

“EVRENSEL BİYOETİK” DEĞER YARGISIZ MIDIR? KÜLTÜREL DETERMİNİSTİK BİYOETİĞİN DEŞİFRE EDİLMESİ

Anke Iman Bouzenita*

Çeviri: Nursena Çetingül

ÖZET

Bu makalenin varsayımı, biyoetiğin farklı zeminlerde kültürel determinizm etkisinde olduğudur. Ayrıca, “tarafsızlık” açısından evrenselliğinin dışında, akademik ve pratik anlamda biyoetik alanına uluslararası çapta liderlik eden seküler biyoetik; manevi veya uhrevi boyutları genellikle dikkate almayan özel, materyalist bir dünya görüşünün ifadesidir. Evreni ve insanoğlunu yaratan yalnızca tek bir Yaratıcı olduğu ve insanın varoluş amacının O’na kulluk etmek olduğuna şahadet etmeye, yani hususi bir Tevhid düşüncesine dayanan İslam kültürü ise, kendi biyoetiğini (çoktan) üretmiş durumdadır. İslâmî biyoetiğe göre insan bedeni kişinin mülkü değildir, bilakis ölümden sonra Yaratıcısına geri döndürülecek olan bir emanettir. İnsanoğlu, ilişkileri ve kendi fiziksel biçimini gözetmesi hususlarından sorumlu tutulacaktır. Yaşamın başlangıç ile bitişi önceden belirlenmiştir ve insanoğlunun üzerinde karar verebileceği konulardan değildir. Makale, en çok öne çıkan seküler biyoetik model olan Beauchamp’s ve Childress’in ilkeci yaklaşımını (Principles of Biomedical Ethics, 2013); bilhassa da özerklik ilkesini ve bu ilkenin pratikte biyoetik standartların üzerlerinde uygulandığı çoğunluk ya da azınlık altyapısından gelen Müslümanlar karşısında nasıl ikiye bölündüğünü incelemektedir. Tartışılan olgu çalışmaları; kürtaj, doğum öncesi ve implantasyon öncesi teşhisler, yaşam desteğinin sonlandırılması, ölümden sonra organ nakli için bağışçının rızası, ötenazi gibi yaşamın başlangıcı ve sonu hakkındaki kararlara ve İslâmî ile seküler biyoetiğin kesişiminde bunların özerklik ilkesi üzerinden değerlendirilmesine odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Biyoetik, İslâmî Biyoetik, Evrensel Biyoetik, Seküler Biyoetik, Beauchamp ve Childress, İlkecilik, Özerklik, Dünya Görüşü

* Doktora (İslam Araştırmaları), Doçent, Başkan, İslami Biyoetik Araştırma Grubu İslami İlimler Anabilim Dalı Eğitim Fakültesi, Sultan Qaboos Üniversitesi. E-mail: bouzenita@squ.edu.om

1. Seküler Biyoetik “evrensel” midir?

Laiklik; dini ve dînî değerleri dışlama, reddetme ya da onlara kayıtsız kalma, veya dinin idare, eğitim ya da toplumun başka kamusal alanlarında rol almaması (Merriam-Webster 2018) gerektiğine inanma anlamına gelmektedir. Laiklik sıklıkla, siyasette dünyevi güçler¹ ile din arasındaki ayrımı tanımlamak için kullanılmaktadır. Dinlere karşı nötr bir tavır almasına karşın kendi içinde, kaçınılmaz bir şekilde, nötr veya değer yargısız değildir. (Herhangi bir) dinin kamu alanından, yasalardan kovulduğunu ilan etmek ve doğru ya da yanlış, iyi ya da kötüye sadece insan zekasına dayanarak karar vermek, bilakis (birtakım) değerlerin ifadesidir ve ideolojilerden bağımsız değildir. Seküler biyoetik, dini kaynak veya kurumları dışlayarak ya da yerel dini algılar ve temsilcilerle (görünüşte) bir orta yol olarak biyoetik standartlar tasarlama girişimi anlamına gelmektedir. “Batı” dünyasındaki biyoetik söylem, (özellikle Batılı olmayan bir arka plandan gelen insanların merceğinden bakıldığında (De Vries ve Rott, 2011), zaman zaman Hıristiyan etik ve ahlaki kavramlarına yapılan başvurular ile karakterize edilebilmektedir. Bunun sebebi, çeşitli diğer mezhep ve toplumsal grupların dini temsilcilerinin, bu toplulukların çeşitliliğine kredi vermek (gibi görünmek) amacıyla (bu tartışmalara) katılımlarının sağlanmasıdır. Shabana, biyoetiğin birçok kurucusunun dini eğitim almış olduğu gerçeğine atıfta

bulunur, ancak zamanla biyoetik, daha geniş kabul bulmak için bu din içerikli bakış açısını ve terminolojisini değiştirmiştir (Shabana, 2011). Bununla birlikte bu süreçler, temelde yatan seküler dünya görüşü korunarak, çeşitli toplumsal grupların katılımıyla bu toplumların çıkarlarını koruma girişimi şeklinde meydana çıkmaktadır. Bu nedenle özellikle Hıristiyan verileri, İncil’le ilgili olmaktan ziyade felsefi olmalarıyla, kendilerinde laik tesir hakim bulunmaktadır.

Avrupa toplumlarının tarihsel tecrübesi göz önüne alındığında, laiklik, toplumsal uzlaşmanın ve bilimsel ilerlemenin garantörü olarak kabul edilmektedir. Avrupa’nın İslam’la tanışmamış kısımlarındaki bilimsel gelişmelerin, ancak Hıristiyan Kilisesi’nin egemenliği, nüfuzu ve dogması kırıldıktan sonra başlayabilmesi olağandır. Buna karşılık, İslam dünyasının tarihsel tecrübesinde bilimsel ve genel toplumsal ilerleme, İslam dünya görüşü aracılığıyla ve bu görüş gereğince gerçekleşmiştir. İslam dünyası, Avrupa’nın karanlık Orta Çağları boyunca bilim alanında lider güç olmuş ve Avrupa kıtasının tıp, bilim, felsefe ve diğer alanlarda entelektüel aşılması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İslam dünyasında sekülerleşme; fikrî ve felsefî mücadele ve devrimlerin bir sonucu olarak değil, kolonizasyon ve sonrasında gerçekleşmiştir. İslam dünyasındaki seküler düşünce bu nedenle, genellikle hala sömürgeci tutumlarla ilişkilidir. “Batı” Avrupa ve İslam zeminlerinde seküler düşüncenin rolünü ve seküler

¹ Dünyevi güç, insan ilişkilerinin günlük dünyası üzerinde, özellikle siyasi güç üzerinde kullanılan

herhangi bir gücü ifade etmektedir. (Çevirmenin Notu)

düşünceye yaklaşımı tartışırken bu farklı tarihsel arka planları akılda tutmak önemlidir (Bouzenita, 2011).

Aralarında Beauchamp ve Childress tarafından savunulan Amerikan ilkeci modelinin de bulunduğu Batı menşeli seküler biyoetik, genellikle evrensel veya (ideolojik bakımdan) tarafsız kabul edilmektedir. DSÖ veya CIOMS gibi uluslararası ve ulusötesi kuruluşlar aracılığıyla küresel ölçekte yaygınlaşması, bu iddiayı destekler görünmektedir. Ancak, her şeyden önce, "evrensel" biyoetik standartlar gerçekten evrensel midir? Helsinki Bildirgesi (Dünya Tıp Örgütü tarafından ilk olarak 1964 yılında geliştirilmiş, bugüne kadar çeşitli değişiklikler geçirmiş, en son hali 2013 yılında ilan edilmiştir) (<http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/>), 2002 yılında DSÖ ve UNESCO tarafından ortaklaşa kurulmuş bir sivil toplum kuruluşu olan CIOMS (Uluslararası Tıp Bilimleri Organizasyonları Birliği)'in İnsan Deneklerini İçeren Biyomedikal Araştırmalar için Uluslararası Etik İlkeler bildirgesi (<http://www.cioms.ch/>), veya UNESCO'nun biyoetik ve insan haklarına ilişkin 2005 bildirelerinde olduğu gibi uluslararası kurumların biyoetik kodları, çoğunlukla evrensellik iddiasında bulunan Batılı laik bir arka planı yansıtmaktadır. Bu evrensellik iddiası, akademik çevrelerde ve biyoetiğin sahadaki kabulü hususunda tartışılmaz bir konumda değildir. "Evrensel" biyoetik kodlarla ilgili olarak, Chattopadhyay ve De Vries, tanımların salahiyetlerinin uluslararası birimler

aracılığıyla ele geçirilmesini haklı olarak eleştirmektedir: "Göreceliğin temelsiz korkularından vazgeçtiğinizde, geriye kaçınılmaz sorular kalır: "evrensel ahlak"ın ne olduğuna kim karar vermektedir? Sözde "evrensel" etik ilkelerle vicdani anlaşmazlıkları nasıl ele almalıyız? Bu bağlamda, Doğu ve Batı'dan, Kuzey ve Güney'den bir dizi akademisyenin, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi denilen şeyin, sözde evrenselliğini sorgulaması dikkate değerdir." (2013, s. 644).

Snead (2009), Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin müzakerelerinde UNESCO düzeyinde dahi bir fikir birliğine varmakta zorluk yaşandığına dair titiz bir rapor sunmaktadır. Farklı bakış açıları (gelişmekte olan ülkelere karşı sanayileşmiş ülkelerin bakış açıları), (uluslararası hukuk, biyoetik gibi) farklı arka planlar, çeşitlilikler, ya da daha doğru tabirle aynı olmamak ve farklı gündemlere sahip olmak, bildirgenin müzakeresi ve kritiği esnasında önemli rol oynadı. Deklarasyonun (Batılı) biyoetikçi çevrelerde eleştirel bir şekilde karşılanması (Landman ve Schueklenk, 2005; Macpherson, 2005), bu zorluğun varlığına daha da fazla kanıt teşkil etmektedir.²

Evrensel beyanlardan sorumlu olan bu uluslararası organizasyonlar ulusal zeminde bir çeşitlilik ortaya çıkarabilir fakat bu enstitü üyelerinin genellikle profesyonel zeminlerinde dünya çapında Batılı tasavvur ve laik müfredat aracılığıyla çoktan

² UNESCO'nun küresel biyoetik müzakeresinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Langlois, Adele

(2013) *Negotiating Bioethics. UNESCO Biyoetik Programı Yönetimi.*

Batılılaştırılmış etiketler taşıdığını hesaba katarsak, adının hakkını verebilecek *global* bir biyoetik konsensüs olasılığı daha da zor görünmektedir.

Örnek vermek gerekirse Chattopradhay ve De Vries (2013, s.640) gibi bazı yazarlar Batı biyoetiğinin ahlak emperyalizminden bahsederken, diğer yazarlar UNESCO'nun Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi için "hoş bir başlangıç, ancak bu resmi bildirge ve açıklamaların etkisini sağlama almaya yönelik çabalar, ciddi kültürler arası ve dinler arası diyalog yollarıyla devam etmelidir" şeklinde değerlendirmektedir (Shabana, 2011).

UNESCO Bildirgesi, evrensel olmayan değerleri evrenselleştirdiği için eleştirilmiştir zira bireyin çıkarlarının bilim ve toplumun çıkarlarından daha önemli olduğu varsaymaktadır (Landman ve Schueklenk, 2005). Chattopradhay, onlara özgü kültürel kodları hatırlatmakta ve şöyle demektedir: "İlginç bir şekilde, evrenselcilerin kültürel kodlarındaki Batı Felsefesine ait dünya görüşleri, küresel etik için bir vizyon haline geliyor." (2013, s.642)

Tıpkı (insan hakları bildirgesi benzeri) diğer "evrensel" bildirimlerde olduğu gibi, Batılı doğal hukuk kavramları o kadar öne çıkmıştır ki, kökenleri ve kavramsallaştırmaları neredeyse hiç sorgulanmamaktadır.³

UNESCO tarzı uluslararası bildirimlere gelince, ancak ulusal

mevzuata çevrildikten sonra bağlayıcı olacakları için sahada gerçek anlamda ne kadar etkili oldukları tartışmaya açıktır (Langlois, 2013). Landman ve Schueklenk (2005) nüktedan bir şekilde, bildirgenin muhtemelen çok fazla zarar vermeyeceğini belirtmekte, dolayısıyla da biyoetik alanı için (pratik) bir etkisinin olmadığını ima etmektedirler.

Uluslararası arena bir kenara, Amerikan tarzı biyoetik için kendi içinde biyoetiğin ne olduğu konusunda bile fikir birliğine varılamamıştır (Solomon, 2006). Solomon'un belirttiği gibi, eğer biyoetik gerçekten evrensel ise, dünya çapında insanlar tarafından gerçekten kabul edilmeleri gerekir - gerçek şu ki, dünyanın 9/10'u uygun beslenmeye erişim, temel ekonomik tıbbi bakım gibi en temel biyoetik sorunlarla mücadele etmekte ve "evrensel biyoetik" in farkında bile olmamaktadır. Buna ek olarak, Batılı olmayan akademisyenlerin yanı sıra Batı dünyasındaki birçok akademisyen de, evrensel biyoetiğin, kendi üstün adalet yaklaşımına insanları ikna etme konusunda ne kadar başarısız olduğunu yüksek sesle dile getirmektedir. Amerika'nın merkezinde bile biyoetiğin ne olduğu konusunda büyük bir anlaşmazlık bulunmaktadır (Solomon, 2006).

Sömürgeci ve misyoner tutumlar sık sık paralellik göstermektedir. Chattopradhay (2013, s.640), Engelhardt'ın Amerikan-Japon biyoetik konferanslarında yaptığı bazı gözlemlerden alıntılar yapmaktadır:

³ Uluslararası hukukta doğal hukuk kavramlarının yaygınlaştırılması tartışması için bkz. Weeramantry,

C.G. (2003). Uluslararası Hukukun Evrenselleştirilmesi. Leiden: Brill.

“Amerikalıların... ve Japonların biyoetik meseleleri radikal bir şekilde farklı perspektiflerden gördükleri açıktı. Amerikalı biyoetikçilerin çoğunun reaksiyonu, Japonlar bunu kabul etse de etmese de, onların (Amerikalıların) açıkladıkları biyoetiğin insanlığın ortak ahlakını yansıttığına inandırmaktı. Bu senaryoda, “Öteki”nin “üstün” bir kültür aracılığıyla kendisine bahşedilen cömert lütfu “ikna edilmesi” gerekmektedir. Bu senaryoda tanımların salahiyetlerini tartışmak, tartışma konusu bile değildir.

Marshall ve Koenig, **küreselleştirilmiş biyoetiğin pratik uygulamalarıyla** ilgili olarak, (araştırma için) etik yönergelerin farklı kültürel bağlamlara hiç itibar edilmeden çok basit bir şekilde nasıl ihraç edildiğini anlatmaktadır. Aydınlatılmış onam için uluslararası yönergeler büyük ölçüde bireysel özerklik ve kişisel karar verme kavramlarına dayanıyor olsa da, bu kararlar birçok kültürel şartta aile veya diğer sosyal bağlara dayalı olarak verilmektedir (2004, s.258). Anekdotikal kanıtlar, Hindistan'ın kırsal kesimlerinde tıbbi tedavi için teminat mektubu olduğuna inandıkları kendilerinin asırlar önceki aydınlatılmış onam formlarını kliniğe getiren insanları nakletmektedir (Chattopadhyay ve De Vries, 2013). Başka bir deyişle, yönergeler anafikir anlaşılaksızın ve anafikre bağlı kalınsızın, dışarıdan harfi harfine yerine getirilmiştir. Marshall ve Koenig ile şu sonuca varabiliriz: "Kabaca düzenlenmiş prensiplere dayanan yasal prosedürlerin dünya çapında çok farklı ortamlarda uygulanabilir olduğunu basitçe varsaymak, yeterli değildir." (2004, s.263)

De Vries ve Rott (2013) Batılı ilaç şirketlerinin giderek artan bir şekilde tıbbi deneyleri geliştirmekte olan – dolayısıyla kendi varlıklarına meydan okuyan- ülkelere fason olarak yaptırdıkları için bu yönergeleri dayattıkları gerçeğine karşı uyarılmıştır. ABD Gıda ve İlaç İdaresi FDA, gelişen dünyada ilaç denemelerinin yürütülmesi hakkında düzenli olarak seminerler vermektedir. Dolayısıyla bu standartların benimsenmesi, ortak evrensel ahlak ve standarda dayanan bir konsensüs olarak adlandırılmaz, daha ziyade, tartışılma lüksü olmaksızın güçlünün kurallarına bağlı kalmayı sağlayan küresel bir baskı aracı olabilir. Bu bağlamda, Marshall ve Koenig, biyoetiğin “gelişim ve çağdaşlık” ile özdeşleştirilmesinden, ayrıca araştırma projelerine uluslararası sponsorlardan fon bulmak için uluslararası etik yönergelere uyma gereksinimlerinden dolayı “gelişen dünyada, sağlık sektöründeki araştırmacı ve profesyonellerin Batı biyoetiğinin güçlü ve nüfuzlu sesine karşı direnmesinin” zorluğuna işaret etmektedir. (2004, s.258).

Şöyle özetlemektedirler: “Uluslararası etik yönergelere uyulmasına dair yapılan baskı, evrensel etik ilkelere (gerçekten) uyulması yerine, (uyulduğuna dair) bir konsensüs olduğu yanılması meydana getirebilir. Araştırmacılar da, insan süjesinin korunmasını, (ana fikirden uzaklaşmış bir şekilde) uyulması gereken başka bir salt prosedür olarak görebilirler (s.258).

“Küreselleşmiş” biyoetiğin sahada, özellikle geliştirmekte olan ülkelerde yoksullar ve gelişmiş

olanlarda da geleneksel bakımdan hakları bulunmayanlar arasında tepki çekmesi, **genellikle (tıp) otoritelerine karşı güven ve inanç eksikliği ile karakterize edilmektedir.** Simpson, Sri Lanka üzerine yaptığı çalışmasında, “yetki ve otoritenin hayırsever faaliyetlerine duyulan güvenin ciddi şekilde sarsıldığını” yazmaktadır (2011, s.46). Marshall ve Koenig (2004), Afro-Amerikan hastalarda tarihî ırkçılık tecrübeleri dolayısıyla edinilmiş yaşam sonu agresif müdahalelere ilişkin duyulan “güven eksikliğinden” bahsetmektedir. Böyle bir itimatsızlığın, medikal ve yasal sistem ve temsilcilerinin, çoğunlukla daha önceki sömürge dilinde bu müfredatlar doğrultusunda eğitilmiş bir seçkinler zümresi olduğu veya uluslararası örgütlerin sömürgeci tarih veya yeni-sömürgecilik ile tanımlandığı ve dil, inanç, kültürel uygulamalar ve yaklaşımlar bakımından farklılık gösteren yerel halkla zıtlaştırıldığı, sömürgecilik geçmişi olan ülkelerde yaygın olması beklenendir ve İslam dünyası da bu olgudan dışlanmayacaktır. Buna ek olarak, gelişen dünyada post-sömürgeci (ya da hala sömürgeci) bir toplum ortamında (tanımın salahiyetiyle ilgili olarak ortaya çıkan) kültürel kafa karışıklığı hadisesi (Simpson, 2011) yaygındır ve çoğu İslam ülkesi de buna dahil durumdadır.

2. İslâmî Biyoetik

Biyoetik hakkındaki İslâmî kavramlar, daha kapsamlı bir İslâmî dünya görüşü içinde gömülü durumdadır. Aslî İslâmî kaynaklar olan Kuran ve Hz. Muhammed (sav) Sünnet’inde “İslâmî Biyoetik” için özgün bir terim

bulunmamaktadır. Her ne kadar terminoloji olarak çok yeni olsa da, biyoetikle ilgili kavramlar (hayatın başlangıcı ve sonu, doktorun sorumluluğu ve etik meseleler, genel sağlık etiği) İslam düşünce ve literatürünün içine işlenmiş bulunmaktadır.

Biyoetik hakkında etkili olan temel İslâmî kavram, her şeyden önce, tüm varlığı; evreni, insanı ve yaşamı yaratan tek bir Yaratıcının, Allah’ın var olduğuna dair olan sarsılmaz inançtır. İnsanın asıl yaratılma amacı, Yaratıcısına hizmet etmek içindir (“Ben cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım.” Kuran-ı Kerim, 51/56). Bu geçici dünya hayatı, ebedi olan hayata bir geçiş olarak kabul edilmektedir. (“Her nefis ölümü tadacaktır.” 3/185) Dünya hayatı, insanoğluna uygulanan ve sonucunda Cennet’e veya Cehennem Ateşi’ne girdirecek olan bir sınavdır. Yarıdan, doğruya iletmek ve kötülükten men etmek için insanlara peygamber ve elçiler göndermiştir. Önceki Peygamberler ve Resuller (Adem, İbrahim, Musa, İsa (as) dahil olup onlarla sınırlı kalmamak üzere) farklı kabile ve kavimlere özünde aynı mesajla gönderilirken; son Peygamber Hz. Muhammed (sav) bütün insanlığa gönderilmiştir. Bu sebeple, Resulullah’ın Kur’an (vahyedilen Allah’ın Kelamı) ve Sünnet (Rasûlullah (sav)’in uygulaması) şeklinde aldığı vahiy, İslam hukuku ve İslam kültürünün kaynakları olarak kabul edilmekte ve tüm insanlığa hitap etmektedir. Kıyamet gününde insanoğlu amellerinden sorumlu tutulacağından dolayı, insan eylemlerinin tümüyle ilgili olarak vahyin

hükümlerini bilmek gerekmektedir. İşte biyoetik, teoride ve pratikte bu büyük resmin bir parçasıdır.

İslâmî biyoetik bu dünya görüşü içinde gömülüdür. Bir yaşam biçimi olarak İslam, insanoğlunun Yaraticısı ile arasındaki ilişkiyi düzenler. Aile, toplum ve uluslararası düzeyde diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenlediği kadar, kişinin şahsi (gıda, kişisel temizlik, giyim, tıbbi tedavi bulmakta) ve Yaraticısı ile olan (ibadet bağlamında) ilişkisini de düzenlemektedir. İslam medeniyetinde, burada sadece değinebileceğimiz çok zengin bir etik ve biyomedikal miras vardır.⁴ Başlıca biyoetik varsayımlar; hastalığın türü, seviyesi, uygulanacak tıbbi tedavinin anlamı, hangi şartlarda uygulanacağı ve başarı olasılığı göz önüne alınarak tıbbi tedavinin, tercih edilmeyen ya da yasaklı kategorilerinde yer alabileceği gibi, izin verilebilir, tavsiye edilir, hatta zorunlu kategorilerine varacak kadar farklı hukuki değerlendirmelerde bulunulabileceğini varsaymaktadır.

Hastalığa, günahların kefareti olduğu kadar bir imtihan olduğu gözüyle de bakılmaktadır. Hastalık, İlahi iradeyle bir tezat oluşturmamaktadır. Tıbbi tedavinin, hastalık ve iyileşme arasındaki sebep sonuç ilişkisinde, ikinci dereceden bir rolü olduğu kabul edilmektedir.

İslâmî yaşam tarzı sayesinde zararlı ve sarhoş edici maddelerin yasaklanması, hareket ve hijyenin varlığıyla sağlığın korunmasına odaklanılmaktadır. Ayrıca insan

varoluşunun manevi yönü ve bunun insan sağlığı üzerindeki etkileri de hiçbir zaman göz ardı ve inkar edilemez.

İnsan varlığının fiziksel tezahürü olan beden, hastalıklara ve nihayetinde ölüme maruz kalacak, ruh ise yaşamaya devam edecektir. İnsan bedeni, kişinin malı değildir. Doğrusu, özen gösterilmesi ve iyi durumda tutulması gereken bir emanettir (Sachedina, 2009).

İslâmî biyoetiğin, İslam hukukunun emirlerinden ayrılması söz konusu değildir. İslam hukukunun kuralları, dayandığı kaynakların niteliği ve açıklığına bağlı olarak, herhangi bir görüş ayrılığına yer olmayan kesin (kat'i); veya fıkhi görüş çeşitliliğine izin verilebilir kesin sayılmayan (zanni) (deliller) olabilmektedir.

Doğru-yanlış, iyi-kötü kararı insan aklının takdirine bırakılmamakta, bu ayırım Kuran ve Sünnet'in hükümlerine tabi bulunmaktadır. Vahiy metinlerinde hüküm bulunmayan yeni durumlar ve biyoetik soruların birçoğu, hukuki kuralların Kuran ve Sünnet kaynaklarından çıkarılması için açıkça tanımlanmış bir metodoloji olan içtihadın konusudur.

3. Özerklik sorunu – biyoetik kavramların arayüzünde farklı yorumlamalar

Beauchamps ve Childress tarafından belirlenen dört ilke arasında özerklik ilkesi, biyoetikçiler tarafından

⁴ Ayrıntılar için bkz. Fazlur Rahman (1998). İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp. Değişim ve Kimlik. Chicago: Kazi Yayınları.

eleştirilmeye en meyilli olanı gibi görünmektedir.

“İlkeciliğin sorunları iyi bilinmektedir. [...].., biyoetik, karakter ve erdem gelişimi üzerinde hak ve ödevlere yaptığı vurguyla beraber, ahlaki deneyim ve ahlaki failiğin⁵ sosyal, dini ve kültürel özelliklerini görece ihmal etmesi nedeniyle göreve çağrılmaktadır. Şikayetlerin başında, bireysel özerkliği en üst düzeye çıkarma kaygısı ve "ahlaki yabancılar"⁶ arasında asgari bir konsensüse ulaşmayı bir hedef olarak görmesi gelmektedir (Ryan, 2004, 158f).

Batı kökenli seküler biyoetik, birçok farklı yaklaşım ve metodolojiyi çağrıştırmaktadır. Bu makalede, “Batı seküler” etiğinin bir örneği olarak Beauchamps ve Childress’in ilkeci yaklaşımı (ilk olarak 1977’deki “Biyomedikal Etik İlkeleri” seminerinde ifade edilmiş, atıflar daha sonra kitabın 2009 baskısına yapılmıştır) seçilmiştir. Bu seçim, günümüzde Müslüman ülkelerde biyomedikal alanda bu modelin yaygın kullanılması ve Müslüman yazarların da modele sıkça referans yapması ve modeli tartışması gerçeği temel alınarak yapılmıştır. Gelişmekte olan toplumlardan biyoetikçiler ABD, Avrupa ve Birleşik Krallık’ta bulunan çeşitli merkezlerde eğitilmekte ve modelin küresel çapta yaygınlaşmasına yardımcı olmaktadır (Chattopradhay, 2013).

Beauchamp ve Childress, “ortak ahlak” (dört ilke olan özerklik, zarar vermeme, iyilik ve adalet) olarak ifade

ettikleri evrensel değer yargıları ve ilkeleri bir kefeye; insanlar tarafından evrensel olarak paylaşılmayan “özel ahlaklar”ı başka bir kefeye koymaktadır.

“Ortak ahlak, ahlaka sadık bütün kişiler tarafından paylaşılan bir normlar dizisidir. Ortak ahlâk, diğer ahlâkların aksine salt bir ahlâk değildir. Ortak ahlak, dünyanın her yerinde, tüm insanlar için geçerlidir ve (dolayısıyla) biz de haklı olarak, tüm insan davranışlarını onun standartlarına göre yargılarız.” (Beauchamp ve Childress, 2009, s.3) Özel ahlaklar, “çeşitli kültürel ve dini geleneklerde, mesleki uygulama standartlarında, kurumsal beklentilerde ve benzerlerinde bulunan birçok mesuliyet, istek, ideal, anlayış, tutum, davranış ve duyarlılığı içeren kendine has ahlaklardır.” (Beauchamp ve Childress, 2009, s.5)

Dolayısıyla karar alma yetkisi, evrenselliğin varlığını överken, (gayri ihtiyari) tikelliğe işaret etmektedir. Adalet veya özerklik tam olarak nedir ve bunları hangi temeller üzerinde tanımlarsınız? Kişi, belirli bir değer sistemine, bir referans çerçevesine, bir dünya görüşüne başvurma ihtiyacından kurtulmaz. Bu nedenle modelin, insan varlığıyla ilgili önemli sorulara yanıt vermek zorunda kalmadan genelleştirilmiş kılavuzlar vermesi, çok başarılı olmasına yol açmış olabilir. Model, bu değerlerin kesişiminde yer alan sorunları da çözmemektedir. Birbirleriyle nasıl bir ilişki içindedirler? Çatışma durumunda hangi prensibe öncelik verilecektir?

⁵ Bir kişinin ahlaki kavramları yerine getirmeye gayret etmesi ve bunu isteyebilmesi (Çevirmenin Notu).

⁶ İçinde yaşadıkları toplumdaki ana akım kavramlardan farklı ahlaki kanaat ve kavramlara sahip kişiler (Çevirmenin Notu).

Bahsi geçen “ortak ahlak”ın pratiğe dönüştürülmesinin zorluğuna dikkat çekilmiştir. Marshall ve Koenig eleştirilerini şöyle dillendirmektedirler: “Evrensellik ve tikelliğin bu şekilde ayrıştırılması, kültürler (veya dinler veya müesseseler) genelinde ahlaki davranışsal normların çeşitliliğini ve şekillendirilebilirliğini açıklamaya yardımcı olabilir, ancak özellikle uluslararası veya kültürel açıdan “farklı” ortamlarda biyoetik uygulamaların hayata geçmesine daha az yardımcı olur.” (2004, s. 256)

Ayrıca, ahlakın farklı yönlerine daha fazla önem verilmesi, karar vermeyi hassas bir şekilde etkileyebilmektedir. Engelhardt'ın belirttiği gibi: “Genel olarak insanların özgürlük, eşitlik, refah ve güvenlik gibi temel değerlerle ilgilenmesi söz konusu olabilir. Ancak, bu değerleri nasıl sıraladıklarına bağlı olarak kişiler, oldukça farklı ahlaki bakış açıları içinde yaşayıp önemli ölçüde farklı, yerleşik ahlaki yargıları onaylayacaklardır.” (Engelhardt, 2003).

Beauchamp ve Childress, özerklik anlayışlarına yönelik yapılan “çalışmalarının diğer tüm ahlaki değerlendirmelerini geçersiz kılarak, özerkliğe diğer ilkelere göre daha fazla ağırlık veren belirgin bir Amerikan önyargısını yansıttığı” yönündeki eleştirilere karşı çıkmaktadırlar: “Bu yorum son derece yanlıştır. Düzgün yapılandırılmış bir teoride özerkliğe saygı, sosyal sorumlulukların ihmal edileceği veya dışlanacağı kadar bireysel hakları öne çıkaran, aşırı derecede bireyci, mutlakiyetçi veya ezici bir kavram değildir. (2009, viii)

Bu konuda Müslüman biyoetikçiler eleştirilerinde daha da açık sözlü olabilmektedirler (bkz. Albar ve Chamsi-Pasha, 2013; Rathor, 2011; Sachedina, 2009). Bu durum, insanoğlunun özerkliği hakkında Batının seküler bireyci bakış açısı ile İslâmîyet'in bakış açısı arasındaki görüş farklılığından kaynaklanmaktadır.

Özerklik başlığı altında Beauchamp ve Childress, esas olarak karar verme süreci ve aydınlatılmış onamın salahiyetini tartışmaktadırlar. Ahlaki değerler konusunda (doğru ve yanlışın ne olduğuna) karar verirken, çözümler kabul edilmiş durumda için, insan muhakemesine atıfta bulunmamaktadırlar. Yazarların kendileri kültürel ayrılıkların farkındadır: “Kişilerin özerk seçimlerine saygı duymak, ortak ahlakta diğer tüm ilkeler kadar derindir, ancak doğası, kapsamı veya yetkinliği hakkında çok az ittifak vardır.”(2009, s.99 ff). Fakat İslâmî bir bakış açısından “özerklik” ne anlama gelmektedir? Özerklik için yapılan tanımlar, yaşamın başlangıç ve sonunu ilgilendiren her biyoetik vakayı etkilemektedir; kürtaj, kök hücre araştırması, beyin ölümü, organ nakli, preimplantasyon teşhisi ve daha pek çokları... Bu soruların özerklikle ilgili ayrıntılı bir analizi bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle okuyucuyu bu hususların ortak noktası hakkında uyaracağım.

İslâmî bakış açısına göre karar vermedeki bireysel özerklik, Yaradan'ın haklarının ihlal edilebileceği durumlarda sona ermektedir. Özerklik, karar verme sürecinin hakimiyeti ve bağımsızlığı olarak tanımlanabilir. İnsanoğlu elbette

kendi kararlarını kendisi verir, ancak seküler Batı'nın terimi anladığı şekliyle, özerk değildir. Kişi, emir ve yasakların önceden belirlendiği bir doğru ve yanlış düzeninde kararını vermektedir. İnsandan, Kanun Koyucu'nun vahiy metinleriyle ulaştırdığı buyruğa uyması istenir. İnsan yaptığı seçimlerden sorumlu tutulacaktır. Yaptığı tercihler İslam hukukuna bağlı kalıyor mu, İslâmî dünya görüşü ile uyum içinde mi, değil mi?

İslâmî dünya görüşünde, kişinin vücudunu kendi mülkü olarak değil de bir emanet olarak gördüğü daha önce belirtilmişti. Ölüm, her canlı için kaçınılmaz bir gerçektir ("Her nefis ölümü tadacaktır." Kuran 3:185). Hayatın başlangıcı ve sonu Yaratıcı tarafından önceden belirlenmiştir. İnsanın başlama veya bitirme için söz hakkı, kendisinin veya bir başkasının hayatını sona erdirmeye teşebbüs hakkı veya yetkisi bulunmamaktadır.

"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an ertelenir ne de bir an öne alınır." (Kur'an, 7:34)

Bu temel inançların birçok biyoetik sorun üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır. En bariz olanla başlamak gerekirse, hiçbir insanın kasıtlı olarak kendi hayatına son verme hakkı yoktur. Yaşamı sonlandırma kararı her zaman Yaradan'a aittir.

İslâmî bakış açısına göre, "acısız öldürme" veya ötenazi bir lütf değildir.⁷ Fakat ittifakla, kasıtlı ve planlı

olarak aşırı dozda ilaç alımı yoluyla ölüme neden olmak ile iyileşme umudunun kalmadığı durumlarda tedaviyi sonlandırmak veya tedaviye ara vermek arasında bir ayırım yapılması da gerekmektedir. Bu durumda, yaşamı sürdürmek için tıbbi tedavi talebi (vacip), müsaade edilebilir bir duruma (ibaha) dönüşebilmekte ve bunun sonucunda tedaviye devam edilebilmekte veya tedavi bırakılabilmektedir (Bouzenita, 2011).

Hakiki İslâmî yaklaşım ile "İslâmîleştirilmiş" yaklaşımlar arasında ayırım yapılması gerekmektedir. Devlet veya devlet benzeri kurumlar aracılığıyla ilan edilmiş olan birçok resmi karar, İslâmî düşüncüyü ve dünya görüşünü yansıtmamaktadır, bilakis, İslam hukuku kaynaklarındaki delillere atıfta bulunarak uluslararası kurumların kararlarını -nasıl ortaya çıktıklarını tartışmaktan kaçınarak- İslâmîleştirilmiş bir kanala⁸ dönüştürmektedirler. Bu bağlamda, İslam dünyasındaki çoğu ulus devlet, çok fazla fikir ayrılığı bulunmasına rağmen, beyin ölümünün "uluslararası" tanımını benimsemiş durumdadır (Bouzenita, 2011). Bu sebeple kaçınılmaz olarak, pek çok resmi açıklama, kamuoyunda kabul görmemektedir. Vaiz el-Shaarawi Mısır'da, "Bedenlerimiz Allah'a aittir" sloganıyla resmi olarak onaylanan organ bağışına ve (ölümden sonra) çıkarılmasına izin verilmesine karşı Müslüman kitleleri harekete geçirmeyi başarmıştır (Hamdy, 2012).

⁷ Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Sayyed Sikandar Shah Haneef (2015): Biomedical Issues in Islamic Family Law. Kuala Lumpur: Thinker's Library Sdn.

Bhd., s.147ff. ve Atighetchi: Islamic Bioethics, s.285ff.

⁸ Yazar orijinal metinde "ductus" deyimini kullanmıştır. (Çevirmenin Notu)

Chattopadhyay ve De Vries'in Batı biyoetiğinin misyonerlik faaliyetlerine benzediğine dair olan görüşlerini genişletebilirsek; (Müslümanlar arasında) bir fikri yaymanın en etkili yolunun, İslâmî bir kisvede, İslâmî dilin unsurlarının kullanılması olduğunu görebiliriz. Bu durum, İslam dünyasında resmi veya yarı resmi kurumlar tarafından üstlenilmiş olan tanımların salahiyetlerini sorgulayabilmenin çok da mümkün olmadığını göstermektedir.

Hayatın başlangıcının ne olduğuna ilişkin yapılan izahların tartışmanın odağında yer aldığı ve İslâmî camiada tartışılan implantasyon öncesi teşhis, elektif kürtaj, embriyonik kök hücre hasadı gibi daha birçok örnek bize, (beyin ölümü gibi) belirli bir gerçeğin ya da vahiy metinleri ve emirlerinin anlaşılması söz konusu olduğunda, tanımların özerkliğinin Kanunkoyucu'ya havale edildiğini açıklamaktadır.

Neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleme gücü, esas olarak vahiy kaynakları olan Kuran ve Sünnet'in kendisine aittir. Hukuki meselelerin çoğunda görülen görüş ayrılıkları, varlıklarını İslam hukukunun yapısına borçludur. Hukuki görüşlerin hepsi, kaynaklarda kanıtlandığı sürece, kabul edilebilir sayılmaktadır. Dini kurumların temsilcileri mevcut ana akım "uluslararası" biyoetik kavramları çoğu zaman "İslamlaştırmayacak" olsa da, Müslüman bir bireyin yine de vicdanıyla, vahiy metinlerinde kök salmış ve fakat bunlara zıt bir görüşü benimseyebilmesi halen olasıdır.

Westra ve arkadaşları, hastaların ebeveynleriyle ilgilenirken dört ilkeyi

anlamlandırmada kültürel açıdan bilinçli farklılıklara işaret etmiştir. Zarar vermeme ve özerklik ilkelerinin hem "dini olmayan ahlakta" hem de "İslâmî ahlakta" mevcut olmasına rağmen, her anlayışın büyük ölçüde farklılık gösterebileceğini gözlemlemektedirler. "Açıklanan anlaşmazlığa dahil olan tarafların görünüşte benzer, ancak aslında oldukça farklı ilkelere bağlı hissedebilecekleri sonucuna varmaktayız."(Westra, 2009, s.1383). Westra ve arkadaşları, daha fazla şeffaflık, daha sofistike bir terminoloji ve "dini olmayan etik" ile "İslâmî etik" arasındaki farkları kabul etme cesareti gösterilmesini talep etmektedir. Bu nedenle, tanımların salahiyetine dair bir uzlaşmayı değilse de, en azından farklılıkların anlaşılması gerektiğini savundukları söylenebilir.

İslâmî bakış açısından özerkliği eleştirirken Rathor ve arkadaşları (2011, s.32): "Yekpare bir tıp etiği standardı kavramı yersiz görünmektedir. Biyoetik, vizyonunu genişletmeli ve diğer kültürlerin kültürel farklılıklarını ve ahlaki geleneklerini kabul etmelidir. Özerklik, biyoetiğin temel bir ilkesi olmaya devam etse de, hastaya verilen mutlak bir ayrıcalık şeklinde değil; hasta, aile ve hekim arasında paylaşılan bir sorumluluk şeklinde olmalıdır." Sıklıkla bahsedilen bir durumu, laik Batı'nın bireyci anlayışının aksine, İslam kültüründe karar verme sürecine ailenin ve diğer sosyal varlıkların katılımını ima etmektedirler.

Karar vermede tıbbi düzenlemeler ile kişisel özerkliğin çatıştığı kimi durumlar, ("evrensel")

kültürel bilgiye bağımlı kavramların, tıbbi sistemler tarafından bir araya getirilmesinden dolayı, farklı kültürel bilgiye bağımlı seçimlere yer bırakmadığını gösterebilmektedir. Şayet bir ülkenin hukuku ve tıp kanunları, evinde ölen veya ölümünden 24 saat önce bir klinikte tıbbi yardım isteyen bir kişiye diseksiyon yapılmasını isterse, kişinin noter onayıyla kabul edilmiş (aksi) bir beyanı olsa dahi, bu özerk kararı dikkate alınmamaktadır. Ulusal mevzuatlar, bir kişinin ölümünden sonra organlarının çıkarılmasına ilişkin özerk kararlarının yerini alabilmektedir (Liddy, 2000). Laik bir ortamda dahi, karar vermenin kişisel özerkliğinin birçok sınırlaması bulunmaktadır.

Bir alt ölçekte, "özerklik" terimi, hastanın hukuki kapasitesini, yani anlama ve karar verme yeteneğini ifade edebilmektedir. Bunlar, (eda ehliyeti, yani fiil ehliyeti kapsamında) İslam hukukundaki tartışmaların ayrılmaz bir parçasıdır. Aynı zamanda özerkliğin, hastanın kendi özel rahatsızlığı, durumu ve iyileşme beklentileri, mevcut farklı tedavi türleri ve bunların (yan) etkileri hakkında bilgilendirilmesi açısından da anlaşılması mümkündür; bu anlamda anlaşılırsa özerkliğin, hastaların güçlendirilmesinde (hiyerarşik, paternalist bir hasta-doktor ilişkisindeki hasta yerine "eğitilmiş hasta") çok önemli bir etkisi olabilir. İslam dünyasındaki bazı biyoetikçiler özerkliği tartışırken, İslam dünyasındaki tıp sistemleri çoğunlukla paternalist olduğu için işin bu yönünü göz önünde bulunduruyor olabilirler. Gerçekten de İslam geleneği, hastanın rızasının gerekliliğine işaret edilmesi noktasında

oldukça zengindir (Athigetschi, 2007, p. 47ff).

4. Sonuç

Boyle'un da vurguladığı gibi: "dünyada sağlık arayışlarının bölünmesi, sağlık hizmetlerinde ya da tıbbi dernek ile uzman gruplar gibi biyomedikal topluluklar içinde hiçbir otoritenin küresel biyoetik otorite olma hakkı olmadığını göstermektedir." (De Vries, 2011, s. 3)

İslam ve sekülerizm gibi, insanların yaşam ve ölüm anlayışlarını ve eylemlerinin sınırlarını (veya sınırsızlıklarını) etkileyen farklı dünya görüşlerinin varlığına rağmen küresel, yani herkese uyan bir evrensel biyoetik, uygulanabilir bir fikir değildir. Marshall ve Koenig'in (2004, s. 260) "ahlaki anlayış için evrensel bir şablon (oluşturma) iddiası, dünyanın farklı yerlerindeki insanların yaşamış olduğu çok sayıda ve karmaşık gerçeklerin karşısında uçup gitmektedir."

Tek taraflı olarak belirli standartları "evrensel" ilan etmek ve böylece insanlık için yapılan tanımların salahiyetlerini iddia etmek, dünya çapında kabul görmesi bakımından beklenen olumsuz neticeyle beraber, bu prosedürlerin üzerinde uygulandığı kişiler bakımından da bir yetki gaspı olarak algılanabilir. Evrensel standartları İslâmîleştirme girişimleri (Sachedina, 2009), misyonerlik ateşi bir kez tutuşursa, bir başarı sayılmayabilir. Uluslararası arenada en makul olan, aslında bir arada bulunan farklı biyoetik kavramlar ve modellerin tanınması ve anlaşılması için daha fazla alan bırakılması olacaktır.

KAYNAKÇA

- Albar, M. A. & Hassan Chamsi-Pasha, H. (2014). Contemporary Bioethics. Islamic Perspective.
- Dordrecht, Springer. Chattopadhyay, Subrata, and Raymond de Vries (2013). Respect for cultural diversity in bioethics is an ethical imperative. *Journal of Medicine, Health Care and Philosophy*. 16:639-645
- Atighetchi, D. (2007). *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer.
- Beauchamp, T. L. & James, F. C. (2009). *Principles of Biomedical Ethics*. (6th ed.), New York:Oxford University Press.
- Bouzenita, A. I. (2011). The dilemmas of Islamic Bioethics in the 21st century: Procrustes Islamized. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 28(1), 44-75.
- De Vries, R. & Rott, L. (2011). Bioethics as Missionary Work. The Export of Western Ethics to Developing Countries. In Catherine Myser (Ed.), *Bioethics Around the Globe*. New York: Oxford University Press.
- Engelhardt, T. (2003). Introduction: Bioethics as a Global Phenomenon In J.F. Peppin and M.J. Cherry (Eds): *Annals of Bioethics. Regional Perspectives in Bioethics*. New York: Routledge.
- Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects (Helsinki Declaration) <http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/> accessed 13 June 2016
- Fazlur Rahman (1998). *Health and Medicine in the Islamic tradition. Change and Identity*. Chicago: Kazi Publications.
- Hamdy, S. (2012). *Our Bodies Belong to God. Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects. <http://www.cioms.ch/>, accessed 13 June 2016.
- Landman, W. & Schueklenk, U. (2005). Editorial. *Developing World Bioethics*. 5(3), iii-vi.
- Langlois, A. (2013). *Negotiating bioethics: The governance of UNESCO's Bioethics Programme*. Taylor and Francis, e-book.
- Liddy, M. (2000). New body snatchers: Analyzing the effect of presumed consent organ Donation Laws on Privacy, Autonomy, and Liberty, *Fordham Urban Law Journal*, 28:815. HeinOnline.
- Macpherson, C. F. (2007). Global Bioethics: did the universal declaration on bioethics and human rights miss the boat? *Journal of Medical Ethics*. 33, 588-590.

- Marshall, P. & Koenig B. (2004). Accounting for Culture in a Globalized Bioethics. *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 32, 252-266. Retrived from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/secularism>. Retrieved July 2018.
- Rahman F. (1998). *Health and Medicine in the Islamic tradition. Change and Identity*. Chicago: Kazi Publications.
- Rathor, M. Y., Abdul Rani, M. F., Bin Mohamad Shah A. S., Bin Leman, W. I., Akter, S. F. U., Bin Omar, A. M. (2011). The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an 'Islamic Viewpoint'. *Journal of the Islamic Medical Association of North America*. 43, 27-34.
- Ryan, M. A. (2004). Beyond a Western Bioethics? *Theological Studies* 65, 158-177.
- Sachedina, A. (2009). *Islamic biomedical ethics: Principles and application*. New York: Oxford University Press.
- Shabana, A. (2013). Religious and cultural legitimacy of bioethics: lessons from Islamic bioethics. *Medical Health Care and Philosophy*, 16(4), 671-677. DOI 10.1007/s11019-01309472-6
- Simpson, R. (2011). Perspectives on Biomedicine and Biomedical Ethics in Contemporary Sri Lanka. In Catherine Myser (Ed.), *Bioethics Around the Globe*. New York: Oxford University Press. P.39ff.
- Snead, C. O. (2009). Bioethics and Self-Governance: The Lessons of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. *Journal of Medicine and Philosophy*, 34, 204-222.
- Solomon, D. (2006). Domestic disarray and imperial ambition: Contemporary applied ethics and the prospects for global bioethics. In Tristram Engelhardt (Ed): *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*. (pp.335-361). Salem, Mass: Scrivener.
- UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights 2005. Retrived from <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/bioethics/bioethics-and-human-rights/>
- Weeramantry, C.G. (2003). *Universalising International Law*. Leiden: Brill.
- Westra, A. E., Willems, D. L. & Smit, B. J. (2009). Communicating with Muslim parents: 'the four principles' are not as culturally neutral as suggested. *European Journal of Pediatrics*, 168, 1383-1387, DOI: 10.1007/s00431-009-0970-8