıştır. Bkz. Cıncık v.dğr., “Embriyo Araştırmaları ve Tıp Etiği,” 51-55; Heyet, *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*, 19; Timothy Stoltzfus Jost, “Rights of Embryo and Foetus in Private Law,” *American Journal of Comparative Law* 50, no. 3 (2002): 633.

Avrupa Konseyi bünyesinde hazırlanan ve ülkemiz tarafından da imzalanarak 2004 yılında yürürlüğe konan Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi'nde rahme yerleştirilmeyen fazla embriyoların araştırma amaçlı kullanımı hususu taraf ülkelerin tercihine bırakılmışken, bu maksatla embriyo üretilmesine ise yasak getirilmiştir. (m. 18/1, 2).²⁵

Ülkemizde embriyonik kök hücre çalışmalarıyla ilgili yasa düzeyinde bir düzenleme bulunmamaktadır. Araştırma amaçlı insan embriyosu üretimi ilgili sözleşme gereği yasaktır. Sağlık Bakanlığı tarafından 2005 yılında yayımlanan “Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları” genelgesinde, somatik kök hücre nakli ile tedavi konusundaki araştırmaların dünya genelinde kabul gördüğü, embriyodan elde edilen kök hücrelerin kullanılmasının ise özellikle hukuki ve etik açılarından birçok tartışmaya neden olduğu belirtilmiş, embriyonik kök hücre araştırmaları konusunda, çağdaş bilim ve kamu vicdanı gereklerine göre yapılması gereken hukuksal düzenlemelerin sonuçlandırılması amacıyla Bakanlıkça çalışmaların sürdürüldüğü, AB mevzuat uyumu kapsamında meselenin hukuki, kültürel ve etik yönleriyle ele alındığı belirtilen çalışmalar sonuçlandırılıncaya kadar embriyonik kök hücre araştırmalarının yapılması yasaklanmıştır.²⁶

Fikhî Açıdan Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları

IVF sürecinde oluşturulan fazla embriyoların ya da kürtaj ve düşük yoluyla edinilen fetüslerin kök hücre kaynağı olarak kullanılıp kullanılmayacağı veya araştırma amaçlı kök hücre üretilip üretilmeyeceği meselesi dinî açıdan da tartışılmaktadır. Modern zamanlara ait böyle bir meseleye ilişkin dinin iki aslı olan Kur'an ve sünnette açık bir hükme ya da klasik fikh literatüründe doğrudan bir içtihadı ulaşma imkânı tabii olarak bulunmamaktadır. Ancak embriyonun ahlaki konumunun tespit edilmesinde, insanın yaratılışı ve ruh üflenmesiyle ilgili nasslar temel referansları teşkil etmektedir.

Güncel fikhî bir tartışma alanı olarak embriyonik kök hücre araştırmalarıyla ilgili çağdaş İslam bilginleri arasında farklı yaklaşımların ve görüşlerin öne çıktığı görülmektedir. Bir kısım araştırmacılar, İslam dininin ilmi çalışmaları teşvik ettiğinden, hastalıkların teşhis ve tedavisinin insanların maslahatına olduğundan hareketle, ister bilimsel amaçlı ister tedavi maksatlı olsun embriyonun kök hücre araştırmalarında kullanılmasında fikhî açıdan bir problem görmemektedir. Buna

25 <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html> (05.11.2018); Çoban, “Türkiye’de İnsan Embriyosu Üzerinde Araştırma Yapmanın Hukuki Sorunları,” 205.

26 http://www.tb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com_content&view=article&id=347:embron-khre-arairmalari-hakkinda-saik-bakanli-genelges&catid=3:teblig Genelge&Itemid=35(05.11.2018).

karşılık kimi araştırmacılar da hangi gerekçeyle olursa olsun embriyonun yok edilmesinin caiz olmadığı yönünde görüş bildirmektedir.

Embriyo araştırmalarının cevaziyeti hususunda temel noktayı, insan hayatının ne zaman başladığı, bir başka ifadeyle, embriyonun insani bir hayata sahip olup olmadığı, hangi aşamadan itibaren ahlaki statü kazandığı meselesi oluşturmaktadır. Konuyla ilgili çalışma yapan günümüz İslam araştırmacıları arasında genel olarak üç temel yaklaşımın bulunduğu görülmektedir.

Bunlardan biri, insani hayatın ruh üflendikten sonra başladığı kabulüne dayanmaktadır. Diğer bir yaklaşım insani hayatın, döllenmiş yumurtanın anne rahmine tutunması ile başladığını kabul etmektedir. Her iki görüşü benimseyenlere göre embriyo üzerinde bilimsel araştırma yapmanın sakıncası bulunmamaktadır.

Sonucu yaklaşıma göre ister rahimde ister rahim dışında olsun döllenmenin gerçekleştiği andan itibaren embriyo ahlaki statü kazanır. Dolayısıyla itlafına yol açacak herhangi bir çalışmada kullanılmamalıdır.²⁷

Şimdi bu görüşleri ayrı ayrı ele alabiliriz.

Embriyonik Kök Hücre Araştırmalarını Tecviz Eden Yaklaşım

İnsani hayatın ruh üflenmesi ile ya da embriyonun rahme tutunmasıyla başladığı görüşünü benimseyen günümüz İslam araştırmacılarına göre embriyo insan statüsünde olmadığı için kök hücre araştırmalarında kullanılması sakınca teşkil etmemektedir. Ruh üflenmesi olgusunu yaşamın başlangıcı kabul edenlere göre embriyo, 120 günden sonra, rahme tutunmayı esas alanlara göre ise bu safhadan itibaren ahlaki konum ve dokunulmazlık kazanır.

“İnsani hayat cenine ruh üflenmesiyle başlar” kabulü

İnsani hayatın ruh üflenmesiyle başladığı görüşünde olan kimi araştırmacılar, embriyonik kök hücre çalışmalarının en fazla 120 güne kadar olmasını ve bu hususta ebeveynin iznini gerekli görmektedirler.²⁸ Zamanla ilgili söz konusu sınırlama, anne rahminde cenine ruhun bu süre içinde üflenmiş olduğu, ceninin bu aşamadan itibaren insani bir canlılığa eriştiği kabulüne dayanmaktadır.

27 Sa'd b. Abdilaziz Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîh gayri't-tabîi* (Riyad: Dâru künûzi İsbiliya, 2009), 2: 571; Mustafa Ahmet Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2012), 2: 791.

28 Bkz. İlkılıç ve Ertin, “Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research,” 154; *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, no. 6, cüz: 3 (Cidde: Munazzamatü mu'temeri'l-İslami, 1990): 2122; Olawale, “Islamic Ethics and Stem Cell Research,” 108.

Bu görüşün delillerini, rahimdeki yaratılış safhalarından bahseden ayetler ve cenine ruh üflenmesinden bahseden rivayetler oluşturmaktadır.

Söz konusu ayetlerde, “*And olsun biz insanı çamurdan bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe hâline getirdik. Sonra nutfeyi alaka yaptık. Ardından alakayı mudğa hâline soktuk. Bu mudğayı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışla inşa ettik. Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir.*”²⁹ buyurulmaktadır. Ayetlerde, insanın yaratılış aşamalarından bir bütünlük içinde bahsedildiği dikkat çekmektedir.

İslam âlimlerinin çoğu tarafından ayette geçen “başka bir yaratılışla inşa edilme” safhasının genellikle cenine ruh üflenmesi olarak yorumlandığı görülmektedir.³⁰ Kur’an-ı Kerim’de “*Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üflemiştir. Sizin için iştme ve görme yetilerini ve idrak duygularını yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.*”³¹ buyurularak insana ruh üflendiği haber verilmekte ancak bunun ne zaman ve nasıl gerçekleştiğinden söz edilmemektedir.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlerde ise içerik olarak bazı farklılıklar bulunmaktadır. Abdullah b. Mes’ûd (ö.32/652)’tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber, “*Her birinizin hulkati annesinin karnında kırk günde derlenip toplanır. Sonra bu kadar sürede alaka olur, sonra bu kadar sürede mudğa olur. Sonra Allah bir melek gönderir ve şu dört kelimeyi; amelini, rızkını, ecelini, şaki mi yoksa said mi olacağını yazmasını emreder. Sonra ona ruh üflenir.*”³² buyurmuştur.

Farklı varyantlardan gelen rivayetlerin bir kısmında ruh üflenmenin zamanına ilişkin bir bilgi yer almazken, kimi rivayetlerde ise meleğin, nutfenin rahme yerleşmesinden itibaren kırk, kırk iki, kırk küsur ya da kırk beşinci gecelerde geldiği bildirilmiş ancak bu rivayetlerde ruh üflenmesinden hiç söz edilmemiştir.³³

29 Mü’minûn, 23/12-14. Ayrıca bkz. Hac, 22/5; Mü’min, 40/67.

30 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Beirut: Daru’l-fikr, 2001), 12: 13-14; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beirut: Daru’l-fikr, 2002), 12: 86; Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beirut: Daru’l-ihya, 1997), 3: 180.

31 Secde, 32/9. Ayrıca bkz. İsrâ 17/85.

32 Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 6; “Kader”, 1.

33 Müslim, “Kader”, 1, 2, 3.

İbn Mes'ûd rivayetinde bahsedilen, ceninin rahimde geçirdiği üç ayrı dönemden her birini ayrı ayrı kırk gün olarak değerlendiren bazı âlimler cenine ruhun, gebeliğin 120. gününden sonra üflendiği görüşünü benimsemişlerdir.³⁴

Ruh üflenmeden önce ise ceninde bitkisel bir canlılık bulunduğu, hayatın sonunun ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleştiği gibi, ruh üflenmesinin de hayatın başlangıcı anlamına geldiği öne sürülmüştür.³⁵

Klasik fıkıh literatüründe özellikle, “sıkt” olarak isimlendirilen düşüğün cenin olup olmadığının anlaşılabilmesi için “müstebînu'l-hılka/insan görünümü alma” vasfını kazanmış olması yönündeki görüşlerle başlayıp,³⁶ ceninin, ruh üflendikten sonra insan hüviyetini kazandığı yaklaşımıyla devam eden tartışmalar³⁷ kendi döneminde bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Zira çocuk düşmesi/düşürülmesine tetrettüp eden hukuki hükümler bağlamında, düşen kitlenin cenin olduğundan emin olmak için somut kriterlere ihtiyaç duyulmuştur. Öte yandan anne rahmindeki ceninin ruh üflendikten sonra canlanıp hareketlenmeye başladığına inanılmıştır.

Günümüz biyotıp ve embriyoloji alanının verileri göz önüne alındığında söz konusu yaklaşımların bilimsel bir değerinin kalmadığı söylenebilir.³⁸ Görüntüleme cihazlarıyla anne rahmindeki embriyonun gelişiminin her aşaması gözlenebilmekte, altıncı haftadan itibaren kalp atışlarının başladığı bilinmektedir.

Dolayısıyla in-vitro koşullarda oluşturulan embriyonun ahlaki konumunun belirlenmesinde ve embriyonik kök hücre çalışmalarının cevaziyetinde, meydana gelme zamanını ve mahiyetini bilebilme imkânı bulunmayan “ruh üflenmesi” olgusunun bir kriter olarak kabul edilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz.

34 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 12: 7; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (Suudi Arabistan: Riâsetü idâreti'l-buhûsi'l-ilmîyye, ts.), 11: 481, 484; İbn Receb, Zeynuddin Ebu'l-Ferec, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, (Beyrut: Cem'iyetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 2000), 67.

35 Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîh gayri't-tabîi*, 2: 570-578.

36 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 7: 150; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, ts.), 1209; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2004), 2: 1934, 2095.

37 Bkz. Zeynuddîn İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerh u kenzi'd-dekâik*, (Karaçi: ts.), 1: 219; Kemalüddîn Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003), 3: 380; Orhan Çeker, “Çocuk Düşürme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 364.

38 Cenine ruh üflenmesi meselesi etrafında şekillenen görüşler ve değerlendirmeleriyle ilgili olarak bkz. Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2018), 29-36

“İnsani hayat embriyonun rahme tutunmasıyla başlar” kabulü

Embriyonik kök hücre çalışmalarını destekleyen görüşün temel dayanaklarından biri de embriyonun gelişip insan olarak doğması için rahme tutunmuş olması (ulûk) gerektiğidir. Rahme yerleştirilmemiş embriyonun bir hücre kümesi olduğu, müstakil bir varlığının bulunmadığı dolayısıyla ona insan olarak bakılamayacağı gerekçelerinden hareket edenlere göre, embriyodan kök hücre elde edilmesinde ya da bu maksatla embriyo üretilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.³⁹

İnsani hayatın başlangıcı için embriyonun rahme tutunması gerektiği yaklaşımını benimseyenler, bu görüşlerini bazı argümanlarla temellendirmektedir. Buna göre Şârîin, gebeliğin sonlanmasına iddet gibi birtakım hukuki sonuçlar yüklediği,⁴⁰ rahminde embriyo bulunan kadının hamile sayılması bakımından gebeliğin ilk döneminde ya da sonunda olması arasında bir fark bulunmadığı, dolayısıyla insani yaşamın embriyonun rahme tutunmasıyla başlamış olduğu öne sürülmüştür. Ayrıca embriyonun, sağ doğmak şartıyla miras, vasiyet gibi birtakım mal varlığı haklarına ehil olması da rahme tutunduğu andan itibaren insani hayatın bulunduğu delil olarak gösterilmiştir.⁴¹

Öte yandan rahme yerleşmediği sürece tüpteki embriyonun potansiyel yaşamdan aktif potansiyel yaşama geçmesinin mümkün olmadığı, embriyonun statüsü açısından bu iki yaşam arasında farklılık bulunduğu, dolayısıyla insan olmanın temel şartının çevre olduğu da ileri sürülmüştür.⁴²

İslam ülkeleri ve fetva kurulları içinde de rahme yerleştirilmeyen embriyoların insani bir yaşama sahip olmadıkları gerekçesinden hareketle kök hücre çalışmalarında kullanılmasına cevaz verenler bulunmaktadır.

Kahire’de 1991 yılında düzenlenen I. Uluslararası Biyoetik Konferansında, tüp bebek uygulamasında üretilen implant fazlası embriyoların israf edilmektense, tedavi amaçlı olması, ebeveynin yazılı onayının bulunması ve ticari amaç gözetilmemesi şartıyla bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği görüşü öne çıkmıştır.⁴³

39 <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0109.htm> (08.11.2018); İbrahim Paçacı, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi,” *Usûl: İslâm Araştırmaları*, no.7 (2007): 55.

40 “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah’a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.” (Talak 65/4).

41 Şüveyrih, *Ahkâmu’l-telkîh gayri’l-tabîî*, 2: 578-580.

42 Gülay Bilgin, “Kök Hücre Çalışmaları Konusunda Etik ve Teolojik Tartışmalar Üzerinde Analitik Bir Değerlendirme,” *Kelam Araştırmaları* 9, no.2 (2011): 145-147.

43 İlkılıç ve Ertin, “Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research,” 154.

İran'ın embriyonik kök hücre çalışmalarında dünyada ilk sıralarda yer aldığı bilinmektedir. Ülkenin dinî lideri tarafından yayımlanan fetvada, embriyonik kök hücre deneylerinin Şîî gelenek ile uyumlu olduğu, bu gerekçeyle IVF'te oluşturulan fazla embriyoların itlafının kabul edilebileceği belirtilmiştir.⁴⁴

İslam Konferansı Teşkilatına bağlı Fıkıh Akademisi'nin, tüp bebek uygulamasında üretilen fazla embriyoların araştırma amaçlı kullanımı konusunun ele alındığı toplantısında katılımcıların çoğunluğu tarafından, embriyonun rahme tutunmadıkça korunmayı gerekli kılacak bir saygınlığının bulunmadığı, dolayısıyla IVF embriyolarının bilimsel araştırmalarda kullanılmasında sakınca olmadığı görüşünün benimsendiği görülmektedir.⁴⁵

Öte yandan Akademi tarafından, tüp bebek tedavisinde kullanılmak üzere yumurta hücresinin döllenmeksizin dondurulmasına, anne rahmine yerleştirilecek miktarda embriyo oluşturulmasıyla yetinilmesine, bu durumda “artık embriyo” sorunun olmayacağına da dikkat çekilmiştir.⁴⁶

Dünya İslam Birliğine bağlı Fıkıh Akademisi ise konuya kök hücre kaynakları açısından yaklaşarak;

- (i) Rızaya dayalı olarak ve kişiye zarar verilmemesi şartıyla yetişkinden,
- (ii) Kordon kanından,
- (iii) Kendiliğinden düşen fetüsten,
- (iv) Tıbbi bir zaruretten dolayı sonlandırılan gebeliklerdeki fetüsten,
- (v) Tüp bebek uygulamasında artan embriyolardan elde edilen kök hücrelerin tedavi ve bilimsel araştırma amaçlı kullanımının caiz olduğunu, buna karşılık;
 - (i) Tıbbi bir zorunluluk olmaksızın kasten düşürülen fetüsün,
 - (ii) Evli eşlere ait olmayan yumurta ve spermin döllenmesiyle üretilen,
 - (iii) Klonlama yoluyla oluşturulan embriyonun kök hücre kaynağı olarak kullanılmasının ise tecviz edilemeyeceğini karara bağlamıştır.⁴⁷

44 Fetva 2002 yılında Ali Hamaney tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Mansooreh Saniei, “Human Embryonic Stem Cell Science And Policy The Case Of Iran,” *Sosial Science And Medicine*, no. 98 (2013): 345-350.

45 *Mecelletü Mecma' l-fikhi l-İslâmî*, no. 6, cüz: 3 (1990): 2066, 2112.

46 *Mecelletü Mecma' l-fikhi l-İslâmî*, no. 6, cüz: 3 (1990): 2112-2113, 2152.

47 *Karârâtü l-Mecma' l-fikhi l-İslâmî bi Mekkete l-Mükerrame* (1977-2010): 430.

Kuzey Amerika İslam Tıp Derneği (IMANA) de vücut dışında yaşama potansiyeli olmadığı gerekçesiyle IVF fazlası embriyoların kök hücre araştırmalarında kullanımına onay vermektedir.⁴⁸

Kanaatimizce, in vitro embriyoların birkaç hücreden müteşekkil bir oluşum olduğu, rahme yerleşmedikçe yaşamını sürdürüp insana dönüşemeyeceği, dolayısıyla kök hücre kaynağı olarak kullanılmasında dinen sakınca olmadığı görüşü, embriyodaki insan olma potansiyelini göz ardı etmektedir.

Hayatiyet bakımından tüpteki embriyo rahme yerleşmiş cenin gibi olmasa da insanın yaratılış süreci, üreme hücrelerinin döllenmesiyle başlamış olmaktadır. Öte yandan yardımla üreme teknolojisinde her geçen gün yeni gelişmeler kaydedilmekte, bu bağlamda yapay rahim çalışmalarının sürdürüldüğü de bilinmektedir.⁴⁹

Embriyonik Kök Hücre Araştırmalarını Tecviz Etmeyen Yaklaşım

“İnsani hayat döllenme ile başlar” kabulü

Günümüz İslam hukuku araştırmacıları içinde, her ne sebeple olursa olsun embriyonun yaşamının korunması gerektiği, kök hücre kaynağı olarak kullanılmasının caiz olmadığı görüşünü benimseyenler bulunmaktadır. Buna göre oosit ve sperm hücrelerinin birleşmesiyle yeni bir insanın oluşumunun başladığı, gelişimini sürdürmek için rahme tutunması gerekse de tüpteki embriyonun, yaşamının korunması gereken bir canlı olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰

Söz konusu görüş, insani hayatın döllenme ile başladığı kabulüne, bu kabul de üreme hücrelerinin bir araya gelmesiyle oluşan zigotun insana ait tüm genetik şifreye sahip bir canlı olduğu argümanına dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre embriyo tam bir insan olmasa da insan olma potansiyeline sahiptir ve herhangi bir müdahaleye uğramadığı takdirde insan olma yolunda ilerleyecektir.⁵¹

Embriyonik kök hücre çalışmalarını onaylamayan İslam araştırmacılarının bir kısmı tarafından, embriyonun yaşamının sonlandırılmasının kürtaj anlamına geldiği, embriyoların araştırma amaçlı kullanılması onaylandığında kürtaja da karşı çıkılmamasının gerektiği öne sürülmüştür.⁵²

48 Islamic Medical Ethics: The IMANA Perspective, *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, no. 37/1 (2005): 40.

49 Bkz. Bülent Savran, “In Vitro Fertilizasyon ve Embriyo Transferinde Etik ve Hukuki Sorunlar,” *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği Hukuku Tarihi Dergisi* 4, no. 2 (1996): 75.

50 Bkz. *Mecelletü Mecma’l-fikhi’l-İslâmî*, sy., 6, cüz: 3 (1990): 2118-2119; Şüveyrih, *Ahkâmu’l-telkîh gayri’l-tabîî*, 2: 614; Mustafa Saim Yeprem, “İslam’ın Kök Hücreye Bakışı,” *Diyanet Aylık Dergi*, no. 191 (2006): 27-28.

51 Bkz. Karakaya, “Kök Hücre Çalışmaları ve Etik,” 83.

52 Bkz. İlkılıç ve Erten, “Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research,” 154.

Tüpte döllenmiş embriyo ile rahme yerleştirilmiş ve tutunmuş olan embriyonun, insanın aslı olması yönünden aralarında fark olmadığı, bu sebeple rahme tutunmuş olan embriyonun düşürülmesine kıyasla, in vitro embriyonun yaşamının sonlandırılmasının da haram olması gerektiği belirtilmiştir.⁵³

Din İşleri Yüksek Kurulu da, insan varlığının sperm ve yumurta hücrelerinin döllenmesiyle başlamakta olduğu görüşünü benimsemekte, konuyla ilgili fetvasında ilk anından itibaren embriyonun yaşam hakkının korunması gerektiği, deney aracı olarak kullanılmasının caiz görülemeyeceği, vücudun kemik iliği, yağ dokusu vb. bölgelerinden elde edilen kök hücrelerin ise tedavi amacıyla kullanılmasında dinen bir sakınca olmadığı ifade edilmektedir.⁵⁴

İnsani hayatın başlangıcını döllenme anına götüren görüşe medar olan hususlardan biri, zina fiili sonucu gebe olduğu anlaşılan bir kadının cezasının, Hz. Peygamber tarafından, gebeliğin hangi aşamasında olduğuna bakılmaksızın doğum sonrasına ertelenmiş olmasıdır.⁵⁵ Öte yandan oositin, döllenmenin sonrasında bölünerek çoğalmasının ve gelişmesinin de ondaki canlılığı ortaya koyduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁶

Buna göre her ikisi de canlı ve iki ayrı varlığa ait olan sperm ve oositin müstakil bir insanı meydana getirmek üzere birleşerek döllendiği an, ontolojik olarak insan varlığının başladığı andır. Bu andan itibaren bu canlının yaşamı korunmalıdır.⁵⁷

Embriyonun, insanın nüvesini oluşturduğu ve insan olma potansiyeli taşıdığı argümanından hareketle kök hücre elde etmek üzere embriyonun yaşamının sonlandırılmasını tecviz etmeyen görüşe biz de katılmaktayız. Bununla birlikte kanaatimizce, yaşam potansiyeli bakımından in vitro embriyo ile rahme tutunmuş ve gelişimini sürdürmekte olan cenin aynı kategoride değerlendirilemez. Her ne kadar dinî açıdan, kök hücre eldesi için embriyoların imha edilmesi sakıncalı bir durum teşkil etse de bunun anne rahmindeki ceninin öldürülmesi anlamına gelen kürtajla bir tutulması doğru olmasa gerektir.

Sonuç

İslam dini açısından, bilimsel çalışmaların, Allah'ın yaratma fiilinin keyfiyetini araştırıp ortaya çıkarma kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Hastalık-

53 Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîh gayrı't-tabîi*, 2: 629.

54 <https://diy.k.diyenet.gov.tr/Soru/GelismisArama.aspx> (09.11.2018).

55 Müslim, "Hudûd", 24.

56 Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîh gayrı't-tabîi*, 2: 581-583.

57 Yeprem, "İslam'ın Kök Hücreye Bakışı", 28.

ların önlenmesi ya da teşhis ve tedavi edilmesi gibi insanlığın yararına olan her türlü çalışma “celb-i menâfî/bir fayda elde etme” gayesine matuf olarak dinimizce teşvik edilmiştir.

Söz konusu çalışmalar insanın nüvesini teşkil eden canlı üzerinde gerçekleştirilip, embriyonun imhasıyla neticelendiğinde mesele farklı bir boyut kazanmaktadır. İnsan olma potansiyeline sahip ve cinsinin tüm genetik özelliklerini taşıyan bir canlı olan embriyonun kök hücre kaynağı olarak kullanılmasına sadece insanlığın yararına bir çalışma düzleminde yaklaşmak yeterli olmamakta, konunun, “def-i mazzarrat/bir zararı önleme” ilkesi çerçevesinde de ele alınması zarureti doğmaktadır.

İslam’ın tedavi olmanın önemine ilişkin öğretilerinin, müntesiplerine önemli sorumluluklar yüklediği açıktır. Ancak hastaların tedavi edilmesi ve yaşam kalitelerinin artırılması gibi ulvi bir gayeyi gerçekleştirmek üzere uygulanacak yöntemlerin gerek etik ve hukuki gerek dinî açıdan tereddütlerden uzak ve vicdanları rahatsız etmeyecek şekilde meşru bir yöntem olması da önemlidir. İslamî ilkeler çerçevesinde ifade etmek gerekirse, amaç da araç da meşru olmalıdır. Dolayısıyla insan embriyosuna, tabir uygunsuzsa yedek parça muamelesi yapılmasının ve başkalarının hayatını kurtarma misyonu yüklenmesinin ahlaki yönü üzerinde yeniden düşünülmelidir.

Esasında yetişkin ve kordon kanı kök hücreleri üzerinde yapılan çalışmalar, özellikle somatik hücrelerin yeniden programlanmasıyla elde edilen uyarılmış pluripotent kök hücreler, bilimsel çalışmalarda insan embriyonik kök hücrelerin alternatifsiz olmadığını ortaya koymuştur. Kaldı ki hâlihazırda embriyonik kök hücre çalışmaları tıbbi olarak teorik bir mahiyet arz etmektedir. Bu çalışmaların kısa sürede örneğin, insan organı oluşturacak bir aşamaya gelmesini beklemenin gerçekçi olmadığı da araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.

İlgili çevrelerde, zaman içinde yetişkin ve uyarılmış kök hücre çalışmalarının embriyonik kök hücrelere ihtiyaç bırakmayacağı beklentisi bulunmaktadır. Fetal ya da yetişkin kök hücrelerin tedavi ya da bilimsel araştırma amaçlı kullanımının dinî yönden de sakıncası olmadığı söylenebilir. Dinen meşru bir gerekçeyle sonlandırılmış olan gebelik ya da kendiliğinden gelişen düşük sonrası fetüslerin kök hücre kaynağı olarak kullanımlarına, rızanın varlığı ve zarara uğratılmamak kaydıyla maslahat çerçevesinde yaklaşılabilir.

Öte yandan tüp bebek uygulamasında oositin, mümkünse döllenmeden dondurulması, rahme yerleştirilecek asgari miktarda embriyo oluşturulmasıyla yetinilmesi, fazla embriyoların korunması ve akıbetiyle ilgili yaşanabilecek sorunların önlenmesi adına önem arz etmektedir.

Embriyonun, ruh üflenmediği ya da anne rahmine tutunmadığı sürece insani canlılığı olmayan bir hücre yığını olduğunu ve hiçbir ahlaki değerinin bulunmadığını öne süren yaklaşımın, insanın bir nutfe olarak başlayan yaratılış safhasından dünyaya gözlerini açmasına kadarki sürecin tamamını bir bütünlük içinde takdim eden Kur'an ayetleriyle bağdaşmadığı kanaatindeyiz.

Bu itibarla kök hücre elde etmek üzere embriyo üretilmesine ya da tüp bebek uygulamasında anne rahmine yerleştirilmemiş fazla embriyoların bu maksatla kullanılmasına, insan olma potansiyeline sahip bir canlının deney aracına dönüştürülmesi ve yaşamının sonlandırılması söz konusu olduğu için, olumlu bakmamaktayız.

Kaynakça / References

- Aksoy, Şahin. "Personhood; A Matter of Moral Decisions." *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, no. 7 (1997): 3-4.
- Aydın, Erdem. "Kök Hücre Çalışmalarında Etik." *Hacettepe Tıp Dergisi* 36, no. 4 (2005): 198-200.
- Aznar, Justo, Pedro Navarro İllana. "Therapeutic Use Of Human Embryonic Stem Cells." *Acta Bioethica* 20, no. 2 (2014): 291-292.
- Beksaç, Meral, Sahir Çörtoğlu, Emin Kansu, Mehmet Öztürk. (Tüba Kök Hücre Araştırmaları Çalışma Grubu) "Kök Hücre Araştırmalarında Güncel Kavramlar." *Türkiye Bilimler Akademisi Raporları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2005.
- Bilgin, Gülay. "Kök Hücre Çalışmaları Konusunda Etik ve Teolojik Tartışmalar Üzerinde Analitik Bir Değerlendirme." *Kelam Araştırmaları* 9, no.2 (2011): 131-148.
- Cıncık, Mehmet, Belgin Selam, Adnan Ataç, Münire Erman. "Embriyo Araştırmaları ve Tıp Etiği." *Sendrom Dergisi* 17, no.10 (2005): 51-56.
- Çeker, Orhan. "Çocuk Düşürme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çoban, Aykut. "Türkiye'de İnsan Embriyosu Üzerinde Araştırma Yapmanın Hukuki Sorunları." *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, no. 86 (2009): 204-208.
- Deda, Haluk. "Nörolojik Hastalıklarda Kök Hücre Tedavileri." *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi* 1, no. 3 (2008): 142-152.
- Elçin, Murat. "Kök Hücrelere Bakış: Tanımlar, Kavramlar ve Sınıflandırmalar." *Tüba Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik Sempozyumu Raporu*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015.
- Fındıklı, Necati. "İnsan Embriyonik Kök Hücreleri." *Sağlıkta Birikim Dergisi* 1, no. 5 (2006): 45-56.
- Görgülü, Ülfet. *Fıkıhta Cenin Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2018.
- Harris, John. "In Vitro Fertilization: The Ethical Issues." *The Philosophical Quarterly* 33, no: 132 (1983): 217-237.
- Heyet. *Kök Hücre Araştırmalarında Güncel Kavramlar*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Raporları, 2005.
- Heyet. *Kök Hücre Araştırmalarının Etik ve Hukuk Boyutuna İlişkin Rapor*. Ankara: Türkiye Biyoetik Derneği, 2009.
- http://www.bionews.org.uk/page_12659.asp (05.11.2018).

- <http://www.eubios.info/EJ71/EJ71B.htm> (08.12.2018).
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0109.htm> (08.11.2018).
- http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com_content&task=view&id=387&Itemid=35(05.11.2018).
- http://www.ttb.org.tr/mevzuat/index.php?option=com_content&view=article&id=347:embron-k-hre-arairmalari-hakkinda-saik-bakanli-genelges&catid=3:tebligenege&Itemid=35(05.11.2018)
- <https://diyik.diyenet.gov.tr/Soru/GelisimisArama.aspx>(09.11.2018).
- <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html>(05.11.2018).
- Hug, Kristina. "Therapeutic Perspectives of Human Embryonic Stem Cell Research." *Medicina (Kaunas)* 42, no. 2 (2006): 107-114.
- Human Cloning Ethical Issues*, Unesco, 2005.
- Islamic Medical Ethics: The IMANA Perspective. *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, vol. 37/1 (2005): 33-42.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bâri şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. Suudi Arabistan: Riâsetü idâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Kudâme, el-Makdisî, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn. *el-Bahrü'r-râik şerh u kenzi'd-dekâik*. Karaçi ts.
- İbn Receb, Zeynuddin Ebu'l-Ferec. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. Beyrut: Cem'iyetü ihyâi turâsi'l-İslâmî, 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdurrahman. Şerhu *fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- İlkılıç, İlhan ve Hakan Ertin. "Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research." *Stem Cell Rev and Rep*, no. 6 (2010): 151-156.
- İskender, Banu ve Halit Canatan. "İndüklenmiş Pluripotent Kök Hücreler ve Hücre Tedavisi." *Journal of Clinical and Experimental Investigations* 4, no. 4 (2013): 550-561.
- Jost, Timothy Stoltzfus. "Rights of Embryo and Foetus in Private Law." *American Journal of Comparative Law* 50, no. 3 (2002): 633-646.
- Kansu, Emin. "Kök Hücre Biyolojisi ve Plastisitesinde Güncel Kavramlar." *Ankem Dergisi* 20, no. Ek 2 (2006): 1-8.
- Karakaya, Ahmet. "Kök Hücre Çalışmaları ve Etik: Türkiye'de İnsan Embriyosundan Elde Edilen Hücreler Üzerine Yapılan Çalışmalarda Etik Sorunlar." Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Karârâtü'l-Mecma'l-fikhi'l-İslâmî bi-Mekketi'l-Mükerrame* (Cidde: 1977-2010).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.
- Mecelletü Mecma'l-fikhi'l-İslâmî*. sy. 6, cüz: 3 (Cidde: Munazzamatü mu'temeri'l-İslami. 1990): 2066-2152.
- Olawale, Fahm AbdulGafar. "Islamic Ethics and Stem Cell Research." *Islam and Civilisational Renewal* 4, no. 1 (2013): 103-116.
- Paçacı, İbrahim. "Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi." *Usûl: İslâm Araştırmaları*, no. 7 (2007): 36-60.

- Palmo AB, Lucas M, Dilley RJ, et al. "The Power and The Promis of Cell Reprogramming: Personalized Autologous Body Organ and Cell Transplantation." *J Clin Med.* 3, no. 2 (2014): 373-387.
- Panno, Joseph. *Stem Cell Research*. New York: 2005.
- Peters, Ted, *The Stem Cell Debate*. USA: Fortress Press, 2007.
- Petersen, Niels. "The Legal Status of the Human Embryo in Vitro: General Human Rights Instruments." *ZaöRV* 65, (2005): 447-466.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Daru'l-fikr, 2002.
- Russell, Blackford. "Stem Cell Research on Other Worlds, or Why Embryos Do not Have a Right to Life." *Journal Medical Ethics* 32, no. 3 (2006): 177-180.
- Saniei, Mansooreh. "Human Embryonic Stem Cell Science And Policy The Case Of Iran." *Sosial Science And Medicine*, no. 98 (2013): 345-350.
- Savran, Bülent. "In Vitro Fertilizasyon ve Embriyo Transferinde Etik ve Hukuki Sorunlar." *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği Hukuku Tarihi Dergisi* 4, no. 2 (1996): 74-78.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Serour, Gamal Ibrahim. *Ethical Implications of Human Embryo Research*. Mısır: ISESCO, 2000.
- Singer, Peter. *Pratik Etik*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*, Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, ts.
- Şüveyrih, Sa'd b. Abdilaziz. *Ahkâmu'l-telkîh gayrı't-tabû*. Riyad: Dâru Küñüzi İşbiliya, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-fikr, 2001.
- Tacir, Hamide. "Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı." *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19, Özel Sayı, Prof. Dr. Nur Centel'e Armağan, no. 2 (2013): 1301-1319.
- Takahashi, Kazutoshi, et al. "Induction of Pluripotent Stem Cells From Adult Human Fibroblasts By Defined Factors." *Cell* 131, no. 5 (2007): 861-872.
- Thomas Joseph. "Human Embryonic Stem Cell Research: It's Importance In The Culture Wars." *Christian Bioethics* 19, no.1 (2013): 60-71.
- Tıp ve Fetva: Tıbbi Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri*. Haz. Hakan Ertin, İstanbul: İsar Yayınları, 2012.
- Ural, Ali Uğur. "Kök Hücreler." *TOTBİD Dergisi* 5, no. 3-4 (2006): 140-145.
- Ülman, Yeşim Işıl. "Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik." *Tüba Kök Hücre Araştırmaları ve Biyoetik Sempozyumu Raporu*. Ed. Murat Elçin. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015.
- Vatansever, Seda. "Embriyonik Kök Hücreler." *Sağlıkta Birikim Dergisi* 1, no. 5, (2006): 25-44.
- Yeprem, Mustafa Saim. "İslam'ın Kök Hücreye Bakışı." *Diyanet Aylık Dergi*, no. 191 (Kasım: 2006): 25-29.
- Zemaşşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-ihya, 1997.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet. *el-Medhalu'l-fikhiyyü'l-âmm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012.



İbn Ebi'l-İsba' ve Bedî' İlimindeki Yeri

Mustafa Aydın¹

Öz

Hayatının büyük kısmını Eyyûbîler, son yıllarını ise Memlûkler döneminde geçiren ve “Mısır şairi” diye anılan İbn Ebi'l-İsba', döneminin önemli edebiyatçılarından biri olup belagat ilminde önde gelen âlimlerdendir. Kendi eserleri dışında edebiyat ve biyografi kitaplarında çok sayıda şiiri yer alan İbn Ebi'l-İsba', şiirlerinde edebî sanatlara yoğun bir şekilde yer vermiştir. İbn Ebi'l-İsba', özellikle Tahrîr'u't-Tahbîr ve Bedî'u'l-Kur'ân isimli eserlerinde bedî' ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. O, bedî' ilmi konusunda bu ilmin öncüleri olan İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi belagatçilerden istifade etmiş, bunun yanı sıra bedî' ilminde kendisinden öncekilerin keşfedemediği otuz kadar sanat keşf etmiştir. Zaman zaman kendisinden öncekilere tenkitlerde bulunduğu da görülmektedir. O, açıkladığı bir sanatı Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadisler, büyüklerin sözleri, atasözleri ve özdeyişlerden örneklerle izah etmiştir. Onun belagat ilmine önemli katkılarından biri de, birbirine benzer sanatlar arasındaki farkları açıklamasıdır. Bu makalede, İbn Ebi'l-İsba'ın hayatı ve ilmî kişiliğinden kısaca bahsedildikten sonra, onun Tahrîr'u't-Tahbîr isimli eseri esas alınarak müellifin bedî' ilminde keşf etmiş olduğu otuz sanatın tanımları verilmiş ve her bir sanat müellifin zikrettiği en az bir örnekle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İbn Ebi'l-İsba' • Tahrîr'u't-Tahbîr • Bedî'u'l-Kur'ân • Bedî' • Belagat • Şiir

İbn Abî Al-İsba' and His Place in 'İlm Al-Badî'

Abstract

Ibn Abî al-İsba' was a prominent man of letters who spent most of his life under the Ayyubid rule and his last years in the Mamluk Sultanate. Regarded as the “Poet of Egypt,” he was one of the leading scholars in 'ilm al-balāgha, the rhetorical science. Besides his own works, Ibn Abî al-İsba' had a considerable number of his poems included in literature books and biographies, and he made abundant use of literary devices in these poems. Ibn Abî al-İsba' made significant contributions to 'ilm al-badî', the science of embellishments, especially with his works Tahrîr al-Taḥbîr (Writing Elegant Compositions) and Badî'al-Qur'ân (Embellishments in the Koran). Benefiting from the rhetorical knowledge of such orators as Ibn al-Mu'tazz and Qudāmah ibn Ja'far, who were pioneers in the science of embellishments, Ibn Abî al-İsba' researched 30 literary figures in 'ilm al-badî'. This distinguished him from his predecessors, and there were even times when he criticized those who preceded him. He explained literary figures using examples from Arabic poetry, verses from the Koran, the hadith, sayings of the elders, proverbs, and aphorisms. Another important contribution he made to rhetorical science was how he accounted for the differences between similar literary figures. After a brief summary of Ibn Abî al-İsba's life and character as a scholar, this article will define and further clarify the 30 literary figures that the author unearthed in his work Tahrîr al-Taḥbîr using at least one of the author's own examples to examine each one.

Keywords

Ibn Abî al-İsba' • Tahrîr al-Taḥbîr • Badî'al-Qur'ân • Embellishment • Rhetoric • Poet

1 Sorumlu Yazar: Mustafa Aydın (Dr.), İstanbul Ayyansaray Üniversitesi Öğretim Üyesi, İstanbul Türkiye. Eposta: mustafaaydin@aydin.edu.tr; mustafaaydin@bil.com.tr

Atf: Mustafa Aydın, “İbn Ebi'l-İsba' ve Bedî' İlimindeki Yeri,” *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 309-341.
<https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0012>

Extended Summary

Born in Egypt in the year 585/1189 (or 589/1193), Ibn Abī al-Isba' el- Mısırī passed away in Egypt in 23 Shawwal 654 (November 13, 1256). He spent the most of his life in the Ayyubid Period (1171–1462) and his last years in the Mameluke Period (1250–1517). He took courses on interpretation, hadith, and fiqh, as well as on languages and literature from some major scholars of his time, including the renowned hadith scholar, Muhammed Zekiyuddīn el-Munzīrī, the Shafīī qadī and poet Ibn Senāulmulk, es-Sīrāc el-Verrāk, Afīfuddīn et-Tilimsānī, and Ebu'l-Huseyin el-Cezzār.

Having witnessed many incidents caused by the civil wars and the wars against the Crusaders and the Mongols throughout the social life of his period, Ibn Abī al-Isba' spent his life dealing with science and writing, staying away from the politics. As a result, he became one of the most important people of the period, especially with regard to his works in the field of literature.

Also referred as the Egyptian poet, Ibn Abī al-Isba' had many poems published in literature and biography books in addition to his own works. He is one of the leading scholars in the art of rhetoric during the period. He also included a great deal of literary arts in his poems.

It is in his most well-known works where he studied the laconic side of the Quran in a literary sense that made the author famous. Foremost among these works, which are present in the resources, are the *Tahrīru't-Tahbīr fī Sīnā'ati'ş-Şi'r ve'n-Neşr ve Beyāni I'cāzi'l-Kur'ān* and *Bedī'u'l-Kur'ān*, in which he analyzed versification and the art of prose and made a laconic study of the Quran.

This study introduces Ibn Abī al-Isba'’s contributions, especially those made to the *Bedī'* art (the art of beautifying words). His life story is told in brief and his works, *Tahrīru't-Tahbīr fī Sīnā'ati'ş-Şi'r ve'n-Neşr ve Beyāni I'cāzi'l-Kur'ān* and “*Bedī'u'l-Kur'ān*” are introduced. Afterwards, the arts he invented are addressed one by one and explained using his own examples.

Ibn Abī al-Isba' mentioned 125 arts belonging to the *Bedī'* art in *Tahrīru't-Tahbīr* and added 7 more types in *Bedī'u'l-Kur'ān*; however, he removed some 12 arts mentioned in *Tahrīru't-Tahbīr* from his second work, because they are not present in the Quran. He mentioned the art “*i'tilāfu'l-kāfiye ma'a mā yedullu 'aleyhi sāiru'l-beyt*” (اختلاف القافية) (مع ما يدل عليه سائر البيت) in *Tahrīru't-Tahbīr* as “*i'tilāfu'l-fāsila ma'a mā yedullu 'aleyhi sāiru'l-kelām*” (اختلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر الكلام) in *Bedī'u'l-Kur'ān*, and he pleaded **that the Quran is not a poem** as the reason. Likewise, he mentioned the art he named *tasarruf* in *Tahrīru't-Tahbīr* as *aktidar* in *Bedī'u'l-Kur'ān*. He divided the types of *Bedī'* into two groups in the work: original and secondary, each consisting of three parts. He described the ones produced by Ibnu'l- Mutezz' and Kudāme b. Ca'fer as the originals,

while those invented by the other scholars who followed are described as the secondary group. In the first chapter, he presents the original group, and in the second chapter, he presents the other bedî' types, which are comprised of 65 art types. He describes the 30 art types, which he invented himself, in the third chapter of his book. It is also observed that Ibn Abî al-İsba' also changed the names of some art types in the third chapter.

Ibn Abî al-İsba' also wrote *Bedî'u'l-Kur'ân* with the intent of explaining the types of bedî' art present in the Quran. He shortened this book from his work titled *Tahrîru't-Tahbîr*, where he reexamines part of the *Tahrîru't-Tahbîr*, which is about the literary arts present in the Quran. In this work, he analyzes a total of 109 types of literary arts, and he explains the types of literary arts using examples from the Quran. He does not include the 22 art types present in his work of *Tahrîru't-Tahbîr*, probably because he could not find any examples from the verses in the Quran. On the other hand, he added six more art types into this book (tafsîl, ilcâ', tanzîr, remz ve îmâ', tefrîk ve cem', ziyâde) that are not present in *Tahrîru't-Tahbîr*. The author's goal with this book, which he presents using great examples and explanations, is that types of rhetoric **do not only pertain to poets' poems and writers' prose**.

While compiling both of his books, Ibn Abî al-İsba' made use of many works written up until his day, and he mentions these works, along with their writers' names, in the prefaces of his book. This adds more value to his works and shows that he had a meticulous and scientific personality. The authors and their works about which we provide concise information one by one, in chronological order, are as follows: *el-Beyân ve't-Tebyîn* by el-Câhîz (d. 255/869), *Kitâbu'l-Bedî'i* by Halîfe Ibnu'l-Mu'tez (d. 296/908-909), *Nakdu's-şii'ir* by Kudâme b. Ca'fer (d. 337/948), *en-Nuket fî I'câzi'l-Kur'ân* by er-Rumm Ibn Abî al-İsba' nî (d. 384/994), *el-'Umde...* by Ibn Raşîk el-Kayrevânî (d. 456/1064), *Sırru'l-Fesâha* by İbn Sinân el-Hafâcî (d. 466/1073), *Esrâru'l-Belâğa* by Abdulkâhir el-Curcânî (d. 471/1078), *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r* by Usâme b. Munkız, *Nihayetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz* by Fahreddin er-Râzî (d. 606/1026), *Miftâhu'l-Ulûm* by es-Sekkâkî (d. 626/12339), and *el-Meselu's-Sâir*; by the renowned clerk of Ayyubids, Ziyâuddin İbnu'l-Esîr (d. 637/1239).

Ibn Abî al-İsba' followed the important rhetoric scholars we mentioned by using the word bedî' about all the beauty types whose meanings are composed of statement and bedî'. He stated that the number of beauties of the remarks described as bedî' is very high, that there are usûl and furu' among them, and that he invented 30 art types in accordance with the previous scholars' techniques. He ordered them as follows:

1. **Tahyîr** (التخيير), 2. **Tedbîc** (التدبيح), 3. **Temzîc** (التمزيح), 4. **İstiksâ'** (الإستقصاء), 5. **Bast** (البسط), 6. **el-Hecâ' fî ma'razi'l-medh** (الهجاء في معرض المدح), 7. **Unvân** (العنوان), 8. **Îzâh** (الحيدّة والانتقال), 9. **Teşkîk** (التشكيك), 10. **Ferâid** (الفرائد), 11. **Hayde ve'l-İntikâl** (الحيدّة والانتقال), 12. **Şemâte** (الشهامة), 13. **Tehekküm** (التهكم), 14. **Tendir** (التندير), 15. **el-İscâl ba'de'l-**

muğâlata (الإسجال بعد المغالطة), 16. **İlgâz ve ta'miye** (الإلغاز والتعويبة), 17. **Tasarruf** (التصرف) - *Bedî'u'l-Kur'ân*'da "*İktidâr*"-, 18. **Nezâhet** (النزاحة), 19. **Teslîm** (التسليم), 20. **İftinân** (الإفتنان), 21. **Mürâca'at** (المراجعة), 22. **Selb ve îcâb** (السلب والإيجاب), 23. **İbhâm** (الإبهام), 24. **el-Kavl bi'l-mûceb** (القول بالموجب), 25. **Hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî** (حصر الجزئي وإحاطته), 26. **Mukârene** (المقارنة), 27. **Münâkaza** (المناقضة), 28. **İnfisâl** (الانفصال), 29. **İbdâ'** (الإبداع), 30. **Hüsnu'l-hâtıme** (حسن الخاتمة). These art types are examined, described, and exemplified one by one in our article.

In summary, Ibn Abî al-Isba' made important contributions to the discipline of *bedî'* especially thanks to his works titled *Tahrîru 'l-Tahbîr* and *Bedî'u'l-Kur'ân*. He benefited from the works of earlier leading scholars of the rhetoric discipline, including Ibnu'l-Mu'tez and Kudâme b. Ca'fer, but he also invented about 30 new art types himself that the scholars before him could not come up with. Furthermore, even as Ibn Abî al-Isba' criticized the scholars before him from time to time, he also explained each and every type of art using examples from Arabic poems, verses of the Quran, hadiths, utterances of the elders, proverbs, and sayings. One of the contributions he made to the rhetoric discipline is how he explained the differences between similar art types.

İbn Ebi'l-İsba' ve Bedî' İlimindeki Yeri

Hayatı ve İlmî Kişiliği

Döneminin önemli edebiyatçılarından biri olduğu ifade edilen İbn Ebi'l-İsba'ın tam adı, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilvahid b. Zâfir b. Abdillah b. Muhammed el-Mısrî'dir. 585/1189 (veya 589/1193) yılında Mısır'da doğmuş ve 23 Şevval 654'te (13 Kasım 1256) Mısır'da vefat etmiştir.² el-Mısrî nisbesinin yanısıra, el-Bağdâdî, el-Kayrevânî ve el-Advânî nisbelerinin de olduğu zikredilmektedir. Kendisine el-Advânî nisbesi verilmesinin, muhtemelen Cahiliye şairi Zü'l-İsba' el-Advânî ile isim benzerliği sebebiyle yapılmış bir karıştırmadan kaynaklanmış olabileceği ifade edilmektedir.³

İbn Ebi'l-İsba', hayatının büyük kısmını Eyyûbîler (1171-1462), son yıllarını ise Memlükler (1250-1517) döneminde geçirmiştir. Eyyûbîler, İbn Ebi'l-İsba'ın aslı vatani olan Mısır'a hicri 567-648 yıllarında hâkim olmuştu. Buna göre İbn Ebi'l-İsba', hayatının son altı yılını Memlükler döneminde geçirmiştir.⁴

İbn Ebi'l-İsba', hadis âlimi Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzîrî, Şafî kadısı ve şair İbn Senâülmülk ile es-Sirâc el-Verrâk, Afîfüddin et-Tilimsânî ve Ebu'l-Hüseyn el-Cezzâr gibi edip ve alimlerden tefsir, hadis ve fıkın yanı sıra dil ve edebiyatla ilgili dersler almıştır.⁵

İbn Ebi'l-İsba', siyasetten uzak durmuş, şiirlerinde kralları veya sultanları övüp yermemiş, ilim ve telif ile meşgul olmuştur.⁶

İbn Ebi'l-İsba'ın yaşadığı dönemde sosyal hayat, haçlılar ve Moğollara karşı yapılan savaşların, dâhilî karışıklıkların sebep olduğu pek çok olaya tanıklık

2 Cemâluddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Ali el-Mahmûdî İbnu's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl*, Tah. Mustafa Cevâd, Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1377/1957,13-14; Ebu's-Safâ Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdillah Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XIX, 5-6, 10; Salahuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dârânî Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, b.y., (ty.), II, 363-64; Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî ez-Zâhirî İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, VII, 308-309; *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, (ty.), VII, 37; İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'", 467-469.

3 İsmail Durmuş "İbn Ebü'l-İsba'", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (1999), XIX, 467.

4 Hammûd Hüseyin Yûnus, *en-Nakd inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî*, Dımaşk, 2010, 17; Hıfînî, "Bedî'u'l-Kur'ân Mukaddimesi", I, 57, 62; Durmuş, "İbn Ebi'l-İsba'", 467.

5 İbn Ebi'l-İsba', hayatı, ilmî - edebî kişiliği ve eserleri hakkında fazla bilgi için bkz. Dr. Hıfînî Muhammed Şeref, *Tahrîru'l-Tahbîr mukaddimesi*, 1-53; Bedî'u'l-Kur'ân Mukaddimesi, I, 57-95; krş. Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'", 467.

6 Yûnus, *en-Nakd inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî*, 19; Hıfînî, "Bedî'u'l-Kur'ân Mukaddimesi", I, 59.

etmiştir. Selahaddin Eyyübî döneminde görülen istikrar ve adaletin, ondan sonraki yöneticiler döneminde bozulduğu görülmektedir.⁷

Birçok eseri bulunduğu ifade edilen⁸ İbn Ebi'l-İsba'ın bedî' ilmiyle ilgili eserleri şunlardır:

Tahrîru't-Tahbîr fî Sınâ'ati's-Şi'r ve'n-Neşr ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'ân.

İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*'de bedî' ilimine ait 125 sanat zikretmiştir. *Bedî'u'l-Kur'ân* isimli eserinde buna 7 nevi daha eklemiş, fakat *Tahrîru't-Tahbîr*'de zikrettiği 12 sanatı Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmadığı için çıkarmıştır. Bir sanatın ismi de her iki eserde değişiktir. *Tahrîru't-Tahbîr*'de "i'tilâfu'l-kâfiye ma'a mâ yedüllü 'aleyhi sâiru'l-beyt"⁹ şeklinde zikrettiği sanatı, *Bedî'u'l-Kur'ân*'da "i'tilâfu'l-fâsıla ma'a mâ yedüllü 'aleyhi sâiru'l-keîâm" diye zikretmiştir. Buna gerekçe olarak Kur'ân'ın şiir olmadığını göstermiştir.¹⁰ Yine *Tahrîru't-Tahbîr*'de "tasarruf" ismiyle zikrettiği sanatı, *Bedî'u'l-Kur'ân*'da "iktidâr" şeklinde zikretmiştir.¹¹

Üç bölümden oluşan eserinde yazar, bedî' türlerini asıllar ve fer'iler olarak iki kısma ayırmıştır. Bunlardan İbnu'l- Mutezz' ve Kudâme b. Ca'fer'in ortaya koyduğu sanatları asıllar olarak belirlemiş ve birinci bölümünde bu aslî sanatlara yer vermiştir. İbnu'l- Mutezz ve Kudâme'den sonraki alimlerin keşfettiği bedî' türlerini de ferî'ler olarak nitelemiş ve altmış beş sanattan oluşan bu bedî' türlerini de ikinci bölümde de ele almıştır. Bu konuda çalışmalarını sürdüren müellifin kendisi de otuz sanatı keşfedip bunları da eserinin üçüncü bölümünde açıklamıştır. İbn Ebi'l-İsba'ın bu bölümde ayrıca bazı sanat adlarını değiştirdiği de görülür. Mezkur eser Hıfî Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek 1383 yılında Kahirede yayınlanmıştır.¹²

7 Yûnus, *en-Nakd inde İbn Ebi'l-İsba' el-Misrî*, 20.

8 İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'," 468.

9 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 224.

10 İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, 89.

11 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 582; *Bedî'u'l-Kur'ân*, 289; Eser hakkında fazla bilgi için bkz. Dr. Hıfî Muhammed Şeref, "Tahrîru't-Tahbîr Mukaddimesi", 50-58; "Bedî'u'l-Kur'ân Mukaddimesi", I, 88- 91; krş. İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'," 468.

12 İbn Ebi'l-İsba', "Muhakkikin Mukaddimesi", *Tahrîru't-Tahbîr*, 56; krş. İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'," 468; Kenan Demirayak, M Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 89.

Bedî' u'l-Kur'ân.

İbn Ebi'l- Esba' bu eserini Tahrîrû't-Tahbîr adlı eserini ihtisar ederek ortaya koymuştur. Kur'ân-ı Kerimde mevcut bedî' sanat türlerini açıklamak amacıyla bu eserini telif eden yazar, eserinde de Tahrîrû't-Tahbîr'in Kur'an'la ilgili edebî sanatlar kısmını da yeniden ele alarak incelemiştir. Toplam 109 edebî sanat türünü incelediği bu çalışmasında edebî sanatları Kur'an-ı Kerimden örneklerle açıklamıştır. Tahrîrû't-Tahbîr'inde mevcut yirmi iki sanatı muhtemelen ayet-i kerimelerden örnek bulamadığı için bu eserinde zikretmemiştir. Fakat diğer taraftan Tahrîrû't-Tahbîr'de mevcut olmayan altı sanatı daha (tafsîl, ilcâ', tanzîr, remz ve î mâ', tefrîk ve cem', lafza güzellik veren ziyâde) bu eserine ilave etmiştir. Harika örnekler ve açıklamalar ortaya koyduğu bu eserden Müellif'in amacı belağat türlerinin sadece şairlerin şiirlerine ve yazarların nesirlerine özgü olmadığını göstermektir. Yazar ayrıca her iki eserini de telif derken zamanına kadar yazılmış çok sayıda eserden yararlanmış ve yararlandığı bu eserlerin adlarını müellifleriyle birlikte eserlerinin mukaddemesinde zikretmiştir ki bu durum da onun eserlerine ayrı bir değer kazandırdığı gibi kendisinin de müdekkik ilmî kişiliğini göstermektedir. Yazarın bu eseri de Hifnî Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek 1377/ 1957 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Ayrıyeten Farsça'ya da çevrilen eser 1368 yılında da Meşhed'de yayınlanmıştır.¹³

Bedî' İlimindeki Yeri

Bedî' ilminin temelleri ilk defa el-Câhız (ö. 255/869) tarafından atılmış, ondan sonra gelen şair Halife İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908-909), bedî' i edebî bir sanat olarak ilk inceleyen, prensiplerini açıklayan ve ana konularını tarif eden kimse olmuştur.¹⁴

Kudame b. Ca'fer (ö. 337/948) de, nakdu's-şii'ir adlı eseriyle bu alana katkı sağlayan yazarlardandır. Onun eseri şiir tenki hakkında olup, bedî' terimini kullanmamakla birlikte, bu alanın önemli iki ana unsuru olan beyân ve bedî' ilimlerinin meselelerini de inceleyip, yeni edebî sanatlar ortaya koyarak ve çeşitli teknik terimler üretip bunların tanımını yapmak suretiyle bedî' ilminin gelişimine katkıda bulunmuştur.¹⁵

13 Fazla bilgi için bkz. Dr. Hifnî Muhammed Şeref, "Bedî' u'l-Kur'ân Mukaddimesi," I, 91-94; "Tahrîrû't-Tahbîr Mukaddimesi," 50; İsmail Durmuş, "İbn Ebû'l-İsba'," 468; Kenan Demirayak, M Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 89.

14 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî'," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1992), V, 320; Kenan Demirayak, M Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* 80.

15 Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2002), XXVI, 311; Kenan Demirayak, M Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* 82.

er-Rummânî (ö. 384/994)¹⁶ de, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde belagati on kısma hasretmiştir: Bunlar, Âcâz, teşbîh, isti'âre, telâ'üm, favâsıl, tecânüs, tasrîf, tazmîn, mübâlağa, beyândır. Bunlardan fevâsıl ve beyân, Rummânî'nin keşfettiği sanatlardandır. Diğerleri daha önceki âlimler tarafından ortaya konulmuş sanatlardır.¹⁷

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009?)¹⁸, *Kitâbu's-Sînâ'ateyn* isimli eserinde teşbîh, sec'ler ve izdivâc konularından her birini ayrı bölümlerde ele alırken, bedî' konusuna da ayrı bir bölüm ayırmış, burada 35 sanattan bahsetmiştir. Bunlardan 13 tanesi, Ebû Hilâl'in keşfettiği şu sanatlardır: Güluvv, aks, tezyîl, istitrâd, cem'u'l-mu'telif ve'l-muhtelif, selb ve îcâb, taştîr, mücâvere, istişhâd ve ihticâc, ta'attuf, muzâ'afa, tatrîz, talattuf.¹⁹

Bâkîllânî (ö. 403/1013)²⁰ de, *İ'câzu'l-Kur'ân* isimli eserinde bedî'den saydığı şu hususlardan bahsetmiştir: Teşbîh, isti'âre, güluvv, mûmâselet, mütâbakat, tecnîs, mukâbele, muvâzene, işâret, mübâlağa, tevşîh, reddu aczi'zl-kelâm alâ sadrihi, sıhhatu't-taksîm, tekml, tetmîm, tarsî', muzâra'a, tekâfü', ta'attuf, aks ve tebdîl, iltifât, i'tirâz, rücû', tezyîl, istitrâd, tekrâr, istisnâ.²¹

İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064)²²: *el-'Umde fi Sînâ'ti's-Şi'r ve Nakdihî* isimli eserinde her bedî' sanatı için ayrı bir bölüm ayırmıştır. O, bu sanatlar içinde daha öncekilerin zikretmediği yedi güzellikten söz etmiştir: Tefrî', haşv, istid'â', ittîrâd, ittisâ', teğâyür, iştirâk. Fakat İbn Reşîk, bunları bedî' sanatlarından değil, şîr güzelliklerinden saymıştır.²³

İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)²⁴, *Sırru'l-Fesâha*'da belagat ıstılahlarını lafzî ve manevî kısımlarına ayıran ilk kişidir. Ancak o, meânî, beyân ve bedî' ilimleri arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır.²⁵

16 Rummânî hakkında geniş bilgi için bkz. Sedat Şensoy, "Rummânî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2008), XXXV, 242-44.

17 Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 32-33.

18 Ebû Hilâl el-Askerî hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Turan Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1991), III, 489-90.

19 Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 33; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 18-24.

20 Bâkîllânî hakkında geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük "Bâkîllânî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1991), IV, 531-35.

21 Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 34-35.

22 İbn Reşîk hakkında geniş bilgi için bkz. Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 24-25; Zülfikar Tüccar, "Bâkîllânî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1991), IV, 531-35.

23 Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 35-36; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 27-28.

24 İbn Sinân hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Dikici, "Hafâcî, İbn Sinân," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1997), XV, 71-72.

25 Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 37.

Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078)²⁶, bedî' nevelerinin aranmasındaki aşırılığı eleştirmiş, bedî' ilmine önem vermemiş, ancak *Esrâru'l-Belâğa* isimli eserinde beyân ilmine ait olmak üzere “cinâs, hüsnu't-ta'lîl, işâret, tûbâk, mübâlağa” gibi bir takım bedî'î sanatlardan söz etmiştir.²⁷

Üsâme b. Münkız (ö. 584/1188)²⁸, *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r* isimli eserinde 95 bedî' sanatından bahsetmiştir. Bu sanatların tamamını kendisinden önceki belagatçilerin eserlerinden almış olan İbn Münkız, “Bu, daha önce şiir tenkidi konusunda eser veren âlimlerin kitaplarında dağınık olarak bulunan hususların bir araya getirilmesinden, güzelliklerinin ve kusurlarının zikredilmesinden ibaret bir kitaptır. Onların ibtidâ' (ilk olarak ortaya çıkarma) üstünlüğü, benim de ittibâ' (onların yolundan gitme) üstünlüğüm var!”²⁹ demiştir.³⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1026)³¹ de, *Nihayetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz* isimli eserinde “nazmın i'câzı” konusunda muhtelif bedî' nevelerini zikretmiştir.³²

Sekkâkî (ö. 626/12339)³³, *Miftâhu'l-Ulûm* isimli eserini sarf, nahiv ve belagat olmak üzere üç temel bölümden oluşturmuştur. Bu eserin özellikle belagatle ilgili üçüncü bölümü hakkında şerh, ihtisar, hâşiye ve ta'lik çalışması olmak üzere çok sayıda ilmî çalışma yapılmıştır. Bu bölümde me'ânî ve beyân ilimlerinin yanısıra belagat ve fesahat ile ilgili konulardan ve bedî'î güzelliklerden bahseden Sekkâkî, kelâma ait güzellikleri “lafzî” ve “manevî” olmak üzere ikiye ayırarak ele almıştır.³⁴

Ziyâuddin İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239)³⁵, Eyyûbîlerin meşhur katibi olan İbnu'l-Esîr de bu alana katkı sağlan önemli alimlerden olup *el-Meselu's-Sâir* adlı

26 Abdulkâhir el-Cürçânî hakkında geniş bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Abdulkâhir el-Cürçânî,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1988), I, 247-48; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 28-29.

27 Allân, *el-Bedî' fî'l-Kur'an*, 37-38; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 29-32.

28 İbn Münkız hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Sevim, “İbn Münkız,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1999), XX, 221-22; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 34-35.

29 İbn Münkız, *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r* 8.

30 Allân, *el-Bedî' fî'l-Kur'an*, 39-40; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 35.

31 Fahreddin er-Râzî hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (1995), XII, 89-94; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 35-36.

32 Allân, *el-Bedî' fî'l-Kur'an*, 40-41; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 36-40

33 Sekkâkî hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2009), XXXVI, 332-34; Atîk, *İlmu'l-Bedî'* 41.

34 Allân, *el-Bedî' fî'l-Kur'an*, 41-42; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 41-43; Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2009), XXXVI, 333.

35 Ziyâuddin İbnu'l-Esîr hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İbnu'l-Esîr, Ziyâeddin,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2000), XXI, 30-32; Atîk, *İlmu'l-Bedî'*, 44.

ünlü eserinde kendinden önceki bilgilerin eserlerinde dağılık olarak yer alan belagatle ilgili bilgileri derleyip bir araya getirmiştir. Eser, mukaddime ve başlıca iki makale/bölümden oluşmaktadır. Mukaddimeyi on fasıla ayırarak bu fasıllarda beyân ilmiyle ilgili hususları ele almıştır. Beyan ilminin usulü, konusu, faydası, fesahat, belâgat, beyân ilmi için gerekli ilimleri (sarf, nahiv, lugat, emsâl, ahbâr, âyet, hadis) burada incelenmiştir. Birinci makaleyi de başlıca iki bölüme ayırmış, birincisinde lafızla ilgili hususları, ikincisinde de lafzî sanatları açıklamıştır. İkinci makalesinde de mânevî sanatlar hakkında bilgi vermiştir.³⁶

Zikrettiğimiz önemli belagat âlimlerinden sonra gelen İbn Ebi'l-İsba‘, bedi‘ sözcüğünü, meânî, beyân ve bedi‘den ibaret olan bütün güzellik neveleri hakkında kullanmıştır. O, “Bedi‘ diye nitelendirilen kelâma dair güzelliklerin pek çok sayıya ulaştığını, bunlardan usûl ve fûru‘ olanların bulunduğunu” söylemiştir. Ona göre usûl, İbnu'l-Mu‘tez ve Kudâme'nin işaret ettikleri şeylerdir. Çünkü bu ikisi bunları ilk telif eden kimselerdir.³⁷ Sonra İbn Ebi'l-İsba‘, öncekilerin yöntemlerine uygun olarak kendisinin de 30 sanat keşf ettiğini ifade etmekte bunları şöyle sıralamaktadır: Tahyîr, tedbîc, temzîc, istiksâ‘, bast, el-hecâ‘ fi ma‘razi'l-medh, unvân, îzâh, ferâid, hîde ve intikâl, şemâte, tehekküm, tendir, el-iscâl ba‘de'l-muğâlata, ilğâz ve ta‘miye, tasarruf, nezâhet, teslîm, iftinân, mürâca‘at, selb ve îcâb, ibhâm, el-kavl bi'l-mûceb, hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî, mukârene, münâkaza, infisâl, ibdâ‘, hüsnü'l-hâtîme.³⁸ İbn Ebi'l-İsba‘, kendisinden öncekilerin bu sanatları keşfedememelerine hayret etmektedir.³⁹

İbn Ebi'l-İsba‘, sonraki bazı belagat âlimlerinin yaptığı gibi⁴⁰, söz konusu bedi‘ sanatlarını lafzî ve manevî diye ikiye ayırmamıştır. O, açıkladığı bir sanatı Arap şiiri, Kur‘ân âyetleri, hadisler, büyüklerin sözleri, atasözleri veya özdeyişlerden naklettiği örneklerle izah etmiştir. Onun önemli katkılarından biri de, birbirine benzer sanatlar arasındaki farkları açıklamasıdır.

36 Durmuş, “İbnu'l-Esîr, Zıyâeddin,” *Diyânet İslam Ansiklopedisi* (2000), XXI, 30; Allân, *el-Bedi‘ fi'l-Kur‘ân*, 42-43; Atîk, *İlmu'l-Bedi‘*, 44-51; Kenan Demirayak, M Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 88.

37 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 83.

38 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 93-95.

39 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 622.

40 Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 423; Kazvîni, *el-İzâh*, 255; Subkî, *‘Arûsu'l-Efrâh*, II, 225; Taftazânî, *Muhtasarü'l-Me‘âni*, II, 206-207; Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân*, 241; Mer‘î el-Hanbelî, *el-Kavlu'l-Bedi‘*, 54.

İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr* isimli eserinde *aks ve tebdîl*'i, "şairin kendi şiirindeki veya başka bir şairin şiirindeki manâyı tersine çevirmesidir"⁴¹ şeklinde tanımlar. Bu tanım, daha önceki bilginler tarafından yapılan *aks ve tebdîl* tanımından farklıdır. Ondan önce ve sonra bu sanattan bahsedener, bu başlık altında "lafızda aks ve tebdîl"den bahsetmişlerdir. İbn Ebi'l-İsba' ise burada "manâda aks ve tebdîl"den bahsetmektedir. Ancak o, *Bedî'u'l-Kur'ân* isimli eserinde yukarıdaki tanımın aynısını yapmaktadır.⁴² Buradan anlaşıldığına göre İbn Ebi'l-İsba' iki çeşit *aks* kabul etmektedir: 1) Manâda aks, 2) Lafızda aks. Zira İbn Ma'sûm el-Medenî (ö. 1120/1708) lafzî ve manevî olmak üzere iki çeşit aks bulunduğunu, lafzî aks'e *tebdîl* denildiğini söylemektedir.⁴³

İbn Ebi'l-İsba'ın *et-temsîl*⁴⁴ adını verdiği sanatı Ebû Hilâl el-Askerî, *el-istişhâd ve'l-ihcâc*⁴⁵; İbn Reşîk, *el-meselu's-sâir*⁴⁶; Fahreddin er-Râzî ise *irsâlu'l-meseleyn*⁴⁷ ismiyle zikretmiştir.

İbn Ebi'l-İsba'ın, *selâmetü'l-ihtirâ' mine'l-ittibâ*⁴⁸ tabirini kullandığı sanat için Kudâme, *el-istiğrâb ve't-tarâfe*⁴⁹; İbn Reşîk, *el-muhtera' ve'l-bedî*⁵⁰; İbn Münkız, *el-iğrâb*⁵¹ tabirlerini kullanmışlardır.

İbn Ebi'l-İsba'ın İcat/Keşf Ettiği Bedî'î Sanatlar

Tahyîr (التَّحْيِيرُ)

"Şairin, çeşitli kâfiyeler getirmeye elverişli olan bir beyit getirip seçiminin güzel olduğuna delâlet eden bir delil sebebiyle bir kâfiyeyi diğerlerine tercih etmesidir."⁵² Şairin şu sözünde olduğu gibi:

41 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 318.

42 İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 111.

43 İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, III, 337.

44 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 214.

45 Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, 416.

46 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 457.

47 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 173.

48 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 471; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 200.

49 Kudâme, *Nakdu's-Şi'r*, 152; Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer*, 285.

50 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 421.

51 İbn Münkız, *el-Bedî'* 132.

52 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr* 527; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 233; krş. Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 94; İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 175; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlu'l-Bedî'*, 169; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, II, 149; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye*, Mektebeu Lübnân, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2000) 2000, 294-296.

فَكَيْفَ حَالِ غَرِيبٍ مَا لَهُ قُوْتُ إِنَّ الْغَرِيبَ الطَّوِيلَ الدَّبِيلِ مُمْتَهَنٌ

Zengin olan garip hor görülmektedir,

Öyleyse azığı olmayan garibin hali nicedir?!

İbn Ebi'l-İsba'a göre şairin burada مَا لَهُ قُوْتُ [azığı olmayan] ifadesinin yerine, مَا لَهُ مَالٌ [malı olmayan], مَا لَهُ نَشَبٌ [varlığı olmayan], مَا لَهُ سَبَبٌ [çaresi olmayan], مَا لَهُ حَظٌّ [durumu olmayan], مَا لَهُ صَفْدٌ [bağı/dayanağı olmayan], مَا لَهُ سَبْدٌ [birikimi olmayan], مَا لَهُ شَيْعٌ [zenginliği olmayan], مَا لَهُ أَحَدٌ [kimsesi olmayan] ve مَا لَهُ شَيْعٌ [mal ortakları olmayan] demesi de câizdir. Ancak burada مَا لَهُ قُوْتُ ifadesine bakıldığında diğerlerinin hepsinden daha belîğ olduğu görülmektedir.⁵³

İbn Ebi'l-İsba', taHYîr'e şu âyeti de örnek vermektedir:

إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ. وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ. وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

Şüphesiz göklerde ve yerde, iman edenler için alâmetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve (yeryüzünde) yaymakta olduğu canlılarda, kesin olarak inananlar için alâmetler vardır. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten rızık indirip onunla ölümünden sonra yeri diriltmesinde, rüzgârları estirmesinde aklını kullanan bir toplum için alâmetler vardır.⁵⁴

Belagat, ilk âyette fâsılının لِّلْمُؤْمِنِينَ şeklinde gelmesini gerektirir. Çünkü Allah, “gökler ve yer” diyerek bütün âlemi zikretmiştir. Yaratıcı'nın kâdir, âlim ve hakîm olduğuna delâlet eden âlemdeki alâmetlerin bilinmesi, öncelikle bu sıfatlara sahip Yaratıcı bir varlığın tasdik edilmesine bağlıdır. Bu yüzden burada fâsılının لِّلْمُؤْمِنِينَ şeklinde gelmesi gerekmektedir. İkinci âyetteki يُوقِنُونَ ve üçüncü âyetteki يَعْقِلُونَ fâsılları da makâma en uygun fâsıllardır.⁵⁵

İbn Ebi'l-İsba'a göre taHYîr'in başka bir çeşidi de, cümleleri birbirine taHYîr edatıyla atfedilen bir sözden bir parça veya bir şiirden bir beyit getirmektir.

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَبِيَّةٍ

Bunun keffâreti, ailenize yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir boyunu (bir köleyi) hürriyete kavuşturmaktır.⁵⁶

خَلُّوا التَّفَاخِرَ أَوْ حَلُّوا الْيَفَاعَ إِذَا مَا أَسْنَتِ النَّاسُ أَوْ لَبُّوا الصَّرِيخَ ضَحَى

53 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 527; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 233-34; krş. Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlu'l-Bedî*, 169; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî*, II, 149.

54 Câsiye, 45/3-5.

55 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 527-29; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 234-35; krş. İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, I, 175-76.

56 Mâide, 5/89.

Bırakın bu övünmeyi veya/ ya da o tepeden aşağı inin,

İnsanlara kıtlık isabet ettiği zaman, ya da kuşluk vakti imdat isteyenin çılgınlığına icabet edin!

Tahyîr'in bu türü, birbirine atfedilen cümleler sıhhatu't-taksîm'i içermedikçe edebî güzelliklerden olmaz. Nitekim âyet-i kerimede Allah Teâlâ, zengin için başkasının kifâyet etmiyeceği şekilde keffâret nevilerini sınırlamıştır. Beyitte ise benzerleriyle övündüğümüz övünme yollarının en büyükleri –sınırsız cömertlik ve sonsuz cesaret– olarak belirlenmiştir.⁵⁷

İbn Ebi'l-İsba'a göre, *tahyîr* ile *hüsnü'n-nesak* arasında iki yönden fark vardır: 1) Hüsnü'n-nesak, bütün atıf harfleriyle –genellikle vâv [و] hafiyyle– olur. Tahyîr ise, özellikle tahyîr edatı olan ev [أ]’den başkasıyla olmaz. 2) Tahyîr’de sıhhatu't-taksîm şarttır; hüsnü'n-nesak’ta şart değildir.⁵⁸

Tedbîc (التدبج)

“Şairin veya nesir yazarının, çeşitli renkleri zikretmesidir. Onlarla ya kinâye yapmayı veya onları zikretmek suretiyle medih, vasıf, nesib, hiciv vb. gibi çeşitli sanatları tevriyeyi, ya da onlarla vasfın faydasını beyanı kasteder.”⁵⁹ Örnek:

وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبٌ سُودٌ

Dağlarda değişik renklerde beyaz, kırmızı ve siyah yollar vardır...⁶⁰

Bu âyette “karışık” ve “açık” yollardan kinâye yapılmaktadır. “Beyaz yol”, sıkça gidip gelinen en açık olan yoldur. “Siyah yol”, en karışık yoldur. “Kırmızı yol”, diğer ikisinin ortası durumda bir yoldur.⁶¹

İbn Ebi'l-İsba', el-Harîrî'nin şu sözünü de güzel bir tedbîc örneği olarak vermektedir:

فَمَذُاعِبَرَّ الْعَيْشِ الْأَخْضَرُ، وَأَزْوَرَّ الْمُحْبُوبِ الْأَصْفَرُ، أَسْوَدَ بَيُّمِي الْأَبْيَضُ، وَأَبْيَضَ فَوْدِي الْأَسْوَدُ، حَتَّى رَأَى لِي الْعُدُوَّ الْأَزْرَقُ، فَحَبَدَا الْمَوْتَ الْأَحْمَرُ!

57 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 529-30; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 236-37.

58 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 530-31; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 237.

59 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 532; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 242; krş. İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 195; Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 290; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 453; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 118; Şîrâzî, *el-Belîğ*, 247; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l- Mustalahâti'l- Belâğiyye*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2000) 297; Buna renklerin sembolizmi de denilebilir. bkz. İsmail Durmuş, “Tedbîc,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2011), XL, 257.

60 Fâtır, 35/27.

61 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 532; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 242-43; krş. Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 290.

Yeşil hayat bozlaştığı, sarı sevgili uzaklaştığı, beyaz günüm karardığı, siyah saçlarım aklaştığı, sonunda mavi düşman bana ağıt yazdığı zaman, ne güzeldir kırmızı ölüm!⁶²

Buradaki الأصْفَرُ [sarı] sözcüğünde tevriye vardır. Çünkü “altın” anlamındadır. Ancak اغْبَرَّ [bozlaşma], الْأَخْضَرُ [yeşil], الْأَبْيَضُ [beyaz], الْأَسْوَدُ [siyah], الْأَزْرَقُ [mavi] ve الْأَحْمَرُ [kırmızı] sözcüklerinde kinâye vardır. Çünkü hayatın bozlaşması, “hayatın zorlaşması”, hayatın yeşil olması, “hayatın rahatlığı”, günün kararması, “kederin artması”, günün beyazlaması, “sevinç ve rahatlık”, saçların beyazlaması, “şiddetli kederden dolayı bünyenin zayıflaması”, mavi düşman, “şiddetli düşman” ve kırmızı ölüm, “zor ölüm”den kinâyedir.⁶³

Temzîc (التَّمْرِج)

“Mütekillimin bedî‘in manâlarını söz sanatları–yani, sözün amaçları ve maksatları–ile birbirine mezcetmesidir.” Ancak burada bedî‘in manâları ile söz sanatlarının nesrin bir cümlesinde veya cümlelerinde, şiirin bir beytinde veya beyitlerinde olması şarttır.⁶⁴ Bekr b. en- Nattâh’ın aşağıdaki beyitlerinde olduğu gibi:

لِتَرْضَى فَقَالَتْ: فَمُ فَجِئْتِي بِكَوَكَبِ	بَدَلْتُ لَهَا مَا قَدَ أَرَادَتْ مِنَ الْمُنَى
كَمَنْ يَتَشَهَّى لَحْمَ عَنَقَاءِ مُغْرِبِ	فَقُلْتُ لَهَا: هَذَا التَّعَنُّتُ كُلُّهُ
وَلَا تَذْهَبِي يَا بَدْرُ بِي كُلَّ مَذْهَبِ	سَلِي كُلَّ شَيْءٍ يَسْتَقِيمُ طَلَابُهُ
وَقُدْرَتِهِ أَعْيَا بِمَا رَمَتْ مَطْلَبِي	فَأَقْسِمُ لَوْ أَصْبَحْتُ فِي عِزِّ مَالِكِ
كَمَا سَقَيْتُ بَكْرًا بِأَرْمَاحِ تَغْلَبِ	فَتَى سَقَيْتُ أَمْوَالَهُ بِعَفَاتِهِ

İsteddiği şeyleri ona bol bol verdim

Hoşnut olsun diye! O ise, “Kalk, bir yıldız getir!” dedi.

Ona dedim ki: Bu, tamamen işi yokuşa sürmektir;

Bilinmeyen Anka kuşunun etini arzu eden kimse gibi!

Benden istenmesi mümkün olan her şeyi iste!

Ey ay! Benden çok aşırı isteklerde bulunma!

Yemin olsun! Kavuşsam bile bir mülk sahibinin gücüne

Ve kudretine; benim isteğim karşısında çaresiz kalır!

62 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru't-Tahbîr*, 533; krş. İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 196; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 119.

63 Şîrâzî, *el-Belîğ*, 249.

64 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru't-Tahbîr*, 536; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 246; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 416- 417.

O bir gençtir ki, aşırı cömertliği sebebiyle malları heba oldu

Bekr'in, Tağlib'in mızraklarıyla heba olduğu gibi

Bu şiirde ilk beyitten sonra peş peşe üç temzîc sanatı vardır. Birincisi “Ona dedim ki: Bu, tamamen işi yokuşa sürmektir” mısraındadır. Çünkü burada müracaat sanatı yoluyla azarlamayı (itâb) gazelle mezcetmiştir. İkinci beyitte istitrat yoluyla kasem ile mübalağayı, övgü ile gazeli mezcetmiştir. Üçüncü beyitte ise irdâf ile teşbihi, cesaret ile de cömertliği mezcetmiştir.⁶⁵

İbn Ebi'l-İsba', burada temzîc ile ona benzeyen çeşitli sanatlar arasındaki farkları da açıklamıştır.⁶⁶

İstiksâ' (الإستقصاء)

“Şairin bir manâyı ele alıp onun hakkında hiçbir şeyi terk etmeksizin tek tek saymasıdır.”⁶⁷

وَحَدِيثُهَا السَّحْرُ الْخَالِلُ لَوْ أَنَّهُ	لَمْ يَجِنِ قَتْلَ الْمُسْلِمِ الْمُتَحَرِّزِ
إِنْ طَالَ لَمْ يُمَلِّلْ وَإِنْ هِيَ أَوْجَزَتْ	وَدَّ الْمَحْدَثُ أَنَّهَا لَمْ تُوجِزِ
شَرَكُ الْقُلُوبِ وَنُزْهَةٌ مَا يَمُثِّلُهَا	لِلْمُطَمِّئِينَ وَعُقْلَةٌ الْمُسْتَوْفِزِ

Onun sözleri sihr-i helâldir

Sakınan müslümanı öldürmemiş olsaydı,

Uzun olsa da usandırmaz, kısa olsa da,

O sözleri nakleden kısa olmamasını arzu eder

Akılların ağıdır ve benzeri olmayan bir gezintidir

Tatmin olan için, ve uyanık kimsenin bağıdır.

Şair burada sevgilisinin sözünü uygun olan en güzel şekilde vafsetmiştir.⁶⁸

İstiksâ' sanatına Bakara Sûresi, 266. âyeti de örnek veren⁶⁹ İbn Ebi'l-İsba', bu sanatın benzer sanatlar olan tetmîm ve tekmîl'den farkını da açıklamıştır.⁷⁰

65 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 536-37.

66 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 537-39; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 246-47; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 116- 117.

67 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 540; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 247.

68 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 540.

69 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 542.

70 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 543.

Bast (البَسَط)

“Mütekellimin kelâmını/sözünü az lafızla ifade etme imkânı varken, kelâmın güzelliğini artıracak başka manâlar içersin diye daha fazla lafızla getirmesidir.” Öyle ki eğer kelâm daha fazla lafızla bast edilmese/genişletilmeseydi, bu güzellik elde edilemezdi.⁷¹ Örnek:

قُلْ أَتِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَابِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

De ki: “Siz mi arzı iki günde Yaratan’a nankörlük ediyor ve O’na eşler koşuyorsunuz? İşte âlemlerin Rabbi O’dur.” Arza üstünden ağır baskılar yaptı. Onda bereketler yarattı ve onda arayıp soranlar için gıdalarını tam dört günde takdir etti. Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. “İsteyerek geldik.” dediler. Böylece onları, iki günde yedi gök yaptı ve her göğe emrini vahyetti. Ve biz, en yakın göğü lambalarla (yıldızlarla) ve koruma ile donattık. İşte bu o azîz, alîm (Allah)’ın takdiridir.⁷²

Bu ayetlerde Allah Teâlâ’nın bast yaptığını görüyoruz. Bunun delili, “*O (Allah) ki gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları altı günde yarattı*”.⁷³ âyetidir.⁷⁴

el-Hecâ fi ma‘rızî'l-medh (الهِجَاءُ فِي مَعْرِضِ الْمَدْحِ)

“Konuşanın bir insanı hicvetmeyi amaçlayıp ona yönelik olarak zâhiri övgü, bâtını yergi içeren lafızlar getirmesi, böylece onu hicvettiği halde övdüğünü vehmettirmesidir.”⁷⁵ Aşağıdaki şiirde olduğu gibi:

لَهُ حَقٌّ وَلَيْسَ عَلَيْهِ حَقٌّ وَمَهْمَا قَالَ الْحَسَنُ الْجَمِيلُ
وَقَدْ كَانَ الرَّسُولُ يَرَى حُقُوقًا عَلَيْهِ لِغَيْرِهِ وَهُوَ الرَّسُولُ

Onun hakkı vardır; ama onun üzerinde hak yoktur

Her ne zaman konuşsa iyi ve güzeldir

O Resûl hakları gözetiyordu

Resûl olduğu halde başkasının üzerindeki haklarını.

71 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 544; *Bedî‘u’l-Kur‘ân*, II, 251; krş. Hillî, Şerhu’l-Kâfiye, 237; İbn Hicce, *Hizânetu’l-Edeb*, II, 401; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî‘*, VI, 22; Ahmed Matlûb, *el-Mu‘cem*, 234.

72 Fussilet, 41/9-12.

73 Secde, 32/4.

74 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 544-45; *Bedî‘u’l-Kur‘ân*, II, 252.

75 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 550 krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu‘cem*, 669.

Birinci beyit tek başına alındığı zaman ondan övgü dışında bir şeyin anlaşılması mümkün değildir. İkinci beyit tek başına alındığı zaman ondan övgü de yergi de anlaşılmamaktadır.⁷⁶

Unvân (العُنْوَان)

“Konuşanın; vasıf, övünme, övme, yeme, hiciv, azarlama vb. amaçlardan bir amacına başlaması, sonra da o amacını tamamlama (tekâmîl) maksadıyla geçmiş haberlere veya kıssalara unvân (başlık, işaret) olacak birtakım lafızlar getirmesidir.”⁷⁷

Bu sanatla ilgili olarak şiirden değişik örnekler veren⁷⁸ İbn Ebi'l-İsba'ın Kur'ân-ı Kerim'den örnek getirdiği âyetlerden biri şudur:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.⁷⁹

Bu âyette “İlmu'l- hey'et” diye bilinen astronomi ilminin unvânı vardır.⁸⁰

İzâh (الإيضاح)

“Konuşanın, zâhirinde karışıklık ve kapalılık olan bir kelâmı/sözünü zikretmesi sonra sözünün geri kalan kısmında onu izah etmesi/açıklamasıdır.”⁸¹ Şairin şu sözünde olduğu gibi:

يَذْكُرُنِيكَ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ كُلُّهُ
وَقِيلَ الْخِنَا وَالْعِلْمُ وَالْحِلْمُ وَالْجَهْلُ
فَأَلْفَاكَ عَنْ مَكْرُوهٍ مَتَنَزَّهَا
وَأَلْفَاكَ فِي مَحَبَّوْبَهَا وَلَكَ الْفَضْلُ

Bütün hayır ve şer bana seni hatırlatıyor

Müstehcen söz, hilim, ilim ve cehalet

Oysa ben onların çirkinliklerinden tenzih ederek seninle buluşurum

Ve iyilerinde sana kavuşurum. Bütün erdemler senindir.

76 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 550.

77 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 553; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 257; krş. Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 247; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 301; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, IV, 312; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 535- 536.

78 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 553-56.

79 En'âm, 6/75.

80 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 557.

81 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 559; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 259; krş. İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 205; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 383; Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân*, 317; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, 147; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 31-32; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 215- 216.

Şair, ikinci beyitle izah yapmasaydı, dinleyici veya okuyucu şairin, övgümü – yergimi, ne kastettiğini birinci beyitten anlayamazdı. Çünkü birinci beyitte övgü ve yergi lafızları bir arada zikredilmiştir.⁸²

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

Fakirlikten dolayı çocuklarınızı öldürmeyin! Size de onlara da biz rızık veriyoruz.⁸³

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ

Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onlara da size de biz rızık veriyoruz.⁸⁴

Her iki âyette de çocukları öldürmek yasaklanmıştır. Birinci âyette مِنْ إِمْلَاقٍ ifadesi, ikinci âyette ise حَسْبِيَّةَ إِمْلَاقٍ ifadesi izah olarak gelmiştir. Bu iki ifadenin farklı olmasının sebebi ise, birinci âyettekiler, esasen fakir olan kimselerdir. İkinci âyettekiler ise, ileride meydana gelebilecek bir fakirlik korkusunu yaşayanlardır. Birinci âyetteki نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ [Size de onlara da biz rızık veriyoruz] ve ikinci âyetteki نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ [Onlara da size de biz rızık veriyoruz] ifadeleri de ikinci bir izahtır.⁸⁵

İbn Ebi'l-İsba', îzâh ile tefsir arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: *Tefsîr*, icmâlî olanı açıklamaktır. İzâh ise, işkâli (karışıklığı..) ortadan kaldırmaktır. Çünkü tefsir edilen kelâmı işkâlin bulunması aslâ söz konusu olmaz.⁸⁶

Teşhîk (التَّشْكِيك)

“Konuşanın sözünde, gereksiz dolgu (haşv) mu, yoksa sözün olmazsa olmazı olan aslî mi, olduğu hususunda muhatabı kuşkuya düşürecek bir lafız getirmesidir.”⁸⁷ Örnek:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بَدَيْنِ

Ey imân edenler! Birbirinize borç verdiğiniz zaman...⁸⁸

82 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 559; krş. İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 383; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlul-Bedî'*, 147; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 33.

83 En'âm, 6/151.

84 İsrâ, 17/31.

85 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 561; *Bedî'u'l-Kur'an*, 260-261; krş. Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'an*, 356.

86 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 560; krş. Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 282; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlul-Bedî'*, 147; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 126.

87 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 562; *Bedî'u'l-Kur'an*, II, 279; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 353-354.

88 Bakara, 2/282.

Âyetteki بِدَيْنٍ sözcüğü, fazla olup olmadığı hususunda muhatabı kuşkuya düşürmektedir. Çünkü تَدَايَسْتُمْ ifadesi ona ihtiyaç duyurmamaktadır. Ancak beyân ilmi konusunda düşünen kimse onun aslî bir lafız olduğunu anlar. Zira دَيْنٍ lafzının çeşitli anlamları vardır.⁸⁹

el-Hayde ve'l-İntikâl (الحَيْدَةُ وَالْإِنْتِقَالُ)

“Soru sorulan kimsenin, sorulan soruya uygun olmayan bir cevap vermesi veya delil getiren kimsenin sorumlu olduğu delilden başka bir delile intikal etmesidir... ”⁹⁰

İbrahim (a.s.) Nemrud’a, رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ (Benim Rabbim O’dur ki yaşatır, öldürür) dediği zaman Nemrud, أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ (Ben de yaşatır, öldürürüm) demiş, ardından bir adam çağırıp öldürmüş, ölüm cezasına çarptırılmış başka bir adamı getirtip serbest bırakmıştır. İbrahim (a.s.), Nemrud’ın “öldürme” ve “diriltme”nin anlamını anlamadığını görünce başka bir delile intikal ederek ona, فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ (Allah, güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir!)⁹¹ demiştir.⁹²

Şemâte (الشَّمَاةُ)

“Sıkıntı çeken veya zor durumda olan bir kimseye sevinç izhâr etmektir.”⁹³

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ

Tat bakalım! Hani sen üstündün, şerefliydin!⁹⁴

Buradaki قَدْ [tat] sözcüğü şemâte, âyetin geriye kalanı tehekküm(*ironi/alay*)dür. Kur’ân’da, mahza şemâte Allah’ın Firavun’a söylediği şu sözdür:

آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

Şimdi mi? Hâlbuki sen, daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun?⁹⁵

89 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 562; *Bedî' u'l-Kur'ân*, II, 279-80.

90 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 565; *Bedî' u'l-Kur'ân*, II, 280; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 476-477.

91 Bakara, 2/258.

92 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 565; *Bedî' u'l-Kur'ân*, II, 281.

93 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 567; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 516-517.

94 Duhân, 44/49.

95 Yunus, 10/91; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 567.

Tehekküm (التَهَكُّمُ)

“Korkutma yerinde müjde, tehdit yerinde vaad ve alay yerinde övgü lafzı getirmekten ibarettir.”⁹⁶ Şu ayetlerde olduğu gibi:

بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

Münâfıklara, acı bir azabın kendilerinin olacağını müjdele!⁹⁷

لَهُ مِعْقَابَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ

Onun (insanın) önünden ve arkasından izleyenler vardır, onu Allah’ın emrinden korurlar.⁹⁸

izleyenler], sultanın çevresindeki muhafızlardır. Zannınca] *مُعَقَّبَاتٌ* Âyetteki onlar insanı Allah’ın (*azab*) emrinden korumaktadırlar. Bu ifade, tehekküm (*alay/ironi*) olarak gelmiştir. Zira Allah’ın emri geldiği zaman gerçekte onu koruyamazlar.⁹⁹ İtiHzâ’ mevkinde medhin örneklerinden birisi de Şair İbnu’z-Zervî’nin İbn Ebî Husayne’ hakkındaki şiirine son verdiği şu beytidir

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْهَجْرِ بُدِّ فَعَسَى أَنْ تَزُورَنِي فِي الْحَيَالِ

Eğer ayrılık kaçınılmaz ise

Belki beni hayâlde ziyaret edersin¹⁰⁰

İbn Ebi’l-İsba‘, tehekküm ile benzer sanatlar arsındaki farkı şöyle açıklamıştır: 1) *Tehekküm* ile *el-hezl ellezî yurâdu bihi el-cidd* (الهُزْلُ الَّذِي يُرَادُ بِهِ الْجِدُّ) arasında fark vardır: *Tehekküm*’ün zahiri ciddî, bânını şakadır. *el-Hezl ellezî yurâdu bihi el-cidd*’in zahiri şaka, bânını ciddîdir. 2) *Tehekküm* ile *el-hecâ fi ma‘razi’l-medh* (الْهَجَاءُ فِي مَعْرِضِ الْمَدْحِ) arasında da fark vardır: *Tehekküm*’ün lafzından, konusundan, üslubundan ve makamından amacın istihzâ (alay) olduğu anlaşılır. *el-Hecâ fi ma‘razi’l-medh* ise, yergi ifade eden bir lafız bulunmadıkça zahirinden sadece övgü anlaşılır.¹⁰¹

96 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 568; krş. İbnu’n-Nâzım, *el-Misbâh*, 243; Hillî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 88; İbn Hicce, *Hızânetu’l-Edeb*, I, 215; Mer’î el-Hanbelî, *el-Kavlu’l-Bedî*, 176; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî*, II, 185; Allân, *el-Bedî’ fi’l-Kur’ân*, 329-330.

97 Nisâ, 4/138.

98 Ra’d, 13/11.

99 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 568; krş. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 536-537; İbn Hicce, *Hızânetu’l-Edeb*, I, 215; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî*, II, 194; Allân, *el-Bedî’ fi’l-Kur’ân*, 331.

100 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 569; krş. İbnu’n-Nâzım, *el-Misbâh*, 244; İbn Hicce, *Hızânetu’l-Edeb*, I, 216.

101 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 570; krş. Hillî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 88; İbn Hicce, *Hızânetu’l-Edeb*, I, 217; Mer’î el-Hanbelî, *el-Kavlu’l-Bedî*, 176; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî*, II, 195.

Tendîr (التَّنْدِير)

“Mütekellimin , ender bulunan tatlı nadir bir söz veya zarif bir şaka sözü getirmesidir.” Bu, hem ciddiyet hem de şaka/alayda olur.¹⁰² Güzel örneklerinden biri:

فَإِذَا جَاءَ الْحُوفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ

Onlara korku geldiği zaman, üstüne ölüm baygınlığı çökmüş insan gibi, gözleri dönerek sana baktıklarını görürsün.¹⁰³

Allah Teâlâ, münafıkları korkaklık ve korkuyla vasıfladığı bu ayette, sadece (مِنَ الْمَوْتِ) deseydi, maksat hâsıl olurdu. Fakat mübalağa amacıyla diyerek sözü daha derinleştirmiştir.¹⁰⁴

el-İscâl ba'de'l-muğâlata (الإسجال بعد المغالطة)

“Şairin, övdüğü kimseden bir hedefi amaçlayıp, bu hedefine ulaştıracak olan lafızlar getirmesi ve bunun gerçekleşmesini övdüğü kimseye dayandırmasıdır.” İbn Ebi'l-İsba' bunu şöyle açıklar: Amaca ulaşmak için, gerçekleşmesi bu amacın gerçekleşmesini gerektirecek bir şart koşması, sonra şart koşulanın gerçekleşmesi için bu amacın gerçekleşmesini bir mugalata olarak açıklamasıdır.¹⁰⁵ Şu şiirde olduğu gibi:

جَاءَ الشَّتَاءُ وَمَا عِنْدِي لِقَرَّتِهِ
إِلَّا أَرْتَعَادِي وَتَصْفِيْقِي بِأَسْنَانِي
فَإِنْ هَلَكْتُ فَمَوْلَانَا بِكُفْنَتِنِي
هَبْنِي هَلَكْتُ فَهَبْنِي بَعْضَ أَكْفَانِي

Kış geldi, bende onun soğuğundan dolayı

Ancak titremem ve dişlerimin birbirine çarpması var

Eğer ölürsem, bizim dostumuz beni kefenler

Farz et ki öldüm, artık bağışla bana bazı kefenlerimi¹⁰⁶

İscâl, bazen mugalatasız olarak da gelir. Bu nevi iscâl Kur'ân-ı Kerim'de çok bulunur.¹⁰⁷ Şu âyette olduğu gibi:

رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ

Rabbimiz, onları söz verdiğin Adn cennetlerine sok!¹⁰⁸

102 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 571; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 424- 425.

103 Ahzâb, 33/19.

104 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 571.

105 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 574; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 286; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 542- 543.

106 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 574; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 286.

107 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 574; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 286.

108 Mü'min, 40/8.

Ferâid(الفرائد)

Bu, belagate değil fesahate özgü bir konudur. Çünkü onun anlamı, “konuşanın, fesahatinin büyüklüğüne ve Arapçasının kuvvetine delâlet eden ve sözünü gerdanlıktaki inci tanesi konumuna sokacak olan bir lafız getirmesidir.” Öyle ki, bu lafız kelâmdan düşürülecek olsa, onun yokluğu fesahatçilere çok ağır gelir.¹⁰⁹ Ebû Nüvas’ (ö. 198/813 [?])ın şu beytinde olduğu gibi:

حَتَّى إِذَا مَا غَلَا مَاءُ الشَّبَابِ هُنَا وَأَفْعَمَتْ فِي تَمَامِ الْجِسْمِ وَالْعَصَبِ

Hatta onun gençlik suyu kaynadığı,

Bütün bedeni ve sinirleri doldurduğu zaman

Şiirde غَلَا [kaynadı] sözcüğünün “gençlik suyu” için isti‘âre yapılması, bedî‘î ferâiddendir.¹¹⁰

فَلَمَّا اسْتَيْسَّرَ مِنْهُ حَلَّصُوا نَجِيًّا

Ondan umudu kesince aralarında konuşmak üzere çekildiler.¹¹¹

Bu âyetteki lafızların da hepsi eşi-benzeri bulunmayan ferâiddendir.¹¹²

el-İlgâz ve’t-Ta‘miye (الإلغاز والتعمية)

Buna *muhâcât* (المحاجاة) ismi de verilir. Ancak *et-ta‘miye* en genel isimlerindedir. *Ta‘miye*, “mütellimin, bir şey murad edip bunu zâhiri başka bir şeye, bâtını ise konuşanın muradına delalet eden ifadelerle dile getirmesidir.” *Ta‘miye*, hem nesirde hem de şiirde olur.¹¹³

İbn Ebi’l-İsba‘ın bu sanata dair verdiği örneklerden biri İmam Şafî’ye nispet edilen sözdür:

لَا بَأْسَ بِالْمَرْأَةِ إِذَا اِحْتَاَجَتْ أَنْ تَبِيعَ زَوْجَهَا لِتُنْفِقَ ثَمَنَهُ

“Kadın, parasını infak etmek için kocasını(*nın malını*) satmaya ihtiyaç duyarsa bunda bir sakınca yoktur.”¹¹⁴

109 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 576; *Bedî’u’l-Kur’ân*, II, 287; krş. Hillî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 245; İbn Hicce, *Hizânetu’l-Edeb*, II, 297; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî‘*, V, 267; Ahmed Matlûb, *el-Mu‘cem*, 405.

110 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 576.

111 Yûsuf, 12/80.

112 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 577; *Bedî’u’l-Kur’ân*, II, 287; krş. Allân, *el-Bedî‘ fi’l-Kur’ân*, 576.

113 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 579; krş. Hillî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 212; İbn Hicce, *Hizânetu’l-Edeb*, II, 342; Suyûtî, *Şerhu’l-Ukûdi’l-Cemân*, 312; Ahmed Matlûb, *el-Mu‘cem*, 181.

114 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru’l-Tahbîr*, 579.

Bir örneği de Arapların birinin şu bilmece tarzı sözleridir:

وَسَبْعَةَ كُلُّهُمْ إِخْوَانٌ
مَا إِنْ يَمُوتُونَ وَهُمْ سَبَّانٌ
لَمْ يَرَهُمْ فِي مَوْضِعِ إِنْسَانٍ

Onların hepsi yedi kardeşdir

Ölmedikleri müddetçe gençtirler

Hiçbir insan onları bir yerde görmemiştir¹¹⁵

Tasarruf (التَّصَرُّفُ)

“Şairin bir manâ getirip onu çeşitli şekillerde –bazen isti‘âre, bazen îcâz, bazen irdâf, bazen de hakikat lafzıyla– ortaya koymasındır.”¹¹⁶ İmru’u’l-Kays’ın şu şiirinde olduğu gibi:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْحَى سُدُولَهُ
عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لَيْتِي
فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ
وَأَرَدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكُلِّكَلٍ

Nice gece(ler) deniz dalgası gibi, perdelerini indirdi

Üzerime, türlü türlü dertleriyle, beni demek için.

Ona dedim ki: arkasını uzattığı,

Butlarını geriye ve göğsünü ileriye saldığı zaman,

Şair, manâyı isti‘âre lafzıyla ortaya koymuş, sonra bunda tasarrufta bulunarak îcâz lafzıyla getirerek şöyle demiştir:

فِيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نَجُومَهُ
بِكُلِّ مُغَارِ الْفَتْلِ شَدَّتْ بِيَدَيْهِ

Ne uzun bir gece! Sanki onun yıldızları

Bütün sağlam bükülmüş sicimlerle Yezbül dağına sıkıca bağlanmış,

Bu ifadenin takdîri, فِيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ طَوِيلٍ [ne uzun bir gece] şeklindedir. Teşbih ona delalet ettiği için sıfat hazfedilmiştir. Sonra şair yine tasarrufta bulunarak onu irdâf lafzıyla şöyle demiştir:

كَأَنَّ الثَّرِيَّا عَلَّقَتْ فِي مَصَامِيهَا
بِأَمْرَاسٍ كَثِيرَاتٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ

Sanki Süreyya kendi yerinde, asılmış

Bükülmüş iplerle sabit kayalara,

¹¹⁵ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 580.

¹¹⁶ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 582, krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 360-361.

Şair bunda da tasarrufta bulunarak onu hakikat lafzıyla ifade etmiştir:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا إِنَجَلِ بِصُبْحٍ، وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلِ

Dikkat et, ey uzun gece! Açıl da olsun,

Sabah. Hoş sabah da senden daha iyi değil ya!¹¹⁷

İbn Ebi'l-İsba'a göre bu sanat şairin güç ve kudretini göstermektedir. Bu yüzden Kur'an kısıllarının çoğu sayısız belagat sanatlarıyla gelmiştir. Bu durum, izaha ihtiyaç duyamayacak kadar açıktır.¹¹⁸

Nezâhet (النزاهة)

“Nezâhet, adir olsa da başka sanatlarda da vaki olsa da genellikle hiciv sanatına özgüdür. Hiciv vb türlerin sözlerinin çirkin ve kaba lafızlardan beri ve uzak olmasıdır.”¹¹⁹ Cerîr'in şu sözünde olduğu gibi:

لَوْ أَنَّ تَغْلِبَ جَمَعَتْ أَحْسَابَهَا يَوْمَ التَّفَاضُلِ لَمْ تَرَنْ مِثْقَالَ

Tağlib kabilesi bütün soylarını toplasa da,

Övünme gününde, bir miskal etmezler!¹²⁰

Teslîm (التسليم)

“Konuşanın, ya olumsuz olduğu ya da imtina harfleriyle şartlanmış olduğu için olması imkansız olan bir şeyi farz etmesidir. Zikrettiği şeyin, şartlarının olması imkânsız olduğu için o şeyin kendisinin de vukuunun imkansız olması için. Sonra onun vukuunu cedelî olarak kabul eder ve vukuunda fayda olmadığı için takdirini vaki olmasının takdiriyle gösterir.”¹²¹ Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

Allah çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Öyle olsaydı her tanrı, kendi yarattığını (alıp) götürürdü ve onlardan biri diğerine üstün gelmeğe çalışırdı.¹²²

117 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 582-83; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 659.

118 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 583.

119 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 584; *Bedî 'ul-Kur'an*, II, 292; krş. Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 91; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, I, 172; Suyûtî, Şerhu *el-Mu'cem*, 297; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî*, 178.

120 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 584; *Bedî 'u'l-Kur'an*, II, 292; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, I, 173; Suyûtî, Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân, 297; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî*, 178.

121 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 587; *Bedî 'u'l-Kur'an*, II, 295; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 316.

122 Mü'minûn, 23/91.

Bu âyetin anlamı, “Allah Teâlâ ile beraber hiçbir ilâh yoktur” demektir. Sanki birisi şöyle demiştir: “Allah ile beraber bir ilâh olduğunu kabul etseydik, bu kabulden her ilâhın yarattığı şeye gideceğini ve birbirlerine üstün gelmeye çalışacaklarını, bu yüzden âlemde hiçbir işin gerçekleşmeyeceğini ve hiçbir hükmün icrâ edilemeyeceğini kabul etmemiz gerekirdi. Hâlbuki gerçek bunun aksinedir. Dolayısıyla iki veya daha fazla ilâh farz etmek muhâldir.”¹²³

İftinân (الإفتان)

“Konuşanın, nesib (gazel)- hamâse, hiciv – medih, tebrik- taziye ..vb söz sanatlarından iki zıt sanatı bir beyitte veya bir cümlede bir arada kullanmasıdır.”¹²⁴

أَحْبَبُكَ يَا ظَلُومٌ فَأَنْتَ عِنْدِي مَكَانَ الرُّوحِ مِنْ جَسَدِ الْجَبَّانِ
وَلَوْ أَنِّي أَقُولُ مَكَانَ رُوحِي حَشِيئَةٌ عَلَيْكَ بِأَدْرَةِ الطَّعَانِ

Ey zâlim! Seviyorum seni! Sen benim yanımda,

Korkakların bedenindeki rûh yerindesin!

Eğer ruhumun yerini söyleseydim

Senin saldırganların hedefi olmandan korkardım ¹²⁵

Şair burada “aşk” ve “tutku”yu birleştirmiştir.

Mürâca‘at (المُرَاجَعَةُ)

“Konuşanın, kendisiyle başkası veya başka iki kişi arasında geçen konuşmayı en veciz ibare, en latif mana, en güzel kalıp ve en kolay lafızlarla bir veya birden fazla beyitte ya da bir cümlede anlatmasıdır.”¹²⁶ Bunun en güzel örneklerinden biri Ebû Nüvâs’ın şu beyitleridir:

قَالَ لِي يَوْمًا سَلِيمًا نُبَعِّضُ الْقَوْلَ أَشْنَعُ
قَالَ صِفْنِي وَعَلِيًّا أَيُّنَا أَتَقَى وَأَوْرَعُ

123 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 587; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 295.

124 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 588; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 295; krş. İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, I, 138; Suyûtî, Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân, 309; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, 163; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, I, 320; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 155; İsmail Durmuş, “İftinân,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (2000), XXI, 521-52.

125 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 588.

126 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru'l-Tahbîr*, 590; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 300; krş. İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 264; Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 99; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, I, 218; Suyûtî, Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân, 305; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, II, 350; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 612.

قُلْتُ: إِنِّي إِنْ أَقَلَّ مَا فِيكُمْ بِالْحَقِّ تَجَزَّعَ
 قَالَ: كَلَّا، قُلْتُ: مَهَلًا قَالَ: قُلْ لِي، قُلْتُ: فَاسْمَعْ
 قَالَ: صِفْهُ، قُلْتُ: يُعْطَى قَالَ: صِفْنِي، قُلْتُ: تَمْنَعُ

Bir gün Süleyman bana dedi
 Bazı sözleri çok çirkin olduğu hâlde
 Dedi ki: Beni ve Ali'yi vasfet!
 Hangimiz daha muttaki ve daha faydalı?
 Dedim ki: Eğer ben söylersem,
 İkiniz hakkında gerçeği, üzülersün!
 Dedi ki: Aslâ! Dedim ki: Acele etme!
 Dedi ki: Bana söyle! Dedim ki: Dinle!
 Dedi ki: Onu vasfet! Dedim ki: O, iyilik yapıyor
 Dedi ki: Beni vasfet! Dedim ki: Sen, yapmıyorsun!¹²⁷

Selb ve îcâb (السلب والإيجاب)

“Methiye yazanın, bir sıfatı, başka hiçbir kimsenin ortak olmayacağı şekilde, övdüğü kimseye vermeyi kast etmesi, bu yüzden de o sıfatı sözünün başında bütün insanlardan nefyetmesi ve ardından övdüğü kişi için ispat etmesidir.”¹²⁸
 Ebu Nüvâs'ın şu beyitlerinde olduğu gibi:

إِذَا نَحْنُ أَثْنَيْنَا عَلَيْكَ بِصَالِحٍ
 فَأَنْتَ الَّذِي نُثْنِي وَفَوْقَ الَّذِي نُثْنِي
 وَإِنْ جَرَتْ الْأَلْفَاظُ يَوْمًا بِمَدْحَةٍ
 لِعَيْرِكَ إِنْسَانًا فَأَنْتَ الَّذِي نَعْنِي

Biz seni sâlih olmakla övdüğümüz zaman
 Seni övdüğümüz gibisin, hatta övdüğümüzden üstünsün,
 Eğer bir gün ağzımızdan övgü sözcükleri çıkarsa,
 Senden başka bir insan için; bil ki kastettiğimiz kişi sensin!¹²⁹

127 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 591-92.

128 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 593; krş. Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, 317-318; İbn Ebi'l-İsba' el-Mısıri bu sanatın da kendi buluşu olduğunu söyleyip, ardından da kitabının haşiyesinde hatasını düzelterek bu konuya başkalarının kitabında da rastladığını söylemiş; ancak onların kendinden önce bu ismi kullanmakla beraber getirdikleri şahitler bakımından farklı olduklarını belirtmiş ve Bedi'u'l Kur'ân'ında da bunu kendisine nisbet etmemiştir. bkz. *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 593 (dibnot); krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 509- 510.

129 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 593.

İbhâm (الإيهام)

“Mütekellimin, birbirine zıt iki anlama sahip bir söz getirmesi, bunları birbirinden ayırmaması, kelâmında bunları açıklayacak bir şey de zikretmemesi, bilakis kasten her iki durumu mübhem/kapalı bırakmasıdır.”¹³⁰ Birçok belagatçi bu sanata *tevcîh* derken¹³¹; Râzî, *el-muhtemil li 'z-zıddeyn* (iki zıdda –övgüye veya yergiye– ihtimali olan) demiştir.¹³²

Muhammed b. Hazm'ın, Hasan b. Sehl'in kızı Bûrân'ı Abbâsî halifesi Me'mûn ile evlendirmesi üzerine tebrik etmiş; fakat Hasan bütün tebrik edenleri ödüllendirip onu ödülün mahrum etmiştir. Bunun üzerine Muhammed b. Hazm şu şiiri söylemiştir:

بَارِكْ اللَّهُ لِلْحَسَنِ وَلِبُورَانَ فِي الْحَتَنِ
يَا إِمَامَ الْهُدَى ظَفِيرَ تَ وَلَكِنَّ بَيْنَتِ مَنْ؟

Allah, Hasan ve (kızı) Buran'ı bu evlikte mübarek kılsın.

Ey hidayet önderi! Sen evlendin, ama kimin kızıyla?

Hasan b. Sehl, şairin *بَيْنَتِ مَنْ؟* (Kimin kızıyla?) sözüyle övgü mü, hakaret mi kastettiğini anlayamamıştır.¹³³

el-Kavl bi'l-mûceb (القول بالموجب)

“Mütekellimin (*konusanın*), muhataba bir kelâmla hitap etmesi, muhatabın da mütekellimin kelâmındaki her bir müfred kelimeye yönelip, ona kendi lafzıyla mütekellimin anlamının aksini gerektiren bir anlam yüklemesidir.”¹³⁴ İbn Haccâc'ın şu sözünde olduğu gibi:

قُلْتُ: طَوَّلْتُ، قَالَ لِي: بَلْ تَطَوَّلَ تَ وَأَبْرَمْتُ قُلْتُ: حَبَلٌ وَدَادِي

Dedim ki: Çok uzattım. Bana dedi ki: Bilakis lütfettin,

Dedim: Sıktım. (Dedi): Dostluk bağımlı¹³⁵

130 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 596; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 25-27.

131 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 427; Kazvîni, *el-İzâh*, 284; Taftazânî, *Muhtasar*, II, 263; İbn Hicce, *Hızânetü'l-Edeb*, I, 302; Suyûtî, Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân, 290-291; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, 171.

132 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 176.

133 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 596-597; krş. İbn Hicce, *Hızânetü'l-Edeb*, I, 302; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 315.

134 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 599; krş. Kazvîni, *el-İzâh*, 287; Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh*, II, 288; Taftazânî, *Muhtasar*, II, 266; İbn Hicce, *Hızânetü'l-Edeb*, I, 258; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, 203; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, II, 198; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 316; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 563.

135 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 599.

Hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî (حضر الجزئي وإلحاقه بالكلي)

“Mütekellimin, herhangi bir türe yönelip, onun nevi ve cinslerinin kısımlarını hasrettikten sonra, tazim için onu bir cins yapmasıdır,”¹³⁶ Şairin şu beytinde olduğu gibi:

فَبَسَّرْتُ أَمَالِي بِمَلِكٍ هُوَ الْوَرَى وَدَارِ هِيَ الدُّنْيَا وَيَوْمَ هُوَ الدَّهْرُ

Ümitlerimi müjdeledim bir kralla, ki o bütün halktır,

Bir evle, ki o bütün dünyadır; bir günle, ki o bütün zamandır!

Şair, övdüğü kişiye tazimi, gitmekte olduğu evinin/sarayının durumunu yüceltmeyi ve ona kavuşacağı günü övmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden övdüğü kişiyi “halkın bütünü”, ona kavuşacağı sarayı “bütün dünya” ve ona kavuştuğu günü ise “bütün zamanlar” olarak saymıştır. Böylece cüz’inin kısımlarını hasrettikten sonra, cüz’iyi küllî yapmıştır. Cüz’iyi küllî yapmasına gelince çünkü övdüğü kişi, “halk”tan bir cüz’dür. Sarayı “dünya”dan bir cüz’dür. Kavuşacağı gün ise “zaman”dan bir cüz’dür. Cüz’inin kısımlarını hasretmesi ise âlemin; zaman zarfları ve mekân zarflarından ibaret olması hasebiyledir. Şair bunu hasretmiştir.¹³⁷

Mukârene (المقارنة)

“Şairin, kelâmında istiâreyi teşbih veya mübalağa ile yada bunun dışında başka anlamlarla birlikte getirmesi ve bunu, etkisi ve yeri ancak bu sanatta uzman olan tarafından anlaşılacak tarzda gizli yapmasıdır.”¹³⁸ en- Nâbiğa ez-Zübyânî’nin şu sözünde olduğu gibi:

وَأَنْتَ رَبِّيعُ رَيْعِشِ النَّاسِ سَيِّبُهُ وَسَيْفٌ أُعِيرَتْهُ الْمَيْتَةُ قَاطِعٌ

Sen ihsanı insanlara canlılık veren bir baharsın

Ölümün kendisine ödünç verildiği keskin bir kılıcsın

Şair, istiâre yaparak övdüğü kişiyi “bahar” olarak isimlendirmiştir. Çünkü bitkiler ve canlılar onun sebebiyle hayat bulmaktadır. İkinci mısradan da onu “kılıç” olarak adlandırmıştır. Çünkü düşmanlar onunla öldürülmektedir. Bu her iki istiarede de tam bir mübalağa vardır.¹³⁹

136 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 600; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 315-16; krş. Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 243; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 295; Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, V, 144; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 470- 471.

137 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 600-602; *Bedî'u'l-Kur'ân*, II, 317; krş. Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 244; İbn Hicce, *Hızânetu'l-Edeb*, II, 295-96; Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, V, 145; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 470- 471.

138 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 603; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 640-641.

139 İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru'l-Tahbîr*, 604.

Münâkaza (المناقضة)

“Şartı, –biri mümkün diğeri imkânsız– çelişik iki şeye bağlamadır. Mütেকellimin bundan amacı, imkânsız olandır, mümkün olan değildir. Bu bağlamanın şart koşulanın olmamasına etki etmesi için bunu yapmaktadır. Konuşan sanki görünüşte kendisiyle çelişmektedir. Zira bir şeyin gerçekleşmesini, iki zıttın gerçekleşmesine bağlamıştır.¹⁴⁰ en- Nâbiğa ez-Zübyânî'nin şu sözünde olduğu gibi:

وَإِنَّكَ سَوْفَ تَحْلُمُ أَوْ تَنَاهَى إِذَا مَا شَبَّتْ أَوْ شَابَ الْغُرَابُ

Sen ya akıllanacaksın ya da akıllı görüneceksin!

Saçına ak düştüğü ya da karga beyazlaştığı zaman!

Şair, muhatabın akıllanmasını, hem saçının beyazlamasına bağlamış –ki, bu mümkündür– hem de karganın beyazlamasına bağlamıştır ki, bu imkânsızdır. Çünkü karga hiçbir zaman beyazlamaz. Burada şair birincisini değil ikincisini kastetmektedir. Yani, “Hiçbir zaman akıllanmayacaksınız!” demek istetmektedir.¹⁴¹

İbn Ebi'l-İsba', *Münâkaza* ile *Nefyü 'ş-şey' bi-îcâbih* arasındaki farkı da şöyle açıklamıştır: *Münâkaza*'da nefy ve îcâb yoktur. *Nefyü 'ş-şey' bi-îcâbihi*' ise, onda şart ta şart manâsı da yoktur.¹⁴²

İnfisâl (الانفصال)

“Mütেকellimin, onunla yetindiğinde kendisine bir kusur yöneltilebilecek bir söz söyleyip, sonra da kendisini bu durumdan kurtaracak bir şey/ifade getirmesidir.”¹⁴³ Örnek:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz bu Kitap'ta hiç bir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda onlar Rablerinin huzurunda toplanacaklardır.¹⁴⁴

140 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 607; *Bedî' u'l-Kur 'ân*, II, 323; krş. Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 101; İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 253; Suyûfî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân*, 300; Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, II, 367; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 649-651.

141 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 607; *Bedî' u'l-Kur 'ân*, II, 323-24; krş. Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 101; İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 253; Suyûfî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cemân*, 300; Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, II, 367.

142 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 607; *Bedî' u'l-Kur 'ân*, II, 324; krş. İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 253.

143 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru 'l-Tahbîr*, 609; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 198-199.

144 En'âm, 6/38.

İbdâ‘ (الإبداع)

“Şiirin bir beytinin tek tek kelimelerinin veya nesrin bir faslının ya da anlamlı cümlelerin kelimelerinin bir bedî‘ sanatını içermesidir. Öyle ki bir beyitte veya bir karinede kelimelerinin ya da cümlelerinin sayısına göre birden fazla bedî‘ sanatın bulunmasıdır.”¹⁴⁵

Bu sanatı keşfetme açısından yaptığı araştırmaları sonucu bu konuda Hûd Sûresi 44. âyet gibi bir örneği görmediğini ve ayetten 21 bedî‘ sanatı tespit ettiğini söyleyen¹⁴⁶ İbn Ebi’l-İsba‘ın, bu sanata dair verdiği örneklerden biri de şu şiiirdir:

فَضِحَتِ الْحَيَا وَالْبَحْرَ جُودًا فَقَدْ بَكَى الْ حَيَا مِنْ حَيَاءِ مِنْكَ وَالتَّطَمَّ الْبَحْرُ

Cömertlik bakımından yağmur ve denizin ayıbını ortaya döktün

Bu yüzden yağmur senden utandığı için ağladı, deniz ise dalgalandı

Bu şiiirde şu bedî‘ sanatları vardır:

(i) Hüsni‘t-ta‘lîl: فَضِحَتِ الْحَيَا مِنْ حَيَاءِ مِنْكَ sözünde *hüsni‘t-ta‘lîl* vardır.

(ii) Taksîm: فَضِحَتِ الْحَيَا وَالْبَحْرَ sözünde *taksîm* vardır. Çünkü “yağmur ağladı” ve “deniz dalgalandı” sözleriyle bunların her birinin özel yönü zikredilmiştir.

(iii) Mübâlağa: Övülen kimseden utandıkları için yağmurun ağladığı ve denizin dalgalandığı ifade edilerek *mübâlağa* sanatı yapılmıştır.

(iv) Cem‘: فَضِحَتِ الْحَيَا وَالْبَحْرَ sözünde *cem‘* sanatı vardır.

(v) Reddü‘l-acüz ale’s-sadr: İki الْبَحْرَ kelimesinin zikredilmesinde *reddü‘l-acüz ale’s-sadr* sanatı vardır.

(vi) Cinâs: الْحَيَا ile حَيَاءِ kelimeleri arasında tam *cinâs* vardır.¹⁴⁷

Hüsni‘l-Hâtîme (حسن الخاتمة)

Şairin veya yazarın kelâmını en güzel bir şekilde sona erdirmesi gerekir. Çünkü bunlar, kulaklarda kalan en son sözlerdir. Zira kelâmın diğer kısmından ziyade bu son sözler hafızada kalır. Bu yüzden belâgatçının kelâmını olgun, tatlı,

145 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru‘l-Tahbîr*, 611; *Bedî‘u‘l-Kur‘ân*, II, 340; Hillî, *Şerhu‘l-Kâfiye*, 292; İbn Hicce, *Hızânetu‘l-Edeb*, II, 291; İbn Ma’sûm, *Envâru‘r-Rebî‘*, V, 328; Hâşimî, *Cevâhiru‘l-Belâğa*, 318; Allân, *el-Bedî‘ fi‘l-Kur‘ân*, 256; krş. Ahmed Matlûb, *el-Mu‘cem*, 23-24.

146 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru‘l-Tahbîr*, 611-13; *Bedî‘u‘l-Kur‘ân*, II, 340-43.

147 İbn Ebi’l-İsba‘, *Tahrîru‘l-Tahbîr*, 614-15; Hillî, *Şerhu‘l-Kâfiye*, 294; krş. İbn Ma’sûm, *Envâru‘r-Rebî‘*, V, 328-30; Hâşimî, *Cevâhiru‘l-Belâğa*, 318.

kuvvetli ve akıcı bir şekilde sona erdirmesi gerekir.¹⁴⁸ Kur'ân-ı Kerim'in sûre sonlarının tamamının hüsnü'l-hâtime olduğunu söyleyen¹⁴⁹ İbn Ebi'l-İsba'ın bu sanata örnek verdiği şiirlerden biri Ebû Nüvâs'ın şu mısralarıdır:

وَإِنِّي جَدِيرٌ إِذْ بَلَغْتِكَ بِالْغِنَى وَأَنْتَ بِمَا أَمَلْتُ مِنْكَ جَدِيرٌ
فَإِنْ تَوْلَنِي مِنْكَ الْجَمِيلَ فَأَهْلُهُ وَإِلَّا فَإِنِّي عَاذِرٌ وَشَكُورٌ

Sana ulaştığım zaman ben bir servete layığım
Sen de benim ümit ettiğim şeyi vermeye layıksın
Eğer senden bana bir iyilik gelirse, sen onun ehlisin
Aksi takdirde özür dilerim ve çok teşekkür ederim¹⁵⁰

Sonuç

Görüldüğü gibi hayatının büyük bir kısmını Eyyubîler döneminde geçiren İbn Ebi'l-İsba', bedî' ilmine önemli katkılarda bulunmuş olan bir Arap edebiyatçısıdır. O, bedî' ilmi konusunda *Tahrîru't-Tahbîr* isimli eserini yazarak, kendisinden önceki alimlerden de istifade ederek bu alana önemli katkılar sağlamıştır. Bizzat kendisi otuz bedî'î sanatı keşfederek bunları *Tahrîru't-Tahbîr* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerim'den, hadislerden, Arap şiir ve nesrinden değişik örneklerle açıklamıştır. Daha sonra da Kur'ân-ı Kerim'deki bedî'î sanatları açıklamak üzere *Bedî'u'l-Kur'ân* isimli eserini kaleme almıştır. Böylece O, hem kendisinden önce yaşamış belagat bilginlerinin bedî' ilmi konusundaki eserlerinden ve ortaya koydukları sanatlardan istifade etmiş, hem de onlara katkıda bulunmuştur. Yer yer onları eleştirmekten de geri kalmamıştır.

Kendisinin keşfettiği otuz sanatı, kendisinden öncekilerin keşfedememelerine de hayretini ifade eden İbn Ebi'l-İsba'ın icat ettiği sanatların isimleri – yukarda da örneklerle anlatıldığı gibi - sırayla şu sanatlardır: Tahyîr, tedbîc, temzîc, istiksâ', bast, el-hecâ' fî ma'razi'l-medh, unvân, îzâh, ferâid, hîde ve intikâl, şemâte, tehekküm, tendir, el-iscâl ba'de'l-muğâlata, ilğâz ve ta'miye, tasarruf, nezâhet, teslîm, iftinân, mürâca'at, selb ve îcâb, ibhâm, el-kavl bi'l-mûceb, hasru'l-cüz'î ve ilhâkuhu bi'l-küllî, mukârene, münâkaza, infisâl, ibdâ', hüsnü'l-hâtime.

148 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 616; krş. İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh*, 273; Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 333; İbn Hicce, *Hızânetü'l-Edeb*, II, 493; Mer'î el-Hanbelî, *el-Kavlü'l-Bedî'*, 118; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 324; Allân, *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*, 363; Ahmed Matlûb, *el-Mu'cem*, 463-464.

149 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 620; krş. Hillî, Şerhu'l-Kâfiye, 333; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, VI, 325.

150 İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 618.

İbn Ebi'l-İsba', bazı belagat âlimlerinin yaptığı gibi, bedî'î sanatları lafzî ve manevî diye ikiye ayırmamıştır. O, açıkladığı her bir sanatı Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadisler, büyüklerin sözleri, atasözleri, özdeyişlerden örneklerle izah etmiştir. Onun bedî' ilmüne yaptığı önemli katkılarından biri de, birbirine benzer sanatlar arasındaki farkları açıklamasıdır.

Kaynakça/References

- Allân, İbrahim Mahmud. *el-Bedî' fi'l-Kur'ân*. Birleşik Arap Emirlikleri: 2002.
- Arslan, Ahmet Turan. "Askerî, Ebû Hilâl." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, III, 489-90. 1991.
- Atîk, Abdulazîz, İlmü'l-Bedî'. Beyrut, ty.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*. Tahkik Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 1371/1952.
- Dikici, Recep. "Hafâcî, İbn Sinân." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 71-72. 1997.
- Durmuş, İsmail. "İbn Ebû'l-İsba." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 467. 1999.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 30-32. 2000.
- Durmuş, İsmail. "İftinân." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 521-52, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 332-34, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Tedbîc." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 257. 2011.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî." *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (1991), IV, 531-35.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Bedî'". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (1992), V, 320.
- el-Hanbelî, Mer'î b. Yûsuf. *el-Kavlu'l-Bedî' fi İmi'l-Bedî'*. Riyâd: 1425/2004.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut, ty.
- Hıfînî, Muhammed Şeref. "Bedî'u'l-Kur'ân Mukaddimesi." Kahire: 1383/1963.
- Hillî, Safiyuddîn Abdülaziz b. Serâyâ b. Ali. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye*. Tahkik Nesîb Nişâvî, Beyrut: 1412/1992.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Misrî. *Tahrîru't-Tahbîr fi Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*. Tahkik Hıfînî Muhammed Şeref, Kahire: 1383/1963.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Misrî. *Bedî'u'l-Kur'ân*. Mısır: ty.
- İbn Hicce, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî. *Hızânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*. Beyrut: 1987.
- İbn Ma'sûm, es-Seyyid Ali Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî. *Envâru'r-Rebî' fi Envâ'i'l-Bedî'*. Tahkik Şakir Hâdî Şükr, Necef: 1388/1968.
- İbn Münkız, Üsâme. *el-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*. Tahkik Ahmed Ahmed Bedevî, Hâmid Abdülmecîd, Mısır: ty.
- İbn Reşîk, Ebû 'Ali el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fi Sinâ'ti's-Şi'r ve Nakdihi*. Tahkik en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân, Kahire: 1420/2000.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*. Beyrut: ty.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî ez-Zâhirî. *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. yy, ty.

- İbnu'n-Nâzım, Bedruddîn b. Mâlik. *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Tahkik Husnî Abdulcelîl Yûsuf, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire: ty.
- İbnu's-Sâbûnî, Cemâluddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Ali el-Mahmûdî. *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl*. Tahkik Mustafa Cevâd, Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1377/1957.
- Kallek, Cengiz. "Kudâme b. Ca'fer". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 311. 2002.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğâ: el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: 1424/2003.
- Kütübî, Salahuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dârânî. *Fevâtü'l-Vefeyât*. Beyrut: ty.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l- Mustalahâti'l- Belâğîyye*. Beyrut: 2000.
- Râzî, Fahreddîn, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz*. Tahkik Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: 1424/2004.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrut: ty.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Ta'lik Na'im Zerzûr, Beyrut: 1407/1987.
- Sevim, Ali. "İbn Münkiz". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 221-22. 1999.
- Subkî, Bahâuddîn. *Kitâbu 'Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Tahkik Abdulhamid Hindâvî, Kahire: 1423/2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. Şerhu 'Ukûdî'l-Cemân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân. Tahkik İbrâhîm Muhammed el-Hamdânî, Emîn Lukmân el-Habbâr, Beyrut: 1971.
- Şensoy, Sedat. "Rummânî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 242-44. 2008.
- Şîrâzî, Ahmed Emîn. *el-Belîğ fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: 1422.
- Tabâne, Bedevî. *Kudâme b. Ca'fer ve Nakdu's-Şi'r*. Kahire: 1389/1969.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. Karaçi: 1431/2010.
- Tüccar, Zülfikar. "Bâkîllânî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 531-35. 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 89-94. 1995.
- Yûnus, Hammûd Hüseyin. *en-Nakd inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî*. Dımaşk: 2010.



Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*

Yasin Apaydın¹

Öz

Metafiziğin ana meseleleri arasında sayılan ve varolmak bakımından varolana ilişen arazlar, kelâm ilminin metafizikle etkileşime geçmesiyle birlikte “umûr-ı âmme” kavramsallaştırması altında ele alınır olmuştur. Bu çerçevede varlık, birlik, çokluk, mahiyet, sebeplik (illiyet) ve sebeplilik (ma'ûliyyet) gibi kavramlar umûr-ı âmme çatısı altında kabul edilmiş ve bu kavramların her biri birçok alt meselenin başlıkları olmuştur. Müteahhirün dönemi düşünürleri, söz konusu kavramların ayrı ayrı ele alınması yanı sıra umûr-ı âmme teriminin kendisini felsefî bir soruna dönüştürerek onun mahiyet ve kapsamına dair sorgulamaya yönelmişlerdir. Bu durum umûr-ı âmme sorunu olarak nitelendirilebilecek bir problemin ve ona dair bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Bu makale, Osmanlı düşünürlerinden Kara Seydî'nin sözü geçen umûr-ı âmme sorununu kendine merkezî konu olarak seçtiği risalesinin tahlil, tahkik ve tercümesini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kara Seydî • II. Bayezid • Umûr-ı Âmme • Hâşiye-i Tecrîd • Cisimlerin hâdisliği

The Study of Qara Saydî al-Hamîdî's Treatise on al-Umûr al-Âmmah Discussions with its Critical Edition and its Translation into Turkish

Abstract

The essential attributes of being qua being as the main problems of metaphysics has been treated under the title of al-umûr al-âmmah sections after engaging Kalâm with Islamic peripatetics. Concepts such as being, unity, multiplicity, quiddity and causality has been accepted as general things and the seperate titles of their secondary problems. Post-classical period thinkers beside trying to solve aforementioned problems started to think on the concept al-umûr al-âmmah itself and consider it as a philosophical problem. This case produced what I call al-umûr al-âmmah discussions in post-classical period of Islamic philosophy including Ottoman thinkers. In this article, I will try to treat al-umûr al-âmmah discussions over Ottoman philosopher Kara Saydî al-Hamîdî's (d. 1507) treatise on this subject as well as to present its critical edition and translation into Turkish language.

Keywords

Qara Saydî • Bayezid II • Ottoman philosophy • al-Umûr al-Âmmah discussions • Hâshiya al-Tajrîd

* Bu makaleye katkılarından dolayı Ömer Mahir Alper, Musa Alak, Orhan Musahanov ve makalenin anonim hakemlerine teşekkür ederim.
1 **Sorumlu Yazar:** Yasin Apaydın (Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul Türkiye. Eposta: yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

Atf: Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 343-377. <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0001>

Extended Summary

The essential attributes of *being qua being* and the Necessary Being remain foundational problems in metaphysics ever since al-Fārābī. Avicenna in the beginning of his *Hikmat-i Mashriqiyyah* divided metaphysics according to its problems into two sections: universal science (‘ilm al-kullī) and theology (‘ilm al-rubūbī). Under ‘ilm al-kullī he covered topics such as unity (wahdat), multiplicity (kathra), universal, particular, cause (‘illat), effect (ma‘lūl) which can be intermingled (or not) with matter.

Following Avicenna, al-Bahmanyar and al-Lawkari treated these concepts as main problems of metaphysics. The latter in his *Bayān al-haqq bi-dimān al-sidq* suggested that the dividing of metaphysics in general sense into two sections is more suitable. The two author agreed with their master Avicenna in describing the problems of universal science as meaning or things (al-ma‘ānī wa’l-umūr).

After the Islamic peripatetics engaged with Kalām by way of the *muhaqqiqūn*, the above mentioned meanings and subjects were treated in separate parts entitled *al-umūr al-āmmah*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī were the first to treat them in his *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah* and divided them into three kinds: 1) The things that are common to all divisions of existence. 2) The things that are equivalent (not exact) to them in generality. 3) The things considered as divisions of existence.

Thanks to al-Rāzī and his followers, beside its problems *al-umūr al-āmmah* itself became a topic of research. They started to think about it as a philosophical problem. This case produced what I call “*al-umūr al-āmmah discussions*” in post-classical period of Islamic philosophy.

Ottoman philosophers were not out of the discussion. They dealt with *al-umūr al-āmmah* through compendia such as *Tajrīd al-‘aqāid* of al-Tūsī, *Tawāli‘ al-anwār* of al-Baydāwī and *al-Mawāqif* of al-Ījī. They were involved in both the problems (masāil) of al-umūr al-‘āmmah and al-umūr al-‘āmmah discussions. Some of them devoted independent works on al-umūr al-‘āmmah by taking into account its definition and scope.

In this article, I attempt to treat al-umūr al-‘āmmah discussions conducted by an Ottoman philosopher known as Qara Saydī al-Hamīdī (d. 1507) and his treatise on the subject as well as to present its critical edition and translation into Turkish language. The work is composed from the main part which deals with al-umūr al-‘āmmah discussions based on *al-Mawāqif*'s second part (*mawqif*) and the appendix added by the author on a discussion about the origination of bodies in Hāshiya al-Tajrīd literature. He dedicated it to Sultan Bayazid II after he gave Qara Saydī a position in the Sahn-i Samān Madrasah.

Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi

II. Bayezid (1481-1512) dönemi Osmanlı'sında aktif ilmî vazifeler deruhte etmiş, telif ettiği eserler yanında gündeme getirdiği ilmî sorunlar ve cevaplarıyla şöhret bulmuş bir âlim olan Kara Seydî², birkaç çalışma dışında hak ettiği ilgiyi görememiş düşünürlerdendir.³ Hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlı olmakla birlikte, telif ettiği eserler dikkatle incelendiğinde hem kendi hayatına hem de dönemine ışık tutacak önemli bilgiler ihtiva ettikleri görülmektedir.

Kaynaklarda Seydî-i Hamîdî, Kara Seydî⁴, Fâzıl Seydî b. İshâk el-Hamîdî olarak anılan düşünür, Hamîd-îlî'ne bağlı Eğridir bölgesindedir.⁵ Kara Seydî'nin eğitim hayatı hakkında kaynaklarda Alâeddin Fenârî (v. 903/1497 [?]), Hocazâde (v. 893/1488), Hatıbzâde (v. 901/1496) gibi dönemin önemli bilginlerinden ders aldığı

- 2 Bizim Kara Seydî olarak tercih ettiğimiz telaffuz dışında bazı çağdaş araştırmalarda düşünürün lakabı Kara Seyyidî şeklinde okunmuştur. Bizi bu konudaki tercihimize götüren sâik ise Kınalızade Hasan Çelebi'nin (v. 1012/1604) Kara Seydî'den bahseden bir beyit sadedinde, Seyyidî değil de Seydî şeklinde okunmasını gerektirecek bir kafiye kullanmasıdır. Bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretî 'ş-şuarâ*, Hz. Aysun Sungurhan, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 455.
- 3 Görebildiğimiz kadarıyla Kara Seydî hakkında biri belâgat diğer ikisi varlık anlayışına dair üç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan ikisi tahkik ve inceleme, diğeri ise sadece incelemedir. Bkz. Mehmet Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013): 49-94; Hatice Arslan Sözüdoğru, "Kara Seyyidî Hamidî'nin (ö. 913/1507) Hayatı ve 'Es'ile alâ Şerhi's-Seyyid' Risalesinin Tahkiki", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 1 (2015): 262-288; Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamidî'nin Umûr-ı Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz ve U. Murat Kılavuz (İstanbul 2016): 189-217. Son çalışma, bizim de makalemizin konusunu teşkil eden umûr-ı âmme risalesini ele almakla birlikte ilerleyen sayfalarda gösterileceği üzere farklı bir bakışla meseleyi ele almaktadır.
- 4 Düşünürümüz hakkında kaynaklar en sık geçen lakap Kara Seydî'dir. Fizikî özellikleri arasında koyu tenli oluşuna yer verilmesinden hareketle bu lakabın kendisine verildiğini söylemek mümkünse de kanaatimizce esas sebep hemen hemen aynı dönemde yaşamış ve Molla Seydî-i Hamîdî şeklinde anılan bir başka isimden temyiz etmek gayesine matuftur. Taşköprülüzâde, mezkur âlimin müstakil bir hal tercümesine yer vermemekle birlikte ders aldığı ve verdiği kişiler sadedinde birkaç yerde ondan bahsetmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'usmâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 180.
- 5 Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: IRCICA, 2010), II, 159. Babasının isminin İshâk olduğuna dair kayda yer veren Katip Çelebi (v. 1067/1657) bunun dışında ailesi ilgili bir bilgiye yer vermemektedir. Ailesi hakkında, babasının ismine ilave olarak Mehmed Süreyya'nın Sicill-i Osmânî'de yer verdiği "mahdumu Mehmed Efendi müderris ve pîr iken 977'de irtihâl eylemiştir. Her ikisi ulemadandır" şeklindeki kayıttan anlaşıldığı üzere oğlunun da ilmiyeden olduğu söylenebilir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1308-1315), III, 120. Görebildiğimiz kadarıyla bu bilgilerin dışında Kara Seydî'nin ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

belirtilmektedir.⁶ Öğrencileri hakkında kısıtlı bilgiler olsa da kaynaklarda oğlu Mehmed Efendi (v. ?), İbn Bedreddinzâde (v. 945/1538-39),⁷ Şeyhülislâm Kâdirî Çelebi (v. 955/1548),⁸ Muîdzâde Mehmed b. Abdülaziz Efendi (v. 933/1526), Molla Mustafa b. Süleyman Muğlavî Vefâizâde (v. 968/1561) gibi isimlerden bahsedilmektedir.⁹

Eğitiminden sonraki hayatı incelendiğinde, Kara Seydî'nin yoğun bir tedris faaliyeti içinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Sırasıyla Sivas Medresesi, Bursa Sultan Murad Medresesi (Kaplıca Medresesi), İznik Orhan Gazi Medresesi, Bursa Sultanîye Medresesi ve nihayet Sahn-ı Semân'da (Çınarlı Medrese)¹⁰ müderrislik vazifeleri ifa etmiştir.¹¹ Kara Seydî'nin müderrislik yanında kadılık yaptığı da bilinmektedir. Sahn müderrisliğinden ayrıldıktan sonra kısa süreliğine İstanbul kadısı olarak da görev yapan Kara Seydî, görevi sırasında vefat etmiştir.¹²

Tedris faaliyetleri ile eşzamanlı olarak muhtelif alanlarda eserler veren Kara Seydî, Taşköprülüzâde'nin (968/1561) aktardığı ifadelerle göre, Cürcânî'nin (v. 816/1413) telif ettiği *Şerhu'l-Miftâh*¹³ ve *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine sualler ihtiva

6 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 296-297. Taşköprülüzâde, Kara Seydî'ye tahsis ettiği tercümede "asrının bilginlerinde okudu ve sonrasında Alâeddin Ali Fenârî'nin hizmetine vâsıl oldu" demekle iktifa ederken Sülem sahibi yukarıda zikri geçen bilginlerin isimlerini vermektedir. Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159.

7 Taşköprülüzâde'nin verdiği bilgiye göre Kara Seydî, İbn Bedreddinzâde'nin validesi ile evlenmiştir. Bu sayede İbn Bedreddinzâde hocası Kara Seydî'nin yanında temel ilimleri öğrenme fırsatı bulmuştur. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 282.

8 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 264.

9 Nevî Efendi, *Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti 'ş-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268) I, 291, 751.

10 Genelde Sahn müderrisi olarak genel ifadelerle anılan Kara Seydî'nin özelde Çınarlı Medrese'de görev yaptığını Mecdî Efendi'den öğrenmekteyiz. Bkz. Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i numaniyye: Hadâikü'ş-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1853), 313.

11 Hasan Çelebi, Kara Seydî'nin başından geçen bir hikayeyi anlatırken onun Kaplıca Medresesi'nde de müderrislik vazifesi yaptığından bahsetmektedir. Hasan Çelebi, *Tezkire*, 456.

12 Kaynaklarda Kara Seydî'nin vefat tarihi hakkında farklı bilgiler vardır. Taşköprülüzâde h. 912 ya da 913 olduğu şeklinde tereddütlü ifadelerle yer verirken Katip Çelebi h. 914 olarak vermektedir. Mehmed Süreyya ise bu tarihi h. 913 olarak belirtmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 180.; Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 120. Benzer bir farklılık onun kadılık görevine getirildiği yıl konusunda olup Katip Çelebi h. 911'de kadılığa getirildiğini zikrederken Nevî Efendi h. 908'de kadı olarak görev yapan kişiler arasında Kara Seydî'yi saymaktadır. Bkz. Nevî Efendi, *Hadâik*, 837; Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159.

13 Kısaca *el-Misbâh* olarak da bilinen eser, Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin üçüncü kısmı üzerine yazılan bir şerh olup Yüksek Çelik tarafından tahkik edilmiştir. Bkz. Yüksel Çelik, "el-Misbâh şerhu'l-kısmi's-sâlis min Miftâhi'l-ulûm fi 'ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009). Kara Seydî'nin belagat alanındaki çalışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ömer İshakoğlu, "Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004); Hatice Arslan Sözüdoğru, "Es'ile 'alâ Şerhi's-Seyyid" Risalesinin Tahkiki, 268.

eden eserler (*es'ile*)¹⁴ kaleme almıştır. Ayrıca o, Kara Seydî'nin Arapça manzum olarak şiirlerinin bulunduğunu ama bunların zayıf kaldığını da aktarmaktadır.¹⁵ Bununla birlikte kaleme aldığı şiirler, şâir tezkirelerinde yer almıştır. Bunlar arasında Âşık Çelebi'nin (v. 979/1572) *Meşâiru 'ş-şuarâ*'sı, Kara Seydî ile ilgili bilgi veren erken dönem kaynakları arasında yer almaktadır. Âşık Çelebi, Seydî başlığı altında "Sultan Bâyezid-i merhum İstanbul'da bina itdüğü câmi-i şerife vakf itdüğü kurâyı âna tahrir itdürüp ol hidmet mukabelesinde İstanbul kâzîsı itmişdür. Zâhiri zahîm ü cesîm ü azîm kimesne imiş, levni siyah ve sakalı kesîf imiş" diyerek Kara Seydî'nin deruhte ettiği vazifeye açıklık getirir. Buna göre Kara Seydî'nin İstanbul kadılığına getirilişi, II. Bayezid'in yaptırdığı cami için vakfettiği köylerin tahriri vazifesiyle bağlantılıdır.¹⁶ Kınalızâde Hasan Çelebi ise "nice fûnûndan enmûzec ü resâ'il yazmışdur"¹⁷ diyerek Kara Seydî'nin birden fazla ilim dalında muhtelif nitelikte eserler kaleme aldığını belirtmiş ama bu eserlerin isimlerine yer vermemiştir. Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) ise zikredilenlere ilave olarak mâhiyetlerin yaratılmışlığına dair (*ca'l*) bir risale daha kaleme aldığını aktarmaktadır.¹⁸

Kaynaklarda Kara Seydî'nin döneminin âlimlerinden ilim tahsilinde bulunduğu ve Alâeddin Ali el-Fenârî'nin (v. 901/1495) hizmetine vâsıl olduğu yazılıdır. Onun hocaları içerisinde genelde Alâeddin Fenârî'nin tek başına zikredilmesi, hakkındaki bilgilerin yetersizliği açısından talihsizlik sayılabilirse de hocasının tedrisâtı ve yetiştirdiği talebeleri üzerinden o dönemin ilim hayatına ışık tutacak

14 Genel olarak mahiyetini meculiyeti ile ilgili meselelere değinen eserin bir nüshası için bkz. Kara Seydî, *el-Esile ve'l-ecvibe mensûbetün li'l-mevlâ Kara Seydî*, Halet Efendi, nr. 810, 89^b-90^a.

15 Taşköprülüzâde, Şekâik 180.

16 Âşık Çelebi, *Meşâiru 'ş-şuarâ*, Haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü 2010), III, 1013. Âşık Çelebi'nin aktardıklarına paralel bir şekilde Kınalızâde Hasan Çelebi ve Mecdî Efendi de II. Bayezid'in, vakıflarını tahrir etme görevini Kara Seydî'ye tevdi etmek istediğini ve buna binâen İstanbul kadılığına getirdiğini aktarmaktadır. Hatta Mecdî Efendi, o dönemin resmî evrâkları (sukûk) üzerindeki imzaların da Kara Seydî'ye ait olduğunu söyler. Bkz. Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 313; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkire*, 455-456. Âşık Çelebi'nin aktardığına göre Kara Seydî tarafından verilen resmî evraklardaki (hucec) imzası şu şekildedir:

Küllü matviyyin hâzihi'l-evrâk

Rû'ie'ş-şer'u fihi bi'l-irfâk

Ve kazâ mâziyen bi-sıhhatiîh

Râkimu'l-harfî Seydî bin İshâk. Bkz. Âşık Çelebi, *Meşâiru 'ş-şuarâ*, III, 1014.

17 Hasan Çelebi, *Tezkire*, 455.

18 Katip Çelebi, *Süllem*, II, 159. Araştırmalarımız neticesinde Kara Seydî'ye ait bu isimde bir risaleye rastlayamadık. Kataloglarda İsmihan Sultan 429 numarada kayıtlı mecmuada Kara Seydî'ye ait olduğu yazılan *Risâletü'l-ca'l*'in İbn Kemal'e ait olduğu anlaşılmıştır.

bilgiler bulabilmekteyiz.¹⁹

Kara Seydî'nin hayatı ve eserlerine dair kaynakların verdiği bilgiler yetersiz olmakla birlikte telif ettiği eserlerin mukaddimelerinde onun ilim anlayışı yanında hayatı ve dönemine ilişkin bazı ilave bilgilere rastlamak mümkündür. Tahkik ve tercümesini sunduğumuz risâlesi de bu kabilden olup özellikle dîbâcesinde yer alan bilgiler sebebiyle özel bir öneme sahiptir. Bu sebeple biz de öncelikli olarak risâlenin yazılış hikayesine odaklanacak ve sonrasında ihtiva ettiği sorun ve cevapların tahliline girişeceğiz. Makalenin son kısmında da tahkikli neşrine ve tercümesine yer vereceğiz.

Umûr-ı Âmme Risâlesinin Yazılış Hikayesi

Kara Seydî'nin yukarıda tabakât müelliflerinden de aktarıldığı üzere farklı ilimlere dair kaleme aldığı risaleler arasında, İcî'nin *Mevâkıf* da yer verdiği umûr-ı âmme bahsi²⁰ üzerine yazılan ve Cürçânî'nin şerhini de dikkate alan küçük hacimli bir risalesi dikkat çekmektedir. Eserin bilinen nüshası, doğrudan *Mevâkıf* metni üzerine Kara Seydî'nin açıklaması ile başlamakta ve müstakil bir risâle olduğu izlenimi uyandırmamaktadır. Eser bu haliyle müellifin daha önce yazdığı bir şerh ya da haşiyenin ilgili kısmının, umûr-ı âmmeyi ele alması açısından konu benzerliği bulunan diğer eserlerle bir araya getirildiği kanaatini güçlendirmektedir. Eseri "Risâle fi'l-umûri'l-âmme" olarak niteleyen araştırmacıların²¹ tek kaynağı ise kenarına düşülen "hâzihi'r-risâletü li-mevlânâ Kara Seydî" ibaresi olmaktadır.

Araştırmalarımız sonucunda eserin, ilerleyen sayfalarda detaylarına yer verilecek dört nüshası daha olduğunu tespit ettik. Eser, bu nüshalarla birlikte değerlendirildiğinde, yazılış hikâyesini de içinde barındıran müstakil bir risâle olarak karşımıza çıkmaktadır. Dîbâce, eserin konusu olan umûr-ı âmme sorununa dair

19 Taşköprülüzâde'nin Alâeddin Fenârî'nin hayatına ayırdığı kısım diğerleriyle mukayese edildiğinde kısmen uzun sayılabilir mahiyettedir. Bunda Fenârî'nin önemli bir ilim âilesine mensup olması ve şöhretli âlimler arasında sayılması yanında Taşköprülüzâde'nin dayısının ve babasının onun talebeleri arasında bulunması ve doğrudan birinci elden bilgilere sahip olması da yatmaktadır. Taşköprülüzâde'nin dayısı, kendisinin Alâeddin Fenârî ile Tefâtânî'nin (v. 792/1390) *Mutavvel*'ini günlük bir ya da iki satırı geçmeyecek şekilde uzun uzadıya okuduklarını aktarmaktadır. Detay olarak görülebilecek bu bilgiden hareket edersek, *el-Miftâh* üzerine *Es'ile* yazan Kara Seydî'nin zikredilen bu derse katıldığını tahmin etmek mümkündür. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 111-113.

20 İcî, *el-Mevâkıf* 'ilmi'l-Kelâm (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 41.

21 Nitekim eserin ismini zikreden araştırmacılar mezkûr nüshanın dışında bir nüshanın varlığından bahsetmemektedir. Bkz. Aydın, "Zihnî Varlık", 50; Sözüdoğru, "Kara Seyyidi Hamidi", 268; Taşkın bu risâlenin tek bir nüshası olduğunu açıkça belirtmiştir. Bkz. Taşkın, "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları," 194.

metin ve ek kısmından müteşekkil olan risâle, müellifi Kara Seydî'ye müderrislik payesi verilmesi sebebiyle dönemin sultanı II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.

*Kara Seydî'nin dîbâce kısmında yer verdiği ifadelerle göre, II. Bayezid onu Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birinde görevlendirmiş ve bunun üzerine bir teşekkür ifadesi olarak kendi hâline uygun bir hediye vermek istemiş ve eser telifine başlamıştır.*²² Kara Seydî, II. Bayezid'in muhtelif ilim ve fenlerde mahâret sahibi olmasını ve sultanın bu maharetinin farkında olmasını gerekçe göstererek ona uygun bir eser kaleme almak istemiştir.²³

Düşünürümüzün risalesi için seçtiği konunun mahiyetine ve önemine geçmeden önce konuyu tercih aşamasının belirtilmesini, meselenin önemini ortaya koyması açısından zorunlu görmekteyiz. Kendi anlatımına göre, II. Bayezid'e ithaf edeceği eserin konusunun tercihinde daha önceki yıllarda Bursa Sultâniye Medresesi'nde²⁴ görev yaptığı sırada verdiği bir açılış dersi etkili olmuştur. O, bu bağlamda şöyle der:

Semâniye Medreseleri'nden birini ihsan buyurunca eteğini öpmek maksadıyla ona yöneldim ve durumuma münasip bir hediye arayışına girdim. Lakin o makâma uygun [bir hediye] nereden bulunabilir ki? Ben de zayıf zihnime gelenleri bir araya getirip yazmak istedim. Zira bundan başka sermayem olmadığı gibi elimden gelen de buydu. Bunun üzerine [sultanın] karşılaştığı meselelerde gösterdiği kemâl-i zekâ, ilim ve faziletlerin her türlüünde gösterdiği mahâret sebebiyle ve özellikle de yeni fikirler ortaya atma ve insafı olma konusunda meta-netli ve kararlı olmasına binâen Bursa'da Sultaniye Medresesi'nde birçok âlimin de hazır bulunduğu ilk derste ele alınan konuyu yazdım.²⁵

Anlaşılan o ki, Sivas ve İznik'te vazifelerini tamamlayan Kara Seydî, Bursa Sultaniye Medresesi'ne tayininin hemen akabinde, o dönemin ilmiye örfüne tabi olarak ilk dersini âlimlerden oluşan bir meclisin huzurunda icra etmiştir. Sonrasında Sahn-ı Semân Medresesi'ne tayin edilince bu ilk derste ele alınan konuyu bir risale formuna dökerek sultana hediye olarak sunmaya karar vermiştir. İlk

22 Kara Seydî, *Risâle fi'l-umûri'l-âme*, Esad Efendi Ktp., nr. 1279, vr. 295^a.

23 II. Bayezid dönemindeki bilimsel ve felsefî nitelikli tartışmalar hakkında yazmaların verdiği bilgiler dışında çok az bilgiye sahibiz. Babası Fatih Sultan Mehmed'le yapılan mukayeseler sonucu sultanın şahsına yönelik hoşgörülü ve açık fikirli olmamak gibi olumsuz nitelermelerin de bu dönem hakkındaki kapalılığı arttırdığı düşünülebilir. Örnek bir tavır için bkz. Şerafettin Turan, "II. Bayezid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1992) 5, 224-238.

24 Beşinci Osmanlı padişahı Çelebi Sultan Mehmed tarafından 821/1417-18 yılında Bursa'da Yeşil Cami yanında inşa ettirmiştir. Medrese, Sultaniye ismi yanında Çelebi Mehmed, Hazreti Emir, Emir Sultan medresesi olarak da anılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*: Teşkilat, Tarih, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), II, 770-777.

25 Kara Seydî, *Risâle*, Esad Efendi Ktp., vr. 295^b.

dersin ve dolayısıyla risalenin konusu olarak da, İcî'nin *Mevâkıf*'ı ve Cürcânî'nin aynı esere yazdığı şerhinden yardım alarak umûr-ı âmmeyi seçmiştir.

Eserin metnini oluşturan umûr-ı âmme bahsine geçmeden önce risâlenin ek kısmı üzerinde durmak istiyoruz. Zira risalenin bu kısmı da tıpkı metni gibi yazıldığı ortamı anlamak açısından önem arz etmektedir. Cisimlerin hudûsuna dair yazılan ve müellifi tarafından risalenin sonuna eklenen bu kısmın, metin gibi kendine has bir tartışma hikâyesi mevcuttur. Bu arka planı Kara Seydî risalenin başında şöyle anlatır:

[Risâle tamamlandıktan] sonra cisimlerin hâdisliğine dair büyük düşünürlerden birinin ortaya attığı sorunun cevâbını da ona ekledim. Şimdiye dek kimseden rıza ve kabule layık bir cevap gelmemiş olsa da öne çıkanlardan biri bu konuda çaba göstermiş, ama sonrasında ona denk olmayan başka biri bu [soruyu] kendine nispet ederek karşı çıkılmasını imkânsız görmüştür. O, bu soruya cevap verene on bin dirhem ihسان edeceğini de vadedmişti. Bazı müderrisler buna cevap vermeye çalışmışsa da işin ehline bunların yanlışlığı açıktır.

Ben de inasfla kuru inattan uzak olanların tartışma götürmez şekilde kabul edeceği üzere soruya cevap vermişim. Fakat acziyet ya da inattan nâşi bazı talebeler bunu kavrayamadı. Bunun üzerine kerem sahiplerinden biri, beldesinin âlimlerini bir araya getirerek [cevabımın doğruluğunu] araştırttı. Nihayetinde cevabın doğruluğuna dair bir ittifak hâsıl oldu. Böylece kabuk özden ayrıldı. En doğrusunu bilen ise Allah'tır.²⁶

Görüldüğü üzere eserin ana konusunun yazılışı gibi hâtıme kısmının yazılışı da dönemin tartışmalarından birine referansta bulunan bir arka plana sahiptir. Kara Seydî, yaşadığı dönemdeki bazı bilginlerin katıldığı ve cisimlerin hâdisliğine dair tartışmada verdiği cevabın başka tartışmalara konu olduğunu aktarmaktadır.²⁷ Kendi ifadesine göre, ehil olmayanların tartışmaya girmesi meselenin uzamasına yol açmış ve nihayet araya muhtemelen siyasî hüviyeti haiz kimselerin²⁸ müdahil olmasıyla bir hakem kurulu oluşturulmuştur. Dönemin önde gelen bilginlerinin huzurunda düşünürümüzün verdiği cevabın doğruluğuna kanaat getirilmiştir. İşte bu

26 Kara Seydî, *Risâle*, Esad Efendi Ktp., vr. 295^b.

27 Kara Seydî'nin mezkur tartışmaya dair verdiği bilgiler oldukça kapalıdır. Kimsenin ismini zikretmeksizin sorun etrafındaki tartışmadan bahsetmektedir. Öncelikle belirtelim ki, bu tartışma makalemizin konusu dışındadır. Bununla birlikte tartışmanın, İsfahânî'nin *Tesdid*'de dile getirdiği bir itiraz üzerine Cürcânî'nin *Hâşiyeye-i Tecrid*'de getirdiği açıklamaları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu tartışma, *Tecrid*'de "Cisimlere Dair Diğer Hükümler" başlığı altında cisimlerin hâdis olduğu meselesine tahsis edilen bahis çerçevesinde ele alınmış ve başta Kara Seydî olmak üzere muhtelif isimler tarafından bir tartışmaya dönüşmüş gözükmektedir. Tartışmaya konu olan Cürcânî'nin açıklamaları için bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Tecrid*, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1115, vr. 190^a.

28 Bu kişi, İran nüshasında kerem sahiplerinden biri olarak geçerken Esad Efendi ve Bursa nüshasında büyüklerden (ekâbir) biri şeklinde geçmektedir. Bu iki ifadeden tartışmada müdahil olan kimsenin malî ve siyasi nüfuza sahip olduğu çıkarılabilir. Bkz. Kara Seydî, *Risâle*, İran İslâmî Şura Meclisi Ktp., vr. 146^a; Kara Seydî, *Risâle* fi'l-umûri'l-âmme, Bursa Genel Ktp., nr. 1429, 111^b.

cevap da yine kendisi tarafından makalemizin konusu olan risalenin sonuna sultana arz edilmek üzere iliştilmiştir.²⁹ Böylelikle risale, sonuna cisimlerin hâdis oluşuna dair bahsin eklenmesi ile birlikte müstakil bir hüviyete kavuşmuştur.

Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risalesinin metnine gelince, belirli bir kavramsal temele ve tarihsel arka plana sahip olduğunu söylememiz gerekir. Müstakil bir şekilde ele alınmayı gerektirecek öneme sahip ve bizim "umûr-ı âmme sorunu" olarak isimlendireceğimiz bir problemle doğrudan ilişkili olan risâle, ancak bu sorunun ana hatlarıyla da olsa ele alınması ile birlikte anlamlı bir hale gelecektir. Aksi takdirde, herhangi bir şerhin oldukça cüz'î kalan bir ifadesine düşülen açıklayıcı mahiyette bir not olarak telakki edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Bir Umûr-ı Âmme Risâlesi Olarak Kara Seydî'nin Risâlesi

Yukarıda da belirtildiği üzere, risâlenin temel sorusu/sorunu, İcî'nin *Mevâkıf*'inde ikinci ana başlık altında incelenen umûr-ı âmme bahislerine ilişkindir. İcî, kitabında kelâm ilminin konusunun "bilinen" (ma'lûm) olması gerektiği de dahil olmak üzere temel öncüllerini vaz ettiği ilk *mevki*ftan sonra temel meselelere geçmekte ve ilk olarak umûr-ı âmmeye yer vermektedir. O, umûr-ı âmmeyi "Zorunlu, cevher ve arazdan müteşekkil olan mevcudun kısımlarından birine özgü olmayanlar" şeklinde tanımlamakta ve bu kavramın bir tahliline girişmeksizin doğrudan içerdiği bahislere geçmektedir.³⁰ İcî tarafından *Mevâkıf*'ta kısa bir şekilde tanımlanıp ardından meselelerine geçilen umûr-ı âmme, Cürcânî başta olmak üzere esere şerh ve hâşiye yazan düşünürler tarafından farklı boyuta taşınmış ve 'umûr-ı âmme sorunu' olarak adlandırdığımız felsefî sorunun önemli ayağını oluşturmuştur.

Umûr-ı âmme sorunu, temelde, metafiziğin meselelerinin ne olması gerektiği yönündeki tartışmaya atıfta bulunmakla birlikte,³¹ ilm-i kelâmın Meşşâî metafiziği ile etkileşimi sonucunda kelâm ilminin mevzuu ve mesailine dair yapılan tartışmalara dâhil olmuş ve müteahhirûn döneminde "muhakkikler" olarak adlandırılan düşünürler tarafından yoğun bir şekilde tartışma konusu haline getirilmiştir.³²

29 Bu ek kısmın risalenin ana konusu olan umûr-ı âmme ile doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, müellifin risalenin sonuna eklemesi ve bunu dibacede açıkça belirtmesine binaen biz de ilgili kısmın sadece tahkikini yaparak bu konuyu uzmanların dikkatine sunmak istedik.

30 Bu bahisler sırasıyla varlık-yokluk, mahiyet, zorunluluk-ımkân-ımkânsızlık, birlik-çokluk ve illet-malul şeklindedir. Eserin içeriğiyle ilgili bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004) 29, 422-424.

31 Umûr-ı âmme teriminin Fârâbî'den başlayarak İslam felsefesinde nasıl algılandığına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Yasin Apaydın, "Tecrîdü'l-'Akâid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu," Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 95-126.

32 Genellikle Fahreddin Râzî ve öğrencilerinin oluşturduğu ilim halkasını ve devamını ifade eden muhakkikler dönemi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü," *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 167-203.

Müteahhirûn dönemde umûr-ı âmme sorunu sırasıyla Râzî'nin (v. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'si, Ebherî'nin (v. 663/1265), *Zübdetü'l-esrâr*'ı, Tûsî'nin *Tecrîd*'i (v. 672/1274), Kâtibî'nin (v. 675/1277) *Hikmetü'l-'Ayn*'ı, Urmevî'nin (v. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr ve Beyânü'l-hakk*'ı, Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *Tavâli'ü'l-envâr ve Misbâhu'l-ervâh*'ı, Semerkandî'nin (v. 702/1303) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si, Îcî'nin (v. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ı, Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *el-Makâsıd* ve şerhi gibi felsefe ve kelam metinlerinde müstakil bir başlık olarak ele alınmasıyla gündeme gelmiştir.

Zikredilen metinlerin her birinin farklı bir muhteva ve üslupla ele aldığı umûr-ı âmme, şârih ve muhaşşilerin katkılarıyla bir soruna dönüştürülmüş ve müteahhirûn dönemin önemli felsefî tartışmalarından biri haline gelmiştir. Özellikle Kâtibî'nin *el-Münassas*, İbrî'nin /v. 743/1343) *Şerhu Tevâli'u'l-envâr*, İsfahânî'nin (v. 749/1349) *Tesdîdü'l-kavâ'id*, Cürçânî'nin (v. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*, Ali Kuşçu'nun (v. 879/1474) *Şerhu't-Tecrîd* ve üzerine yazılan *et-Tabâkâtü's-Sadriyye ve'l-Celâliyye* olarak ünlenen Mir Sadreddin (v. 903/1498) ve Devvânî'nin (v. 908/1502) kaleme aldığı hâşiyeler başta olmak üzere birçok eserle birlikte umûr-ı âmme, hem mahiyeti hem de kapsamı cihetinden problem edilen bir konuya dönüşmüştür.

Metinlerle gündeme gelen ve şerh-hâşiye literatüründe gerçek kimliğini bulan umûr-ı âmme sorunu, metafiziğin meselelerinin büyük bir kısmını oluşturan varlık, mahiyet, illet, malul, teşahhus, birlik, çokluk, imkân, zorunluluk gibi kavramların hangi çerçevede ele alınacağı ile ilgili bir tartışmayı ihtiva etmektedir.³³ Düşünürler bir yandan umûr-ı âmmeyi söz konusu kavramları içine alacak şekilde tanımlamaya girişmiş; bir yandan da zâhiren umûr-ı âmme içinde değerlendirilmesi sorunlu görülen yokluk ve imkânsızlık gibi kavramların benimsedikleri tanım kapsamında değerlendirilme keyfiyeti üzerine kafa yormuşlardır.

Bahsi geçen tanımlama çabalarına Mevâkıf yazarı Îcî de katılmıştır. “Özgü-lük” tanımı olarak isimlendirmeyi tercih ettiğimiz bu yaklaşım yukarıda belirtildiği üzere varlığın zorunlu, cevher ve araza bölünmesini temele alarak bu üç kısımdan birine özgü olmayan kavramları ve hâlleri umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmeyi öngörmektedir. Mahiyet ile ilgili olarak oldukça kısa görünen bu açıklamasının ardından herhangi bir ilave bilgiye yer vermeyen Îcî, kapsam konusunda da bir açıklamaya girişmemektedir.

33 Umûr-ı âmme kavramlarının sayısı konusunda bir ittifak olmamakla birlikte Kirmastî'nin *Metâli' hâşiyesinde* toplamda on beş kavramın bu çatı altında toplanabileceğine dair kanaat belirtilmiştir. *Yusuf el-Kirmastî, Hâşiye 'alâ Metâli'i'l-enzâr*, Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721, 71^a.

Îcî özelinde meselenin önem kazanan bir başka yönü, umûr-ı âmmenin diğer kelâmî meselelerle birlikte nerede durduğuna yöneliktir. O, varlığın zikredilen üçlü tasnifi ve bunlardan birine özgü olmayanların umûr-ı âmme'ye tekabül etmesi ve bunun da kitapta müstakil bir bölümde ele alınmasını şu sözlerle delillendirir:

Zira biz onlardan [zorunlu, cevher ve araz] her birine kendine özgü bölümde yer verdik.³⁴

Oldukça veciz bir şekilde ortaya konan bu anlayış, umûr-ı âmmenin görünürde bir zorunluluk neticesinde müstakil olarak ele alındığını söylemektedir. Buna göre araz ve cevherler kendi isimlerini taşıyan bölümlerde, Zorunlu Varlık da ilâhiyyât bahsinde ele alınmasından ötürü bu ana kısımların altına girmeyen ama onlarla doğrudan irtibatlı olan bahisleri bir araya getiren umûr-ı âmme de müstakil bir başlık ve bölüm olarak ele alınmaktadır.³⁵

Îcî'nin yer verdiği tanım ve umûr-ı âmmenin müstakil olarak ele alınmasına gösterdiği gerekçe, oldukça mücmel kalmakta ve tanım ile kapsam arasında olası birtakım sorunlara değinmeksizin diğer konulara geçilmektedir. Bununla birlikte umûr-ı âmmenin özgülük temelinde tanımlanması ve diğer bahisler karşısındaki konumuna dair açıklama çabası gibi hususlar dikkate alındığında umûr-ı âmmenin sorunlaşması açısından *Mevâkıf*'in ve yazarı Îcî'nin rolü yadsınamaz ölçüdedir.

Mevâkıf'in umûr-ı âmme açısından esas önemi, şârihi Cürçânî tarafından açıklanırken umûr-ı âmme sorununun bir kez daha ama bu kez daha kapsamlı bir şekilde ortaya çıkmasına sebep oluşunda yatmaktadır. Öncelikle tanım konusuna değinen Cürçânî, umûr-ı âmmenin tanımına “kapsayıcılık” olarak isimlendirebileceğimiz bir açılım getirmektedir. Daha öncesinde Semerkandî ve Isfahânî ile birlikte umûr-ı âmme tanımlarına giren kapsayıcılık görüşü, mevcudun kısımlarından birine özgü olmayı değil de mevcudun kısımlarının hepsini ya da çoğunu kapsamayı bir kriter olarak almakta ve bu şartları taşıyan kavramları umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmeyi öngörmektedir.³⁶ Cürçânî'nin yorumuna göre bu kapsayıcılık özelliğini haiz kavramlar iki kısımda değerlendirilebilmek-

34 Îcî, *Mevâkıf*, 41.

35 Îcî'nin bu tavrı sonraki düşünürlerce sürdürülmüştür. Söz gelimi Ali Kuşçu *Şerh-i Cedîd* olarak ünlenen Tecrîd şerhinde umûr-ı âmmenin Tüsî tarafından müstakil olarak ele alınmasını *Mevâkıf*'taki açıklamalara benzer gerekçelerle açıklar. Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüzeyin ez-Zârîî er-Rîdâyî (Kum: Daru'r-Râid, 2014), 71-72.

36 Semerkandî bu vasıfları taşıyan kavramları “umûr-ı şâmile” olarak isimlendirirken Isfahânî umûr-ı âmme isimlendirmesini tercih etmektedir. Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 9; Şemseddin Isfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî (Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2012), I, 182.

tedir. Bir yandan mevcudun üç kısmını birden kapsayan *varlık, birlik, mahiyet ve teşahhus* umûr-ı âmme olarak değerlendirilirken diğer yandan varlığın tümünü olmasa da çoğunu kapsayanlar da bu başlık altında ele alınabilmektedir. Hâl böyle olunca, *özel imkân* (imkân-ı hâs), *sonradanlık* (hudûs), *başkasıyla zorunluluk* (vücûb bi'l-gayr), *çokluk* (kesret), *sebeplilik* (maluliyet) cevher ve arazda bulunmaları dolayısıyla onları da şâmil olmaları gerekçe gösterilerek umûr-ı âmmeden sayılabilmektedir.³⁷

Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risâlesi, yukarıda ana hatlarıyla ortaya konan tarihsel birikimi arkasına alarak umûr-ı âmme sorununu gündeme getirmeyi hedeflemektedir. O, hem İcî'nin *Mevâkıf*'ta yer verdiği ifadeleri hem de Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta dile getirdiği düşüncelerini kendisine basamak almış ve buradaki tartışmadan yola çıkarak kendine has görüşlerini paylaşma imkânı bulmuştur.

Tarihsel olarak bakıldığında İbn Kemâl'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'in umûr-ı âmme kısmına yazdığı haşiyesi müstakil bir eser olarak sayılmazsa, Kara Seydî'nin risalesi umûr-ı âmmeye tahsis edilmiş ilk eser ünvanını hâiz olarak değerlendirilebilir. Umumiyetle umûr-ı âmme risâlesi olarak kayıtlı eserler³⁸, zikri geçen metinlerin ilgili kısımlarına düşülen hâşiyelerin muhtelif sebeplerden dolayı müstakil olarak istinsah edilmesi ile elde edilmekteyken Kara Seydî'nin söz konusu risâlesi, yazılış hikâyesini de ihtiva eden ve dönemin sultanına ithaf edilecek düzeyde kaleme alınan müstakil bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Risâlenin içeriğine gelindiğinde, Kara Seydî'nin kendisinden önceki tanımlama ve yorumlama çabalarına vâkıf olduğunu gösterecek tarzda incelikli ve önemli açıklamalar göze çarpmaktadır. Bunların başında, umûr-ı âmme terkinin çözümü gelmektedir. Kara Seydî'ye göre, el-umûr kelimesinin başındaki harf-i tarif zihin dışı belirliliği ifade eden *ahd-i hâricî* anlamını taşımaktadır. Bu şekilde alındığında umûr-ı âmme başlığı altında ele alınan varlık, mahiyet, illet gibi kavramlar, ele alındıkları ilimde kendilerine ilmî bir amacın da ilişmesiyle araştırma konusu kılınan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹

37 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 59-60; Cürçânî'nin kapsayıcılık temelli yaklaşımı, hoca silsilesi (Cürçânî-Bâbertî-İsfahânî) içerisinde yer alan İsfahânî'nin *Şerh-i Kadîm*'deki ifadelerine dayanmaktadır. Karşılaştırma için bkz. İsfahânî, *Tesdîd*, I, 182.

38 İbn Kemal'in adına kayıtlı umûr-ı âmme risâlesi bu türden eserler arasında sayılabilir. *Mevâkıf* şerhine yazılan haşiyenin umûr-ı âmme kısmını ihtiva eden eser, yer aldığı mecmuaların başındaki kayıtlarda risale olarak geçmektedir. Bkz. İbn Kemal, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Raşid Efendi Ktp., nr. 674, 26^a-28^b. Bununla birlikte Kara Seydî'nin risalesine benzer bir girişe sahip olmadığından müstakil olduklarına işaret edecek bir emareye sahip değildir. Kanaatimizce bu türden eserlerin, umûr-ı âmme sorununa yaklaşımı merkeze aldıklarından ötürü umûr-ı âmme risalesi olarak nitelendirilmesinde bir sakınca yoktur.

39 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 146^b.

Terkibin ikinci kelimesi için de açıklamaya girişen müellif, âmm olmanın “mevcudun kısımlarından birine özgü olmama” anlamını taşıdığını belirtir.⁴⁰ İcî'nin umûr-ı âmmeyi “mevcudun kısımlarından birine özgü olmamak” şeklindeki tanımına sâdik kaldığı görülen düşünür, bu açıklamanın *umûr* yerine *âmm*e kaydına yönelik olduğunu vurgular. Zira ‘*umûm* (genellik) ile kastedilen, mevcudun bir kısmına mutlak bir şekilde özgü olmamaktır. Böyle alındığında, her üçünde bulunan varlık; üçünde olmasa da ikisinde bulunan mâhiyet; ya da sadece birinde bulunan zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmm'e kapsamına girmesi yanında mevcudun kısımlarının hiçbirinde bulunmayan imtinâ‘ (imkânsızlık) ve yokluk gibi kavramlar da özgü olmama anlamına dâhil olması sebebiyle umûr-ı âmm'e kapsamında değerlendirilmektedir.⁴¹

Kara Seydî'nin İcî'nin tanımına yönelik olarak dikkat çektiği bir diğer husus, tanım-da kullanılan *mevcut* ifadesi ile ilgilidir. Ona göre, tanım sahibi İcî'nin kelâm ilminin mevzuuna yönelik açıklamaları ile umûr-ı âmm'e tanımı arasında görünürde bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira İcî tarafından alternatif mevzular tartışıldıktan ve kelâm ilminin mevzuunun bilinirler (ma‘lûm) olması gerektiği vaz edildikten sonra,⁴² ilmin ana meselelerine tekâbül eden umûr-ı âmmenin, bilinirlere âriz olması cihetinden değil de mevcudun kısımlarına nispetle açıklanmış olması sorun arz etmektedir. Kara Seydî'nin görünürde uyumsuz görünen bu iki görüşün uzlaştırılmasına dair getirdiği açıklama ise kelâm ilminin gayesine yöneliktir. Ona göre, bu ilimle amaçlanan mevcutların bilgisine ulaşmadır. Umûr-ı âmmenin hâllerinin araştırılması da mevcutların bilgisine ulaşmada aracılık etmekte ve bu sayede ilmin gâyesi gerçekleşmektedir.⁴³

İcî tarafından ortaya konulan özgünlük yorumu temelli umûr-ı âmm'e tanımının, umûr-ı âmmeyi mevcutların fertlerinin hepsini ya da çoğunu kapsamı cihetiyle

40 Kara Seydî, *Risâle*, İnan İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 146^b.

41 Kara Seydî, *Risâle*, İnan İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 147^a. Umûr-ı âmm'e kapsamında hangi kavramların ele alınıp alınmayacağı umûr-ı âmm'e sorununun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bunlar arasında özellikle imtinâ‘ ve yokluk gibi varlıkla ilişkilendirilmesi zâhirde zor görünen kavramlar öne çıkmakta olup erken dönemlerden itibaren eleştirilere ve bu eleştirilere karşı cevaplara konu olmuştur. Bu eleştirilerin en bariz örneği Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*’inde dile getirilmektedir. O, sözü geçen kavramların umûr-ı âmm'e içinde ele alınmasını bir problem olarak ortaya koymakta ve bunların mukabilleri olan kavramlar sayesinde bu kapsamda değerlendirildiğini belirtmektedir. Tartışma için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1277), I: 41.

42 Kelâmın mevzuunun ne olması gerektiği İcî'nin yanı sıra birçok kelâmcının gündeminde olmuş bir meseledir. Özellikle Tanrı'nın zâtı, *mevcut* ya da *malum* olması gerektiğine dair görüşler ile sürülmüştür. Konunun anlatımı için bkz. İcî, *Mevâkıf*, 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 176. Urmevî'nin metafizik ve kelâm ilminin mevzuunun ne olması gerektiğine dair müstakil bir eseri için bkz. Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmî'l-İllâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri,” *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* (2016), 31, 281-304.

43 Kara Seydî, *Risâle*, İnan İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 147^a.

ele alan kapsayıcılık yorumundan farklılaşmasına da değinen Kara Seydî, özgü-
lük tanımının bazı mahzurlar dolayısıyla ortaya konduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁴
Buna göre, mevcutların ve mefhumların hepsini ya da çoğunu kapsamayı esas
alarak umûr-ı âmmeyi tanımlamakla zorunluluk, kıdem, yokluk ve imkânsızlık
gibi kavramların tanım dışında kalması; varlıkların tümünün ya da çoğunun ta-
yin edilmesi; mefhumlar dikkate alındığında *hudûs* ve *maluliyet* gibi kavramların
tanıma hâle getirmesi; tüm kısımları kapsaması muhtemel olan *imkân-ı âmm*'in
araştırma içerisinde değerlendirilmemesi gibi mahzurlu durumlar ortaya çıkabil-
mektedir.⁴⁵ Dolayısıyla zikredilen durumlar, Âcî gibi düşünürleri özgü-
lük temelli bir umûr-ı âmme tanımını tercih etmeye sevk etmiştir.

Umûr-ı âmme risalesinde Kara Seydî'nin gündeme getirdiği bir diğer önem-
li husus, umûr-ı âmme sorunun, bir yönüyle, Tanrı'nın âlemlerle irtibat kurması-
nın keyfiyetine yönelik bir açıklamayla irtibatlandırılmış olmasıdır. Kara Seydî
bu noktada Gazâlî (v. 505/1111) ve Aynükdât el-Hemedânî (v. 525/1131) gibi
isimlerin görüşlerine başvurarak hem Tanrı hem de insan için ortak kullanılan
özelliklerin anlamsal-lafzî ortaklığı (iştirâk-i lafzî ve iştirâk-i manevî) mesele-
sine girmektedir. Zira umûr-ı âmmenin mevcudun kısımlarından birine özgü ol-
mamakla açıklanması, hayat, irade vb. sıfatların da bu kapsamda ele alınmasını
gerektirmektedir. Hem Tanrı hem de yaratılanlara yüklem olma özelliği olan bu
kabilden sıfatların umûr-ı âmme bahsinde işlenmemesi bir sorun teşkil etmek-
tedir. Bu noktada Kara Seydî, Gazâlî ve Hemedânî'den yardım alarak⁴⁶ mezkur
sıfatların her ne kadar ortak bir kullanıma müsait olsalar da bunun bir zorunlu-

44 Görünüşte umûr-ı âmme tanımında tadile gidenin *Şerh-i Mevâkıf*'taki ifadelerinden yola çıkarak
Cürçânî olma ihtimali akla gelse de hem müellifin risâlede birkaç yerde musannif olarak işaret
ettiği ismin Âcî olup Cürçânî'den şârih olarak bahsetmesi hem de özgü-
lük tanımının kapsayıcılık yorumuna olan üstünlüğünden bahseden bağlamı dikkate alındığında müellifin ifadelerinin
yukarıda yer verdiğimiz şekilde anlaşılması gerektiği düşüncesindeyiz.

45 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslâmî Şura Meclisi Ktp., vr. 147^b.

46 Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik* adlı eserinde bu sadede şöyle der: "Bilakis hakikat şu ki, ilim ancak
ilâhî sıfat için kullanılır. Şayet başkası için kullanılmışsa bu, arifler nezdinde, mahza mecaz,
manayı genişletme ve sırf ortaklık yoluyla; her ne kadar âlimler, ilim terimini Allah'ın ilmi
ve mahlûkatın ilmi için benzerlik (teşâbüh) yoluyla kullanılacağına hükmetmiş olsalar da." Bkz.
Aynükdât Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik: Hakikatlerin Özü*, Eleştirmeli Metin ve Çeviri, Ahmet
Kamil Cihan-Salih Yalın-Mesut Sandıkçı-Arsen Taher, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
Başkanlığı Yay., 2016), 78; Gazâlî'nin eserlerinde aktarılan ifadelerle birebir olmasa da anlamca
benzer açıklamalara rastlamak mümkündür. Sözgelimi o, *Kavâ'idü'l-âkâid*'de havâs ile avâm
arasındaki anlayış farkına değindiği sırada şöyle der: "[idrâki zor bahislerin peygamber olmasalar
da] bazı âlim ve veliler tarafından bilinmesi uzak bir ihtimal değildir. Mamafih şeriat âdâbına
riayet ederek [şeriatın] sustuğu yerde onlar da susmuştur. Hatta Yüce Allah'ın sıfatları arasında
cumhurdan idrâk edemeyeceği gizlilikler olması da muhtemeldir. Bu sebeple Hz. Peygamber
bunlardan ilim, kudret vd. gibi ancak anlayışlarına (efhâm) açık olanı zikretmiştir. Yaratılanlar
(halk) ancak kendi ilim ve kudretlerini vehmettirecek bir münasebet ile bunları anlamıştır. Şayet
yaratılanla hiçbir münasebeti bulunmayan nitelikler zikredilseydi, anlayamazlardı." Bkz. Gazâlî,
Kavâ'idü'l-âkâid, thk. Musa Muhammed Ali (Âlemü'l-Kütüb, 1985), 119-120.

luktan neşet ettiğini, haddizatında bu ortaklığın anlamsal değil de lafzî seviyede olduğunu zikrederek sorunu aşmaya çalışır.⁴⁷ Bu takdirde yaratılanlara ârız olan durumlar, arazlar olarak kabul edilerek o bahiste incelenecek; Zorunlu'nun zâtı ile kâim olanlar ise Zorunlu'ya tahsis edilen ilâhiyyât bahsinde ele alınacaktır.⁴⁸

Sonuç

Müteahhirûn dönem muhakkiklerinin bir sorun olarak vaz ettikleri umûr-ı âmme, ilerleyen dönemlerde özellikle Osmanlı coğrafyasında felsefî tartışmalara konu olmaya devam etmiş ve nihayet müstakil bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Umûr-ı âmme risaleleri olarak isimlendirilen bu eserler, mahiyet ve kapsam cihetinden umûr-ı âmme terkinin felsefî sorgulamasını üstlenmiştir.

15. yüzyıl filozoflarından Kara Seydî, mezkur literatürün ilk meyvelerinden biri sayabileceğimiz umûr-ı âmme risalesini, İcî'nin *Mevâkıf* metni ve Cürcânî'nin bu metin üzerine kaleme aldığı şerhini kendine zemin olarak seçmiş ve umûr-ı âmme sorununu kendi döneminin birikimini de gözetererek ele almıştır. Kara Seydî, bir yandan İcî ve Cürcânî gibi umûr-ı âmme tanımlamalarında doğrudan taraf olan isimlerin görüşlerini açımlayarak bu konudaki tercihlerini ortaya komuş bir yandan da umûr-ı âmme sorununu hem Tanrı hem de yaratılanlar için kullanılan sıfatlar meselesi ile irtibatlandırarak soruna farklı bir boyut katmıştır.

Umûr-ı âmme risâlesi, içerdiği konu kadar yazılış hikayesi ile de Osmanlı dönemindeki felsefî tartışmalara ışık tutacak mahiyet arz etmektedir. Sultaniye Medresesi'nde açılış dersi olarak sunulan umûr-ı âmme meselesinin o dönemki ilim çevrelerinde canlı bir şekilde ele alındığını söylememiz mümkündür. Aynı şekilde risalenin sonuna eklenen cisimlerin hâdis olduğuna dair tartışma ve bu tartışmaya katılan taraflar arasındaki rekabet, benzer bir canlılığın bu kez doğa felsefesine ait bir konuda cereyan ettiğini göstermektedir. Son olarak her iki tartışmada siyasî nüfuzu olan kimselerin hem teşvik hem de doğrudan müdahil olarak konuya eğilmeleri, ilmiye çevreleri kadar siyasî çevrelerin de mezkur konular üzerinde ciddî bir şekilde önem verdiklerine tanıklık etmektedir.

47 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 149^b-150^a. Belirtmek gerekir ki, umûr-ı âmme ile sözü geçen düşünürlerin sıfatlar meselesine yaklaşımı arasında irtibat kurulması, Kara Seydî'nin döneminde yaşamış bir diğer düşünür olan ve Acem Sinan olarak tanınan Sinâneddin Yusuf Gencevî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde dile getirilmiştir. Sinâneddin Yusuf Gencevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Ragıp Paşa Ktp, nr. 761, 106^a; Acem Sinan ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 184-185.

48 Kara Seydî, *Risâle*, İran İslamî Şura Meclisi Ktp., vr. 150^a.

Kaynakça / References

- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüzeyin ez-Zârî er-Rîdâyî, Kum: Daru'r-Râid, 2014.
- Apaydın, Yasin. “*Tecrîdü'l-'Akâid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu.*” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017, 95-126.
- Arıcı, Müstakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü.” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Âşık Çelebi, *Meşâiru's-şuarâ*, haz. Filiz Kılıç. (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Aydın, Mehmet. “Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 37 (2013): 49-94.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Cürcânî, *Hâşiyetü'l-'Tecrîd*. Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1115.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Çelik, Yüksel. “el-Misbâh şerhu'l-kısmî's-sâlis min Miftâhî'l-ulûm fi 'ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- el-Gazalî, Ebu Hâmid. *Kavâ'idü'l-'akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- el-Îcî, Adududdin. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm*, Beyrut:Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Kirmastî, Yusuf. *Hâşiyetü 'alâ Metâli'i'l-enzâr*. Mehmed Asım Bey Ktp., nr. 721.
- Gencevî, Sinâneddin Yusuf. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Ragıp Paşa Ktp, nr. 761.
- Hemedânî, Aynükkudât. *Zübdetü'l-hakâik: Hakikatlerin Özü*, eleştirmeli metin ve çeviri Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Mesut Sandıkçı-Arsen Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2016.
- İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.
- İbn Kemal. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Râşid Efendi Ktp., nr. 674, 26^a-28^b.
- İshakoğlu, Ömer. “Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Kara Seydî. *el-Esile ve'l-ecvibe mensûbetün li'l-mevlâ Kara Seydî*. Halet Efendi, nr. 810, 89^b-90^a.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Bağdath Vehbi Ktp., nr. 2213, vr. 179^b-182^a.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Beşir Ağa Ktp., nr. 199, 196^b-198^a.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. Bursa Genel Ktp., nr. 1429, 111^b.
- Kara Seydî. *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*. İran İslamî Şura Meclisi Ktp., nr. 14167.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numaniyye: Hadâikü's-Şekâik*. İstanbul: Matbaa-i Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1308-1315.
- Nevî Efendi. *Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Özturan, Mehmet. “Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* içinde, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İSAM Yayınları (2017).

- Semerkindî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 422-424. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Sözüdoğru, Hatice Arslan. "Kara Seyyidi Hamidi'nin (ö. 913/1507) Hayatı ve 'Es'ile alâ Şerhi's-Seyyid' Risalesinin Tahkiki." *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, no. 1 (2005): 262-288.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Varlık Tartışmaları: Kara Seyyidî el-Hamidî'nin Umûr-i Âmme'ye Dair Risaleleri Bağlamında Bir İnceleme." içinde *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler; Eserler; Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz, (İstanbul 2016): 189-217.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'osmâniyye*. İstanbul: Dersaadet, ts., 180.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-Îlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları*, no. 31 (2016): 281-304.
- Turan, Şerafettin. "II. Bayezid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 234-238. Ankara: TDV Yay., 1992.

Ekler

Ek 1: Risâle fi'l-Umûri'l-Âmme'nin Tahkikli Neşri

Risâlenin Nüshaları ve Özellikleri

Türkiye’de bulunan yazma eser kütüphane kayıtlarında tek nüsha olarak görünen eser, Beşir Ağa Koleksiyonu 199 numarada kayıtlı mecmuanın 198^a-199^a varakları arasında yer almaktadır. Birçok risâlenin bir araya gelmesiyle oluşan mecmuanın konumuz açısından önemi, sadece Kara Seydî’nin eserini ihtiva etmekle kalmayıp buna ilave olarak *umûr-ı âmme literatürü* olarak isimlendirebileceğimiz bir alanın nadir risâlelerini içinde barındırıyor oluşudur. Mecmuanın 196^b-198^a varakları arasında Hacı Paşa’nın torunu olduğu yazılı olan Sinan Çelebi’nin (v. ?) *Hâşiyetü t-Tecrîd*’inden umûr-ı âmme ile ilgili olan kısmı, 199^b-200^a varakları arasında Bağdat kadısı olarak ünlenen Mîr Kıvâmeddin’in *umûr-ı âmme risâlesi* yer almaktadır.⁴⁹

Kara Seydî’nin mezkûr risâlesi, besmele ile herhengi bir dîbâce ve mukaddime içermeksizin doğrudan İcî’nin Mevâkîf’ında umûr-ı âmmeye tahsis ettiği bölümün başlığı olan *ikinci mevkîf* ifadesiyle başlamaktadır. Risâlenin ilk sayfasının kenarında yer alan müstensihin kalemi ile olduğunu tahmin edebileceğimiz açıklamada eserin Kara Seydî’ye ait olduğunu bildiren “hâzihî risâletün li mevlânâ Kara Seydî rahimehullahü te‘âlâ” ifadeleri yer almaktadır. Bu haliyle bakıldığında eserin müstakil bir risâleden ziyâde bir haşiyenin muayyen kısmından alıntı olduğu intibahına kapılmak mümkündür.

Eserin Beşir Ağa Koleksiyonu’nda bulunan bu nüshası mukabele edilen nüshalardan biri olarak seçilerek [←] olarak işaretlenmiştir. Bu nüshanın en önemli özelliği, müellife ait bazı kayıtları (minhuvât) barındırmasıdır. Yanı sıra müellif dışında bir okuyucu tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemel izah edici kısa notları da ihtiva etmektedir. Biz de zikredilen bu kayıtları önemine binâen ve metnin anlaşılmasını kolaylaştırması hasebiyle dipnotta belirtmeyi uygun gördük.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde risâlenin yukarıda yer verdiğimiz nüshası dışında dört ayrı nüshasını daha tespit ettik. Bunların ilki, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 2213 numarada kayıtlı mecmuanın 179^b-182^a varakları arasında yer almaktadır. Beşir Ağa nüshasından farklı olarak besmele ile başlayan eser, doğrudan İcî’nin yukarıda yer verilen ifadelerini alıntıyla şerhe girişmekte olup müstakil bir eser olmama intibahını doğrular niteliktedir. Risâlenin başlangıç kıs-

⁴⁹ Kıvâmeddin Şîrâzî olarak bilinen Mir Kıvâmeddin hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâik*, 276-277.

mının kenarında farklı bir kalemle, eserin Ali Kuşçu tarafından umûr-ı âmme konusuna dair yazıldığını belirten “li'l-fâzıl Ali el-Kûşcî fi'l-umûri'l-âmme” ibaresine yer verilmiştir. Söz konusu kayda yakından bakıldığında daha önce yazılan bir başka ismin çizilerek üzerine yazıldığını görmekteyiz.⁵⁰ Eserin Kara Seydî'ye aidiyeti ise bir önceki risale ile karşılaştırma neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu nüsha [٥] olarak işaretlenmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, mezkûr iki nüsha tek başına ele alındıklarında müstakil hüviyette bir eserden ziyâde hangi dönemde ve ne sebeple yazıldığına dair emâreler taşımayan bir Mevâkîf haşiyesinin umûr-ı âmme konusu üzerine yoğunlaşan kısmının alıntısı izlenimi uyandırmaktadır. İki nüsha karşılaştırıldığında dikkat çeken bir diğer husus, Beşir Ağa nüshasının umûr-ı âmme konusu ile sonlanmasına karşın Bağdatlı Vehbi nüshasının *Şerh-i Mevâkîf* tan cisimlerin hâdis olmasına dair bir bahisle sonlanıyor oluşudur. Hal böyleyken bu iki nüshadan yola çıkarak eserin mahiyetine dair oldukça eksik bir tasvire ulaşılabileceği şüphe yoktur. Dolayısıyla eserin müstakil bir risâle olup olmadığı ve yazıldığı dönemi ile yazılış hikayesinin mahiyetini öğrenmek için diğer bir nüshaya ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Sözü geçen üçüncü nüsha, İran İslâmî Şûrâ Meclisi Kütüphanesi 14167 numara 144^b-153^a varakları arasında karşımıza çıkmaktadır. İlk iki nüshada olduğu gibi bu nüsha da bir mecmuada yer almaktadır.⁵¹ Gayet açık ve düzgün bir hatla yazılan risâle, besmele de dahil herhangi bir başlık taşımamakta ve hamdele ile başlamaktadır. Önceki iki nüshada yer almayan hamdele ve salvele yanında, ilave olarak ithaf kaydı ve sebab-i telifi ihtiva eden iki varaktan biraz fazla genişçe bir mukaddimeyi havidir. Ayrıca Beşir Ağa nüshasında görülmeyen ama Bağdatlı Vehbi nüshasının sonunda yer alan cisimlerin hudûsuna dair olan kısmı da ihtiva eden nüsha, eserin elimizdeki tam halini yansıtan nüshalardandır. Bu nüsha [٦] olarak işaretlenmiştir.

Eserin dibâce kısmı da dahil tümünü ihtiva eden ilave iki nüshası daha bulunmaktadır. Bunların ilki, Bursa Genel Kitaplığı 1429 numarada kayıtlı risaleler mecmuasında 111^a-113^a varakları arasında bulunmaktadır. Kara Seydî'nin diğer başka eserlerini de ihtiva eden mecmua yanı sıra II. Bayezid döneminde kaleme alınan felsefî risaleleri içermektedir. Kara Seydî'nin umûr-ı âmme risalesi, zik-

50 Mâmâfih üzerine yeniden yazılan bir önceki ismin de Kara Seydî olmadığı anlaşılmaktadır.

51 Risâlenin yer aldığı mecmuanın başındaki kayıttan h. 1209 senesinde Seyyid Hâc Ebubekir Müftîzâde en-Antâkî tarafından temellük edildiği anlaşılmaktadır. Kara Seydî'nin risâlesi dışında mecmuada Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî (v. 1165/1751) ile Muhammed b. Muhammed el-Cemâlî'nin eserleri ve müellifi yazılı olmayan bir istiâre risâlesi yer almaktadır.

redildiği üzere dibâce kısmını da kapsamakta bununla birlikte risâlenin sonunda yer alan cisimlerin hudûsuna dair ek kısmı içermemektedir. Söz konusu ek kısım, mecmuanın ilerleyen varaklarında 220^a-221^a arasında karşımıza çıkmaktadır. İki ayrı yerde bulunan kısımların bir araya getirilmesiyle birlikte umûr-ı âmme risâlesinin tam halini yansıtan bir diğer nüsha halini almaktadır.⁵² Mukabele esnasında bu nüsha (İ) olarak işaretlenmiştir.

Eserin tam hâlini yansıtan elimizdeki son nüshası ise, Esad Efendi 1279 numarada 295^a-297^b varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin başında ve sonunda müellife ait herhangi bir bilgiye rastlanmamakta olup risâlenin Kara Seydî'ye ait olduğu bilgisi diğer nüshalarla karşılaştırma sonucu elde edilmiştir. Bununla birlikte, bu nüsha diğer dört nüshada bulunmayan birtakım özellikler taşımaktadır. Risâlenin son varığında istinsah kaydı mevcut olup eserin müstensih bilgisi, istinsah tarihi ve yeri ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Buna göre risâle, 905 Ramazan/1500 Nisan'ında sonraları şeyhülislamlık makamına getirilen ve Sâdî Çelebi (v. 945/1539) olarak tanınan Sâdî b. Molla İsa⁵³ tarafından Bursa Sultan Medresesi'nde istinsah edilmiştir.⁵⁴ İstinsah kaydından anlaşıldığı üzere, risâle müellif Kara Seydî'nin vefatından beş sene önce yazılmıştır. Zikredilen özelliklere binâen bu nüsha tahkikte asıl olarak alınarak (س) olarak işaretlenmiştir.

Tahkikte Takip Edilen Usûl

Metin tahkikinde İSAM tahkik esaslarını takip ettik. Müellif nüshası ya da müellife okunan bir nüsha olmamakla birlikte müellif hayattayken yazılması, âlim bir müstensih tarafından kaleme alınması, istinsah kaydına yer veren tek nüsha olması gibi sebeplere binaen Esad Efendi 1279'da yer alan nüsha asıl olarak seçilmiş, tam olan diğer iki nüsha mukabele nüshaları olarak değerlendirilmiştir. Gerektiğinde tam olmayan diğer iki nüshadan, minhuvât kayıtları ya da metnin anlaşılmasına yardımcı olacağımız birtakım farkları belirtmek suretiyle mukabele esnasında yararlanılmıştır.

52 Risâlenin başında müellife dair herhangi bir kayıt bulunmazken son varakta (113a) kırmızı ve başka bir kalemlle Kara Seydî'ye ait olduğunu bildiren "li'l-mevlâ Kara Seydî" kaydı yer almaktadır.

53 Sâdî Çelebi'nin Kara Seydî'nin öğrencisi olup olmadığı hakkında ilave bir bilgiye sahip olmamakla birlikte onun eserleriyle belli seviyede ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Feyzullah Efendi 1812 numarada yer alan Kara Seydî'nin *Miftâh* üzerine kaleme aldığı haşiyesinin bir nüshasında karşımıza müstensih olarak yine Sâdî Çelebi çıkmaktadır. bkz. Kara Seydî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Miftâh*, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1812, vr. 145^b.

54 Kara Seydî, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Esad Efendi Ktp., nr. 1279, vr. 297^b.

[رسالة في الأمور العامة]

تأليف

قره سيدي بن إسحاق الحميدي (ت. 219 هـ)

[بسم الله الرحمن الرحيم]

الحمد لله الذي جعل جِبِلَّةَ الإنسان على محبة العلم والعرفان وفضلهم على سائر الحيوان بالفكر والإيمان والفهم والإذعان، وجعل علم الكلام مدار دين الإسلام؛ إذ به يُتوسَّل إلى إثبات ما جاء به أفضل الأنام محمد عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام.

وبعد: فإنَّ السُّلطان الأعظم والخاقان الأفضل والأكرم جامع المعقول والمشروع مُحيطُ الأصول والفروع حاوِي العلوم العقليَّة والعملية حائزُ الملكات المرضية⁵⁵ والملكيَّة باسطُ الأمن والأمان مطاعُ سلاطين الزَّمان مطيعٌ ﴿إنَّ الله يأمُرُ بالعدل والإحسان﴾ [النحل، 16/90]، وهو السُّلطان بن السُّلطان سلطان بايزيد⁵⁶ خان خلاصة آل عثمان المتَّمي إليه بدرجات ثمانِ أدام الله دولته على مرِّ الدهور والأزمان؛

إلهي هب⁵⁷ مدى الأيام⁵⁸ عمراً لسُّلطان بايزيد ابن محمد

ويسرُّ دولة الدارين طراً بحقِّ المصطفى المختار أحمد

لما شرفني بمزيد اللطف والإحسان وتصدَّقني بمدرسة⁵⁹ من الثَّمان، توجَّهت⁶⁰ عتبه العليَّة لتقبيل ترابِ سدِّته السَّنية فتفكرت⁶¹ تحفةً تُناسب بحال⁶² هذا النحيف فأنتى توجد تحفة⁶³ تليق بجنابه الشَّريف فأردتُ أن أكتبَ بما لاح بالذهن العليل⁶⁴ والبال الكليل⁶⁵؛ لأنه بضاعتي وليس ما سواه في استطاعتي، ولكمال فطانتته بقدر⁶⁶ ما يعرض عليه من المسائل / [295 ظ] لتمام مهارته في أنواع العلوم والفضائل على أن رغبته بالكالات العلمية في الغاية ونظر

55 أ: والمرضية.

56 م: أبازيد.

57 س - هب.

58 أ: إلهي مدد الأيام.

59 م: مدرسة.

60 م + تلقاء.

61 م: فتفقدت.

62 م: لخال.

63 م - أ: تحفة.

64 م: العليل.

65 م: الكليل.

66 أ: بعذر.

عنايته لأهاليها في النهاية⁶⁷، لا سيما كان مُخْتَرِعا جديدا وكان عند⁶⁸ الإنصاف متبينا وسديدا وكتبت⁶⁹ ما وقع في الدرس الأول في المدرسة السلطانية في بروسة المحمّية عند جمع كثير من الموالى وجم غفير من الأهالي.

ثم صممت إليه جوابا للسؤال⁷⁰ في حدوث الأجسام المنسوب⁷¹ إلى بعض من الموالى العظام لم يُرو من⁷² أحد جواب عنه⁷³ يليق بالرّضا والقبول وإن بدّل جهده بعض من الفحول ثمّ نسبه إلى نفسه من ليس مثله في وسعه، وزعم أنّ أندفاعه محال فنذر⁷⁴ لمن دفع عشرة آلاف درهم مال⁷⁵ وأجاب عنه بعض⁷⁶ المدرّسين بما لا يخفى فسأده عند المحصلين فأجبت عن السؤال بها لا مجال فيه⁷⁷ للنزاع والجدال لمن نظر فيه⁷⁸ بالإنصاف واجتنب عن العناد والاعتساف؛ لكن لما لم يدعنه بعض الطلاب إمّا عجزا أو عنادا فامتدّ النزاع بينهم امتدادا، فجمع بعض الأكابر⁷⁹ موالي بلده وفتش عن كل ما في خلدته فاتفق الآراء على حقّية⁸⁰ الجواب فامتاز القشر عن اللباب والله أعلم بالصواب.

قوله⁸¹: الموقف الثاني في الأمور العامّة، اللّام في الأمور⁸² للعهد الخارجي وهو⁸³ الأصل فيها فما أمكن لا يحمل اللام⁸⁴ على معنى آخر، أي⁸⁵ الأمور المعهودة التي بحثوا عن أحوالها في الفن⁸⁶ لتعلق الغرض به.⁸⁷

67 م - على أن رغبته بالكلمات العلمية في الغاية ونظر عنايته لأهاليها في النهاية.

68 أ: أهل.

69 م: فكتبت.

70 م: لسؤال.

71 م: منسوب.

72 أ: عن.

73 م أ - عنه.

74 أ: ونذر.

75 م: حال.

76 م + من.

77 م - فيه.

78 م: فيه.

79 م: الأكارم.

80 م أ: حقيقة.

81 ب و م - قوله.

82 و + العامة.

83 وفي هامش ب: العهد الخارجي فيها بين معاني اللام. «منه».

84 م أ - اللام.

85 م + في.

86 م و - في الفن.

87 ب أ: به. و - بها. وفي هامش ب: فيكون حاصل الكلام إن الموقف الثاني في الأمور المعهودة التي بحثوا عن أحوالها. «منه».

العامّة، أي التي لا تختصّ بقسّم من أقسام⁸⁸ الموجود، وإنّما اعتُبر الموجود مع أنّ موضوع الكلام⁸⁹ المعلوم إنباءً إلى⁹⁰ أنّ المقصود الأصليّ هو معرفة أحوال الموجودات، وأنّ معرفة أحوال⁹¹ الأمور العامّة وسائل⁹² إلى معرفتها. ثم إن التفسير ليس للمقيّد؛ بل لقيده ليبيّن⁹³ أنّ المراد بالعموم هو⁹⁴ عدم الاختصاص سواءً وُجد في الثلاثة أو⁹⁵ الإثنين أو في الواحد⁹⁶ مع غير الآخرين⁹⁷ كالوجوب والقيد الثابتين لذاته تعالى ولصفاته⁹⁸ أو لا يوجد في واحد منها كالعدم⁹⁹ والامتناع¹⁰⁰؛ فإنّهما من الأمور المعهودة بخلاف ما عدهما بما لا يوجد في واحد منها¹⁰¹ كالتنوعية والجنسية ونحوهما فلا نقض بانعكاس¹⁰² التعريف بها.¹⁰³

وإنّما عدل المصنّف عن التعريف باعتبار التناول لأفراد الموجودات أو أكثرها أو المفهومات لانتقاضها¹⁰⁴ بالأمور / [692 و6] الأربعة المذكورة وبالعلية أيضاً على رأي الأشاعرة ولتعدّد إحاطة الجميع وتعيين أكثرها¹⁰⁵ أو تعسرهما ولانتقاضه بالحدوث والمغلولية أيضاً على تقدير¹⁰⁶ اعتبار تناول المفهومات ولأنحصار مثال ما يتناول الجميع في الإمكان العامّ ظاهرًا مع أنه ليس ممّا يُعتدّ به في البحث؛ بل وفي تعلق الغرض به.

قوله¹⁰⁷: كالوجود، لما اعتُبر الأقسام دون الأفراد ولم¹⁰⁸ يقل: عند من قال بأشراكه معنّى كما في حاشية التّجريد؛ إذ لم يقل أحدًا بالحدود بالماهيات الكلية؛ بل بالأشخاص فقط كما سيحقّقه المصنّف.

88 س: الأقسام.

89 ب + عنده.

90 ب + إلى.

91 م و أ: وأن معرفة أحوال.

92 م: ومسائل.

93 ب: بيان.

94 م - هو.

95 م + في.

96 م: واحد.

97 م: الآخرين.

98 م و: وصفاته.

99 س: المعدوم.

100 أ: كالعدم والامتناع. م: كالامتناع والعدم.

101 م و - في واحد منها.

102 م: لانعكاس.

103 م و: «فلا نقض بها» بدلاً من «فلا نقض لانعكاس التعريف بها».

104 م: لانتقاضه.

105 م: الأكثر.

106 م و: رأي.

107 ب و م - قوله.

108 أ: لم.

قوله¹⁰⁹: والوحدة، لما كان في وجودها في الأقسام نوعٌ خفاءً نبّه عليه بقوله: فإنّ كلّ موجودٍ وإن كان كثيراً، ولهذا أخره عن الوجود ههنا بخلاف ما في حاشية التّجريد.¹¹⁰ فإنّه لما اعتُبر هناك الأفراد ولم يكن في وجودها فيها نوعٌ خفاءً ولم يحتاج إلى التّقييد كما احتّاج إليه الوجود¹¹¹ قدّمها عليه.

قوله¹¹²: كالماهية¹¹³ والتّشخص، أراد بها الأمر الكليّ المَقُول¹¹⁴ في جواب ما هو، وبالتّشخص ما ينضم إليها¹¹⁵ ويميزها¹¹⁶ عمّا عداها؛ فلذلك قال: عند القائل بأنّ الواجب له ماهية¹¹⁷ مغايرة لوجوده وتشخص مغايرة لماهيته¹¹⁸، بخلاف ما في حاشية التّجريد. فإنّه لما اعتُبر الأفراد لم يمكن الحكم بتناول الماهية الكليّة جميعها أو أكثرها لاحتمال جزئيات حقيقيّة لم يندرج تحت كلي¹¹⁹ ذاتي كالتشخصات والوحدّة، على رأي الحكماء، فأراد معنى يتناول¹²⁰ الكلّيات والجزئيات؛ أعني معنى¹²¹ ما به الشيء هو هو، فلذلك لم يذكر التّشخص¹²² معها ولم يقل: عند القائل بأنّ الواجب له ماهية¹²³ مغايرة¹²⁴. وإنّما لم يرد هذا المعنى العام¹²⁵ ههنا حتّى لا يحتاج أيضاً إلى التّخصيص؛ لأنّه المقصود بالبحث عن أحواله.

109 ب و م - قوله.

110 وفي هامش ب: اندفع به ما قيل: «كان الأولى تقديم الوحدة لخلوها عن الخلاف بخلاف الوجود كما فعله في حواشي التجريد حيث قال كالوحدة المعارضة لكل موجود وكالوجود عند من قال باشتراكه معنًى. «منه». وفي هامش ب: «قائله عجم». والمقصود هو سنان الدين يوسف العجمي الكنجوي. والاعتراض المذكور في حاشيته على شرح الموافق في بحث الأمور العامة. انظر: مكتبة راغب باشا رقم 761، ورقة 106 و.

111 ب: كما احتّاج الوجود.

112 ب و م - قوله.

113 و: كالماهيات.

114 س: المعقول.

115 م: إليه.

116 ب: ويميز. و: وغيره.

117 م + كلية.

118 انظر شرح الموافق، 214-213/1.

119 م - كلي.

120 ب: تناول.

121 و - أ - معنى.

122 و: لم يشخص.

123 أ - كلية.

124 و - مغايرة.

125 و - العام.

قوله¹²⁶: وَإِنَّا جَعَلْنَا هَذَا الْمَوْقِفَ إِلَى آخِرِهِ¹²⁷، الذي يُرى من كلام الشَّارح الفاضل هو أن مراد المصنّف من قوله: إِذْ¹²⁸ قَدْ أوردنا كلا من ذلك في بابه بيان¹²⁹ سبب وضع [موقف]¹³⁰ لتلك الأمور، وليس كذلك [لشهادة]¹³¹ 132 عدم ذلك السبب في وضع¹³³ سائر المواقف، بل الظاهر أن مراده بيان سبب تقييد للأمر بالعمامة، فالأوجه حينئذ أن يقدر المعلل¹³⁴ إنما قيّدنا¹³⁵ الأمور بالعمامة¹³⁶ ولم نتركها¹³⁷ على عمومها حتى يدخل فيه¹³⁸ المختصة¹³⁹ بقسم واحد، إذ قد أوردنا كلا¹⁴⁰ مما يختصّ بواحدٍ في بابه، أي في باب ذلك الواحد المختصّ به أو في باب المختص الذي هو بعينها باب المختص به.¹⁴¹ فقد عُلِمَ أن كلَّ قسم من الثلاثة قد وُضِعَ له بابٌ وأنَّ كلَّ ما يختصّ به¹⁴² قد أُدرج في باب / [692ظ] ذلك القسم. فتعيّن أن الأمور العمامة ما ليس من الثلاثة ولا ما يختصّ بقسم منها فوجب التقييد بالعمامة.

فلا نقض بانعكاس التعريف¹⁴³ بالكَمِّ ونحوه،¹⁴⁴ لآته من الثلاثة، ولا بمِثْلٍ والقدرة¹⁴⁵ والحياة والإرادة وغيرها الشاملة للواجب والجوهر. لأن المعنى القائم بذاته تعالى غير ما هو ثابت للمخلوق إلا أنه لما¹⁴⁶ لم يكن عندنا أقرب شيءٍ إلى ذلك سوى هذه الصفات أُطلقت عليه وأريد ما هو ثابت لهم¹⁴⁷ تقريباً إلى أفهامهم، هكذا نقل

- 126 ب و م - قوله.
 127 أ إلى آخره. قال الجر جاني: وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة. أنظر شرح المواقف، 1/216.
 128 ب: آخر.
 129 أ: بيان.
 130 س - موقف.
 131 س - كذلك.
 132 م و أ: بشهادة.
 133 م و: عدم ذكر سبب وضع.
 134 أ م: فالأوجه أن يعرّف. وفي هامش ب: بدل قول الشارح وإنما جعلنا هذا الموقف إلى آخره بأن يقول وإنما قيد الأمور بالعمامة ولم يتركها إلى آخر. «منه».
 135 أ: قيد.
 136 أ: «بالأمور العمامة» بدلاً من «الأمور بالعمامة».
 137 أ: يتركها.
 138 م + الأمور
 139 م و: الخاصة.
 140 س: كلاهما.
 141 م و- أو في باب المختص الذي هو بعينه باب المختص به.
 142 م و- به.
 143 م - بانعكاس التعريف.
 144 ب: ونحوها.
 145 م و- والقدرة.
 146 و- لم.
 147 م: له.

عن الإمام حجة الإسلام. ¹⁴⁸ وقال عَيْنُ الْقُضَاةِ: ¹⁴⁹ اِهْمَدَاتِي ¹⁵⁰ أَنْ مَثْلَ لَفْظِ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ ¹⁵¹ الَّذِي ¹⁵² يُطْلَقُ عَلَى صِفَةِ قَائِمَةٍ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَعَلَى مَا يَقُومُ بِذَاتِ الْعَبْدِ يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ مِنَ اللَّفْظِ الْمَشْرُوكِ. انتهى. ¹⁵³

وسيجيء في الإلهيات ¹⁵⁴ أَنْ صِفَاتِهِ مُخَالَفَةٌ ¹⁵⁵ بِالْحَقِيقَةِ لِصِفَاتِهَا ¹⁵⁶ فَمَا هُوَ عَارِضٌ ¹⁵⁷ لِلْمَخْلُوقَاتِ فَهُوَ مِنَ الْأَعْرَاضِ، فَقَدْ ذُكِرَ ¹⁵⁸ فِي ¹⁵⁹ مَوْقِفِ الْأَعْرَاضِ، ¹⁶⁰ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَمِمَّا يُخْتَصَّصُ ¹⁶¹ بِالْوَاجِبِ ¹⁶² فَقَدْ أُوْرِدَهُ ¹⁶³ فِي الْإِلَهِيَّاتِ ¹⁶⁴ كَمَا أُدْرَجَ ¹⁶⁵ الْقَوَى وَالْمَزَاجِ ¹⁶⁶ فِي مَوْقِفِ الْجَوْهَرِ. وَأَمَّا الْجَوَابُ بَعْدَ ¹⁶⁷ تَعَلُّقِ عَرَضِ عِلْمِيَّ بِالْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِهَا عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ؛ بَلْ بِأَنْوَاعِهَا، فَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ ¹⁶⁸ قَبُولِ السُّؤَالِ ¹⁶⁹ وَتَمْتِيمِ بَزِيَاةِ قَيْدِ.

وكذا الجواب بأن الأمور العامة هي ¹⁷⁰ المُشْتَقَّاتُ لَا مَبَادِيهَا مَعَ مَا فِيهَا ¹⁷¹ مِنْ ¹⁷² تَكَلُّفِ قَدِ التَّجَعُّبِ إِلَيْهِ ¹⁷³ فِي

148 م - وهكذا نقل عن الإمام حجة الإسلام.

149 ب: القاضي.

150 وهو الشيخ الصدر الشهرير بعين القضاة الهمداني وكان من أكابر أرباب الطبيعيات.

151 م: «العلم والقدرة» بدلا من «القدرة والعلم».

152 م و: التي.

أ + كلامه. قواعد العقائد للغزالي، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، 1985 م، ص 119-120؛ زبدة الحقائق للهمداني، تحقيق أحمد 153 كامل جهان - صالح بالين - مسعود صاندوقجي - أرسن طاهر، استانبول: انتشارات رئاسة المخطوطات التركية، 2016، ص 78.

154 ب و م - الإلهيات.

155 ب و م: مخالف. أ س: لا يخالف.

156 م و - وسيجيء أَنْ صِفَاتِهِ تَعَالَى مُخَالَفٌ بِالْحَقِيقَةِ لِصِفَاتِنَا.

157 ب: عارض.

158 و: ذكرتها.

159 م: فيها. و- في.

160 م و - موقف الأعراض.

161 ب و: فمما لا يختص.

162 و في هامش ب: فيه نظر، إذ لا يلزم من اختصاص كل من سمعنا وإرادتنا وسمعنا وإرادته تعالى لما يخصه واختلافها بالحقيقة أن لا يكون السمع والإرادة المطلقتين من المحمولات العامة كما في الوجود من غير فرق تأمل. «منه».

163 س أ: أوردنا.

164 م و: فيه.

165 م: أورد.

166 م: «القوى والمزاج» بدلا من «المزاج والقوى».

167 و: لعدم.

168 و: تسليم.

169 أ: للسؤال.

170 و - هي.

171 أ: فيها.

172 م و - من.

173 ب - إليه.

الحكمة¹⁷⁴ لتلا يلزم خروج مسائل¹⁷⁵ الأمور العامة الباحثة عن المعدومات عن الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية¹⁷⁶، وفي جعل موضوع الكلام المعلوم العام¹⁷⁷ ههنا مندوحة عنه.¹⁷⁸ وإنما قلنا: إنه تكلف، لأنه خلاف الظاهر كما لا يخفى مع أنه يلزم حينئذ¹⁷⁹ أن يتعلّق البرهان بالمسائل بل بقيودها،¹⁸⁰ مثل أن يقال: الجوهر موجودٌ بوجودٍ زائدٍ وموجودٌ بوجودٍ مشترك¹⁸¹ وممكنٌ بإمكانٍ محجوجٍ وكذا غيرها ويقام البرهان على قُيودِ المحمولات¹⁸²، فتدبر.¹⁸³

قال الفاضل في حواشه على شرح التجريد¹⁸⁴ فإن قلت: [لماذا جاز¹⁸⁵ زوال العدمات الأزلية الممكنة¹⁸⁶ دون الموجودات الأزلية الممكنة إلى قوله فإن قلت يجوز. قال السائل: فيه بحث. تلخيص السؤال أنه لو استند عدمٌ أزليٌّ ممكنٌ لحادث إلى مثله إلى غير النهاية وجاز زوالها¹⁸⁷ لزم اجتماع وجودات مترتبة غير متناهية، لأن كل عدم حينئذ يكون علة لما بعده ومعلولا / [792 و] ما قبله، فإذا زال عدمٌ أزليٌّ زال¹⁸⁸ معه معلوله وعلته؛ لأن زوال العلة يستلزم زوال المعلول¹⁸⁹، وكذا علة علته ومعلول معلوله إلى غير النهاية فيجتمع الزوالات وكل زوال عدمٌ بوجوده حادث فيلزم اجتماع الوجودات.

أقول: العدمات الأزلية المترتبة¹⁹⁰ إذا كانت عدمات مُعدّات بحيث يقارن وجوده ما قبل كل واحد بعدمه السابق ووجوده ما بعده بعدمه اللاحق يكون توقّف وجود كل واحد على وجود مُعدّه قبله لا معه وتأثيره في وجود معلوله

174 م + الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية.

175 و: مباحثها.

176 و- الأمور العامة الباحثة عن أحوال المعدومات عن الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات الخارجية.

177 أ- العام.

178 ب: مندرجة تحته.

179 و- حينئذ.

180 و: بقيوده.

181 و: «أو مشترك بوجود» بدلاً من «وموجودٌ بوجودٍ مشترك».

182 م + لا عليها.

183 م + حق التدبر. أ: ولا تغفل.

184 يقول الجرجاني في حاشية التجريد: فإن قلت، لماذا جاز زوال العدمات الأزلية الممكنة دون الوجودات الأزلية الممكنة؟ قلت، ذلك لأن الوجود الممكن الأزلي لا بد أن يستند إلى وجودات إما ابتداءً أو بواسطة أزلية مستندة إليه أيضاً دفعا لتسلسل المحال فيكون زواله مستلزماً لزوال الواجب الممتنع فيكون ممتنعاً لغيره أبداً كما مر. وأما العدمات الأزلية الممكنة فجاز أن يستند كل واحد منها إلى عديمي أزلي آخر ممكن من غير أن ينتهي إلى عدم واجب أعني عدم الممتنع بل يترتب العدمات الممكنة ترتباً دائماً إلى ما لا نهاية له كما في عدمات الحوادث المتعاقبة فإذا زال بعض تلك الأعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه ويكون زوال ذلك البعض من الأعدام مستنداً إلى زوال بعض آخر قبله إلى ما لا نهاية له فتترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الأزلية متعاقبة متسابقة إلى ما لا ينتهي وليس ذلك تسلسل محال. أنظر الجرجاني، حاشية التجريد، مكتبة فيض الله أفندي رقم 1115 ورقة 190 و.

185 م: لم ذا جاز. أ: س: لما جاز. الاختلاف في النسخ يرجع إلى اختلاف نسخ المتن المنقول وهو حاشية التجريد للجرجاني. على سبيل المثال العبارة في نسخة فيض الله أفندي ك- لماذا جاز- بيننا في نسخة فاضل أحمد باشا ك- لما جاز- ونحن أثبتنا المتن باستمداد من النسخة الأولى رعاية للسباق. أنظر الجرجاني، حاشية التجريد، رقم 800 ورقة 210 ط.

186 أ- الممكنة.

187 أ: زوالها.

188 س- زال.

189 و: معلوله

190 م - المرتبة.

بعده لا معه، فيكون تأثير عدم كلِّ مُعدِّ في رفع أثر ذلك المُعدِّ، أي رفع وجود معلوله متأخراً عنه لا مقارناً له؛ لأنَّ علِّيَّة عدم كلِّ علَّةٍ إنما هي بقدر علِّيَّتِها، فعَلِّيَّة عدم كلِّ معلولٍ عدم معده¹⁹¹ قبله لا معه ومعلول عدم متأخراً عنه لا مقارناً له، فإذا زال يستلزم زواله زوال عدم قبله¹⁹² وزوال عدم بعده لا معه، وهو يستلزم وجوداً قبله ووجوداً بعده لا معه، ولا يجتمع وجودان ولا أكثر.

وحديث استلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول كلُّ جارٍ في الجميع؛ لكن على حسب استلزام وجوده وجودها، ففي ما عدا المُعدِّ من النَّاقِصَة على طريق الاجتماع كما بين وجوديهما، وفي المُعدِّ على طريق التَّعاقب كما بين وجوديهما أيضاً. وأما ما زعم من لزوم تحقُّق المعلول بالعلَّة النَّاقِصَة على تقدير جريانها في العدمين فباطل؛ لأنَّ النَّاقِصَة إذا عدمت وكانت علَّة لرفع وجود¹⁹³ المعلول يمتنع انتفائها وإن وجدت النَّاقِصَة، لأنَّ ما هو علَّة هو عدمها ابتداءً وليس لبقاء العدم علَّة كالوجود وإن علل فباعثاً ملاحظة وجود جديد ورفع له وهو غير رفع¹⁹⁴ الوجود المحقَّق قطعاً.

هذا، قال السَّائل: وأيضاً على تقدير ترتب تلك الزَّوالات متعاقبة متسابقة إلى ما لا نهاية له¹⁹⁵ لا يمكن اجتماع تلك الشُّروط العدميَّة الأزليَّة الغير المتناهية مع وجود ذلك القديم المشروط بها، إذ ما من حين يفرض حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد¹⁹⁶ من تلك العدمات الغير المتناهية، فلا يصحَّ توقُّف القديم عليها وإلا لأمكن تحقُّق المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدَّات لوجود ذلك القديم كما لا يخفى¹⁹⁷.

أقول: يجوز أن يزول أعدام غير متناهية في أزمنة غير متناهية ويزيد أجزاء الزمان عليها، إذ لا يخفى أنَّ زوال كل عدم بوجود¹⁹⁸ حادث وكل حادث مسبوق بمُدَّة فيكون بعض أجزاء الزمان زائداً¹⁹⁹ على زوال العدمات الغير المتناهية بلا ريب.

وأما قوله: إذ ما من حين يفرض حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد من تلك العدمات فمن قبيل إيهام/ [792ظ] العكس؛ إذ اللازم من الفرض المذكور ما من عدم إلا وقد يزول في حين لا ما من حين إلا وقد زال فيه عدم²⁰⁰.

تمت على يد الحقيير سعدي بن مولانا عيسى غفر الله لوالديه في بلدة بورسوا في مدرسة السلطان غرة رمضان سنة 509.

191 أ: معدّه.

192 م - فإذا زال يستلزم زواله زوال عدم قبله وزوال عدم قبله.

193 م: ووجود.

194 م - رفع.

195 م - له.

196 م - من حين يفرضها حين في الأزل إلا ويزول فيه واحد.

197 أس - فلا يصح توقُّف القديم عليها وإلا لأمكن تحقُّق المعلول العلة ولا احتمال لكونها معدَّات لوجود ذلك القديم كما لا يخفى.

198 م: وجود.

199 م + عليها.

200 أ + تمت الجواب لقره سيدي.

Ek 2: Risâlenin Tercümesi²⁰¹

[Umûr-ı Âmme Risâlesi]

Kara Seydî-i Hamîdî

[Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla]

Hamd, ilim ve irfân sevgisini insanın fitratına koyan, onu diğer canlılara fikir, anlayış ve kavrayışla üstün kılan, insanların en efdali Muhammed'in- ona ve ashâbına salât ve selâm olsun- getirdiğine erişme vesilesi olan kelâm ilmini İslâm dininin merkezine koyan Allah'adır.

İmdi faziletli, cömert, aklı ve şer'î olanı bir araya getiren, usûl ve furûu kuşatan, aklî ve amelî ilimlere sahip, razı olunmuş melekeleri hâiz, emniyet ve güven yayan, zamanın sultanlarına boyun eğdiren “Allah adaletli olmayı ve ihsân etmeyi emreder” emrine itaatkâr, Osmanoğullarının özü ve sekizincisi, sultân oğlu sultan ki o, büyük sultan Bâyezîd Han'dır. Allah devletini dâim eyleye.

İlâhî her dâim Bayezid Han'a ömürler ihsan eyle

Seçkin Kulun Ahmed hürmetine iki cihanda mesud eyle,

bana Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birini ihsan buyurunca eteğini öpmek maksadıyla ona yöneldim ve durumuma münasip bir hediye arayışına girdim. Lakin o makama uygun [bir hediye] nereden bulunabilir ki? Ben de zayıf zihnime gelenleri bir araya getirip yazmak istedim. Zira bundan başka sermayem olmadığı gibi, elimden gelen de buydu. İlim ve faziletlerin her türlüünde gösterdiği kemâl-i zeka ve mahâret sebebiyle, karşılaştığı meseleleri takdir etmekte üstelik ilmî olgunluklara rağbeti, ilim ehline yönelik ilgisi de en üst düzeydedir. Özellikle de yeni fikirler ortaya atan, insafîlar yanında metanetli ve kararlı olmasına binâen ben de Bursa Sultaniye Medresesi'nde birçok âlimin de hazır bulunduğu ilk derste ele alınan [konuyu] yazma kararı aldım.²⁰²

[Risâle tamamlandıktan] sonra ona cisimlerin hâdisliğine dair büyük düşüncülerden (mevâlî) birinin sorusunun cevâbını da ekledim. Şimdiye dek kimseden rıza ve kabule layık bir cevap gelmemiş olsa da öne çıkan kişilerden biri bu konuda çaba sarf etmiş; ama sonra ilmî derinlikte ona denk olmayan bir başkası

201 İnceleme kısmında gerekçesi belirtildiği üzere, tercüme risâlenin ana metnini teşkil eden umûr-ı âmme risâlesini kapsamakta; tahkikli neşirde yer alan ve ek kısmı teşkil eden cisimlerin hâdisliği tartışmasını ihtiva etmemektedir.

202 Metnin bu kısmının, yazma nüshalardaki düşüklük sebebiyle Türkçe'ye bu şekilde çevrilmesi uygun görülmüştür.

bu [sorunu] kendine nispet edip çözümünü imkânsız görmüştü. O, bu sorunu giderene on bin dirhem ihsan edeceğini vadetmişti. Bazı müderrisler buna cevap vermeye çalışsa da işin ehli olan âlimlerce bunların yanlışlığı ortadadır. Ben de insaflı olup kuru inattan uzak olanların tartışma götürmez bulacağı şekilde bu soruna cevap verdim. Fakat acziyet ya da inat sebebiyle bazı talebeler bunu kavrayamadı ve aralarındaki tartışma uzadı gitti. Bunun üzerine kerem sahiplerinden biri beldesinin âlimlerini bir araya getirerek [cevabımı] araştırttı. Nihayetinde cevabın doğru olduğuna dair görüşler ittifak etti ve böylece kabuk özden ayrıldı [yani gerçek ortaya çıktı]. Doğruyu en iyi bilen Allah'ır.

İkinci mevkîf umûr-ı âmmeye dairdir. Umûr [kelimesinin] başındaki lâm harfi, ahd-i hâricî içindir. Asıl olan ise mümkün olan bu kullanımınıdır; başka bir manaya hamledilemez. [Bu durumda umûr-ı âmme] bir ilimde (fenn) güdülen amacın kendisine ilişmesi sonucu halleri araştırılan bilinen şeylerdir.

Âmme [kaydı] ise mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan anlamını vermektedir. [Îcî'ye] göre [kelâmın] mevzûu bilinenler olmakla birlikte, onun burada mevcudu dikkate alması, asıl maksadın mevcutların bilgisi olduğunu ve umûr-ı âmmenin de bunların bilgisine ulaştırılan vesileler olduğunu ima etmek içindir. Ayrıca açıklama (tefsir), kayıtlanan [umûr] için değil, onun kaydı [âmme] içindir. Zira genellik ('umûm) ile kastedilen, ister [mevcudun kısımlarından] üçünde, ikisinde ya da Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarında sabit olan zorunluluk ve kıdem gibi diğer ikisi dışında sadece birinde olsun isterse de imkânsızlık ve yokluk gibi bunlardan hiçbirinde olmasın, özgü olmamaktır. Zira bu ikisi, onların hiçbirinde bulunmayan türlük, cinslik ve benzerlerinden farklı olarak, bilinen şeylerdendir. Dolayısıyla tarifi onları dışarıda bırakması yoluyla (in'ikâs) bir nakz söz konusu değildir.

Musannif [Îcî] mevcutların fertlerini[nin] a) tümünü, b) çoğunu yahut c) mefhumları kapsamasını dikkate alan tanımdan vazgeçmiştir. [İlk şıkkın] zikredilen dört kavramla [zorunluluk, kıdem, imkânsız ve yokluk] ve ayrıca Eş'arîler'in illiyet ilkesiyle bozulması; [ikinci şıkkın tercih edilmemesi, mevcutların] tümünü kuşatmanın imkânsızlığı ve çoğunluğu tayindeki zorluk veya imkansız oluşu sebebiyle; mefhumların kapsanması anlamında [üçüncü şık], hudûs ile sebeplilik (mâlûliyet) ile bozulması; ilmî bir maksat taşımamasına rağmen, görünüşte [mevcutların] tümünü kuşatmanın genel anlamıyla imkâna (imkân-ı âmm) hasredilmesinden dolayı [tanımdan vazgeçmiştir].

Onun [Cürcânî] **“Varlık gibidir” ifadesine gelince,**

fertleri değil de kısımları dikkate alınca *Hâşiye-i Tecrîd'* de olduğu şekilde “varlığın müşterek bir mana olduğunu düşünenlere göre” demedi. Zira hiç kimse küllî

mahiyetlerde birlik (ittihâd) olduğu görüşünü savunmamış aksine ileride musannifin tahkik edeceği üzere sadece bu birliğin şahıslarda olduğunu söylemiştir.

Onun [Cürcânî] **“Birlik gibi”** ifadesine gelince,

[birliğin] kısımlarda bulunmasında bir tür kapalılık olduğunda şu şekilde onu vur-guladı: Her bir mevcut çok olsa da bir açıdan birlik barındırır. Bu sebeple [Cürcânî] *Hâşiye-i Tecrîd'* dekinin aksine, birliği varlıktan sonraya erteledi. [*Hâşiye-i Tecrîd'* de] ise fertleri dikkate aldığı ve onlarda da bir tür kapalılık olmadığı için varlıktaki gibi bir kayıtlamaya gerek duymadı ve [birliği] varlığın önüne aldı.

Onun [Cürcânî] **“Mâhiyet ve teşahhus gibi”** ifadesine gelince,

[mâhiyet] ile “O nedir?” sorusuna cevaben verilen küllîyi kastetmektedir. Teşahhus ile de ona [küllîye] eklenen ve başkasından ayırıştırın şeyi kastetmiştir. Bu sebeple “Zorunlu'nun küllî mahiyeti olduğunu kabul edene göre” demiştir. *Hâşiye-i Tecrîd'* de ise fertleri dikkate alması sebebiyle küllî mahiyetin onların tümünü ya da çoğunu kapsadığına dair bir yargı, bir zâtın altında bulunmayan teşahhus etmiş hakikî cüzîlerin bulunma ihtimaline binaen mümkün olmayıp [yukarıdaki kaydı] kullanmamıştır. Benzer şekilde, filozofların (hukemâ) görüşü dikkate alındığında birlik de bu kabildendir. Dolayısıyla o [Cürcânî], küllî ve cüzîleri içine alan, bir şeyin kendisi sayesinde ne ise o olduğu anlamı kastetmektedir. Bu sebeple hem teşahhusu onunla [birlikle] birlikte zikretmemiş hem de “zorunlu'nun farklı küllî bir mahiyeti olduğuna kâil olana göre” ifadesini kullanmamıştır. Burada tahsise ihtiyaç duymaması için genel anlamı kastetmedi. Zira hallerin araştırılmasından maksat da budur.

Onun [Îcî'nin] **“Bu mevkıfı üç kısımdan birine özgü olmayan şeye ayırdık”** ifadesine gelince,

şârihin [Cürcânî] kelamından musannifin [Îcî] “zira her birine kendine has bölümde yer verdik” ifadesinin umûr[-ı âmmeye] has bir mevkıf koymak olduğu anlaşılrsa da durum böyle değildir. Çünkü diğer mevkıfların ortaya konulmasının sebebi belirtilmemiştir. Anlaşılan o ki buradaki kasdı *umûrun* genellikle (âmme) kayıtlanmasının sebebini açıklamaktır. Bu durumda uygun olan gerekçe sahibinin (muallil)²⁰³ şöyle bir takdirde bulunmasıdır: *Umûru* genellikle sınırlayıp mutlak bir şekilde [âmme kaydıyla sınırlamadan] bırakmamızın sebebi, tek bir kısma özgü olanların girmemesi içindir. Zira mevcudun kısımlarından her birine özgü olanları ya kendisiyle özgünlük kazanılan bölüm ya da onunla aynı anlama gelen

203 Tercümede yer alan karşılık için bkz. Mehmet Özturan, “Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* içinde, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 215.

özgü olana ait kısımda zikrettik. Böylelikle üç kısımdan her birine bir bölüm konulmuş ve ona özgü olanlara da bu bölüm altında yer verilmiştir. Böylece umûr-ı âmmenin, üç [kısımdan] biri olmadığı gibi o kısımlardan birine özgü olmadığı belirgin hale geldiği için genel olan (âmmе) ifadesi ile kayıtlanması gerekmiştir.

Dolayısıyla üç kısımda bulunması sebebiyle nicelik ve benzeri, zorunluya ve cevhere şâmil olması sebebiyle de hayat, kudret, irade ve benzeri niteliklerde bir çelişki yoktur. Zira Zorunlu'nun zâtı ile kâim olanın manası yaratılan için sâbit olandan farklıdır. Ancak şu var ki, bu sıfatlardan başka ona [mana] olarak daha yakın bir şeye sahip olmadığımızdan ötürü Yüce Allah hakkında kullanılmış ve zihinlere yakınlaştırma gayesiyle O'nda sâbit olan nitelikler kastedilmiştir. İmam Hücetü'l-İslâm'dan [Gazâlî] da bu şekilde nakledilmiştir. [Bu sadette] Aynülkudât el-Hemedânî: İlim, kudret gibi hem [Zorunlu'nun] zâtıyla kâim olan sıfatlar hakkında hem de kulun zatıyla kâim olan sıfatlar hakkında kullanılan lafızlar müşterek lafza benzerler” demiştir. [Hemedânî'nin] sözü buraya kadardır.

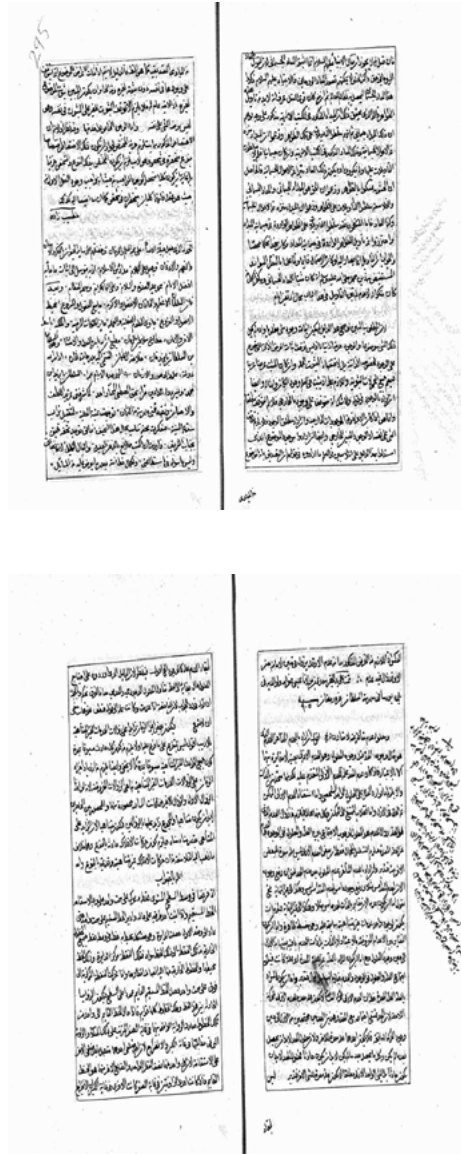
İleride ilâhiyât bahsinde geleceği üzere, Yüce Allah'ın sıfatları hakikati itibarıyla bizim sıfatlarımızdan farklıdır. Yaratılanlara ârız olan nitelikler arazlar kabilindedir ve arazlar bahsinde zikredilmiştir. [Zorunlu'nun] zâtı ile kâim olan nitelikler ise Zorunlu'ya özgüdür. Mizaç ve kuvvetleri cevher bahsinde ele aldığı gibi bunlara da ilahiyat bahsinde yer vermiştir. İlmî amacın [zikredilen sıfatların] genellik cihetiyle hallerine ilişmeyip türlerine ilişmesinden [hareketle] verilen cevap ise ya sorunun kabul edilmesini teslim etme ya da ilave bir kayıtla tamamlanması takdiriyledir.

Aynı şekilde umûr-ı âmmenin türemişler değil de mebâdî [masdar halleri] olduğu şeklindeki cevaba, barındırdığı zorlama ile birlikte, haricî mevcutların hallerini araştıran ilm-i hikmette sığınılmıştır. Böylelikle madumların hallerini araştıran umûr-ı âmmе meseleleri de haricî mevcutların hallerini araştıran hikmetin dışında kalmaz ve böylece kelâm ilminin mevzuunun genel bilinirler kılınması da bunun altına girmiş olur.

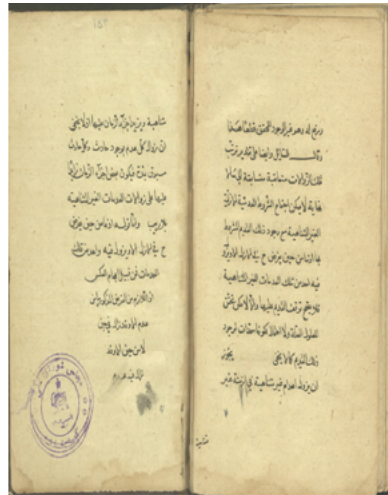
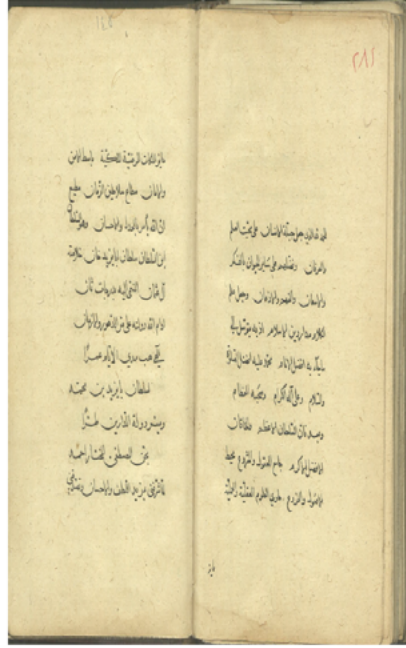
Bunun zorlama olduğunu söyledik; zira açık bir şekilde ortada olan şeye terstir. Ayrıca bu durumda burhanın meselelere değil de kayıtlarına ilişmesi gerekir. Bu da; Cevher, zâit bir varlıkla ve müşterek bir varlıkla mevcuttur ya da muhtaç bir imkânla mümkündür demeye benzer. Böylece burhan da yüklemelerin kendilerine değil de kayıtlarına getirilirdi. Bu hususu iyi düşünmelisin.

Risâle, Sâdi b. Mevlana İsa –Allah onu ve ebeveynini bağışlasın- eliyle 905 [m. 1500] senesi Ramazan'ında Bursa Sultan Medresesi'nde tamamlandı.

Ek 3: Umûr-ı Âme'e Risâlesinin Nüshalarından Örnekler



Şekil 1-2. Esad Efendi Kütüphanesi nüshasının ilk ve son varakları.



Şekil 3-4. İnan İslamî Şura Meclisi Kütüphanesi nüshasının ilk ve son varakları.



Şekil 5-6. Bursa Genel Kitaplığı nüshasının ilk ve son varakları.



Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü

Yakup Mahmutoğlu¹

Mustafa Atlan²

Öz

Bu makalede, kunût duasıyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere ve bu rivayetlerin nakline bağlı olarak fıkıh ekollerinin esas aldıkları bazı uygulama örneklerine, ortaya çıkan ictihâdî farklılıklara ayrıntılı bir şekilde yer verilmiş; konu hakkında öne sürülen görüşler hüküm açısından değerlendirilmiştir. Mevcut görüş ayrılıkları bir tarafa, dört mezhep açısından oluşan genel kanaat sabah namazı, vitir namazı ve Müslümanların karşılaştıkları belâ ve musîbet zamanları haricinde kunût duasının okunmayacağı yönünde olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin ve uygulama örneklerinin farklılığı sebebiyle kimi fakihlerin bazı namazlarda kunût okumayı bidat, bazılarının sünnet kabul ettiğine ve yine bir kısmına göre kunût duası okumanın bazı namazlarla sınırlı tutulması gerektiği, bir kısmına göre de, belâ ve musîbet anlarında neredeyse tüm namazlarda okunabileceği şeklinde farklı görüşlerin ortaya çıktığına yer verilmiştir. Makalede son olarak, özellikle ülkemizin belli yörelerinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup Müslümanların, namazlarda kunût duasının okunmasının keyfiyetine dair mezheplerinin ictihâd farklılıklarını gerekçe göstererek farklı mezhepten imama uymama ve cemaatle namaz kılmama eğilimi göstermeleri meselesine temas edilmiştir. Oysa İslâm'da cemaatle namaz kılmaya ibadetinin, sarâhatî/katiyeti ve önemli tüm mezhepler açısından müsellem ve ümmetin vahdeti ve birliği için çok gerekli olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmada, kesin (kat'î) olanın zannî olana tercih edileceği gerçeğinden hareketle, mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının yine mezhep içindeki mevcut mutedil görüşlerle giderilmesinin mümkün olabileceği vurgulanmış, mezhep farklılığı sebebiyle yaşanan ihtilâfların sunulan çözüm önerileriyle giderilebileceği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kunût • Namaz • Kiraât • Belâ • Musîbet

The Circumstance and Provision of Recitation Qunût Prayer in Prayers According to the Four Sects

Abstract

In this study, some application examples that were taken as a basis by the Islamic law schools according to the narrations originated from the Prophet and the conveyance of these narrations, the opinion differences that aroused and the opinions shared about the subject were evaluated from the provision point of view. Apart from the current divergences, the general practice from the four sects's points of view, it was foreseen that qunût prayer cannot be recite except morning prayer (salaat), vitr prayer (salaat), and during calamity and disasters experienced by Muslims. On the other hand, due to the difference of narrations originated from the Prophet and the application examples, it was stated that there are different opinions such that some Islamic jurists have accepted recitation qunût prayer as innovation during some prayers while others have accepted it as sunnah and also according to some of them recitation qunût prayer should be limited with some prayers while according to others it can be recite during all prayers in case there is a calamity or a disaster. Finally, it is observed that some Muslims in certain regions of our country, belonging to the Hanafi and Shafi'i sects tend to not obey the imams of different sects and do not worship together with the community because of their differences in the opinion about recitation circumstance of the qunût prayer during prayers (salaats). However, it is a well-known reality that clearness/certainty and importance of worshipping together with community in Islam, is acknowledged by all sects and is crucial for the unity of Muslim community (ummah). In the study, based on the fact that the absolute will be preferable compared to assumed, it is emphasized that these opinion differences between sects can be resolved by the mild opinions again in each sect and that the conflicts faced due to the sect differences can be resolved by the presented solution suggestions.

Keywords

Qunût • Prayer • Recitation • Calamity • Disaster

1 Sorumlu Yazar: Yakup Mahmutoğlu (Dr. Öğr. Üyesi), Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dede Korkut Külliyesi, 69000 Bayburt, Türkiye. Eposta: ymahmutoglu@gmail.com

2 Mustafa Atlan (Yüksek Lisans), Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt, Türkiye.

Atf: Yakup Mahmutoğlu ve Mustafa Atlan, "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü," *darulfunun ilahiyat* 29/2, (Aralık, 2018): 379-407. <https://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.2.0011>

Extended Summary

Being the essence of all prayers recited in salah, the Kunût prayer had been read by the Prophet Muhammad and his Companions in Witr and Fajr salahs as well as in almost all compulsory salahs during the troubled and harsh times of the Muslims. However, various narratives and the practices of Companions about the Kunût recited in certain parts of the salahs performed in certain times have led the Islamic jurisprudence scholars to have divergences regarding the provision of the Kunût prayer. This study aims to discuss the wording of Kunût, which constitutes a special and important part of the salah, and when and where it is read in salah according to the four sects together with the evidence.

The Kunût prayer has been involved under the title of “Kitâbu’s-Salât” in the worships section of the Islamic jurisprudence books, especially in the prayer parts related to Witr and salahs, and again in subheadings related to prayer (and curse) in special cases such as trouble and evil, in a detailed manner. Reportedly, two independent studies were conducted recently on this issue. One of them is Bekir Kuzudişli’s postgraduate thesis “Kunût Hadiths and Their Evaluation” (Marmara University, Institute of Social Sciences, Istanbul, 2001) and the other one is Safar Safarov’s postgraduate thesis “Kunût Worship” (Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Konya, 2017).

The word “Kunût” which includes meanings such as “obedience, awe, silence and standing up, chanting standing” can be defined in many ways as an Islamic jurisprudence term. Nevertheless, it can be said that generally, kunût means praying to Allâh by groveling during standing up in salah.

Although the Islamic jurisprudence scholars agreed that the Prophet Muhammad had recited the Kunût prayer in salah and prolonged the standing up before bowing, they disagreed on the details of in which salahs and in which parts of those salahs. Stated in outlines, the four sects had reached a consensus on that the Kunût would be read in three situations including the Fajr, Witr and in times when the Muslim community face terrible events, troubles, evils and harsh periods. In this study, the views of the four sects that put forward their opinions within the framework of the narrations that constitute the basis of the Kunût prayer and regarding the provisions of reciting it in Fajr and Witr salahs and in times of troubles and evils, have been addressed and examined with the evidence. Also, it has been observed that Hanafi and Shafi sects, which are common in the Eastern and Southeastern Anatolia regions, have occasional disagreements between them while performing salah with a congregation depending on their divergences due to these narratives’ conveyances. To overcome these disputes, various solutions have been proposed and evaluations have been made.

The findings were determined as follows:

(i) Reading the Kunût prayer during the Fajr salah is controversial among the Islamic jurisprudence scholars / sects. As a matter of fact, the Hanafi and the Hanbali say that

reading the Kunût except Witr is neither sunna nor permissible. According to the famous opinion of Mâlikî, reading the Kunût during the Fajr is favored, and according to the Shafii, it is strong sunna. On the other hand, while the Kunût can only be read after bowing in the Shafii sect, it can be read both before and after the bowing in Mâlikî sect.

(ii) Reading the Kunût during the Witr is also controversial among the sects. According to this, the Kunût is read in one rakat of the Witr during the whole year both in the Hanafî and the Hanbali sects, and in the Hanafî, it is read before bowing and in the Hanbali, it is read after the bowing. It is not sunna to read the Kunût during the Witr in Mâlikî. According to a view of the Mâlikî, it is sunnah to read it in the last days of Ramadan, but according to another view, it is not. According to the authentic opinion in the Shafii, it is sunna to read the Kunût after the bowing during the Witr in the second half of Ramadan, whether Taraweeh salah is performed or not.

(iii) Although the four sects agree that the Kunût is read during troubles, evils and harsh periods, they disagreed on the details of in which salahs, in which parts of those salahs, with which wording and how it should be read. For example, while the Hanafî allows the Kunût to be read only during troubles, evils and harsh periods except for Witr, Hanbali states that it is reprehensible. Moreover, according to the respectable opinion of the Hanbali, in such cases, the Kunût is read only in Fajr and no one can read it except the president and his/her delegation, especially in the salahs other than the Friday salahs. The majority in the Shafii has allowed the Kunût to be read in all obligatory salahs at such times.

(iv) It is also seen that during the salahs performed with a congregation, the members of the sects with different views are not tied to one another but they eliminate these differences with certain intra-sectarian gentle opinions. In other words, this situation which occurs amongst mosque communities has been solved in two ways. One solution is that those of the Hanafî sect must act according to the opinion of Imam Abu Yusuf and they must certainly obey a Shafii imam reading the Kunût. The second one is that a Shafii person who performs the salah behind a Hanafî imam may not read the Kunût or he/she may read it if he/she is not going to miss the first prostration and in the end, he/she should perform an erratum prostration.

As a result, since to perform salah with the congregation is unquestionably accepted and encouraged by all sects, it is emphasized that the divergences about reading the Kunût during salah should not interfere with performing the salah with a congregation and it should not be brought to a level that would harm Muslims' community spirit.

Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü

İnsanın Yüce Yaratıcısı ile irtibatını düzenleyen ve canlı tutan ibadet/kulluk, niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan ve Allâh'a (c.c) yakınlaşmayı sağlayan özel itaat halidir. Bütün inanç sistemleri, inanılan yüce kudret karşısında kişinin aczini kabul ile boyun eğme ve kutsal bir bağlılık/bağlantı kurma anlayışını taşır. Bunun bir göstergesi olarak inanç sistemlerinin hemen hepsinde, söz konusu irtibatı gerçekleştirmek amacıyla ortaya konulmuş belli hareketlerden oluşan merasim ve ibadetler bulunmaktadır.

İslâm inancında, insanın her yönüyle temizlenmesini ve manevî terakkisini sağlayan ibadetlerin en başında namaz gelmektedir. O kadar ki, Yüce Allâh'a ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) imandan sonra farzların en önemlisi olarak görülen namaz bu hususiyetleri ile "İslâm'ın en önemli vecibelerinden biri" olmuş, diğer ibadetlere göre daha çok öne çıkmıştır. "İslâm'ın ruhuna ve ibadet şuuruna uygun olarak yerine getirilmesi bizzat Allâh'ın emri" olan namaz bu yönüyle dinin direği unvanını olarak İslâm'ın kelime-i şehadetten sonraki en büyük ibadeti kabul edilmiştir.³

Namaz kılmak her mükellef (âkil-bâliğ) Müslümanın en başta gelen görevlerindedir. Namaz ibadeti, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanmaktadır. Ne var ki, Kur'ân'da mücmel olarak yer alan namazın nasıl kılınacağına izahı Sünnet-i seniyye'ye bırakılmıştır. Kur'ân'da namazın kılınıp şekli çok manası, ruhu ve gayesi üzerinde durulmuştur.

Namaz, belirli şekil şartları olan, rükünleri ve edepleriyle anlam bütünlüğü içerisinde yerine getirilen, saygı ve sevgiye dayanan samimi yalvarış ve yakarıştır. Dolayısıyla ruhunu adeta dua oluşturur. Sembolik hareket ve şekiller özü koruyan kabuk gibidir, biri olmadan diğeri eksik ve kusurludur. Kunût duası ise namazda okunan duaların özü mahiyetindedir. Çünkü kunût duası, Hz. Peygamber ve O'nun ashâbı tarafından vitir ve sabah namazlarında ve ayrıca Müslümanların geçirdiği sıkıntılı ve çetin zamanlarda, neredeyse tüm farz namazlarda okunmuştur. Ne var ki, bazı vakitlerde ikâme edilen namazların belli bölümlerinde okunan kunût duası ile ilgili rivayetler ve sahabe uygulamaları, İslâm hukukçuları (*fukahâ*) arasında tartışma konusu olmuş ve kunûtun hükümü hususunda farklı ictihâdların, kayda değer çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte biz, bu çalışmamızda, namaz ibadetinin özel ve önemli bir bölümünü teşkil eden kunût duasının hangi lafızlardan oluştuğunu, namazda ne zaman ve nerede okunduğunu, Müslümanın duası ve yakarışındaki yerinin ve öneminin ne olduğunu dört mezhebe göre delilleriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

3 Yakup Mahmutoğlu, "Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi (Hanefi Mezhebi Bağlamında Bir İnceleme)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no 22 (Ekim 2013): 389.

Kunût duası, fıkıh kitaplarının ibadetler (ibâdât) bölümünün “Kitâbu’s-Salât” başlığı altında özellikle sabah namazı, vitir namazı ve namazla ilgili olan konunun içerisinde yer alan dua kısımlarında ve yine belâ ve musîbet (*nevâzil*) gibi özel durumlarda dua (ve beddua) okunması ile ilgili alt başlıklarda ayrıntılı bir şekilde yer almıştır.

Gerek hadis kitaplarında gerekse dört mezhebin temel fıkıh metinlerinde olsun kunût duasının tarihçesi, şekli, okunduğu yer ve zamanla ilgili bilgilerin bağlamı ve ele alındığı başlıkların farklılığı kunûtun okunmasına dair hükmün de mezheplere göre ihtilaflı/farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Söz gelimi Hanefîler kunûtun, ilgili delillere yaklaşımları bağlamında sadece vitir namazında okunmasını kabul ettikleri için konuyu da bu başlık altında izah etmişler ve hükme bağlamışlardır. Şâfiîler ise, aynı sistematığı sabah namazında kullanmışlardır. Hâsılı kunût duası, fıkıh kitaplarında ibadetlerin salât bölümünde ayrıntılarıyla ele alınmış ve bu anlamda ciddi literatür oluşmuştur.

İbadetler fikhına dâhil olan kunût ile ilgili olarak, detaylı bilgi ve zengin literatür içeren çok sayıda klasik fikhî eserler olduğunu ve istifade edilen birçok eserin de kaynakça bölümünde tek tek zikredildiğini öncelikle belirtmek gerekir.

Bu konuda son zamanlarda yapılan müstakil çalışmalara gelince, yeterli sayıda olmamakla beraber örnek olarak, makalemizle benzerlik arz eden iki yüksek lisans tezinden özellikle bahsetmek isteriz. Bunlardan biri, kunût hakkında vârid olan rivayetler bağlamında yapılan, “Bekir Kuzudişli, *Kunut Hadisleri ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2001” künyeli bir çalışmadır. Söz konusu tez, Ulusal Tez Veri Tabanından erişime açılmadığı ve bu sebeple muhteviyatı (konusu, kapsamı ve varılan sonuçlar) hakkında bilgi sahibi olamadığımız için bu çalışmanın alana katkısını tespit etme ve makalemizle mukayesesini yapma fırsatı da bulamadık.

Bir diğer çalışma ise, “Safar Safarov, *Kunût İbadeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2017” künyeli olup konu, kapsam ve hedefler bakımından (fikhî bir inceleme olarak) bizim çalışmamızla büyük oranda benzerlikler arz etmektedir. Fakat tespit ettiğimiz kadarıyla bu son çalışma, çalışmamıza göre daha hacimli olmasına rağmen konu birçok başlık altında ama yüzeysel/genel olarak ele alınmıştır. Başka bir deyişle bu tez, hem mezhep içi ve mezhepler arası farklı görüşlere ayrıntılı olarak yer vermemiş hem de mezhepler arası görüş ayrılıklarından doğan ihtilaflar ve bunların cemaatle namaza etkisi hususunda çözüm önerileri getirmemiş olması itibariyle doyurucu gözükmemektedir. Ayrıca söz konusu çalışmanın kaynakça kısmında her mezhebin klasik fıkıh kaynaklarının bulunmaması mezheplerin temel fıkıh metinlerinden yeterince

istifade edilmediğini göstermektedir. Son olarak, tez başlığının “Kunût İbadeti” olarak tespiti de, kunûtun terim anlamıyla uyuşmamaktadır. Zira fıkıh terminolojisinde kunût bir ibadet değil, namazda özel bir yer olan kıyamda okunan duanın adıdır. Belirtmek gerekir ki, bahsi geçen tez çalışmasının farklı yönü, konuyla ilgili olarak Şia (Caferiye ve İmâmiye) mezhebinin görüşlerine yer vermesidir.

Kunût Kavramı

Kunûtun Kelime Anlamı

Bir şeye olduğu şekilde devam etme ve onunla sürekli meşgul olma halini ifade eden kunût, sözlükte; taât, huşû‘, sükût ve kıyam, ayakta zikretmek gibi anlamlar içermektedir.⁴ Şimdi bu anlamları, Kitâb ve Sünnet’te geçen kullanımlarından örnekler vererek biraz daha açalım:

İtaat (Boyun eğmek). “Allâh, çocuk edindi’ dediler. O, bundan uzaktır. Hayır! Göklerdeki ve yerdeki her şey Allâh’ındır. Hepsî O’na boyun eğmiştir” (el-Bakara 2/116) âyetinde kunût itaat anlamında kullanılmıştır.

Salât (İbâdet). “Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve (O’nun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et...” (Âl-i İmrân 3/43) âyetinde geçen kunût ise salât (ibâdet) manasına gelmektedir.

Sükût etmek (Susmak). Kunûtun sükût etmek anlamı için, Zeyd b. Erkam’ın aktardığı şu rivayet delil gösterilebilir: “Bizler namazda konuşuyorduk; kişi, arkadaşları namaz kılıyorken yanına sokuluyor ve onu konuşturuyordu. Ardından, “Allâh’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın” (el-Bakara, 2/238) âyeti inince bizler susmakla emrolunduk ve konuşmaktan da yasaklandık”.⁵

Kıyamı uzatmak. Hz. Peygamber’e, hangi namazın daha faziletli olduğu sorulduğunda, Nebî (a.s): “Kunûtu uzatmak”⁶ diye buyurmuştur. Burada kunût kıyamı uzatmak anlamında kullanılmıştır.

4 Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrût: Dâru Sadr, h.1414), 2: 73; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (b.y.: Eser Neşriyat, 1971), 2: 807; Mahmutoğlu, “Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi,” 391.

5 Hâfız Zekiyuddîn Abdulazîm el-Munzirî, *Muhtasaru Sahihi Muslim*, thk. Usâmuddîn es-Sabâbetî, (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1423/2004), 112; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2: 73.

6 Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâfi, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Salât,” 756.

Dua. İmâm Nevevî (ö.676/1277), “kunût” kelimesinin sözlükte hem dua hem de beddua etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Burada kunûtun, ‘*kânete lehu (onun için dua etti)*’ ve ‘*kânete aleyhi (ona beddua etti)*’ kullanımlarını örnek göstererek sözlerini delillendirmektedir.⁷

Kunûtun Terim Anlamı

Bir fıkıh terimi olarak kunût, içerdđi çeşitli anlamlar itibariyle birçok yönden tarif edilebilir. Söz gelimi, “taatte bulunmak, dua etmek ve herhangi bir şerden kurtulmak ya da hayrı elde etmek için namazda Allâh’a sığınmak”⁸ diye tarif edildiği gibi, “vitir namazında ve bazı farz namazlarda okunan bir dua çeşidi”⁹ olarak da tanımlanmıştır. Esasında bu iki tanım arasında, biri genel diğeri özel olmak dışında pek fark yoktur. O kadar ki, her iki tanımda da kunûtun, namazda kıyam esnasında divan durarak Allâh’a dua etmek olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim ilk tanımda kunût, kıyamın, bir tekbir alarak sonrasında okunacak duayı da içermesi yönüyle daha genel, ikinci tanımda ise, kıyamda alınan tekbirden sonra okunan dua olması yönüyle daha özel anlamda kullanılmıştır. Bu özel anlamıyla kunûta, kunût içinde kunût demek de mümkündür.¹⁰ Bu sebeple, -Ezherî (ö.370/980), Takiyuddîn İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Allân’ın (ö.1057/1647) belirttiği gibi-, fukahâ nezdinde kunût, namazda özel bir yer olan kıyamda okunan duanın adı¹¹ olarak da tanımlanmıştır.

Mezheplerin Namazlarda Okunan Kunût Duasına Bakışı Açısı

Hiz. Peygamber’in namazda kunût duasını okuduğuna ve rükûdan önce kıyamını uzattığına dair fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. Burada görüş ayrılığı, Hiz. Peygamber’in kunût duasını hangi namazlarda ve namazların neresinde oku-

7 Ebû Zekerriyya Yahya en-Nevevi, *Tahriru Elfâzi’t-Tenbih*, thk. Abdulğani ed-Dakr (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1407/1987), 73.

8 Muhsin Koçak, “Kunut,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 380.

9 Hamdi Döndüren, “Kunut,” *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 3: 82.

10 Bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 808.

11 Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi’s-Şâfiî*, thk. Mes’ad Abdulhamîd es-Sa’denî, (b.y.: Dâru’t-Talâ’i, ts.), 70; a.mlf., *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed Mur’ib (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî 2001), 9: 66; Takiyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Câmi’u’r-Resâil*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Dâru’l-‘Atâ, 1422/2001), 1: 7; Muhammed Alî b. Muhammed Allân el-Bekrî es-Siddîkî İbn Allân, *el-Futuhâtu’r-Rabbâniyye ‘ale’l-Ezkârî’n-Neveviyye* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004), 2: 194; Sa’dî Ebû Habîb, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1408/1988), 309.

duğuna yönelik olmuştur. Teferruattaki görüş ayrılıkları bir yana, dört mezhep, kunût duasının sadece sabah namazı, vitir namazı ve ümmetin başına gelen korkunç olayların; belâlar, musîbetler ve sıkıntılı süreçlerin yaşandığı zamanlarda olmak üzere üç yerde okunacağına kâil olmuşlardır. Biz, burada, kunût duasının dayanağını oluşturan rivayetler çerçevesinde görüşler ortaya koyan dört mezhebin, sabah ve vitir namazları ile belâ ve musîbet zamanlarında kunût duası okumanın hükmü hakkındaki görüşlerini delilleriyle beraber ele alacağız.

Sabah Namazında Kunût Duası Okumak

Sabah namazında kunût duası okumanın hükmü hakkında fukahâ arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Nitekim bu konuda mezheplerin yaygın görüşlerini şöyle zikredebiliriz.

Hanefî Mezhebinde. Vitir namazı dışında, -sabah namazında ve diğer namazlarda-, kunût duası okumak sünnet olmadığı gibi meşru da değildir.¹² Hanefiler, “Resûlullâh sabah ve akşam namazlarında kunût duasını okurdu”¹³ hadisinin neshinde ittifak etmişlerdir. Söz gelimi Ebû Osmân en-Nehdî (ö.100/718-19) bu durumu, “Ben Ebû Bekir ve Ömer’in arkasında namaz kıldım, hiçbirinin sabah namazında kunût okuduğunu görmedim” sözü ile desteklemektedir.¹⁴ Ebû Hanîfe (ö.150/767), sabah namazında kunût duası okumanın bidat olduğunu söylemiştir. Vitir namazında kunût duasını okuyan Şâfiî mezhebinden bir imâma, Hanefî olan bir kişi uyabilir. Ancak hükmü nesh edildiği için sabah namazında kunût duasını okuyan Şâfiî bir imâma, Hanefî olan birisi uyamaz. Ebû Yûsuf (ö.182/798) bu konuda farklı bir görüş öne sürmüştür. Ona göre, cemaatle namazda mutâbaatın herhangi bir sakıncası yoktur. Çünkü burada mutâbaat asıldır. Kunût duasının okunması ise icthâdî bir mesele olduğundan, asıl (*yakîn*) olan bir şey tartışmalı (*şekk*) olan bir şeyle terk edilemez.¹⁵

12 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1: 65; Ebû Muhammed Alî b. Zekeriyâ b. Mes'ûd el-Ensârî el-Hazrecî el-Menbecî, *el-Lubâb fî'l-Cem'i beyne's-Sunneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulazîz el-Murâd, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 1: 177.

13 Muslim, “Mesâcid,” 678; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.), 2: 104 (nr:6999); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût-Âdil Murşid, (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 30: 485 (nr:18520); Ahmed b. Muhammed b. Ma'bed et-Temîmî el Bustî İbn Hibbân, *es-Sahîh*, Tertîb: el-Emîr Alâuddîn Alî b. Belbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb Arnâvût, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1993), 5: 318 (nr:1980).

14 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1406/1986), 1: 273.

15 Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Şeyhzâde (Dâmâd Efendî), *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi'l-Multeka'l-Ebhûr* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1: 129.

Mezhebin konuya ilişkin delili ise, “Hz. Peygamber bir ay boyunca namazda kunût duasını okudu ve sonra bunu terk etti” hadisidir.¹⁶ Çünkü Hz. Peygamber’in kunût duasını okuyup sonradan terk etmesi, bir daha da bunu yapmaması, bu eylemin hükümünün nesh olduğuna işaret etmektedir.¹⁷ Hanefî mezhebinin diğeri bir delili de, Sa’d b. Târik’in rivayet ettiği şu hadistir; o, şöyle demiştir: “Bir gün babama dedim ki: Baba! Sen Resûlullâh’ın, Ebû Bekir’in, Osmân’ın ve Kûfe’de beş yıl kaldığı süre içerisinde Alî’nin de arkalarında namaz kıydın; onlar namazda kunût duasını okuyorlar mıydı? Babam bana cevaben: Oğlum! “Bunu okumak bidattir” dedi.¹⁸

Mâlikî Mezhebinde. Meşhur görüşe göre sabah namazında kunût duasını okumak müstehâbdır.¹⁹ İbn Sahnûn (ö.256/870), bunun sünnet olduğunu söylemiştir. İbnu’l-Fâkihânî (ö.734/1334) ise şöyle der: “Kunût duası okumak bize göre bir fazilettir. Mâlikî mezhebinde bunun aksine görüş beyan eden birisini bilmiyorum”.²⁰ Bu görüşün delili, “Resûlullâh, sabah ve akşam namazlarında kunût duası okurdu”²¹ hadisidir. Enes b. Mâlik’ten (ö.93/712) gelen, “Resûlullâh dünyadan göç edinceye kadar sabah namazında her zaman kunût duasını okurdu”²² rivayeti de bu görüşü destekleyen diğeri bir delildir. Dahası İbn Ziyâd, “Sabah namazında kunût duasını okumanın vâcib olduğunu, bunu terk edenin namazının fâsid olduğunu” söyler.²³

16 Muslim, “Mesâcid,” 676.

17 Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1: 273; Ebû Muhammed Muvafakuddîn Abdullâh İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Kâhire: Mektebetu’l-Kâhire, ts.), 2: 114; Şeyhzâde (Dâmâd Efendi), *Mecma’u’l-Enhur*, 1: 129.

18 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), “İkâmetu’s-Salât,” 145.

19 Ebu’t-Tâhir İbrâhîm b. Abdissamed b. Beşîr et-Tenûhî el-Mehdevî, *et-Tenbîh ‘alâ Mebâdi’-Tevcih-Kısmu’l-‘İbâdât*, thk. Muhammed Bilhisân, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 1: 503; Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Gırnâfî İbn Cuzey, *el-Kavânînu’l-Fıkhîyye* (b.y.: bs., ts.), 45.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman er-Ru’aynî el-Hattâb, *Mevâhibu’l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru’l-Fıkr, 1412/1992), 1: 539.

21 Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Sevre İbn Mûsâ et-Tirmîzî, *Câmi’u’l-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İbrahim ‘Atveh, (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Salât,” 177.

22 Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî, *el-Ma’üne ‘alâ Mezhebi ‘Âlimi’l-Medîne*, thk. Hamîş Abdulhak (Mekke: el-Mektebetu’t-Ticâriyye, ts.), 1: 241; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003/1424), 2: 287. (nr:3104).

23 Hattâb, *Mevâhibu’l-Celîl*, 1: 539; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Uleyş, *Minehu’l-Celîl Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1409/1989), 1: 2.

Kunût duasını, namazın ikinci rekâtında rükûdan önce veya sonra okumak câizdir. Ancak Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081) kunût duasının, rükûdan önce tekbir getirilmeden kıraatten hemen sonra okunmasının sünnet olduğunu ifade etmiştir.²⁴

Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre, kişinin âmin derken ve teşehhüd (tahiyât) duasını okurken ellerini kaldırmadığı gibi, kunût duasını okurken de aynı şekilde ellerini kaldırmaması gerekir. *el-Mudevvene* adlı eserin sahibinin belirttiğine göre, ki meşhur olan görüş de budur, kunût duasını gizli okumak daha faziletlidir. Çünkü bu bir duadır. Duayı ise riyadan sakınmak için gizli okumak esastır. Rükûdan önce kunût duası okumayı unutursa sonrasında da okuyabilir. Ancak hatırladığında rükûdan dönmez. Kunûtu okumak için rükûdan dönerse farz olan bir rükûden sünnet olan bir fiile döndüğü için namazı fâsid olur.²⁵

Mâlikî mezhebinde kunût duası, Hanefîlerin de kabul ettiği:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَنَخْنَعُ لَكَ وَنَتَزَكَّى مِنْ يَكْفُوكَ اللَّهُمَّ يَاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ الْجِدِّ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحِقٌ.²⁶

şeklindeki lafız kalıplarıyla Hz. Ömer'den aktarılan metindir. Bu metin, Şâfîlerin okuduğu kunût metninden farklıdır.

Şâfî Mezhebinde. Sabah namazında kunût duası okumak sünnettir. Bu konuda mezhebin delili ise, Enes b. Mâlik'in aktardığı ve yukarıda bahsi geçen, Resûlullâh'ın vefatına kadar sabah namazında kunût duasını okuduğuna dair rivayettir.²⁷ Mezhebin önemli isimlerinden Nevevî şöyle diyor: “Bize göre sabah namazında kunût duasını okumak meşrudur ve müekked sünnettir. Kişi kunûtu terk ederse namazı bâtil olmaz. Ancak ister bilerek ister unutarak terk etsin her iki durumda da sehiv secdesi yapmalıdır”. Nevevî, sözlerine şöyle devam ediyor: “Bize göre sabah namazında Kunût duasının okunduğu yer, ikinci rekâtın rükûundan kalktıktan sonradır. Şâfî birisi rükûdan önce kunût duasını okursa bu

24 İbn Cuzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*, 45; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 1: 539.

25 Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed Mukrim es-Sa'îdî el-'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ Kifâyeti'l-Tâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bukâî (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1415/1994), 1: 273.

26 İbn Cuzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*, 45; 'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 1: 273-274. Kunût duasının sonundaki kelimenin “ملحوق (mulhak)” şeklinde okunabileceği de söylenmektedir. Bk. İbn Cuzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*, 45; 'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 1: 274.

27 Bk. Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1491/1999), 2: 150; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, 2: 287 (nr:3104); Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfî* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 154.

okunmamış kabul edilir. Bu kişi rükûdan sonra kunûtu tekrar okuyacak ve bunun için de sehiv secdesi yapması gerekecektir”²⁸

Şâfiilere göre kunût duasının tercih edilen metni, Ebû Dâvûd (ö.275/888), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö.273/887), Beyhakî (ö.458/1066) ve başka birçok muhaddisin sahih isnâd ile Hz. Hasan’dan (ö.49/669) aktardığı ve Resûlullah’ın, vitir namazında okumak üzere kendisine öğrettiği şu cümlelerden oluşmaktadır:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّهُ لَا يَدُلُّ مَنْ وَالَيْتَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ .²⁹

Tirmizî, yukarıdaki hadisin, “hasen” bir hadis olduğunu ve Hz. Peygamber’den, kunût duası hakkında bundan daha güzel bir şey aktarılmadığını ifade etmektedir.³⁰ Âlimler bu kunût duasına, “ وَتَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ ” den önce “ وَ لَا يَعْزُ مَنْ عَادَيْتَ ” lafzını, sonrasında ise “ فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا قَضَيْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ ” lafızlarını eklemişlerdir.³¹

Nevevî, Şâfiî mezhebindeki çoğunluğa göre, kunûta eklenen bu kısmın bir sakıncasının olmadığını ve bununla birlikte Gazâlî, Ebû Nasr el-Bendenî (ö.475/1082) ve başkalarının ise eklenen bu lafızların sünnet olduğunu savunduklarını ifade etmiştir.³² Kunût duasından sonra, “ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ ” demek müstehâbdır. Nesâî’den (ö.303/915) hasen isnâd ile gelen bir rivayete göre bu hadiste, “ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ ” lafzı yer almaktadır.³³

Rûyânî (ö.502/1108) ve Nevevî, tercih edilen görüşe göre, kunût duasının metinsel olarak belli bir kalıbının olmadığını ve herhangi bir dua ile yapılması halinde kunûtun yerine gelmiş olacağını belirtir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’den dua içerikli bir veya birkaç âyet okumakla da kunût duası gerçekleşmiş olur. Ancak tercih edilen, Sünnet ile bize ulaşan dua kalıbıdır ki en faziletlisi budur.³⁴

28 Zakeriyyâ Yahâ b. Şeref el-Huzâmî en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Muhyiddîn Mestû (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990), 124-125.

29 Ebu’l-Huseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim ‘İmrânî, *el-Beyân fi’l-Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1421/2000), 2: 254; Nevevî, *el-Ezkâr*, 125.

30 ‘İmrânî, *el-Beyân fi’l-Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî*, 2: 254; Nevevî, *el-Ezkâr*, 125.

31 Nevevî, *Ravdatu’l-Tâlibîn ve Umdetu’l-Muftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrût-Dımaşk-Ummân: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1991/1411), 1: 253.

32 Nevevî, *Ravdatu’l-Tâlibîn*, 1: 254.

33 ‘İmrânî, *el-Beyân fi’l-Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî*, 2: 255; Nevevî, *el-Ezkâr*, 125.

34 Ebu’l-Muhâsin Abdulvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahru’l-Mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 2: 79; Nevevî, *el-Ezkâr*, 127; a.mlf., *el-Mecmu’ Şerhu’l-Muhezzeb* (Subkî ve Mutî’î’nin Tekmileleri ile birlikte) (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 3: 497.

Hız. Ömer'den (ö.23/644) gelen kunûtu duasını okumak da kayda değer ve güzeldir. Kendisi sabah namazında rükûdan sonra kunûtu duasını okurdu. Kunûtu duasında şu lafızları söylerdi:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ، وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْلَعُ مِنْ يَمْعُرِكَ، اللَّهُمَّ إِنَّا نَعْبُدُكَ، وَلَكَ نُصَلِّي
وَنَسْجُدُ، وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْنِدُ، نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ، إِنَّ عَذَابَكَ الْجَدِّ بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ. اللَّهُمَّ عَذِّبِ
الْكَفْرَةَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِكَ، وَيُكَذِّبُونَ رُسُلَكَ، وَيُعَاتِلُونَ أَوْلِيَاءَكَ. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، وَأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِهِمْ، وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ، وَاجْعَلْ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَالْحِكْمَةَ، وَتَبَيَّنْهُمْ عَلَى مِلَّةِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَوْزِعْهُمْ أَنْ يُؤْفُوا بِعَهْدِكَ الَّذِي عَاهَدْتَهُمْ عَلَيْهِ، وَأَنْصُرْهُمْ عَلَى عَدُوِّكَ وَعَدُوِّهِمْ
إِلَهَ الْحَقِّ وَاجْعَلْنَا مِنْهُمْ.³⁵

Hız. Ömer'in yaptığı kunûtu duası ile daha önce bahsi geçen kunûtu duasının metinlerini birleştirerek okumak müstehâbdır. Kişi ikisini de okumak isterse, Hız. Ömer'in kunûtu duasını sona bırakıp, diğerine öncelik vererek okuması daha evladır. Şayet kişi bu dualardan sadece birini okumak istiyorsa, birinci kunûtu duasını okuması daha uygundur. İki kunûtu duasının bir arada okunmasının müstehâb olabilmesi, sadece kişinin tek başına namaz kılıyor ya da imâm ise cemaatinin, namazın uzatılmasına karşı rıza gösteriyor olması halinde mümkündür.³⁶

İmâm kunûtu duasını okuduğu zaman dua kısmında mütekellim kipi/sığıası şeklinde söylemesi halinde kunûtu duası yerine gelmiş olur. Ancak bu şekilde söylemesi güzel bir fiil olarak karşılanmamıştır. Çünkü imâmın duayı sadece kendisi için yapması, kendisine nispet etmesi mekruhtur. Dua kısmına geldiğinde, “اللَّهُمَّ اهْدِنَا” olarak, cemi sığıası söylemesi gerekir ki sünnet olan bu şekildedir.³⁷

Kunûtu duası okunurken duada olduğu gibi, ellerin kaldırılıp açılması ve ellerin yüze sürülmesinde Şâfiî âlimleri arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşler içerisinde en sahih olanı, kunûtu duası okunurken ellerin kaldırılması ve ellerin yüze sürülmemesi yönündedir.³⁸

Aynı şekilde kunûtu duasının sesli ya da sessiz okunması ile ilgili olarak; namaz kılan kişinin imâm olması, tek başına kılan ya da imâma tâbi olan kişi (me'mûm)

35 Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1: 154-155; İmrânî, *el-Beyân fi'l-Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, 2: 255; Nevevî, *el-Ezkâr*, 125-126.

36 Nevevî, *el-Mecmu'*, 3: 498-499; a.mlf., *el-Ezkâr*, 126; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esna'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi'l-Tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, ts.), 1: 159.

37 Nevevî, *el-Ezkâr*, 127.

38 İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *Nihâyetü'l-Metlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 2: 188; Nevevî, *el-Ezkâr*, 127.

olması gibi farklı şekillerde yapılması hususunda da görüş ayrılığı oluşmuştur.³⁹ Namaz kılan imâm ise, en sahih olan görüşe göre, kunût duasını sesli okuması müstehâbdır. Kişi namazı tek başına kılıyor ise hiç tartışmasız kunûtu gizli okur. Namaz kılan cemaatten biri ise, imâm sesli okumuyorsa kendisi diğer dualarda olduğu gibi kunût duasını gizli okur. Şayet imâm sesli okuyorsa, cemaat imâmın sesini işitiyorsa, sadece imâmın kunût duasına âmin diyerek iştirak ederler.⁴⁰

Hanbelî Mezhebinde. Vitir namazı dışında, sabah ve diğer namazlarda kunût duası okumak sünnet değildir. Sevrî (ö.161/778) ve Ebû Hanîfe de bu hükme varmışlardır. İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Mes'ûd ve Ebû'd-Derdâ'dan sabah namazında kunût okumanın sünnet olmadığına dair rivayet aktarmışlar ve bu anlamda görüşlerine delil kabul etmişlerdir.⁴¹

Mezhebin başlıca delilleri şunlardır: “Hz. Peygamber bir ay boyunca namazda kunût duasını okudu ve sonra bunu terk etti”⁴² hadisidir. Hanbelîlerin diğer bir delili ise, Hanefîlerin de delil kabul ettikleri, Sa'd b. Târik'tan aktarılan ve namazda kunût okumayı bidat sayan rivayettir.⁴³

Hanbelîlere göre, kunût olarak “...اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ...” veya “...اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ...” diye başlayan dua kalıplarından herhangi birini okumak câiz olmakla beraber ikincisini tercih etmek daha faziletlidir.⁴⁴

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, sabah namazında kunût duası okunması konusu fakihler/mezhepler arasında ihtilafıdır. Nitekim Hanefîler ile Hanbelîler, vitir dışında kunût okumanın sünnet olmadığı gibi meşru da olmadığını söylerler. Sabah namazında kunût okumak Mâlikîlerin meşhur görüşüne göre müstehâb, Şâfiîlere göre ise müekked sünnettir. Diğer taraftan, kunût duası, Şâfiî mezhebinde ancak rükûdan sonra okunabilirken, Mâlikî mezhebinde hem rükûdan önce hem de sonra okunabilir.

39 İmrânî, *el-Beyân fi'l-Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 2: 257; Nevevî, *el-Ezkâr*, 127.

40 Cuveynî, *Nihâyetü'l-Metlab*, 2: 188; İmrânî, *el-Beyân fi'l-Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 2: 257; Nevevî, *el-Ezkâr*, 127; Ensârî, *Esna'l-Metâlib*, 1: 159.

41 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 114; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2: 15; Abdulkâdir b. Ömer b. Sâlim eş-Şeybânî İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-Meârib bi Şerhi Delîli'l-Tâlib*, thk. Muhammed Suleyman el-Eşkar, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1403/1983), 1: 161.

42 Muslim, “Mesâcid,” 676.

43 Bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât,” 145.

44 Bk. Döndüren, “Kunut,” içinde *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 3: 84.

Vitir Namazında Kunût Duası Okumak

Sabah namazında olduğu gibi vitir namazında da kunût duasının okunmasının hükmü hususunda mezhepler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Bu konudaki ihtilafı da delilleriyle birlikte şöyle ifade edebiliriz.

Hanefî Mezhebinde. Ebû Hanîfe'ye göre, yılın tamamında vitir namazında rükûdan önce kunût duası okumak vaciptir. Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e (ö.189/805) göre ise, yılın tamamında vitir namazında rükûdan önce kunût duası okumak sünnettir.⁴⁵ Hanefî mezhebine göre, vitir namazı kılan kişi üçüncü rekâtta kıraatini bitirdikten sonra ellerini kaldırarak tekbir alır, sonra kunût duasını okur. Delilleri ise, Ubey b. Ka'b'ın (ö.33/654) rivayet ettiği, "Resûlullâh, vitir namazında rükûa gitmeden önce kunût duasını okurdu"⁴⁶ mealindeki hadistir.

Ebû Bekr es-Semerkandî (ö.540/1145), kunût duasında yapılan kıyamın asgarî el-İnşikâk 84/1) âyeti miktarınca olduğunu beyan) " إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ " ,ölçüsünün etmiştir. Ebû Bekr es-Semerkandî'nin ifade ettiğine göre, Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette, "اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَاللَّهُمَّ أَهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ" gelen bir rivayette, "Resûlullâh vitir namazında duasını okurdu. Her iki dua lafzı da yukarıda geçen âyetin miktarına denk gelmektedir. Aynı şekilde başka bir rivayette de, "Hz. Peygamber, kunût duasını⁴⁷ uzatmazdı" diye bir bilgi yer almaktadır

Kâsânî (ö.587/1191), Kerhî'nin (ö.340/952) de aynı görüşte olduğuna değinecek, kunût duasında belirli bir dua kalıbının olmadığını ifade etmektedir. Çünkü kunût duası ile ilgili sahabeden gelen dua kalıpları farklılık arz etmektedir. Şu halde kişinin, belli lafız kalıplarıyla yaptığı dua, ne kalbine nüfuz eder ne de onu gerçekten Allâh'a ulaştırmaya vesile olur. Dua, kişinin kalbinden, gönlünden irticali olarak yapılır. Aynı ahenkte olan yani tekdüze/monoton bir hal üzere sergilenen dua, gerçek manada yapılan bir dua duruşunu yansıtmaz. Bu haldeki duanın kabul olma olasılığı daha düşüktür. Kunût duasında belirli bir metinsel kalıbın olmaması şu kıyaslamadan ortaya çıkmaktadır: Namazda belirli bir kıraatin olmamasına binaen kunût duasında da belirli bir dua kalıbının olmaması takdire şayan kabilindedir. İmâm Muhammed'den aktarıldığına göre, duanın aynı/belli lafızlarla, tekdüze olması kalbin inceliğini yok eder. Kâsânî'nin ifade ettiği üzere, İmâm Muhammed'in bu görüşü ile ilgili olarak, ilk dönem Hanefî

45 Serahsî, *Mebûsât*, 1: 164; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 273; Şeyhzâde (Dâmâd Efendi), *Mecma'u'l-Enhur*, 1: 128.

46 Suleymân b. el-Eş'as b. el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), "Vitir", 5; Şeyhzâde (Dâmâd Efendi), *Mecma'u'l-Enhur*, 1: 128.

47 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1: 204; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 273.

fakihlerden (*meşâyih*) kimileri kendi kanaatlerini dile getirmişler ve demişler ki: “اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ” lafzı dışında kunût duasının belirli bir dua şekli bulunmamaktadır. Çünkü Sahabe efendilerimiz kunût duası olarak sadece bu lafızda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen şekliyle kunût duasını okumak daha evladır. Bununla birlikte kişi bu duanın dışında başka bir dua okursa bir mahsuru olmaz; hatta bazen ruh haline göre başka dua okuması daha güzel/isabetli olabilir. Ancak evla olan, daha öncede belirttiğimiz gibi, Resûlullâh’ın (s.a.v), torunu Hz. Hasan’a öğrettiği “اللَّهُمَّ اهْدِنَا فِي مَن هَدَيْتَ” ile başlayan kunût duasını okumaktır. Hanefî mezhebindeki kimi fikhîçılar (*ulemâ*) bunun aksine vitir namazında belli bir kunût duasının okunmasının daha faziletli olduğu görüşüne varmışlardır. Çünkü imâm, kimi zaman bilmiyor ve insanların sıradan sözlerine benzeyen duaları yapıyor. Bu da netice olarak namazı ifsâd ediyor. İmâm Muhammed’den aktarılan, ‘duanın belli, tekdüze olması kalbin inceliğini yok eder’ sözü, hac ibadetinde olduğu gibi namazda da, duanın, kişinin o andaki his dünyasını en iyi yansıtan lafızlarla ve kendi içinden geldiği gibi olmalıdır, şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸

Kunût duasını Arapça olarak düzgün okuyamayan veya ezber yapamayan kişi hakkında tercihe şâyân (*muhtâr*) üç görüş söz konusudur. Birinci görüşe göre; bu kişi, üç defa “يَا رَبِّ” der sonra rükûa gider. İkinci görüşe göre; üç defa “اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي” söyler. Üçüncü görüşe göre ise, bu kişi “اللَّهُمَّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ” duasını okur. Zahir olan görüş ise, bu ihtilafın, cevaz yönünde değil de hangisinin daha faziletli olduğu yönündedir. Ancak, sonuncu görüş daha kapsayıcı olduğundan daha faziletlidir. Yukarıda geçtiği üzere, ‘Arapça olarak düzgün okuyamamak’ kaydı şart değildir. Bilakis bilinen bir duayı bilen kişi için, bunlardan birini okuması câizdir. Malum olduğu üzere kunût duasında esas olan, belirli bir kalıbın bulunmamasıdır.⁴⁹

Kunût duasının açıktan veya gizli okunması ile ilgili olarak Kadı el-İsbîcâbî (ö.535/1140), Tahâvî’nin *Muhtasar* adlı eserine yaptığı şerhinde şu açıklamada bulunmuştur: “Kunût duasını okuyan kişi tek başına namaz kılıyor ise, kıraatte olduğu gibi tercih onundur; dilerse açıktan okur ve sesini başkalarına duyurur, dilerse de gizli okur ve sesini sadece kendisi işitir. Bu kişi imâm ise, kunût duasını açıktan okur. Ancak namazda okuduğu kıraat gibi okumaz. İmâma tâbi olanlar “إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ” sözüne kadar bu şekilde imâma uyarlar. Bundan sonrasında imâm dua ettiği zaman cemaat imâma uyup uymama noktasında Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed arasında görüş farklılığı vardır. Ebû Yûsuf’a göre cemaat

48 Serahsî, *Mebûsât*, 1: 165; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1: 273-274.

49 Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik* [İbn Âbidîn’in hâşiyesi (*Minhatu’l-Hâlik*) ve et-Tûrî’nin tekmilesi ile birlikte] (b.y.: Dâru’l-Kitâbî’l-İslâmî, ts.), 2: 45.

imâma uyar ve kunût duasını okurlar. İmâm Muhammed'e göre cemaat imâma uyar ve kunût duasını okumazlar ancak imâmın duasına âmin derler".⁵⁰

Kunût duasında Resûlullâh'a salât getirme hususunda Hanefî kaynaklarda farklı görüşlerin olduğu görülür. Söz gelimi Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a (ö.326/937) göre kunût duası salât getirme yeri olmadığından, kişi burada salât getirmez. Buna karşılık Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö.393/1003) ise, kunûtun bir dua olduğunu, duada Resûlullâh'a salât getirmenin en faziletli amel olduğunu dolayısıyla kişinin kunûtta salât getirmesi gerektiğini söyler.⁵¹

Hanefî mezhebinde kişinin, kunût duası okunması gereken yerde unutup okumadan geçmesi durumunda ne yapması gerektiği hakkında şöyle denir: "Kişi kunût duasını unuttur ve rükûa giderse, başını rükûdan kaldırdıktan sonra kunût duasını unuttuğunu hatırlarsa geri dönmez ve kunût duası ondan düşmüş olur. Aynı şekilde rükûda olursa *Zâhiru'r-Rivâye*'de geçtiği üzere hüküm aynıdır". Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüşe göre, kunût duası kıraate benzediğinden, kişi kunût duasını okumayı unutmaması halinde dönüş yapar. Çünkü nasıl ki bu kişi Fatîha'yı veya bir zammı sureyi unutup daha sonra rükûda ya da rükûdan başını kaldırdıktan sonra hatırlamış olduğunda geri dönüyor ve rükûu da bozulmuş oluyor, işte burada da hüküm aynıdır".⁵²

Mâlikî Mezhebinde. Vitir namazında kunût duası okumak sünnet değildir. Fakat ramazan ayının sonlarında okumak ile ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birinci rivayete göre, vitir namazında kunût okumak sünnet; ikincisine göre ise sünnet değildir. Bu konudaki delil, Hz. Ömer'in, ramazan ayında insanlara yirmi gün boyunca namaz kıldırıldığı, daha sonra diğer on gün boyunca da evine çekildiği şeklindeki rivayettir. Bu rivayete binaen yapılan ictehad neticesinde Hz. Ömer'in ramazanın ilk yarısında kunût duası okumadığı yönünde görüş birliği (*icmâ'*) hâsıl olmuştur.⁵³

Şâfiî Mezhebinde. Sahih olan görüşe göre, sadece ramazan ayının ikinci yarısında vitir namazında kunût duasını okumak sünnettir.⁵⁴ Ramazan ayının ikinci yarısında, teravih namazı kılınmasa bile, sabah namazında olduğu gibi kunût duasını okumak

50 Semerkindî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 1: 207; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 274.

51 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 274; Ebu'l-Ihlâs Hasan b. Ammâr b. Alî eş-Şurunbulâlî, *Merâki'l-Felâh Şerhu Nûri'l-Îzâh* (b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1425/2005), 142.

52 Semerkindî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 1: 206; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 274.

53 Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdadî el-Kâdî, *el-İşrâf'alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, thk. el-Habîb b. Tâhir (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 1: 291.

54 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2: 151; Ensârî, *Esna'l-Metâlib*, 1: 158.

sünnettir.⁵⁵ Kişi vitir namazını bir rekât olarak kılıyorsa kunût duasını burada okur. Bir rekâttan daha fazla kılıyorsa kunût duasını son rekâtında okur. Mezhebin başka bir görüşü ise, ramazan ayının tümünde kunût duasının okunması yönündedir.⁵⁶

Rûyânî, Şâfi mezhebinde, kerahet olmaksızın senenin tümünde kunût duası okumanın câiz olduğu ve ramazan ayının son yarısında kunût duasının terki durumunda sehiv secdesi yapılmasına gerek olmadığı şeklinde başka bir görüşün varlığından bahsetmektedir. Bununla birlikte ramazan ayının son yarısının dışında kunût duası okunmanın mekruh olduğu şeklindeki görüşe de yer vermektedir.⁵⁷

Şâfi mezhebinde, vitir namazında kunût duasının okunacağı yer ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan en sahih ve meşhur olanına göre, rükûdan sonra okunmasıdır. Vitir namazında okunacak kunût duasının lafızları, sabah namazında okunan kunût lafızları ile aynıdır. Mezhebin önde gelenlerine göre, zikredilen kunût duasına Hz. Ömer'in yaptığı kunût duasını da ekleyerek okumak sünnettir. Vitir namazında kunût duasının sesli olarak okunması, ellerin kaldırılması ve yüze sürülmesi hakkındaki hüküm, sabah namazında okunan kunût duasına dair hüküm ile aynıdır.⁵⁸

Hanbelî Mezhebinde. Tercih edilen görüş, yılın tümünde vitir namazının tek rekâtında rükûdan sonra kunût duasını okumanın sünnet oluşudur. Hanbelîler görüşlerini, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'in rivayet ettikleri, "Hz. Peygamber, rükûdan sonra kunût duası okurdu"⁵⁹ hadisine dayandırır.

Kişinin kıraatten sonra tekbir getirmesi ve ellerini kaldırması daha sonra rükûa gitmeden kunût duasını okuması câizdir. Bununla ilgili olarak mesela Ubey b. Ka'b, Hz. Peygamber'in, rükûdan önce kunût duası okuduğunu aktarmaktadır.⁶⁰

Kunût duasını okuyan kişi, ister imâm isterse me'mûm (namazda imama uyan kimse) olsun, kunût duasını okurken ellerini -avuç içleri gökyüzüne açık bir şe-

55 Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *el-İknâ' fî Elfâzi Ebî Şucâ'*, thk. Mektebetu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 141.

56 Nevevî, *el-Mecmu'*, 4: 15; Nevevî, *Ravdatu'l-Tâlibîn*, 1: 330.

57 Bk. Nevevî, *Ravdatu'l-Tâlibîn*, 1: 330.

58 Nevevî, *Ravdatu'l-Tâlibîn*, 1: 330-331; Nevevî, *el-Mecmu'*, 4: 16; Ensârî, *Esna'l-Metâlib*, 1: 203; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1: 158.

59 Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb b. Alî b. Sinan en-Nesâî, *Sunenu'n-Nesâî (es-Suğrâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tatbîk," 26; İbn Muflih, *el-Mubdî'*, 2: 15.

60 Ebû'l-Hasan Alâuddîn Alî b. Suleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf* (b.y.: Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2: 171; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, (b.y.: 'Âlemu'l-Kütüb, 1414/1493), 1: 239.

kilde- göğsüne doğru kaldırır⁶¹ ve sesli olarak şu duayı okur:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ، وَنُتُوبُ إِلَيْكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ، وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ، وَنُتِنِّي عَلَيْكَ الْحَبِيرَ
كُلَّهُ، نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ، اللَّهُمَّ إِنَّاكَ نَعْبُدُ، وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ، وَإِلَيْكَ نَسْمُو وَنَحْفِدُ، وَنَحْمِسِي عَدَابَكَ، إِنَّ
عَدَابَكَ الْجِدْبَالِ الْكُفَّارِ مُلْحِقٌ. اللَّهُمَّ اهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنَا فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَبَارِكْ لَنَا فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَتَوَلَّنَا فِيمَنْ
تَوَلَّيْتَ، وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، إِنَّهُ لَا يُدْرَأُ مَنْ وَالَيْتَ، وَلَا يَعْزُ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا
وَتَعَالَيْتَ. اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِعَفْوِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَبِكَ مِنْكَ، لَا نُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا
أَنْتَ عَلَى نَفْسِكَ.⁶²

Kunût duası okuyan kişi namazda okunması câiz olan duaları kunût duasına ekleyip okuyabilir. Mecdüddîn İbn Teymiyye el-Harrânî'nin (ö.652/1254) belirttiğine göre, Hz. Ömer'den gelen sahih bir rivayette, kendisi yüz âyet miktarınca kunût duası okur ve Resûlullâh'a salât getirirdi. Kişi tek başına namaz kılıyorsa, “اللَّهُمَّ اهْدِنِي ...” ifadesinde olduğu gibi, duada geçen çoğul zamirleri tekil olarak söyler. Ne var ki Mecdüddîn İbn Teymiyye'ye göre, kişi, hem kendine hem de Müslümanlara dua ettiğiinden zamirleri çoğul olarak zikretmelidir.⁶³ İmâmın arkasındakiler, okunan kunût duasını işitiyorlarsa kunût okumazlar fakat yapılan duaya âmin derler. Ancak yapılan duayı işitmiyorlarsa kendileri dua ederler.⁶⁴

Hanbelî mezhebinde, kişinin, kunût duasını bitirdikten sonra ellerini yüzüne sürmesi ile ilgili iki farklı görüş rivayet edilmektedir. Bu görüşlerin en meşhuru, Ahmed b. Hanbel'in aktardığı ve çoğunluğun tercih ettiği, ‘ellerin yüze sürülmesi’ yönündeki görüştür.⁶⁵ Çünkü bu görüş, Sâib b. Yezîd [b. Temâme (ö.91/710)]'in babasından rivayet ettiği, “Resûlullâh'ın, dua ettiğinde ellerini kaldırdığı ve yüzüne sürdüğü” mealindeki hadise dayandırılmaktadır. Ellerin yüze sürülmesi ile ilgili olarak ikinci rivayete gelince, bazıları bunun câiz olmadığı yönünde kanaat belirtmişlerdir. Ebû Bekr el-Âcurrî (ö.360/971) de, Sâib b. Yezîd'in rivayet ettiği hadisi zayıf gördüğünden, bu -son- görüşü tercih etmiştir. Oysa Âcurrî, vesile konusunda ellerin yüze sürülmesini ise tasvip etmiştir.⁶⁶

61 Buhûtî, *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, 1: 239.

62 Mecdüddîn Ebu'l-Berekât Abdusselâm b. Abdillâh el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muharrar fi'l-Fikhi 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1404/1984), 1: 88-89; İbn Muflih, *el-Mubdi'*, 2: 11-14.

63 İbn Muflih, *el-Mubdi'*, 2: 15; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 172; Buhûtî, *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, 1: 241.

64 İbn Kudâme, *el-Muğni'*, 2: 113; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 172-173; İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-Meârib*, 1: 160; Hâlid er-Rabât - Seyyid İzzet 'Îd, *el-Câmi' li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 4: 426.

65 İbn Muflih, *el-Mubdi'*, 2: 15; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 173; İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-Meârib*, 1: 161.

66 İbn Muflih, *el-Mubdi'*, 2: 15.

Kunût duası okuma meselesi vitir namazında da mezhepler arasında tartışılan bir konudur. Söz gelimi, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde yılın tümünde vitir namazının tek rekâtında kunût duası okunur. Fakat Hanefîlerde kunût duası, rükûdan önce, Hanbelîlerde ise rükûdan sonra okunur. Keza kunût okumanın hükümü, Ebû Hanîfe'ye göre vâcib, Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed ve Hanbelîlere göre ise sünnettir. Mâlikî mezhebinde ise, vitir namazında kunût duası okumak sünnet değildir. Fakat ramazan ayının sonlarında okunması hakkında iki rivayet vardır; bir rivayete göre sünnet, başka bir rivayete göre ise sünnet değildir. Şâfiî mezhebine gelince, sahih görüşe göre, ramazan ayının ikinci yarısında, teravih kılınsın ya da kılınmasın, vitir namazında kunût duası okumak sünnettir. Mezhepteki diğeri (mercûh) bir görüşe göre, ramazan ayının tümünde kunût duası okunmalıdır. Vitir namazında kunût duasının okunacağı yerle ilgili Şâfiî mezhebinde farklı görüşler mevcuttur. Sahih olan görüş ise, rükûdan sonra okunmasına dair görüştür.

Belâ ve Musîbetler (Nevâzil) Anında Kunût Duası Okumak

Sabah ve vitir namazlarında olduğu gibi, belâ ve musîbet zamanlarında kunût duası okunmasının hükümü hakkında da fukahâ arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Aşağıda, mezheplerin bu konudaki görüşleri de delilleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Hanefî Mezhebinde. Kunût duası, vitir namazı dışında sadece fitne, belâ gibi sıkıntılı süreçlerde okunur. Bu durumda kunût, cemaatle kılınan sesli namazlarda imâm tarafından okunur.⁶⁷ Resûlullâh'tan ve sahabeden bize ulaşan farklı kunût dualarının varlığı, belâ ve sıkıntılar anında kunût duası okunduğunu göstermektedir. Diğeri taraftan mezhep içinde farklı düşünenler, “Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allâh ya tövbelerini kabul edip onları affeder ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder” (Âl-i İmran 3/128) âyetini ve “Resûlullâh, bir ay kunût duasını okudu daha sonra okumadı” mealindeki hadisi delil göstererek kunût duası okuma hükmünün iptal edildiğini, meşruiyetinin kalktığını söylemektedir. Esasında rivayetlerin muhtelif oluşu sıkıntı ve belâ anlarında kunût duası okumanın devam edegelen ictihâdî bir mesele olduğunu göstermektedir. Ne var ki, kunût okumanın meşruiyeti ve bağlayıcılığı, Resûlullâh'ın (s.a.v) vefatından sonra kunûtun gerçek anlamına vâkıf olup onun en iyi nerede ve ne zaman okunması gerektiğini bilen ve bunu aktaran sahabeyle devam ettiği de bir gerçektir. Hanefî mezhebinde çoğunluğun benimsediği görüş de bu yöndedir.⁶⁸ Bununla birlikte Hanefîlerden Ebû

67 Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Durru'l-Muntekâ Şerhu'l-Multekâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 193; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil et-Tahtâvi, *Hâşiyetu'l-Tahtâvi 'alâ Merâki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-İzâh*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 377.

68 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, 2: 47.

Ca‘fer et-Tahâvî’ye (ö.321/933) göre, belâ ve musîbet dışında sabah namazında kunût duası okunmaz. Ancak belâ ve musîbet vuku bulursa kunût duasını okumakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü Resûlullâh (s.a.v) böyle yapmıştır.⁶⁹

Hanefî mezhebinde, söz konusu zamanlarda kunût duasının rükûdan önce mi yoksa sonra mı okunacağı hususunda iki görüş serdedilmiştir. Mesela, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn el-Hamevî (ö.1098/1687), Zeynuddîn İbn Nuceym’in (ö.970/1562) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i üzerine yaptığı “Havâşî” adlı eserinde,⁷⁰ belâ durumunda okunacak kunût duasının rükûdan önce olduğu görüşünü dillendirmiştir. Buna karşılık eş-Şurunbulâlî (ö.1069/1659) ise, kunût duasının rükûdan sonra okunması gerektiği görüşünü savunmuştur. Mezhepte muteber (*ezhar*) görüş de budur.⁷¹

Mâlîkî Mezhebinde. Meşhur olan görüşe göre, kunût duası yalnızca sabah namazında okunur. Sabah namazı dışında diğer namazlarda zaruri durumlar halinde bile kunût duası okunmaz. Ancak, kişi sabah namazı dışında kunût duasını okuyacak olursa da namazı bozulmaz.⁷²

Şâfîî Mezhebinde. Çoğunluğun kabul ettiği meşhur görüşe göre, Müslümanların başlarına kıtlık, veba salgını, çekirge istilası ve düşman saldırısı vb. olaylar meydana gelmesi halinde farz namazların tümünde kunût duası okunur. Şayet bu türden olaylar vuku bulmazsa kunût duası, sabah namazı dışında diğer farz namazlarda okunmaz.⁷³ Şâfîî mezhebinde bir başka görüşe göre ise, sabah namazının dışındaki farz namazlarda herhangi bir sebep/musîbet/belâ olmasa bile kunût duası okunabilir. Bununla birlikte bir kısım Şâfîilere göre, belâ ve musîbet anında dahi sabah dışındaki farz namazlarda kunût duası okunmayacağı yönündeki tartışmaların varlığı, kunût duasının okunmamasının câiz/ihtiyarî olduğunu göstermektedir. Nevevî’ye göre en sahih görüş, bir sebep/belâ/musîbet cereyan etmesi halinde kunût duası okumak müstehâbdır. Belâ ve sıkıntı zamanlarında kunût duası okunmasına delil olarak, “Resûlullâh, Bi’ri Ma‘üne olayında hâfiz/kurrâ

69 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, 2: 47-48.

70 Eserin tam adı, *Ğamzu 'Uyûni'l-Besâir 'alâ Mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* dir. Bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 146.

71 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, 2: 47-48.

72 Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 1: 539; Uleyş, *Minehu'l-Celîl*, 1: 259.

73 Cuveynî, *Nihâyetu'l-Metlab*, 2: 187; Ebû Muhammed Huseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *et-Tehzib fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfîî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu‘avvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2: 148; ‘İmrânî, *el-Beyân fî'l-Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfîî*, 2: 258; Nevevî, *el-Mecmu‘*, 3: 494; a.mlf., *Ravdatu't-Tâlibin*, 1: 254; Nevevî, *el-Ezkâr*, 128; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci't-Tullâb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1: 50.

sahabîler şehit edildiklerinde sabah namazının dışında kunût duasını okudu” ri-yayeti gösterilir.⁷⁴ Kunût duasının okunduğu namaz, akşam ve yatsı namazı gibi sesli kılınan namazlardan ise buradaki kunût duasının hükümü, sabah namazında okunan kunût duasının hükümüyle aynıdır. Şayet kunût öğle ya da ikinci namazın-da okunuyorsa, gizli veya sesli okunacağı şeklinde iki farklı görüş serdedilmiştir. Ancak yukarıda geçen hadisın gerektirdiği anlam, farz olan bütün namazlarda kunût duasının sesli okunmasının daha iyi olduğu yönündedir.⁷⁵

Hanbelî Mezhebinde. Vitir namazının dışında kunût duası okumak mekruhtur. An-cak, Müslümanların başına belâ ve musîbetler vuku‘ bulduğu zamanlarda kunût duası okunabilir. Çünkü bu süreçler çok çetin geçen zaman dilimleridir ve böyle zamanlarda zorluk ve sıkıntılarn ortadan kalkması için kunût duası okunur. Devlet başkanının/ Halifenin, Müslümanların başlarına gelen bu sıkıntılı süreçlerde özellikle cuma na-mazı dışındaki farz namazlarda kunût duasını okuması sünnettir. Mezhep içerisinde başka bir görüşte ise, böylesi zamanlarda, o dönemin devlet başkanı ve ordu komuta-nının kunût duasını okuması gerekmektedir. Bu durumlarda kunût duasını ancak dev-let başkanı, ordu komutanı ve devlet başkanının izin ve yetki verdiği kişi okuyabilir. Bunların dışında kimse kunût duası okuyamaz. Mezhepteki muteber görüş bu şekildedir.⁷⁶ Hanbelî mezhebinin bu konudaki delili, “Resûlullâh, bazı Arap kabilelerine bir ay boyunca -rükûdan sonra- kunût duası okudu (beddua etti) ve sonra kunût okumayı terk etti”⁷⁷ ile “Resûlullâh, sabah namazında kunût duasında bir topluluğa dua veya beddua ederdi”⁷⁸ rivayetleridir. Ayrıca bu rivayetlerle aynı doğrultuda uygulama sergi-leyen Hz. Ömer de sadece sıkıntılı süreçlerde kunût duası okurdu. Keza Hz. Ali kunût duasını okur sonra, “Bu düşmanlarımıza karşı yardım diledik” derdi.⁷⁹ Anlaşılan o ki, Hanbelîler her iki görüşte de, bir devlet başkanı olarak Hz. Muhammed (s.a.v) sün-netine ve onun halifeleri olan Hz. Ömer ile Hz. Alî’nin uygulamalarına bakarak, belâ ve musîbet hallerinde/anlarında kunût duası okuma işinin/görevinin devlet başkanının ihmâl etmemesi gereken önemli sünnet olduğuna dikkat çekmektedir.

Mezhepte kunût duası konusunda temas edilen bir başka nokta ise, dua lafız-larının/metninin ne olduğu meselesidir. Bu durumda imâm kunût duasını, Hz.

74 ‘İmrânî, *el-Beyân fi’l-Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî*, 2: 258; Nevevî, *el-Mecmu’*, 3: 494; el-Ensârî, *Fethu’l-Vehhâb bi-Şerhi Menheci’l-Tullâb* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1414/1994), 1: 50.

75 Nevevî, *el-Ezkâr*, 128.

76 İbn Teymiyye, *el-Muharrar*, 1: 90; İbn Muflih, *el-Mubdi’*, 2: 16; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 175.

77 Bk. Muslim, “Mesâcid,” 676; Nesâî, “Tatbîk,” 26 .

78 Bk. Ebu’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 11: 146. (nr:11316).

79 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 115; İbn Muflih, *el-Mubdi’*, 2: 16, Buhûtî, *Şerhu Munteha’l-İrâdât*, 1: 267; Buhutî, *Keşşâfu’l-Kınâ’ ‘an Metni’l-İknâ’* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1: 421.

Peygamber ve sahabeden rivayet edilen şekliyle okumalıdır. Hz. Ömer'den gelen rivayete göre, Resûlullâh, kunût duasında şöyle demiştir:

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ، وَأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِهِمْ وَأَنْصِرْهُمْ عَلَى عَدُوِّكَ وَعَدُوِّهِمْ، اللَّهُمَّ الْعَنْ كَفْرَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ، الَّذِينَ يَكْذِبُونَ رُسُلَكَ، وَيُقَاتِلُونَ أَوْلِيَاءَكَ، اللَّهُمَّ خَالَفْ بَيْنَ كَلِمَتِهِمْ وَزَلْزَلْ أَقْدَامَهُمْ وَأَنْزِلْ بِهِمْ بِأَسْكَ الَّذِي لَا يُرَدُّ عَنْ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ.⁸⁰

Müslümanların geçirdiği sıkıntılı süreçlerde sesli kılınan namazlarda kunût duasının da sesli olarak okunması ve okuyan kimsenin de sesini yükseltmesi sünnettir.⁸¹

Sabah ve vitir namazında olduğu gibi, belâ ve musîbet zamanlarında kunût duası okunmasının hükmü hakkında da fakihler arasında fikir birliği olmadığını daha önce de ifade etmiştik. Esasında mezhepler, lafız farklılıklarına rağmen Resûlullâh ve sahabeden gelen farklı kunût dualarının varlığını; belâ, fitne ve sıkıntı dönemlerinde kunût duası okunduğunu kabul etmekle birlikte hangi namazda, namazın neresinde, hangi lafız kalıplarıyla ve nasıl okunduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Söz gelimi, kunût duasının vitir namazı haricinde yalnızca fitne, belâ vb. sıkıntılı dönemlerde okunması Hanefîlerde câiz, Hanbelîlerde ise kerahetle câizdir. Dahası Hanbelîlerin muteber görüşüne göre, bu gibi zamanlarda özellikle Cuma namazı dışındaki namazlarda devlet başkanı, ordu komutanı ve devlet başkanının yetki/izin verdiği hariç kimse kunût okuyamaz. Mâlikîlerdeki meşhur görüşe göre, böyle sıkıntılı ve zor zamanlarda kunût duası sadece sabah namazında okunur. Şâfiî mezhebinde çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, bu gibi zamanlarda farz namazların tümünde kunût duası okunur.

İhtilaflar ve Bunların Değerlendirilmesi

Yukarıda, kunût duasıyla ilgili rivayetlere ve bu rivayetlerin nakline bağlı olarak oluşan mezhebî/ictihâdî farklılıklara ve tartışmalı görüşlere ayrıntılı bir şekilde yer verildi, konu hakkında öne sürülen görüşler, hüküm açısından değerlendirildi. Ne var ki, bundan sonra bir çözüm önerisi ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü ülkemizde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaygın olan Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde kunût duasının okunması ile ilgili bir takım görüş farklılıklarının olması bu iki mezhebe mensup Müslümanlar arasında câmi içerisinde cemaatle namaz kılma esnasında zaman zaman anlaşmazlıklara sebep olmaktadır. İşte ortaya konulacak hüküm, söz konusu anlaşmazlıkların giderilmesi açısından da büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında, konuyu dört mezhep açısından ana hatlarıyla ele alacak ve bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

80 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 115.

81 İbn Muflih, *el-Mubdi* ' , 2: 17; Buhûtî, *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, 1: 267; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ'an Metni'l-İknâ* ' , 1: 421-422.

Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebine göre, Hanefî birisinin vitir namazında (rükûdan sonra olsa bile) kunût okuyan Şâfiî bir imâma uymasında fikhî açıdan herhangi bir sorunun olmadığı ittifakla kabul edilen bir husustur. Esasında kunût hakkında Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki tartışma sabah namazında mevcuttur. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed göre, sabah namazında kunût duası okunması ile ilgili hadisin hükmü mensûh olduğundan nesh olan bir konuda farklı mezhepten olanların birbirine tâbi‘ olması (*mutâba‘ât*) mümkün/doğru değildir. Dolayısıyla Hanefî olan bir kimsenin sabah namazında kunût duasını okuyan Şâfiî bir imâma uyamayacağı, böyle bir durumun vuku bulması halinde ise tâbi‘ olan kişinin kunûta uymayıp susması gerektiği görüşündedir. Fakat Ebû Yûsuf, Tarafeyn’e muhalefet ederek kanaatini şöyle delillendirmiştir; kunût duası ictihâdî/ihtilâfî bir meseledir. Oysa imâma uymak ittifakla kabul edilen bir husustur. Dolayısıyla burada, farklı mezhebe mensup olanlar için asıl olan (kural) birbirine uymak(*mutâbaat*)tır. Diğer bir ifade ile kesin ve belli (*katî/yakîn*) olan bir şey, şüpheli (*zannî/şekk*) olan ile terk edilemez. Şu halde, deliller nazarında Hanefî olan bir cemaat sabah namazında kunût duasını okuyan Şâfiî bir imâma uyar.⁸²

Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde kunût duasını okumak, yalnızca sabah namazında ve gizli olmak şartıyla sünnet olup vitir ve diğer namazlarda zaruret olmaksızın okumak sünnet değildir. Bununla birlikte kişi kunût okusa namazı bozulmaz. Söz gelimi kunût duasını sesli okuyan Şâfiî bir imâma, Mâlikî mezhebine mensup birisi tâbi‘ olursa imâmın duasına yalnızca âmin der ve onun kunûtuna iştirak etmez. Eğer imâmın kunûtuna eşlik eder kunûtu okursa, bu yaptığı cahilce bir davranış olur. Mâlikî mezhebenden birisi, Şâfiî olan bir imâmın “فَأِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ” duasına iştirak eder ve o da söylerse yaptığı bu eylem güzel olarak addedilmiştir. Çünkü kişinin üzerine âmin dediği dua kısmı sona ermiş ve bundan dolayı kunût duasını okumasına engel teşkil edecek bir şey kalmamıştır.⁸³

82 Burhânuddîn Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1: 472; Fahrüddîn Usmân b. Alî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (eş-Şelebî'nin Haşiyesi ile birlikte) (Kâhire: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 1: 171; Ekmelüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 435; Muhammed b. Ferâmuz b. Alî Mollâ Husrev, *Duraru'l-Hukkâm Şerhu Ğureri'l-Ahkâm* (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 1: 113-114; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, 2: 48; Şeyhzâde (Dâmâd Efendi), *Mecma'u'l-Enhur*, 1: 129-130.

83 Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 1: 539; Abdalbâkî b. Yûsuf b. Ahmed el-Mısırî ez-Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî 'alâ Muhtasari Halîl*, tsh. ve Zabt: Abdüsselâm Muhammed Emîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 1: 374; Şihâbüddîn Ahmed b. Ğuneym/Ğanîm b. Sâlim b. Mihnâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâle İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1: 186.

Şâfiî Mezhebi

Sabah namazında, Şâfiî bir kişi, Hanefî olan imâma uyarsa, Şâfiî olanın, kunût duasını okusa bile, kendi selâmından hemen önce ve imâmın selâmından sonra sehiv secdesi yapması sünnettir. Çünkü me'mûmun yaptığı bu secde, Hanefî imâmın kunûtu terk etmesi sebebiyle yapılmıştır. Sabah namazında olan Şâfiî bir kimse farklı mezhepten imâma uymuş olsa, kunût okusun ya da okumasın, imâmın okuması halinde o da okumuş sayıldığından sehiv secdesi yapmak zorunda değildir. Ayrıca Şâfiî mezhebine göre, sabah namazında Hanefî imâma tabi olan Şâfiî birisi kunût duasını okuyabiliyor ve birinci secdeye de yetişebiliyor ise böyle yapmalıdır. Şayet secdeye yetişememe ihtimali varsa kunût duası okumaz. Ancak bu iki durumda, me'mûm, muteber/mutemet görüşe göre imâmın selâmından sonra sehiv secdesi yapmalıdır.⁸⁴

Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde vitir namazı dışında -ve bir de belâ ve musîbet zamanlarında devlet başkanı ve onun yetki verdiği kişilerin okuması hariç-, kunût duası okunmasının uygun görülmediği yönündeki hüküm daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla sabah namazında, belâ ve musîbet dönemlerinde kunût duası okuyan bir imâmın arkasında namaz kılan Hanbelî bir kimse, imâma uyar, imâmın okuduğu kunûtu işitiyorsa icabet edip âmin der, işitmediği durumda ise kendisi dua eder. Hanbelî mezhebinde esas alınan bu görüş; imâm, ictihâda cevaz/ruhsat verilen alanla ilgili bir fiil gerçekleştirdiği zaman, bu durumda me'mûm, "imâmın yaptığı eyleme tâbi" olur ve bunda bir sakınca söz konusu olmaz" kuralına dayanır.⁸⁵

84 Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* [eş-Şirvânî'nin hâşiyesi (*Hâşiyetu's-Şirvânî*) ve İbn Kâsım el-'Abbâdî'nin hâşiyesi (*Hâşiyetu'l-'Abbâdî*) ile birlikte] tsh. Alî Udde (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1357/1983), 2: 197; Şemsuddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (eş-Şebrâmelîsî ve el-Mağribî er-Reşîdî'nin hâşiyeleriyle), (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2: 68; Suleymân b. Muhammed b. Ömer el-Buceyramî, *Hâşiyetu'l-Buceyramî alâ'l-Hatîb/Tuhfetu'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2: 106; Ebû Bekr Osmân b. Muhammed Şettâ el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ'ânetu'l-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzı Fethi'l-Mu'in* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 1: 230.

85 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Makdisî er-Râmînî İbn Muflih, *Kitâbu'l-Furû' (el-Furû') ve Tashîhu'l-Furû'*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2003), 1: 366; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2: 174; Ebu'n-Necâ Şerefuddîn Mûsâ el-Haccâvî, *el-İkna' fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 145; Buhûtî, *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, 1: 242; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*, 1: 421; Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'* (b.y.: y. y., 1397/1977), 2: 199.

Özetle, kunût duasının okunduğu cemaatle kılınan namazlarda, kunûta dair meselelerde farklı görüşlere sahip mezhep mensuplarının birbirlerine tâbi‘ olmadıkları görülmektedir. Söz gelimi vitir namazı dışında kunût okumayı meşru/câiz görmeyen Hanefî mezhebinde, Hanefî birinin vitir namazı dışında kunût okuyan Şâfiî bir imâma; kunût duasını sadece sabah namazında ve gizli okumak şartıyla sünnet kabul eden Mâlikî mezhebinde Mâlikî birisinin kunût duasını sesli okuyan Şâfiî bir imâma; sabah namazında kunût okumayı gerekli gören Şâfiî mezhebinde, Şâfiî birinin, sabah namazında kunût okumayan Hanefî bir imama tâbi‘ olmaması, mensubu oldukları mezheplerin ictihâdlarının bir gereğidir. Şu da var ki, cemaatle namaz kılmanın, tüm mezheplerin ittifakla kabul ve tavsiye ettiği bir husus olması itibariyle, “kat‘inin zannîye tercihi” ilkesi gereği ve cemaate engel olan ictihâdlar yerine mezhepteki mutedil görüşleri almak suretiyle imâma uyma/ cemaat olma yoluna gidilmesinin ümmet anlayışına daha muvafık olduğu açıktır.

Sonuç

Klasik eserlerinin kaleme alındığı dönemden günümüze kadar tüm kaynaklarda ve fikhî mezhep kitaplarında kunût duası konusu tartışılmış, hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Dört mezhebin, ictihâd sahasına dâhil olan bu konu etrafında ortaya koyduğu görüşler/hükümler, üç farklı noktada toplanmıştır. Bunlar sabah namazı, vitir namazı ve Müslümanların geçirdiği sıkıntılı süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dört mezhep tarafından kabul edilen ortak görüş şudur: Kunût duası, Resûlullâh’tan gelen rivayetler bağlamında değerlendirildiğinde hüküm açısından müekked sünnettir. Dolayısıyla kunût duasının okunması üzerinde mezheplerin ittifak ettiğini söylemek mümkündür. Ancak kunût duasının nerede ve ne zaman okunacağı yönünde mezhepler farklı görüşlere sahiptir. Dört mezhep, kunût duasının vitir namazında okunmasında büyük oranda aynı hükme varmış, fakat vitrin dışında Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri kunût duasının yer ve zamanını daha sınırlı tutma yönünde kanaat belirtmişlerdir. Şâfiî mezhebi ise, diğer mezheplerin aksine, her üç yerde de kunût duasının okunabileceği hükmüne varmıştır.

Ülkemizin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, Hanefîler ve Şâfiîler, kunût duasına dair rivayet farklılıklarını ve bu farklılıklara bağlı olarak ortaya konulan ictihâdları/görüşleri gerekçe göstererek farklı mezhepten imâma tâbi‘ olmadıklarına ve bu durumun cemaatle namaz kılma ibadetinin ikâmesine engel olduğuna tanıklık edilmektedir. Bu sebeple, söz konusu bölgelerde, kunût duası gibi ictihâdî alanla ilgili bir meselede cereyan eden bir takım görüş ayrılıklarının olduğu açıktır.

Bu makalenin hedeflerinden biri de, sorun gibi gözükken ve Müslümanların, İslâm birliği (vahdet) anlayışına uygun olmayan mezkûr tartışmaların ortadan kaldırılmasına katkı sağlamaktır. Bu maksatla, mevcut ictihâd zenginliğinin doğurduğu çözüm önerilerine delilleriyle yer verilmiştir.

Delillerin ve görüşlerin değerlendirilmesi ile elde edilen netice şudur: Dışarıdan bakıldığında, câmi cemaati arasında zuhur eden ve din adına zarar olarak gözükken bu olayın çözümü bizce iki şekilde mümkündür. Birincisinde; Hanefî mezhebinden olanların İmâm Ebû Yûsuf'un görüşüne göre hareket etmesi ve kunût duası okuyan Şâfiî bir imâma mutlaka uyması gerekir. İkincisinde ise, sabah namazında Hanefî olan bir imâmın arkasında namaz kılan Şâfiî bir kimsenin de kunût okumaması veya ilk secdeyi kaçırmayacaksa okuması ve sonunda sehiv secdesi yapması gerekir.

Şu halde, namaz içerisinde kunût duasının okunması ile ilgili görüş ayrılıklarının, namazın cemaatle kılınmasına engel olmadığı, bu sebeple görüş ayrılıklarının, mezhepler arasında bir çatışmaya dönüştürülmemesi ve Müslümanların cemaat ruhuna zarar verecek seviyeye getirilmemesi gerektiği düşüncesi ön planda olmalıdır.

Kaynakça/References

- ‘Adevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed Mukrim es-Sa‘îdî. *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ Kifâyeti't-Tâlîbi'r-Rabbânî*. Thk. Yûsuf Muhammed el-Bukâî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1994.
- Bâbertî, Ekmeldûdîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd. *el-'Înâye Şerhu'l-Hidâye*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *et-Tehzîb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Mu‘avvid. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sunenu'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buceyramî, Suleymân b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetu'l-Buceyramî'alâ'l-Hatîb/Tuhfetu'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Buhârî, Burhânuddîn Ebû'l-Me‘âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu'mânî*. Thk. Abdulkarîm Sâmî el-Cundî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Şerhu Munteha'l-İrâdât*. ‘Âlemu'l-Kütüb, 1414/1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cuveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetu'l-Metlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. Thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Dimyâtî, Ebû Bekr Osmân b. Muhammed Şettâ el-Bekrî. *İ‘ânetu't-Tâlîbîn 'alâ Halli Elfâzı Fethi'l-Mu‘în*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- Döndüren, Hamdi. “Kunût”. *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 3: 82-84. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Habîb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-Fikhî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed. *Esna'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed. *Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menheci't-Tullâb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *ez-Zâhir fî Ğaribi Elfâzi's-Şâfiî*. Thk. Mes'ad Abdulhamîd es-Sa'denî. b.y.: Dâru't-Talâ'î, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbu'l-Luĝa*. Thk. Muhammed Mur'ib. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Şerefuddîn Mûsâ. *el-İkna' fî Fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Durru'l-Muntekâ Şerhu'l-Multekâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman er-Ru'aynî. *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân el-Bekrî es-Sıddîkî. *el-Futuhâtu'r-Rabbâniyye 'ale'l-Ezkârî'n-Neveviyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Cuzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-Fıkhıyye*. b.y.: y.y, t.s.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanneffî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.
- İbn Ebî Taĝlib, Abdulkâdir b. Ömer b. Sâlim eş-Şeybânî. *Neylu'l-Meârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib*. Thk. Muhammed Suleyman el-Eşkar. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1403/1983.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc [eş-Şirvânî'nin hâşiyesi (Hâşiyetu's-Şirvânî) ve İbn Kâsım el-'Abbâdî'nin hâşiyesi (Hâşiyetu'l-'Abbâdî) ile birlikte]*. Tsh. Alî Udde, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ. Mısır: y.y., 1357/1983.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût-'Âdil Murşid. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hibbân, Ahmed b. Muhammed b. Ma'bed et-Temîmî el Bustî. *es-Sahih*. Der. el-Emîr Alâuddîn Alî b. Belbân. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, Thk. Şu'ayb Arnâvût. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafâkuddîn Abdullâh. *el-Muĝnî*. Kâhire: Mektebetu'l-Kâhire, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sunenu İbni Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sadr, h.1414.
- İbn Muflih, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Makdisî er-Râmînî. *Kitâbu'l-Furû' (el-Furû') ve Tashîhu'l-Furû'*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2003.
- İbn Muflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* [İbn Âbidîn'in hâşiyesi (Minhatu'l-Hâlik) ve et-Tûrî'nin tekmilesi ile birlikte]. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Teymiyye, Mecduddîn Ebu'l-Berekât Abdusselâm b. Abdillâh el-Harrânî. *el-Muharrarfî'l-Fikhi 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1404/1984.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Câmi'u'r-Resâil*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Dâru'l-'Atâ, 1422/2001.
- İmrânî, Ebu'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim. *el-Beyân fi'l-Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kâdî, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî. *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*. Thk. el-Habîb b. Tâhir. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. b.y. : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koçak, Muhsin. "Kunut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26:380. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Mahmutoğlu, Yakup. "Hastanın Farz Namazları Oturarak Kılması Meselesi (Hanefî Mezhebi Bağlamında Bir İnceleme)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 22 (Ekim 2013): 389-401.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Thk. Alî Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1491/1999.
- Mehdevî, Ebu't-Tâhir İbrâhîm b. Abdissamed b. Beşîr et-Tenûhî. *et-Tenbih 'alâ Mebâdi't-Tevcih-Kısmu'l-İbâdât*. Thk. Muhammed Bilhisân. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Menbecî, Ebû Muhammed Alî b. Zekeriyâ b. Mes'ûd el-Hazrecî. *el-Lubâb fi'l-Cem'i beyne's-Sunneti ve'l-Kitâb*. Thk. Muhammed Fadl Abdulazîz el-Murâd. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alâuddîn Alî b. Suleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*. b.y.: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Alî. *Duraru'l-Hukkâm Şerhu Ğururi'l-Ahkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Munzirî, el-Hâfiz Zekiyuddîn Abdulazîm. *Muhtasarı Sahihi Muslim*. Thk. Usâmeddîn es-Sabâbetî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2004.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *Sahihu Muslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Necdî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'*. b.y.: y.y., 1397/1977.
- Nefrâvî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ğuneym/Ğanîm b. Sâlim b. Mihnâ. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâle İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb b. Alî b. Sinan. *Sunenu'n-Nesâî (es-Suğrâ)*. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Tahriru Elfâzi't-Tenbih*. Thk. Abdulġanîed-Dakr. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1407/1987.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Ezkâr*. Thk. Muhyiddin Mestû. Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn*. Thk. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrût-Dimaşk-Ummân: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1411/1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (es-Subkî ile el-Mutî'î'nin Tekmilesi ile birlikte). b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn. *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (eş-Şebrâmellisî ve el-Mağribî er-Reşîdî'nin haşiyeleriyle). Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Rabât, Hâlid - 'İd, Seyyid İzzet. *el-Câmi 'li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Rûyânî, Ebu'l-Muhâsin Abdulvâhid b. İsmâil. *Bahru'l-Mezheb*. Thk. Târik Fethî es-Seyyid. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetu'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şeyhzâde (Dâmâd Efendi), Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân. *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi'l-Multeka'l-Ebhur*. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fi Elfâzi Ebî Şucâ'*. Thk. Mektebetu'l-Buhûsve'd-Dirâsât. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şurunbulâlî, Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Alî. *Merâki'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh*. b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1425/2005.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tağlibî, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî b. Nasr. *el-Ma'üne 'alâ Mezhebi 'Âlimi'l-Medîne*. Thk. Hamîş Abdulhak. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ts.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Hanefî. *Hâşiyetu't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-İzâh*. Thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre İbn Mûsâ. *Câmi'u'l-Tirmîzî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İbrahim 'Atveh. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Uleyş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 409/1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili*. b.y.: Eser Neşriyat, 1971.
- Zerkânî, Abdulbâkî b. Yûsuf b. Ahmed el-Mısrî. *Şerhu'z-Zerkânî 'alâ Muhtasari Halîl*. Tsh. ve Zabt: Abdusselâm Muhammed Emîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Zeyla'î, Fahruddîn Usmân b. Alî. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (eş-Şelebî'nin Haşiyesi ile birlikte). Kâhire: el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313/1895.



RESEARCH NOTE

“Narrowness” and “Broadness” of Bioethics: on some Middle-European and Mediterranean Initiatives*

Amir Muzur¹

Iva Rinčić²

Today, we know who came to the idea in the 1970s in the United States that numerous contemporary issues, particularly provoked by the progress of medicine and technology, be unified by the notion of “bioethics”. Coining the new term by shortening “biological science” and “ethics”, Van Rensselaer Potter (1911-2001) certainly achieved this as the first American, without the knowledge of German and without having the slightest surmise that he had been outrun by a humble theologian and teacher from Halle, Fritz Jahr (1895-1953), whose work would be discovered at the very end of the 20th century. How the word “bioethics” first appeared in Potter’s paper from 1970,³ and eventually the book from 1971,⁴ and how it got incomparably larger publicity thanks to the April 19, 1971 edition of *Time* magazine, was studied and described by Warren Reich in his two papers.⁵ Although he resorts to the *bilocated birth* theory, Reich, actually, clearly reveals that Potter’s word was taken over by a group working at that time on the foundation of a biomedical

* Parts of this article previously have been published in Croatian, within the book: Amir Muzur and Iva Rinčić, *Europska Bioetika Našeg Doba: Struje, Kormilari, Sidrišta* (Zagreb: Pergamena, 2018).

1 **Correspondence to:** Amir Muzur, MD, MA, PhD, Full Professor and Head, Department of Social Sciences and Medical Humanities, University of Rijeka – Faculty of Medicine, B. Branchetta 20, 51000 Rijeka, Croatia. Email: amir.muzur@medri.uniri.hr; Vice-Dean for Business Affairs and Quality, University of Rijeka – Faculty of Health Studies, Rijeka, Croatia.

2 Iva Rinčić, BA, MSc, PhD, Associate Professor, Department of Social Sciences and Medical Humanities, University of Rijeka – Faculty of Medicine, B. Branchetta 20, 51000 Rijeka, Croatia, Email: iva.rincic@medri.uniri.hr; Department of Public Health, University of Rijeka – Faculty of Health Studies, Rijeka, Croatia.

3 Van Rensselaer Potter, “Bioethics: the Science of Survival,” *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970): 127-153.

4 Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1971).

5 Warren Thomas Reich, “The Word ‘Bioethics’: its Birth and the Legacies who Shaped it,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4, no. 4 (1994): 319-335; Warren Thomas Reich, “The Word ‘Bioethics’: the Struggle over its Earliest Meanings,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 5, no. 1 (1995): 409-415.

institute at Georgetown. Robert Sargent-Sarge Shriver Jr. (1915-2011) and his wife Eunice Kennedy (1921-2009), as the financing party, and the head of their project, André Hellegers (1926-1979), the Dutch obstetrician and fetal physiologist, on October 1, 1971, opened *Joseph and Rose Fitzgerald Kennedy Institute of Ethics* at Georgetown University in Washington, D. C. Claiming they had arrived to the notion of “bioethics” by themselves, the Kennedys skillfully exploited the new word to attract public attention, media, scientists, and money. Without a deeper study of Potter’s work, nevertheless, it is impossible to understand his intention to embrace a much broader field by his bioethics – thematically, including all issues related to environment, human health, and research, but also methodologically, insisting upon the combination of knowledge and resources from natural and social sciences and humanities.

Ignoring Potter and his ideas,⁶ however, the Kennedy Institute has imposed itself a global authority in bioethics, identifying it with «biomedical ethics». The Institute’s most prominent scholars, Tom Beauchamp, James Childress, Robert Veatch, and others, namely, launched the idea that ethical attitudes (in clinical practice and medical research) can be reduced to four universal principles obliging, uniforming, and proscribing the acts of physicians and experimenters, monitored by the allegedly objective ethical committee. That such an idea was conceived within American culture, pressed to action at any price, seems logical. However, the problem appeared when the Institute’s teachings started to be propagated (very aggressively, by publications and courses) to other continents and cultures,⁷ exalting American values (not only pragmatism, but also individual autonomy⁸), jeopardising global ethical diversity, and narrowing down the otherwise broad horizons onto the problems of human biomedical practice. Like a bear in a cage,

6 See more in: Amir Muzur and Iva Rinčić, *Van Rensselaer Potter I Njegovo Mjesto u Povijesti Bioetike* [Van Rensselaer Potter and his Place in the History of Bioethics] (Zagreb: Pergamena, 2015), 155-160.

7 An important role in spreading the American bioethical “standards” has had also UNESCO, which, lead by Henk ten Have, in the 1990s started with a systematic institutionalisation of bioethics worldwide, publishing declarations, establishing bioethical committees, and creating global programme of bioethical education. Cf. Gabriela Irrazábal, “Acerca de la Emergencia y Consolidación de la Bioética Como Disciplina Desde una Perspectiva Sociológica,” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (Rio de Janeiro) 22, no. 4 (2015): 1126 (1121-1140).

8 In some parts of the world – Far East or Africa – more important is the autonomy of the family than of the individual. In Europe or Latin America, on the other hand, the principle of solidarity is more important than autonomy. Cf. Daniel Callahan and Xavier Symons, “Interview: Daniel Callahan on Communitarian Ethics,” *BioEdge* 2015 (<http://www.bioedge.org/bioethics/interview-with-daniel-callahan/11626>); Antonio Puca, “Bioetice a Confronto: Comparazione tra Bioetica Anglo-Americana, Europea, Latino-Americana, Africana e Asiatica,” *Bioethikos* 7, no. 4 (2013): 406.

bioethics learned to dance to the four bars and the entire world started to applaud to it believing that, presumably, this is all what can be derived out of bioethics.

The Catholic Church reacted particularly well to the Georgetown initiative. Feeling ideological closeness to the Kennedy family and the (Jesuit) Georgetown University, as well as the dominance of a theistic, primarily Christian, perspective at the Institute, the Catholic Church skillfully «caught» the idea of bioethics and, accepting it as a new medium of its own action, by the end of the 20th century, launched a new wave of «Counter-Reformation».

To ban Van Rensselaer Potter from the history of bioethics, however, was not an easy task: moreover, as the truth on his contribution was reaching the rest of the world, outside the United States, Potter was becoming increasingly famous. Even if with certain bitterness, by the end of his life, he found the way to conceive a kind of Renaissance of his own bioethics, this time called «global bioethics». The «Global Bioethics Network» was born, encompassing 38 individuals from Canada, USA, China, Japan, New Zealand, Mexico, Dominican Republic, Cuba, Panama, Colombia, Venezuela, Chile, Germany, Italy, Spain, France, Ukraine, Poland, and Croatia.⁹ Those were mostly Potter's personal friends and persons who, probably from various reasons, had demonstrated their interest in the development of a bioethics different from its Georgetown narrowed-down version. And thus, at least in some of those countries – primarily in the United States, Italy, Spain, and Croatia – Potter's bioethics has continued to live on, even experiencing occasional international rises, «withstanding» the up-to-then only known Georgetown mainstream bioethics.

European «acceptance» of the Georgetown bioethics in the 1980s was motivated by very different ambitions: the Jesuits were seizing the debate on life and trying to re-evangelise it, the philosophers and doctors wanted to become European pioneers of an American novelty, and North-Western Europe did not see anything wrong in keeping with the close Trans-Atlantic culture. Of course, this fashion did not make everyone in the Old Continent happy. In France and Germanophone countries, for instance, there was a significant opposition to the very name of «bioethics», particularly when it came to the names of institutes and centres faithful to «medical ethics». At the same time, flirtation with the global trend has sometimes resulted in confusing formulations. So is the function of German Council for Ethics (*Deutscher Ethikrat*) to be a “bioethical advisory body” (*bioethisches Beratungsgremium*), and the headline that a centre of Bonn

9 Cf. Van Rensselaer Potter, “The Intellectual ‘Last Will’ of the First Global Bioethicist,” in *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics: the Future of Integrative Bioethics*, edited by Amir Muzur and Hans-Martin Sass (Münster: Lit, 2012), 157 (149-157).

University succeeded in 2003 to renew the title of German Referral Centre for Ethics in Biomedicine (DRZE) run like “Bonn remains the center for bioethics.”¹⁰

No wonder that some scholars, dissatisfied with the American ‘‘recipes’’ for biomedical issues, tried to Europeanise the Georgetown directives. So Diego Gracia Guillén from Complutense University, the pioneer of the “Mediterranean Bioethics” – formally educated both in medicine and philosophy – started with a “re-philosophying” of bioethics, abandoning applied bioethics for the theoretical one. Believing in differences between the three ethical traditions – Anglo-Saxon, North-European (or Middle-European), and Mediterranean,¹¹ Gracia has advocated the values of amity and compassion, as well as the method of dialogue between the North-European ethics of duty, securing ‘‘solutions’’ form, procedures, and principles on the one side, and the South-European ethics of values far more based upon the Ancient and Catholic traditions.¹² The Danes Jakob Dahl Rendtorff and Peter Kemp, again, by the end of the 1990s, suggested the use of a “set” of principles which, instead of the Georgetown autonomy, nonmaleficence, beneficence, and justice, would include autonomy, dignity, integrity, and vulnerability.¹³ Others have advocated the principles of dignity, solidarity, and caution, allegedly preferring wisdom over hedonism, co-operation over individualism, and moral sense over pragmatism, respectively.¹⁴ The success, expectedly, had to be missed, since all those attempts still preserve the American pragmatic logics of reduction to principles, even if some principles try to introduce “more European” values. Like Gracia, only a few years later, Ante Čović¹⁵ from Zagreb launched the concept and project of “Integrative Bioethics,” appealing for a “philosophisation” and “Europeanisation” of bioethics:¹⁶ and the Integrative Bioethics opened indeed to all, even to cultural,

10 Cf. <https://www.uni-bonn.de/die-universitaet/informationsquellen/presseinformationen/2003/436>

11 Cf. Diego Gracia, “The Intellectual Basis of Bioethics in Southern European Countries,” *Bioethics* 7, no. 2-3 (1993): 97-107.

12 Sandro Spinsanti, *La Bioetica: Biografie per una Disciplina* (Milano: Franco Angeli, 1995), 100-110.

13 Jakob Dahl Rendtorff and Peter Kemp, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, vol. 1 (Copenhagen/Barcelona: Centre for Ethics and Law/Borja de Bioètica, 2000).

14 Matti Häyry, “European Values in Bioethics: Why, What, and How to be Used?” *Theoretical Medicine and Bioethics* 24, no. 3 (2003): 199-214.

15 Born in 1949 in Split, schooled in Zagreb. A philosopher-ethicist. As a fellow of Alexander von Humboldt Foundation, Čović worked in Augsburg (Germany). Minister of science, technology, and informatics of the Republic of Croatia in 1991/2, Vice-Rector of University of Zagreb since 2014.

16 Cf. Ante Čović, “Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa: ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des Bioethischen Pluriperspektivismus,” in *Integrative Bioethik: Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics: Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005*, edited by Ante Čović and Thomas Sören Hoffmann (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007), 261-274.

non-scientific perspectives, promoting "orientation knowledge" as a result of the dialogue, close to the idea of Jürgen Mittelstraß on the knowledge based on values as opposed to informative knowledge based on facts.¹⁷

All those ideas, nevertheless, could not have matched the Georgetown bioethics: launched from Europe, with their only common denominator being opposition to the global mainstream, without any political, financial, and related scientific capital, those attempts had the destiny to persist – in the best case – like islands of regional immunity against the narrowed-down simplified principlism. And then, at the moment when it had looked like the Georgetown doctrine shall prevail absolutely, the work of Fritz Jahr was discovered. Jahr exposed his idea of a new discipline, *Bio-Ethik*, for the first time in December 1926, in an article published in the *Mittelschule* journal,¹⁸ and eventually, only fifteen days later, in the far more broadly read *Kosmos*.¹⁹ Among several ideas worthy of re-examination, Jahr's major intellectual contribution certainly is his "Bioethical Imperative," a kind of broadening up of Kant's Categorical Imperative, suggesting: „Respect every living being as an end in itself, and treat it, if possible, as such“ (*Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck, und behandle es nach Möglichkeit als solchen!*). During twenty-five years, 1924-1948, Fritz Jahr published altogether only 22 short papers, out of which 10 deal with bioethical issues,²⁰ and his modest, sesile life certainly did not help increase Jahr's public reputation. No wonder that Jahr's contemporaries do not quote him, as well as that the Berlin Humboldt University Professor Rolf Löther discovered Jahr's work in 1927 almost accidentally, 70 years later (Löther was irritated by the claim that bioethics allegedly be discovered only in the 1970s, and in America).²¹ In the 10-12 years following Löther's discovery, nevertheless, mostly thanks to Eve-

17 Cf. Jürgen Mittelstraß, "The Loss of Knowledge in the Information Age," in *From Information to Knowledge, from Knowledge to Wisdom: Challenges and Changes Facing Higher Education in the Digital Age*, edited by Erik de Corte et al. (London: Portland Press, 2010), 19-23.

18 Fritz Jahr, "Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre," *Mittelschule* 40, no. 45 (1926): 604-605.

19 Fritz Jahr, "Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze," *Kosmos* 24, no. 1 (1927): 2-4.

20 Cf. Amir Muzur and Iva Rinčić, "Fritz Jahr (1895-1953): the Man who Invented Bioethics," *Synthesis philosophica* 26, no. 1 (2011): 133-139; Iva Rinčić and Amir Muzur, "Fritz Jahr: the Invention of Bioethics and Beyond," *Perspectives in Biology and Medicine* 54, no. 4 (2011): 550-556; Iva Rinčić and Amir Muzur, *Fritz Jahr i Rađanje Europske Bioetike* [Fritz Jahr and the Emergence of European Bioethics] (Zagreb: Pergamena, 2012).

21 Rolf Löther, "Evolution der Biosphäre und Ethik," in *Ethik der Biowissenschaften: Geschichte und Theorie – Beiträge zur 6. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (DGGTB) in Tübingen 1997*, edited by Eve-Marie Engels, Thomas Junker, and Michael Weingarten (Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1998), 61-68.

Marie Engels (Tübingen),²² José-Roberto Goldim (Porto Alegre),²³ and primarily Hans-Martin Sass (Bochum/Washington),²⁴ the ideas of Fritz Jahr have found the way to spread all over the world.²⁵

It is not difficult to imagine what the discovery of Fritz Jahr's work meant for all those advocating a more European-based bioethics: projects, books, papers, dissertations, centres, journals, conferences, even an international award named after Jahr, started to sprout mostly in Croatia and Germany, but also elsewhere in Europe, Latin America, and Asia. Discovering in Fritz Jahr its own genealogy and returning to its own intellectual tradition (not only to Jahr's sources, no matter how abundant), European Bioethics has become reality and an incomparably stronger alternative to the Georgetown one than it had been perceived up to that moment. Overlapping with and partly amending to Potter's Global Bioethics (which, typically for Potter, deals also with the non-living environment and thus actually should not insist upon the term "bios" representing a new wave of environmental ethics), sharing with it the ambition of a contentual and methodological broadening and flexibilising, European Bioethics is still characterised by its own formal, terminological, and ideological (self) defining. Its theoretical footholds are to be searched for and found in the intellectual legacy of entire Europe (even broader: let us not forget that Fritz Jahr incorporated certain Far-Eastern doctrines into his concept, and later, the same will be done by the Italian biologist Menico Torchio, 1932-2001, who was the first to introduce Potter's work to Europe in 1973²⁶), while the practical ones, up to this moment, mostly are concentrated in the North-Western Mediterranean and Eastern/South-Eastern Europe. In Spain, the path of the "broader bioethics" is followed by Diego Gracia Guillén in Madrid and, at a minor scale, by Marcelo Palacios in Gijón; in Italy, after the departure of Menico Torchio and Salvatore Privitera (1945-2004, the Sicilian priest and poet, the promoter of Mediterranean "narrative" bioethics), those are Luisella Battaglia with

22 Cf. Eve-Marie Engels, "Bioethik," in *Metzler Lexicon Religion*, edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard, and Hubert Mohr, vol. 1 (Stuttgart: J. B. Metzler, 1999), 159-164.

23 Cf. José Roberto Goldim, "Revisiting the Beginning of Bioethics: the Contribution of Fritz Jahr (1927)," *Perspectives in Biology and Medicine* 52 (2009): 377-380.

24 The far most influential paper is: Hans-Martin Sass, "Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics," *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17 (2007): 279-295.

25 Cf. Amir Muzur and Hans-Martin Sass, eds., *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics: the Future of Integrative Bioethics* (Münster: Lit, 2012); Amir Muzur and Iva Rinčić, "Epistemological, Political and Cultural Implications of the Discovery of Fritz Jahr's Work: the Concept and Project of European Bioethics," in *1926 – Die Geburt der Bioethik in Halle (Saale) durch den Protestantischen Theologen Fritz Jahr (1895-1953)*, edited by Florian Steger, Jan C. Joerden, and Maximilian Schochow (Frankfurt a/M: Peter Lang, 2014), 45-56.

26 Cf. Amir Muzur and Iva Rinčić, *Bioetička Europa Našeg Doba: Struje, Kormilari, Sidrišta* [Bioethical Europe of our Time: Streams, Steerers, Anchorages] (Zagreb: Pergamena, 2018), 47-54.

her centre in Genoa, Gilberto Marzano in Udine, and, to a certain extent, Giovanni Russo in Messina; in the Czech Republic, this is Petr Jemelka in Brno; in Bulgaria, Vasil Prodanov from Sofia; in Romania, Ioan Marcus in Cluj-Napoca and Sorin Hostiuc in Bucharest; in Ukraine, Svitlana Pustovit in Kiyev and Hanna Hubenko in Sumy; in Greece, Stavroula Tsinorema from the Crete and Eleni Kalokairinou from Thessaloniki, etc. If we add to this list two centres in Denmark and a few chairs in Germany, as well as, of course, all the individual and infrastructural power resulting from the Integrative Bioethics network from Croatia, Bosnia and Hercegovina, Serbia, and Macedonia, we roughly get the map of eurobioethical initiatives from the entire Continent.

Where does that leave Turkey? The invitation to contribute to this journal's special issue, lists only one topic falling outside the realm of human medical ethics: animal ethics. This is in accordance with recent reviews of the development of bioethics in Turkey, revealing the presence of an absolutely dominant "Georgetown view".²⁷ Indeed, the future is not (so) dark after all: *Turkish Journal of Bioethics*, established in 2014 and published by Turkish Bioethics Association, declares to "adopt the broadest definition of the concept of bioethics, which is the study of the value issues that arise during the entire human endeavors" (publishing still mostly on medical-ethical topics, but expanding toward food, agriculture, biocentrism, and other broader issues), and the Istanbul professor İlhan İlkılıç, who had introduced many important medical-ethical topics from Germany to Turkey (and back), published the first comment on the translation into Turkish of Jahr's 1926 pioneering article.²⁸ It seems that once again, Fritz Jahr has served a good "bridge" to a broader bioethics.

27 Berna Arda and Serap Sahinoglu Pelin, "Bioethics in Turkey in 1995," *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 5 (1995): 64-65; Erdem Aydın, "Bioethics Regulations in Turkey," *Journal of Medical Ethics* 25 (1999): 404-407; Cemal Huseyin Guvercin and Kerim M. Munir, "A Comparative Analysis of Bioethical Issues from View Points of Religious Affairs Administration in Turkey, Roman Catholicism, and Orthodox Judaism," *Acta Bioethica* 23, no. 2 (2017): 327-339.

28 İlhan İlkılıç, Hakan Ertin, and Rainer Brömer, "Fritz Jahr's Term Bioethics: an Evaluation from the Perspective of Islamic Tradition," in *1926-2016 Fritz Jahr's Bioethics: A Global Discourse*, edited by Amir Muzur and Hans-Martin Sass (Zürich: LIT, 2017), 73-75.

Procedural Bioethics and Content or Substantive Bioethics

Salvador Ribas¹ 

Daniel Buchanan argued that bioethics has three main functions: identifying and defining existing ethical conflicts; providing systems or methods to think about new emerging ethical conflicts in the field of medicine; and helping scientists and physicians to make decisions¹. More than 45 years after Buchanan's article was published, the existence in hospitals of mechanisms such as healthcare ethics committees, institutional review boards for clinical research, and the increase in standard operating procedures, plans, and manuals for clinical research has increased significantly. In other words, there is a greater interest and demand for procedures, leaving aside questions related to the content and moral foundation of the decisions².

Interest towards the decision-making procedures in solving ethical conflicts has resulted in a bioethics concept defined by Pincoffs as quandary ethics. This focuses on finding solutions to conflicts by asking questions such as "What should I do?" or "What is correct?", leading to a significant reductionism: being moral simply means that you should be responsible for complying with a norm or an ethical principle³. Quandary ethics puts more emphasis on the rules and procedures, and less on the content, and increasingly it seems that bioethics is acquiring the same classification as quandary ethics. This reductionism in bioethics is evident under the procedural approach of bioethics or principlism⁴. As stated by Mark Siegler in 1985: "The central question that has occupied a generation of American bioethicists has been this: Procedurally, where should decision-

1 Correspondence to: Ph.D (2005, Philosophy, University of Barcelona), MA (1998 in Bioethics and Law, 2006 in Clinical Trials). Vice-President of the International Society for Clinical Bioethics; Quality Assurance Auditor for Clinical Research. Email: salvador.ribas@gmail.com

2 Daniel Callahan, "Bioethics as a Discipline," *Hastings Center Studies* 1, no. 1 (1973): 68.

3 Nancy Kass, Liza Dawson and Nilsa Loyo-Berrios, "Ethical Oversight of Research in Developing Countries," *IRB Ethics & Human Research* 25, 2 (2003): 8.

4 Edmund L Pincoffs, "Quandary Ethics," *Mind* 80, 320 (1971): 567.

5 K. Danner Clouser and Bernard Gert, "A Critique of Principlism," *Journal of Medicine and Philosophy* 15, no. 2 (1990): 417-424.

making power reside — with the physician or with the patient? A quite different question, and one that has been of much greater concern to clinicians as ethicists, is this: What is the right and the good decision for this particular patient in these clinical circumstances? In bioethics literature, however, ideas of right and good decisions have often been subordinated to procedural standards.”⁶

We are faced with two ways of understanding bioethics — the procedural approach focused on principles, and the content or substantive approach focused on virtues.

Procedural Bioethics

In the second half of the 20th century, the practice of medicine entered a stage where mistrust between physicians and patients became the predominant note. It was then that codes and declarations were formulated to achieve greater regulation of human experimentation and clinical research in order to protect patients’ rights, including the Nuremberg Code (1947) or the Helsinki Declaration (1964).

- Between the Sixties and Eighties, due to new technological advances and new techniques applied in medicine for diagnosis and treatment, serious and unexpected ethical conflicts took place in the United States related to the practice of medicine and clinical research (for example, the case in Seattle, and the Karen Ann Quinlan case⁷⁻⁸). It was then that the first bioethics centres were created: the Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, Hastings Center (1969); the Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics for the Study of Human Reproduction and Bioethics (1971) in North America; and the Institut Borja de Bioètica (1975) in Europe. At this time the Belmont Report was published, proposing three fundamental ethical principles that aimed to protect patients and justify actions in clinical research: the principle of respect for people (autonomy), the principle of beneficence, and the principle of justice⁹. During the Eighties, following this publication, the bioethical discourse was mainly built on formulating ethical principles to act as a basis for medical practice and clinical research. Principles of Biomedical Ethics (1979)¹⁰, Theory of Medical

6 Mark Siegler, “The Progression of Medicine. From Physician Paternalism to Patient Autonomy to Bureaucratic Parsimony,” *Archives of Internal Medicine*, no. 145 (1985): 714.

7 Shana Alexander, “They Decide Who Lives, Who Dies,” *Life*, no. 9 (1962): 103-25.

8 Supreme Court of New Jersey. *In re Quinlan. In the Matter of Karen Quinlan*. 1976.355 A.2d.647 (N.J.).

9 The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (Washington DC: Department of Health, Education, and Welfare, 1979).

10 Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (New York: Oxford University Press, 1979).

Ethics (1981)¹¹, and *The Foundations of Bioethics* (1986)¹² include a common feature was the defense of principles and procedures to solve ethical conflicts in the clinical and welfare fields, in what we today understand as principlism.

The most established procedural bioethical approach is the one defended by Beauchamp and Childress. The objective of their theory is to offer a reference framework for moral discernment and decision making, and demonstrate how ethical theory can help solve ethical issues in healthcare. They argue that not all areas of morality can be introduced within the theory of virtue's framework and language without supposing to lose basic moral protection. Moral judgement based on virtue ethics tends to be less important than rights and procedures. This may happen in relationships between strangers, for example, when a patient meets their physician for the first time. Therefore, a reference moral framework was proposed, providing four ethical principles that facilitate a common moral language in the patient-physician relationship: The principles of autonomy, non-maleficence, beneficence, and justice.

Robert M. Veatch, influenced by John Rawls' contractual theory, justified a procedural bioethical theory on the basis of a triple contract¹³. In the face of ethical issues, the theory proposes a mixed strategy that includes a hierarchial or lexicographical order and weighting between several ethical principles. The lexicographical order is a serial order between principles that avoids having to level them, as there are those that have absolute value and remain without exception¹⁴. These principles are a result of different contracts between people who seek to find a moral foundation for human actions within the same society or moral community.

Another example of procedural bioethics is one proposed by H. Tristram Engelhardt. It is based on the assumption that a contemporary society is constituted by relationships between moral strangers — between people who do not share the same morality — and procedural bioethics allows coexistence between moral strangers as well as the creation of a moral community with a certain consensus among all. In other words, there are two moral discourses: the one between moral friends, and the one between moral strangers¹⁵. In order to achieve a moral

11 Robert M. Veatch, *A Theory of Medical Ethics* (New York: Basic Books, 1981).

12 Tristram H. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1986).

13 Robert M. Veatch, "Professional Medical Ethics: The Grounding of Its Principles," *Journal of Medicine and Philosophy* 4, no. 1 (1979): 14.

14 John Rawls, *Teoría de la Justicia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995).

15 Tristram H. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1986).

discourse accepted by all parties it is necessary to reach an agreement between moral strangers. This agreement or moral consensus may be achieved with two principles of the first order: the principle of permission, also called the principle of moral authority, and the principle of beneficence.

Theories by Beauchamp, Childress, Veatch, and Engelhardt are clear examples of what we may call the procedural bioethical approach: those focused on procedures, rather than on content.

Content or Substantive Bioethics

The concept of “virtue” held a special relevance in the philosophy of ancient Greece, of the Middle Ages, and later on in the Scottish Sentimental School. However, interest then dropped so low that it has been described as a “neglected topic”¹⁶, a concept forgotten by contemporary moral philosophy. It was not until 1958 when Elizabeth Anscombe wrote her article “Modern Moral Philosophy”¹⁷ that new articles and books began to appear in which virtue returned to occupy the centre of attention of ethical theories. After Anscombe’s article, several speeches were made that opposed the pre-eminence of concepts such as “moral duty”, “norm” and, in general, those deontological theories that suffered from excessive formality. This criticism of defining the moral act as a fulfillment of a duty or moral rule, or with the calculation of consequences, gave rise to the re-birth of aretical ethical theories. In aretical ethical theories, the intention and will of humans precedes any action, and hence the pre-eminence of character and its content are the foundation of moral discernment, instead of a set of principles or rules.

Thus, a good act is not the result of acting according to a rule or principle, or after calculating that the benefits of an action outweigh its risks, or in accordance with a procedure. Instead it is the result of acting on a virtue to achieve good, requiring prior knowledge about what is good, rather than what is right. As Rosemarie Hursthouse summarises, an ethic of virtue is the one centered on the agent and takes into account aretic concepts such as “good” or “virtue”, and not others, such as “right”, “duty” and “obligation”. In addition, it rejects the idea that ethics can encode rules or principles that guide actions¹⁸.

The same occurred in the bioethics field: concepts like virtue and moral content were forgotten due to a preference for principles and procedures. Despite the danger

16 Lawrence Becker “The Neglect of Virtue,” *Ethics* 85, no. 2 (1975): 110-122.

17 G. Elizabeth Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19.

18 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25.

of forgetting substantive bioethics or bioethics of content, there have been several authors who have focused their bioethics theories on the aretic approach¹⁹⁻²⁰.

One of the mainly content or substantive bioethical theories is the moral philosophy of medicine defended by Edmund D. Pellegrino and David Thomasma: a theory based on phenomenology of medicine, research on medical phenomena and its own content, such as the nature of health and disease, the logic of medical knowledge, or the nature of the patient-physician relationship. For Pellegrino, the ethics of medicine based on principles has certain shortcomings: "It leaves an inferential gap between principles and their application in concrete clinical cases. It is not convincing to physicians, because it is derived from philosophies external to medicine."²¹ Therefore, a philosophy of medicine is needed to provide the basis for defining what good medicine is and where duties, obligations, and rules should be derived from.

Medicine is not just a theoretical science but also a practice and a moral activity, since actions must be good as well as correct. In the medical field we will always find uncertainty, and the good of the patient depends, ultimately, on the nature of each patient. In fact, both in diagnosis and in medical treatment this uncertainty is inevitable, since there is no direct connection between medical science and the patient, between theoretical knowledge and the nature of each case. The uncertainty is also felt by the physician as they may not always have full evidence about the best treatment, and not all of them are equally capable of making the best incision. That is why neither a principle nor a procedure will help the physician to perform the best incision, but a practical virtue to combat the medical uncertainty, and knowledge about the substantive content of the good of the patient, to combat the patient's uncertainty. As Pellegrino stated: "this irreducibility of the character of the moral agent, the physician in medical ethics, is a fact, regardless of the model of ethical reasoning one elects -principle- or rule-based, duty-based, casuistic, situational, emotivist, egoistic, intuitionist, and so on. In every ethical theory there comes a moment of opportunity, the use of the theory by a particular person in a particular circumstance. In that moment, the virtues will make the difference, making a good theory better in ameliorating the harm of erroneous theories."²²

19 James F. Drane, *Becoming a Good Doctor: The Place of Virtue in Medical Ethics* (Kansas City: Sheed & Ward, 1995).

20 Edmund D. Pellegrino and David C. Thomasma, *The Virtues in Medical Practice* (New York: Oxford University Press, 1993).

21 Edmund D. Pellegrino, "Medical Ethics: Entering the Post-hippocratic Era," *Journal of the American Board of Family Practice* 1, no. 4 (1988): 235.

22 Pellegrino and Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*, 29.

This is an example of a content or substantive bioethical approach: focused on actual situational interactions and in the foundation rather than the formulation of procedures.

Conclusion: Towards a Complementary Approach

Despite the existence of various bioethical discourses, such as the ethics of virtue by Pellegrino and Thomasma, the case of Albert Jonsen²³, R. Tong's feminist approach²⁴, or the pragmatism defended by J.J. Fins and G. McGee²⁵, the persistent emergence of ethical conflicts in healthcare and clinical research has created the need for instruments that facilitate the decision making process. The resulting so-called bioethical principles and decision making procedures have become particularly important in the discipline of bioethics, thus confirming Pincoffs' hypothesis that the nature of time dictates what ethics there must be²⁶. We could say that the greater interest in principles and procedural approaches rather than those of content is something logical and, in fact, natural in the current practice of medicine.

The pre-eminence of the procedural discourse confirms Pincoff's thesis when he affirmed that the most profitable for ethics, and also called for bioethics, are precisely the problems and situations that pose ethical issues: "There is a consensus concerning the subject matter of ethics so general that it would be tedious to document it. It is that the business of ethics is with problems, i.e. situations in which it is difficult to know one should do"²⁷, and this is, as Pellegrino stated, a risk: "Substantive ethics -defining and doing what is morally good- is in danger of being set aside in favour of procedural ethics -setting ethical conflicts in a morally defensible way."²⁸

The essential trait of the procedural bioethical approach is that it focuses on the formulation of procedures that help solve ethical conflicts in clinical practice while respecting the principles and rules. As a result, correct action is carried out according to the procedure and any responsibility depends on compliance to the

23 Albert R. Jonsen, Mark Siegler, and William J. Winslade, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986).

24 Rosemarie Tong, *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications* (Boulder: Westview Press, 1997).

25 Gleen McGee, ed., *Pragmatic Bioethics* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1999).

26 Pincoffs, "Quandary Ethics," 555.

27 Pincoffs, "Quandary Ethics," 552.

28 Edmund D. Pellegrino, "Preface" in *Percival's Medical Ethics: Or, a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physician and Surgeons*, ed. C.D. Leake (Huntington: Robert E Krieger Publishing Co., 1975), 6.

procedure. Thus, the responsibility does not fall on the person but on rules and procedures. That is, there are not good or not so good decisions, but rather better or worse procedures. However, as Frankena stated, “principles without traits are impotent and traits without principles are blind”²⁹. The same could be said for the procedural bioethical approach and the content or substantive bioethical approach, as both are complementary. In this way, Pellegrino and Thomasma agree that “virtue and principle-based theories in medical ethics must be closely linked with the nature of medicine itself, that is, with a philosophy of medicine.”³⁰ In other words, the philosophy of medicine is the discipline which may provide content to the procedural discourse³¹.

In that sense, Beauchamp and Childress also agree to incorporate virtues and principles into the same discourse; for them “a moral philosophy is simply more complete if the virtues are integrated with principles. We have grounds to declare virtue theory and principlism partners rather than competitors.”³² Yet they still do not renounce giving greater prominence to principles and ethical norms since it cannot be pretended that all acts by a virtuous person are morally acceptable.

Bioethical principles have helped create a common discourse between healthcare professionals by facilitating a lingua franca³³ and an interdisciplinary dialogue, however procedures also need content because, by themselves, they do not exhaust the moral complexity of medicine. As Pincoffs said in defence, there are not rules but those who decide and act from their particular conception of good³⁴. An example is Pellegrino’s and Thomasma’s content bioethical approaches, which offer a thoughtful discourse on the nature of medicine enabling the good of the patient to be defined, and to make both a correct and good decision for each particular patient.

In summary, a disjunction between content and procedural bioethical discourse is not recommended. Virtue discourse is what confers moral content to the procedural discourse, overcoming any emptiness of the principle, or as Leo R. Kass called it, its

29 William.K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall; 1973), 65.

30 Pellegrino and Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*, XII.

31 Pellegrino and Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*, 53.

32 Tom L. Beauchamp, “Principlism and Its Alleged Competitors,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 5, no. 3 (1995): 195.

33 Edmund D. Pellegrino, “The Four Principles and the Doctor-Patient Relationship: The Need for a Better Linkage” in *Principles of Health Care Ethics*, edited by a Raanan Gillon (New York: John Wiley & Sons, 1994), 360.

34 Pincoffs, “Quandary Ethics,” 562.

procedural ingenuity³⁵. The first is the set of bioethical theories giving prominence to virtue and placing greater interest towards the questions of foundation and content rather than the formulation of principles and procedures. The second is the one defended by those bioethical theories that, given the presence of ethical conflicts, facilitate decision-making processes to help find solutions and correct ways to act through the formulation of principles or procedures. Rather than rivals the approaches should be complementary, as the first overcomes any procedural ingenuity; while virtue ethics provide content, principlism and the procedural bioethics approach provides normativity.

35 Leon R. Kass, "Practicing Ethics: Where's the Action," *Hastings Center Report* 20, no. 1 (1990): 7.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 15 Kasım 2018

Kabul: 11 Aralık 2018

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Kitap Değerlendirmesi: Hamdy, Sherine. *Bedenlerimiz Allah'a Ait: Organ Nakli, İslam ve Mısır'da İnsan Haysiyeti Mücadelesi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017. ISBN: 978-605-9608-09-1, 416 sayfa.

Şeyma Ülger¹

Organ nakli 21. yüzyılda karşılaşılan en önemli etik sorunlarından biridir ve gün geçtikçe organ nakli hakkındaki tartışmalar artmaktadır. Gerek İslam dünyasında gerekse diğer kültür ve din mensuplarınca bu konu çeşitli boyutlarıyla ele alınmaktadır. Amerika'da yaşayan ve akademik çalışmalarına burada devam eden Mısırlı antropolog Sherine Hamdy, *Bedenlerimiz Allah'a Ait: Organ Nakli, İslam ve Mısır'da İnsan Haysiyeti Mücadelesi* isimli çalışmasında organ naklinin etik yönünü Mısırlı Müslümanlar özelinde ele almaktadır. Tıbbi bir işlem olan organ nakli sürecinde hastanın sağlığı kadar saygınlığı da temel gayedir. Zira teorik olmasının yanında uygulamalı da bir alan olan biyoetik, yaşamları tehlikede olan insanların özerkliklerine saygıyı da hedefler. Mısır özelinde ama aynı zamanda küresel bir perspektifle hazırladığı bir tıbbi antropoloji örneği olan bu çalışmasında yazar, Mısırlı Müslüman hastaların hastalık süreçlerinde saygınlıkları uğrındaki mücadelelerini okuyucuya aktarmayı amaçlamaktadır.

Kitap University of California Press tarafından 2012 yılında İngilizce² olarak yayımlanmıştır. Kitap Uğur Gezen tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Açılım Kitap tarafından 2017 yılında basılmıştır. Eserin İngilizce aslı ile Türkçe tercümesinde farklı kapak baskılarının kullanıldığını belirtmeliyim. Zira, İngilizce baskıda yazarın kapak resmine koyduğu hastadan ve hikayesinden kitabın önsözünde bahsedilmekteyken, kitabın tercüme baskısında tercih edilen fotoğrafın bu hikaye ile bir ilişkisi yoktur.

1 İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Türkiye. Eposta: seymaulger1@gmail.com

2 Sherine Hamdy, *Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*, University of California Press, 2012.

Sherine Hamdy akademik bir üslupla iki yıllık bir çalışma sonucu hazırladığı etnografisinde, halkın içinde yaşayarak yine halkı ve toplumun organ nakli konusundaki buhranlarını anlatmaktadır. Çalışmasına okuyuculara ön hazırlık olması açısından Mısır toplumunu, siyasi yapısını, röportaj yaptığı hastaları, Mısır'daki tıbbi ve dini otoriteleri tanıtarak başlamış ve bu çoklu düzeneğin toplumun organ nakli bağlamında sergilediği etik duruşunu nasıl etkilediği üzerine kısa bir giriş yapmıştır. Yazarın çalışması yedi bölümden oluşmaktadır. Sırasıyla kitabın bölümleri Mısır'daki siyasiler, din adamları ve doktorların sebep olduğu yetki buhranları, ölümün tanımı, Mısır'daki skandal organ nakilleri, Mısır şeyhlerinin organ nakli hakkındaki görüşleri, bedenin mülkiyeti, etik, risk ve pragmatizm üzerinedir. Yazar, her bir bölümde halkın sahip olduğu bu belirsiz etik duruşun arkasındaki faktörlerden birini incelemiştir.

Hamdy, kitabında 1970'lerden 2000'li yılların başlarına kadar ciddi anlamda ekonomik ve siyasi değişimler yaşayan Mısır'da nakil tıbbının neden büyük bir toplumsal ve etik tartışma konusu olarak ortaya çıktığı üzerine yoğunlaşır (s. 23). Bir zamanlar organ nakli alanında öncü olan bu Müslüman Arap ülkesinin nakil tıbbı üzerine ulusal bir organ nakli kanunu oluşturulmasında şaşırtıcı bir şekilde en güçlü direnişi sergilemesi yazarın çalışmasında interdisipliner bir yöntem izlemesinin temel nedenidir. Yazar, Mısır başmüftülerinin fetvalarından yola çıkarak ontolojik ve felsefi tartışmalara da yer vermiştir. Eserde hastalar, doktorlar, siyasiler ve din adamlarıyla yapılan röportajların yer alması, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca fotoğraflarının çekilmesi için gönüllü olan hastaların fotoğrafları çalışmaya görsel zenginlik katmıştır.

Hamdy, bu çalışmada etik araştırmalar yapmaktan ziyade etiği toplumsal ve siyasi süreçlerin konusu olarak ele almak istediğini belirtmiştir. Etiği toplumsal eşitsizlikler bağlamında bir mesele olarak ele alıp çözüm bulmak ve daha da ileriye taşıyarak siyasi bir proje olarak biçimlendirmek yazarın amaçlarındandır. Bir diğer amacı ise tıbbi ve dini otorite iddiasında bulunan bazı grupların tezlerini hangi delil ve argümanlara dayandırdıklarını ve toplumda bunların nasıl karşılık bulunduğunu tespit etmektir.

Beden, Allah'ın mülkü olarak tanımlandığında hastalar ve bazı müftüler vücutta meydana gelen bir hastalık veya bedensel bir acizliği imtihan olarak değerlendirmektedirler. Böyle olunca tedavi arayışına girmek kaderi kabullenmemek ve ontolojik gerçeklikten uzaklaşmak manasına gelmektedir. İşte bu noktada yazar, bedenleri tehdit altında olan hastaların yaşamlarını anlamlandıran ve hastalıklarla mücadele içinde geçen hayatları için kendilerine bir teselli olan imtihan algısından yola çıkarak organ nakline dair etik görüşlerin nasıl şekillendiğini anlamaya

yönelik sorular sormaktadır. Yazarın, etik görüşlerin şekillendiği süreci anlatırken “etik duruşlar asla sabit değildir” şeklindeki iddiası kitabın en çarpıcı yerlerinden biridir (s. 21). Çünkü etik duruşlar, toplumsal olaylar ve kişisel tecrübelerle toplum ve kişi nezdinde değişebilir.

Yazara göre, hastaların organ nakline karşı sergilediği çekingen duruşların sebebi, sahip oldukları İslami bakış açılarından çok daha fazlasıdır. Çünkü organ nakli tıbbi ve dini bir meseleden ziyade Mısır’da siyasi bir konu haline dönüşmüştür. Yazar, bedenın maddeleştirdiği ve siyasi bir amaç taşıdığı bu yerde insanların kendilerini nasıl savunmaya aldıkları ve bunların dayanaklarını anlatmaktadır. Yazarın araştırması sırasında ulaştığı bir tespiti vardır; Mısırlılar organ nakline “Allah’ın mülkü” söylemiyle mesafeli bir duruş sergilerken işlevlerini kaybetmiş böbrekleri için diyaliz makinalarına bağlı bir tedavide ise herhangi bir tereddüde düşmemektedirler. Bu iki durum arasındaki tezatlık bize gösteriyor ki, halkın organ bağışısı konusunda tedirgin olmasının ve konuya sıcak bakmamasının tek nedeni zihinlerdeki bedene dair mülkiyet algısı karmaşası değil, organ bağışısını onayladıkları anda ailelerinden herhangi birisini muhtemel organ bağışısı durumuna düşürmekten çekinmeleridir.

Organ nakli konusunda uzmanların anlaşmazlıklarına da yer veren yazar, çalışmasının ikinci bölümünde ölümün tanımı hakkında toplumun farklı kesimlerinin görüşlerini aktarmıştır. Organ nakli tartışmasının temelini oluşturan ölümün tanımının nasıl yapılması gerektiğine dair farklı kesimlerden görüşlere yer vermiştir. “Beyin sapının ölmesi kişinin ruh ve beden ölümünün gerçekleştiği anlamına mı gelmeli” yoksa “doktorların sırf organ naklini meşrulaştırmak için yaşamla ölüm arasındaki ince çizgiyi yeniden mi yorumladığına” dair şüpheler organ nakline dair spekülasyonları artırmaktadır. Bu kısımda kitabın bizlere sunduğu en önemli iddia ise Batının seküler biyoetik anlayışı ile Müslüman Mısırlıların etik anlayışının bedenın mülkiyeti hakkında farklılık gösterdiğiidir.

Esere yöneltebileceğim nadir eleştirilerden biri Hamdy’nin organ ticaretini desteklememekle beraber, yaşadığı zorluklara tanık olduktan sonra organlarını para karşılığında satan insanlara yönelik suçlamanın doğru bir tutum olmadığını ve işlemler şeffaf olduğu takdirde para karşılığında organ bağışısının yapılabileceğini söylemesidir. Fakat burada organlarını satmak zorunda kalan fakir insanların adaletinin nasıl sağlanacağına dair öneriler ve organ satışının şeffaflığına dair sağlam ve uygulanabilir bir metot sunmakta yetersiz kalmıştır.

Sonuç olarak, Kahire, Tanta ve Mansura’da geçirdiği iki yıllık süre boyunca elde ettiği zengin etnografik verilerle yazar, biyoetiği sadece doktorların ya da etik uzmanlarının değil hastaların gözünden de ele almaya çalışmış ve biyoetiği farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Etiğin diğer alanlarla da ilgili olduğunu belirten

Hamdy, biyoetiği kendi başına bir disiplin olarak ele almaktan ziyade toplumsal eşitliği ve adaleti merkeze alıp siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarla bütünleşmiş geniş bir alan meydana getirmeyi önermektedir (s. 33). Siyaset ve etiğin birbiriyile ilişkisini birçok kez vurgulayan yazar ulusal organ bağı programının yokluğundan bahsederek siyasi otoriteyi harekete geçirmek için kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca yazar bu çalışmasıyla biyoetik alanının gündemine organ satışı karaborsası konusunu da getirmektedir. Neticede Hamdy kültürlerarası biyoetikle ilgilenenler, organ bağı alanında çalışan kişiler, antropologlar ve İslam fıkhıyla ilgilenenler için her zaman bir başvuru kaynağı olabilecek nitelikte bir eser meydana getirmiştir. Belki de bu eserin en önemli özelliği eserin Müslüman Mısırlılar özelinde organ nakli konusunu incelemesiyle İslami biyoetik literatürüne ciddi bir katkı sunmuş olmasıdır.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 7 Kasım 2018

Kabul: 11 Aralık 2018

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Kitap Değerlendirmesi: Görgülü, Ülfet. Fıkıhta Cenin Hukuku. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018. ISBN: 978-975-5484-59-4, 180 sayfa.

Şenel Korkmaz¹

Fıkıhta Cenin Hukuku kitabı, günümüz İslam Hukuku meselelerinin en önemli çalışma sahalarından biri olan biyoetik alanında kaleme alınmış bir eserdir. Bu çalışmanın temel hedefi insanın biyolojik ilk evresi cenini tüm yönleriyle ele alarak literatürdeki boşluğu doldurmak ve konuyla ilgili meseleleri ele alarak çözümlerine kapı aralamaktır. Kitabın yazarı Ülfet Görgülü'nün de belirttiği gibi, klasik kaynaklarda cenine dair bilgilerin sistematik olarak ele alınmamış olması ve ülkemizde fıkıh alanında yapılan araştırmalar arasında konuya ilişkin bütüncül bir çalışmanın bulunmaması bu kitabın vücut bulmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca biyoteknolojik gelişmelerin hızla yayılması yapay üreme teknikleri, embriyoların deney ürünü olarak kullanılması, kök hücre çalışmaları, genetik özelliklerin tercihi gibi birçok etik problemi gün yüzüne çıkarmıştır. Bu meselelerin fıkıh ve medeni hukuk bağlamında cenin özelinde değerlendirilmesi, Görgülü'yü çalışmaya sevk eden diğer etkenler arasında gözükmektedir. Bu açıdan çalışma kendi sahasında ünik bir eser olma özelliğini haizdir.

Yazar eserini dört ana bölümde kaleme almıştır. Bu bölümlere kısaca değinmek kitabın planı ve muhtevasını gözler önüne sermek açısından faydalı olacaktır. Birinci bölümde konunun kavram analizi yapılarak çalışmanın sınırları çizilmiştir (s. 19-22). Ceninin tanımı ve mahiyetini içeren bu bölümde ceninin evreleri bizzat fıkıhın birincil kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'deki örneklerden yola çıkılarak günümüz biyoteknolojisi verileri ışığında açıklanmıştır. Ceninin evrelerinin bilinmesi fihi hükümlerin uygulanması açısından oldukça önem arz etmektedir. Özellikle düşük kürtaj gibi meselelerde ceza hukukunun tertip edilmesi için ceninin hangi evrede olduğu bilinmesi şartı gurre, diyet veya herhangi bir cezai müeyyidenin

1 İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku ABD Yüksek Lisans Öğrencisi. İstanbul Türkiye.
Eposta: senelkz@gmail.com

uygulanmayacağı arasında tercih için gereklidir. Görgülü, tüm bu sebeplerden ötürü alaka, mudğa, nutfe gibi Kur’ân-ı Kerîm’de geçen cenin evrelerini tıp bilgileriyle karşılaştırarak fakihlerin görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır (s. 23-31).

İkinci bölümde ise ceninin hukuki statüsü çeşitli hukuk alanlarından yola çıkılarak ortaya konmuştur. Söz gelimi cenin hukukuna dair çıkarımlarla ilgili olarak ceza, miras, muâmelât alanındaki örneklerden hareketle klasik eserlere değinilmiş ve günümüz cenin meseleleri hakkında tutarlı yorum yapabilmeye olanağı sağlanmıştır. Kişiliğin başlangıcı, ceninin nesep, miras ve şuf’a gibi haklarının ele alındığı bu bölümde vakıf, hibe, ikrar ve vasiyet uygulamaları bağlamında ceninin menfaatine olan uygulamaların geçerliliğine dikkat çekilmiştir. Bunların yanı sıra ceninin bizzat var olması ile şekillenen hamile kadınla ilgili hususlara da bu bölümde yer verilerek hükümlerin tahakkukunda ceninin rolü üzerinde durulmuştur (s. 43-73).

Üçüncü bölümde ceninin yaşam hakkına müdahale ve hukuki sonucu ele alınmıştır. Bu bölüm, özürlü ceninin kürtajı ve gayrimesru yoldan oluşan ceninin kürtajı alt başlıkları ile kaleme alınmıştır (s. 77-92). Bu iki başlıktan yola çıkılarak ceninin elinde olmayan sebepler neticesinde hayatına son verilmek istenmesinin tıbbi, hukuki ve ahlaki açıdan ciddi etik problemler teşkil ettiği yorumu yapılması kuvvetle muhtemeldir. Eserin ilk üç bölümünün İslam hukuku ve medeni hukuk temelli olduğu, çoğunlukla mevcut bilgileri aktarmak ve bunlar arasında tercih yapmak ile yetinildiği söylenebilir.

Eserin dördüncü bölümü ise ceninin oluşum süreci göz önüne alındığında ilk evre kabul edilen embriyo süreci bağlamında kaleme alınmıştır. Bu bölüm, klasik fıkıh verilerinin yanı sıra güncel tıp bilgileri ve tartışmalarını içermesi itibariyle bizce kitabın en önemli bölümü kabul edilebilir. Yazarın, bu bilgiler doğrultusunda embriyo hakkında güncel birçok fetvayı toplaması ve bu fetvalar arasından seçim yapması, bu başlığın çalışmanın ana bölümü statüsünde olma hissini uyandırmıştır. Nitekim Görgülü, in vitro fertilizasyon, embriyo transferi, embriyonun dondurulması ve tekrar kullanılması, preimplantasyon genetik teşhis, cinsiyet tayini, kök hücre çalışmaları-çeşitleri ve klonlama gibi biyoteknolojik çalışmaların hızla gelişmesi sonucu ortaya çıkan, ancak çokça etik problem barındırması ve klasik fıkıh literatüründe yer almaması itibariyle güncel fıkıh çalışmalarına konu edilmesi gereken meselelere bu bölümde değinmiştir (s.107-147). Yazarın bu başlıkları kısaca açıklaması çalışmasının “Fıkıhta Cenin Hukuku” kapsamında klasik ve güncel konuların tümünü ele alması bakımından yerinde bir tutumdur. Bununla beraber bu konuların her birinin ayrı bir çalışmaya konu edilmesi gerekliliği kapısını aralayan yazar, biyofıkıh alanında çalışmak isteyen akademisyenlerin yoluna ışık tutmuştur.

Görgülü, ilk üç bölümde çoğunlukla klasik fıkıh kaynaklarından hareketle ceninin kişilik kazanması, yaşam hakkı, cenin hayatına müdahale gibi temel insan

hakları konusunda çeşitli görüşlere yer vermiştir. Bu görüş ayrılıklarına sebep olan yorum farklılıkları âyet ve hadisler ışığında açıklanmıştır. İlgili bölümlerde ruh üflenmesi, ceninin zamansal olarak canlılık kazanması gibi tıbbın açıklayamayacağı olgular olduğu gerekçesiyle yazarın bu tartışmalara girmeksizin mevcut verilerden yola çıkarak görüş tercihinde bulunması oldukça dikkat çekicidir. Bu tutum içtihatla isabet etme arzusunun iz düşümü olsa da, kanaatimizce İslam hukukunun şer’i bir hukuk sistemi olduğu göz önüne alındığında ruhun üflenmesi gibi batını bilgilerin külliye göz ardı edilmesi, içtihadın salt zahir bilgiler ışığında yapılmış olma ihtimali açısından problem teşkil edebilmektedir.

Yazarın cenin ve embriyo konusunda ihtilafı meselelerde genel tutumu canı, nesli, malı, akli ve dini korumaya yönelik temel ilkeleri müdafaadır. Özellikle dördüncü bölümde yer alan embriyonun insanlığın başlangıcı kabul edilip edilmemesi meselesi, kök hücre çalışmaları, klonlama gibi birçok yönden etik problem teşkil eden meselelerde yazar, bu beş temel ilkeyi önceleyerek çoğu zaman embriyonun yaşam hakkının ve onurunun korunması yönünde görüş beyan etmiştir. Görgülü, bu gibi güncel meselelerde Mecmau’l-Fıkhi’l-İslâmî ile genelde tüm İslam âleminin özelde ise Arap İslam âleminin; Din İşleri Yüksek Kurulu fetvaları ile Türkiye’nin; Avrupa Fıkıh Konseyi ile Batı’daki İslam âlimlerinin görüşlerini mukayese etmiştir. Bununla birlikte yazar, tercihlerini temellendirirken okuyucuyu ikna edici bir tutum sergilemiştir. Buna rağmen, embriyonun babanın vefatından sonra anne rahmine yerleştirilmesinin caiz olmadığını belirtmekle beraber, yazarın konuya ilişkin diğer kritik meselelerde görüşünün ne olduğu pek net değildir. Söz gelimi tüp bebek tedavisi sonrasında ebeveynin izniyle dondurulan embriyoların babanın vefatından sonra annenin talebi ile rahme yerleştirilmesi ve bu embriyonun sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi durumunda nesep, mülkiyet, miras ve daha birçok konuda nasıl bir yol izleneceği hususu, diğer konulara nazaran daha az netlik kazanmıştır. Çalışmanın geneline bakıldığında ise görüş ve tercihleri arasında oldukça tutarlı bir tutum sergileyen Görgülü’nün, katılmadığı görüş sahiplerine tıbbi ve fıkhi veriler ışığında deliller sunduğu görülmektedir.

Sonuç bölümünde yazar, fetva verilirken def-i mefâsid, celb-i menâfi’, zaruret gibi fıkıh usulündeki genel prensiplerin esas alınarak içtihat yapıldığına değinecek kitabını tamamlamıştır. Görgülü, klonlama örneğinde olduğu gibi öncelikle İslam hukukunda bu uygulamanın sünnetullahaya aykırı olması sebebiyle haram olduğunu belirtmiş, daha sonra klonlamanın insan onurunun korunması, çevre ve insana olan saygının yitirilmesi, doğal üreme yolları dışında insanların dünyaya gelmesi, fitratın bozulması gibi etik problemler arz ettiğini gözler önüne sermiştir. Ardından Uluslararası hukuk sistemlerinde de bu etik sorunlar sebebiyle söz konusu uygulamanın yasak olmasına değinmiştir. Kısacası yazar, bir konuyu bir-

den çok sistemde ele alarak görüşlerini gerekçeli bir şekilde okura sunmuştur.

Yazar, tıbbi ve klasik terimlere olan hâkimiyeti sebebiyle oldukça anlaşılır bir üslup yakalamıştır. Ayrıca çalışmada gereksiz ayrıntı ve tekrarlardan kaçınılmış, böylece okur, akıcı bir metinle buluşturulmuştur. Bu kitap, özellikle biyofıkıh/ biyoetik alanına ilgi duyan okurlara hitap etmekle beraber, ilgili tıp terimlerine ve klasik terimlere aşına birçok kimse tarafından istifade edilebilecek bir çalışmadır. Ayrıca kaynakçada kullanılan eserlerin çeşitliliği ve zenginliği çalışmanın değerini artıran diğer bir etkidir. Nitekim konuya ilgi duyan okuyucu, geniş bir bibliyografya hakkında bilgi sahibi olmaktadır.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 24 Kasım 2018

Kabul: 11 Aralık 2018

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Kitap Değerlendirmesi: Yalçın, İsmail. İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme-Fıtratı Bozma. İstanbul: Fecr Yayınları, 2017. ISBN: 978-605-9652-60-5, 181 sayfa.

Ümmü Eymen Balbaba¹

İçinde bulunduğumuz yüzyılda, tıp ve teknolojinin imkanlarının gelişmesi insan, hayvan, bitki ve çevreye yönelik müdahale alanlarını oldukça genişletmiştir. Bu müdahalelerin etik, psikolojik ve hukuki boyutları tartışılmaktadır. Aynı zamanda bu durumlar, günümüz fukahasının da karşısında problem olarak yer almaktadır. Türkiye’de emekleme aşamasında sayabileceğimiz *biyofikih* alanındaki literatüre katkı olabilecek; insan, hayvan ve bitkiye müdahalelere yaratılışı değiştirme boyutundan bakan *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme-Fıtratı Bozma* adlı eser İsmail Yalçın tarafından kaleme alınmıştır.

Eser, önsöz, 3 bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, ilgili ayetler çerçevesinde *hilkat*, *tağyir* ve *fitrat* kavramları açıklanmıştır. Ardından fıtrata uygun olmayan davranışların maddeler halinde listesi sunulmuştur. Müellif, yaratılışı değiştirme ile ilgili literatürdeki çalışmalar hakkındaki görüşlerini tek tek beyan etmek yerine, eserlerin mahiyetini zikrettikten sonra, literatürdeki eserler hakkında genel bir değerlendirme yapmıştır. Yalçın, yapılan çalışmaların çoğunluğunda, hükmün illetinin açıklanması hususunda zorlanıldığını ifade etmekte ve bu çalışmadaki amacının yaratılışı değiştirme veya fıtratı bozma davranışlarını belirleyen *objektif kriterleri* tespit etmek olduğunu vurgulamaktadır.

“İnsanlarda Yaratılışı Değiştirme” adlı *Birinci Bölüm*, “İnsanın Oluşumuna Doğum Öncesi Müdahaleler” ve “İnsan Bedenine Estetik Amaçlı Müdahaleler” olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, tüp bebek, cinsiyet belirleme, klonlama, taşıyıcı

1 İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı doktora öğrencisi.
eymenbalbaba@hotmail.com

annelik, kürtaj gibi güncel fikhî meseleler ele alınmıştır. Müellif, taşıyıcı annelik, cinsiyet belirleme gibi işlemlerin fitrata ve neslin korunmasına aykırılık ve Allah'ın yaratılışına müdahale olacağını ifade etmektedir.

İkinci kısımda, insan bedenine yapılan estetik müdahalelerin hangi durumlarda yaratılışı değiştirme olacağı tespit edilmeye çalışılmıştır. Müellif tarafından estetik cerrahi işlemler ele alınırken doğuştan gelen görünüm bozuklukları, terör ve savaş yaraları için yapılan estetik cerrahi işlemler, cinsiyet değiştirme, saç ektirme, yağ aldırma, kadınların sünneti gibi uygulamaların fitrî olmayacağı benimsenmiştir. Ancak insan psikolojisinin bozulması durumunda fayda-zarar ilişkisi esas alınarak; saç ektirme, plastik ve rekonstrüktif cerrahi, uzmanların oluşturduğu kuruldandan çıkan kararla yapılan cinsiyet değiştirme ameliyatları gibi işlemler *tedavi* kapsamında değerlendirilmiştir. Mezkur işlemlerin yaratılışa müdahaleden ziyade *hilkate dönüştürme* olacağı benimsenmiştir. Cerrahi olmayan estetik işlemlerde de müellif, benzer bir yol gözeterek, renkli peruklar, dövme, dişe taş ekletme, cilt yolma gibi işlemlerin fitratı bozmak olarak değerlendirileceğini; saç boyamak, erkeğin yüz kıllarını alması, kasık ve koltuk altı kılların temizlenmesi, hormon bozukluğunda mutatsız olmayan vücut kıllarının alınması gibi müdahalelerin ise fitrî olduğunu ve fitrata ve yaratılışı bozmaya yönelik olmayan müdahaleler kapsamında ele alınacağını belirtmiştir.

Bu bölümde *israf*, *teşhir*, *teberrüc* ve *kadinsılaştırma* gibi kavramlara vurgu yapılması dikkati çekmektedir. Zira nasslarda zikredilmeyen meselelerin hükmü belirlenirken mezkur kavramlardan istifade edilerek, o meselenin hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna binaen, yaşlanma belirtilerinin azaltılması için yapılan işlemler, makyaj, oje ve takma tırnak, diş estetiği gibi uygulamalar *teberrüc*, *teşhir* ve *israf* kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Kadın ve erkek arasındaki farklılığın gözetilmesi için erkeklerin küpe ve hızma takması, erkeğin vücut kıllarının tamamen alınması, sakal ve bıyığı yok etmek gibi işlemler ise *kadinsılaştırma* olarak telakki edilmiştir.

“Hayvanlarda Yaratılışı Değiştirme” adlı *İkinci Bölüm*'de “hayvan refahı”, “hayvanlardan faydalanılan alanlar”, “hayvanın vücut bütünlüğünü bozan işlemler” ve “ırk ıslahı” konuları incelenmiştir. Müellif, birinci bölümde olduğu gibi nesli tüketen avlama, eziyet amaçlı kısırlaştırmalar gibi uygulamaları fitratı bozma ve yaratılışa müdahale kapsamında ele almıştır. Soyun kurutulmasına yönelik olmayan hayvanları kısırlaştırma faaliyetleri ise yaratılışı değiştirme olarak değerlendirilmemiştir. Hayvanlara işkence ve eziyetin dolaylı olarak insanın fitratını bozma kapsamında görülmesi de konuya farklı bir bakış açısı sunmuştur (s. 127). Müellif, hayvanların ırk ıslahı konusunda, biyoteknoloji uygulamalarında

insan ve hayvan sağlığına vurgu yapmakta, insan, hayvan ve çevrenin menfaatine olacak uygulamalarda biyoteknoloji uygulamalarından istifade edileceğini belirtmektedir. Bu süreçte, kişilerin değil *toplumun menfaatinin* ön planda olması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır (s. 134).

“Bitkilerde Yaratılışı Değiştirme” adlı *Üçüncü Bölüm*’de, *tayyib ve habâis* kelimelerine vurgu yapılmıştır. Yalçın’a göre, nasslarda açıkça zikredilmeyen durumlarda, *tayyibât ve habâisi* ayırt etmede beşerî tecrübe esas alınmalıdır. Bu bölüm, “bitki ıslahı” ve “tarım kimyasalları” olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Biyoteknoloji uygulamaları kapsamında GDO’lu ürünlerin fayda ve zararları serdedildikten sonra, GDO’lu ürünlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ve bu ürünler hakkında kesin hükümler vermenin zor olacağı kanaati hasıl olmuştur. Müellife göre, tarım kimyasalları probleminde dikkat edilmesi gereken nokta, *insan sağlığıdır*. Müellif önceki iki bölümden farklı olarak, zikredilen uygulamaların yaratılışa müdahale açısından incelenmesini bölümün değerlendirmesinde ele almış ve klasik ıslahın yaratılışı değiştirme olmayacağı, GDO’lu ürünlerde yaratılışı değiştirme açısından kesin bir kanaate varmanın zor olması ile birlikte mevcut durumda bu ürünlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bitkilere yapılan müdahalelerde, üretici ve tüketicinin rolünün daha önemli olduğu, bilim adamlarının bu hususlarda yapacağı açıklamalara ihtiyaç olacağını vurgulamıştır (s. 152).

“Yaratılışı Değiştirme Tartışması ve Sonuç” adlı bölümde, kitapta ele alınan konular farklı veçhelerle müellif tarafından taksim edilmiş ve bedene yapılan müdahalelerde gözetilmesi gereken ilkeler zikredilmiştir. Müellif burada, kitabın temel iddiası olarak da addedebileceğimiz, her yaratılışı değiştirme faaliyetinin yaratılışı bozmak olmayacağı ve yasaklanmayacağı sonucuna ulaşmıştır (s. 158).

Müellif, yaratılışı değiştirme kapsamında değerlendirilebilecek konuları genel hatlarıyla vecîz bir şekilde ele almıştır. Nasslarda zikredilen meselelerde ayet ve hadislerle yer verilmiş, nasslarda zikredilmeyen meselelerde dört sünî mezhebin klasik furû metinleri referans alınmıştır. Nasslarda ve mezkur metinlerde zikredilmeyen meselelerde ise israf, teberrec, teşhir, insan sağlığı, tedavi, fayda-zarar gibi temel kavramlar çerçevesinde, literatürdeki verilerden de istifade ederek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken, müellifin kitabın muhtevasıyla ilgili gerek İngilizce gerekse Arapça birçok çalışmanın yanı sıra tıp ve biyoteknoloji gibi alanlara ait araştırmalardan da istifade etmesi kitabın içeriğini zenginleştirmiştir. Bununla birlikte GDO’lu ürünler, kürtaj gibi konularda literatürdeki önemli çalışmalara² değinilmemesi göze çarpmaktadır. Kanaatimizce estetik mü-

2 Bkz. Hacı Mehmet Günay-Merve Özdemir, “İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/45 (2016); Tuğba Duru, *İslam Hukukunda Cenine*

dahaleler kapsamında çağımızın problemlerinden biri olan tüp mide ameliyatlarının ve hayvan refahı kapsamında büyükbaş ve küçükbaş hayvanların kesim öncesi şoklama yöntemlerinin de ele alınması kitabın içeriğini zenginleştirecektir.

Eserde konuların tasnif biçimi, üslubun sade ve akıcı olması, her bölümün sonuna değerlendirme yer alması gibi hususlar, ele alınan meseleleri daha anlaşılabilir kılmıştır. Eserin, bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara, alanın temel ve genel problematik meselelerini görmeleri noktasında kaynaklık edeceği kanaatindeyiz.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları anahatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/>



GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŞEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Şekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütünü oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel BaŐlıklar	çalışmanın başlığı ve temel baŐlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortalı ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.