



Elm-din münasibətləri  
müstəvisində "bioetika":  
Sosial-psixoloji faktorlar  
və islami yanaşma

---

*Bəzircan Verdiyev*

---

**ELM-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ MÜSTƏVİSİNDƏ  
"BİOETİKA": SOSİAL-PSİXOLOJİ FAKTORLAR VƏ  
İSLAMİ YANAŞMA**

**BƏZİRGAN VERDİYEV**

**Bakı 2022**

# MÜNDƏRİCAT

MÜNDƏRİCAT .....	2
GİRİŞ.....	3
BİRİNCİ FƏSİL: YENİ BİR ELM SAHƏSİ OLARAQ BİOETİKA .....	11
1. Bioetika elminin qısa inkişaf tarixi.....	11
2. Bioetika elminin əsas prinsipləri .....	21
İKİNCİ FƏSİL: BİOETİK DİLEMMALARA İSLAMİ YANAŞMA .....	25
1. Orqan transplantasiyası.....	25
2. Evtanaziya.....	42
3. Kök hüceyrə tədqiqatları və süni mayalanma.....	54
4. Abort .....	61
5. Klonlaşdırma.....	65
6. Süni intellekt bioetika problemi kimi .....	72
NƏTİCƏ.....	80
ƏLAVƏ: BİOETİKAYA ƏSAS TƏŞKİL EDƏN BEYNƏLXALQ HÜQUQİ MATERİALLAR.....	86
1. Nürnberq Məcəlləsi .....	86
2. Helsinki Bəyannaməsi .....	88
3. Mülki və Siyasi Hüquqlar Haqqında BMT Paktı .....	93
4. Havay Bəyannaməsi .....	93
5. Avropa Şurasının İnsan Hüquqları və Biotib Konvensiyası.....	94
BİBLİOQRAFİYA.....	99

## GİRİŞ

Tibbi müdaxilələri etik dəyər və normalarla əsaslandırma təşəbbüslərinin kökləri tarixin dərin qatlarına qədər uzanır. İlk dövrlərdə daha bəsit münasibətləri əhatə edən bu dəyərlər sistemi XX əsrdə geniş vüsət alan elmi-texnoloji kəşflər və cəmiyyətlərin sosial-mədəni strukturundakı dəyişikliklərlə birlikdə mürəkkəbləşmişdir. Bəşəriyyətin əldə etdiyi nailiyyətlər tibb elmi ilə etika arasındakı qarşılıqlı əlaqəni intensivləşdirmişdir. Biologiya və genetika sahələrində bütün canlılardan eksperiment kimi istifadə edilməsindəki artışı bir çox əxlaqi problemin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur.

İnsanların digər canlılarla münasibətləri kontekstində insanın təbii mühitə münasibəti mühüm əhəmiyyət kəsb edir. İnsan-ətraf mühit münasibətində müzakirə olunan etik yanaşmalar aşağıdakılardan ibarətdir:

*Antroposentrik etik yanaşma:* Yalnız insanların mənəvi dəyərə malik olduğunu fərz edən nəzəriyyədir. Bu baxımdan insanın təbii dünyaya qarşı müəyyən öhdəlikləri olduğu, lakin bilavasitə məsuliyyət daşmadığı qeyd olunur.<sup>1</sup>

*Biosentrik etik yanaşma:* Bu yanaşmada canlıların dəyəri onların insanlara faydalı olub-olmaması ilə müəyyən edilmir. Əksinə bütün canlıların bilavasitə dəyərə malik olduğu qəbul edilir. Biosentrik etikanın ilk nümunələrindən biri Albert Şvaytserin həyata hörmət prinsipidir. Bu yanaşmaya yönəldilən

---

<sup>1</sup> Joseph R., *Des Jardins, Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, tər. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s. 46.

əsas tənqidlərindən biri isə insan ilə digər canlıların maraqlarının toqquşduğu hallarda insanlara üstünlük verilməsidir.<sup>2</sup>

*Ekologiya mərkəzli etik yanaşma:* Bu anlayış, biosentrik yanaşmadan fərqli olaraq, sadəcə təbiətdəki canlıların deyil, eyni zamanda canlılığın/həyatın davam etdirilməsinə imkan verən bütün cansız cisimlərin də öz mahiyyətləri etibarilə dəyəərə malik olduğunu iddia edir.<sup>3</sup>

*Ekosentrik etik yanaşma:* Canlı və cansız, təbii və süni - bütün ekoloji dəyərlərin bütöv şəkildə ələ alındığı bu yanaşma ekosentrik etika adlanır. Bu anlayışın ekologiya mərkəzli etikadan əsas fərqi insan əli ilə yaradılan tarixi, arxeoloji və estetik sərvətlərin də özünəməxsus dəyərlərə malik olduğunu qəbul etməsidir.<sup>4</sup>

Yuxarıdakı təsnifə paralel olaraq, insan-ətraf mühit münasibətlərində etik yanaşmalar mövzusu Uerner Teobald tərəfindən *antroposentrik*, *biosentrik*, *fizyosentrik* və *patosentrik* yanaşma şəklində fərqli bir təsnifatla verilmişdir. Bunlardan *antroposentrik* və *biosentrik* yanaşma yuxarıdakı fikirlərlə bənzərlik göstərir. Digər iki yanaşmanın məna çərçivəsi isə aşağıdakı kimidir:

*Fizyosentrik yanaşma* – istər canlı, istərsə də cansız olsun bütün varlıqların bir dəyəri olduğunu müdafiə edir. Buradakı “physis” yunanca “təbiət” sözündəndir. Bu yanaşmaya görə, insan tərəfindən yaradılan məhsullar da müəyyən bir dəyəərə

---

<sup>2</sup> Joseph R., Des Jardins, *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, tər. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s. 261, 264.

<sup>3</sup> Nesrin Algan, “İklim Etiği”, *Mülkiye*, 32:259 (2008), s. 191-204.

<sup>4</sup> Nesrin Algan, “İklim Etiği”, *Mülkiye*, 32:259 (2008), s. 191-204.

malikdir. Sözügedən məhsullar təbiəti bütöv şəkildə əhatə edir və insan həyatı üçün bir mühit yaradır. Bu yanaşmanın mübahisəli tərəfi ondan ibarətdir ki, burada iyerarxik bir quruluş mövcuddur və əslində bu antroposentrik bir yanaşmadır. Əlavə olaraq, bu yanaşmaya görə ölümcül xəstəliyə səbəb olan mikroorqanizmlər də dəyəərə malikdir.

*Patosentrik* yanaşmaya görə əsas məsələ duyğular və ağrı ilə bağlıdır. “Pathos” yunan dilində ağrı mənasını verən “leid” sözündən gəlir. Burada müzakirə olunan mövzular canlıların instinktiv davranışları, əsasən də ağrıdan qaçma davranışdır.<sup>5</sup>

Ümumilikdə etika, xüsusilə də bioetika problemləri müzakirə edildiyi zaman mübahisə doğuran mövzuların başında *dünyəvilik* məsələsi gəlir. Məlum olduğu kimi qərb mərkəzli elmi nəzəriyyələrdə etik müddəalar dünyəvilik kontekstində təhlil edilir. Müsəlman cəmiyyətlərdə isə məsələyə daha çox dini aspektdən yanaşılır. Bu baxımdan dünyəvilik prinsipinin mahiyətinin xülasə edilməsinin faydalı olacağı qənatındəyik.

Dünyəvilik - dini və dini dəyərləri istisna etmək ya da onlara biganə olmaq və ya idarəetmə, təhsil vs. ictimai sahələrdə dinin rol oynamasının lüzumuna inanmamaq deməkdir. Dünyəvilik çox vaxt siyasətdə dünyəvi güclərlə din arasındakı fərqi təsvir etmək üçün istifadə olunur. Bu təmayül bütövlükdə dinlərə qarşı neytral mövqe tutsa da, öz-özlüyündə istər-istəməz neytral deyil. Bir dinin ictimai sahədən, qanundan kənar olduğunu bəyan etmək, yalnız insan zəkasına əsaslanaraq doğru

---

<sup>5</sup> Teobaldın mülahizləri ilə bağlı ətraflı məlumat üçün bax. Theobald Werner, “Grüne Gentechnik-Kritik eines Bewertungsmodells” Teil 1: *Bewertungsgrundlagen, Umweltwiss Schadst Forsch*, 21 (2009), s. 419-432.

və yanlış, yaxşılıq və şərri müəyyən etmək əslində özü də bir ideologiyadır. Dünyəvi bioetika dini mənbələri və ya qurumları istisna etməklə bioetik standartları tərtib etmək cəhdidir. Qərb dünyasında bioetik diskurs (xüsusilə qeyri-qərb mənşəli insanların obyektivindən baxıldığında) bəzən xristian etikasına müraciətlərlə xarakterizə edilə bilər.<sup>6</sup> Şabana bioetikanın bir çox qurucusunun dini təhsil aldığına işarə edir, lakin bioetika daha geniş zəmində məqbul sayılmaq üçün zaman keçdikcə bu dini baxışı və terminologiyayı dəyişdirmişdir.<sup>7</sup>

Avropa cəmiyyətlərinin tarixi təcrübəsini nəzərə alsaq, dünyəvilik sosial uzlaşmanın və elmi tərəqqinin qarantı kimi qəbul edilir. Avropanın islamla tanış olmayan bölgələrində elmi inkişafın yalnız xristian kilsəsinin hökmranlığı və təsiri zəiflədikdən sonra başlamağa bilməsi adi haldır. Bunun əksinə olaraq, islam dünyasının tarixi təcrübəsində elmi və ümumi ictimai tərəqqi islam dünyagörüşü vasitəsilə və ona uyğun olaraq həyata keçirilmişdir. İslam dünyası Avropanın qaranlıq orta əsrlərində elmdə aparıcı qüvvə idi və Avropa qitəsindəki elmi-fəlsəfi sahələrin intellektual infuziyasına mühüm təsir göstərmişdir. İslam dünyasında sekulyarlaşma- fikri-fəlsəfi mübarizə və inqilablar nəticəsində deyil, müstəmləkəçilikdən sonra baş vermişdir. Buna görə də islam dünyasında dünyəvi düşüncə hələ də müstəmləkəçi münasibətlə əlaqələndirilir. Bu baxımdan Qərbi Avropa və islam kontekstində dünyəvi

---

<sup>6</sup> R. De Vries, L. Rott, "Bioethics as Missionary Work. The Export of Western Ethics to Developing Countries", *Bioethics Around the Globe*, ed. Catherine Myser, New York: Oxford University Press, 2011.

<sup>7</sup> A. Shabana, "Religious and Cultural Legitimacy of Bioethics: Lessons from Islamic Bioethics", *Medical Health Care and Philosophy*, 16:4 (2013).

düşüncənin rolu və yanaşmasını müzakirə edərkən sözügedən tarixi aspektləri nəzərə almaq vacibdir.<sup>8</sup>

İnsanın həyat və ölüm çərçivəsindəki mövcudluğuna müxtəlif aspektlərdən yanaşan bu problemlərin mürəkkəb mahiyyəti yeni bir elm sahəsi olan bioetikanın formalaşmasına şərait yaratmışdır. Lakin bioetika ilə bağlı dilemmaların həllinə istiqamətlənmiş hüquqi-əxlaqi konsepsiyaların bütün ölkələrdə eyni rakursa sahib olduğunu demək çətindir. Bunun səbəbi həyat və ölümlə bağlı əxlaqi məsələlərə fokuslanan yanaşma tərzlərinin ölkələr və mədəniyyətlərə görə fərqlənməsidir. Qərbdə bu məsələlərlə bioetika elmi, Şərqdə isə daha çox din və ənənə məşğul olmuşdur. Daha dəqiq desək, İslam ölkələrində sözügedən dilemmalara münasibətin mərkəzi fiquru bioetika elmi deyil, fiqhdir. Buna görə də bioetikanın tədqiqat mövzusu təşkil edən dilemmalar və müasir nəzəriyyələrə əsaslanan əxlaqi problemlərə daha çox fiqhi bir məsələ olaraq baxılmış və dərin əxlaq mübahisələrinə yol verilmədən fiqh üsulu müstəvisində çıxış yolları təqdim edilmişdir.

İslamın bioetikaya baxışını tədqiq edən Qərb alimləri İslam hüququnun müvafiq əxlaqi dilemmalara tək-tək münasibət göstərərək çıxış yolları axtardığını və ümumi konsepsiya ilə çıxış etmədiyini iddia edirlər. Onlar islam hüququndan ayrı, müstəqil bir islami bioetika elminin yaranmadığını vurğulayırlar və ümumi konsepsiyanın əksik olduğunu izah etməyə çalışırlar.<sup>9</sup> Halbuki

---

<sup>8</sup> A. I. Bouzenita, "The dilemmas of Islamic Bioethics in the 21st century: Procrustes Islamized", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 28:1 (2011), s. 44-75.

<sup>9</sup> Dariusch Atighetchi, *Problems of Islamic Bioethics and Biolaw*, Netherlands: Springer, 2007, s. 221-229.



islam hüququ cari məsələlərin həllinə istiqamətlənmiş sistemli bir metodologiyaya sahib olduğu üçün bioetika problemlərinə dair yeni bir konsepsiyanın hazırlanmasına ehtiyac duyulmamışdır. İslam alimlərinin bu qənaəti onların hüquqi və əxlaqi mövqeni ifadə etməkdədir.

Bioetika haqqındakı islami anlayışlar islam dünyagörüşünün dərinliklərinə nüfuz etmişdir. Quran və Hz. Həzrət Məhəmmədin (s) sünnəsində “islam bioetikasası” üçün xüsusi bir termin yoxdur. Ancaq həyatın başlanğıcı və sonu, həkimin məsuliyyəti və etik məsələlər, ümumi sağlamlıq etikası kimi bioetika anlayışları islam düşüncəsində mövcuddur.

Bioetika mövzusunda böyük təsir gücünə malik olan ən əsas islami məfhum bütün məxluqatı, kainatı, insanı və həyatı yaradan vahid Yaradanın, Allahın varlığına dair sarsılmaz inanandır. İnsanın yaradılışındakı əsas məqsəd öz Yaradanına qulluq etməkdir: *“Mən cinləri və insanları yalnız Mənə ibadət etmək üçün yaratdım!”* (əz-Zəriyət: 56). Bu müvəqqəti dünya həyatı əbədi həyata keçid kimi qəbul edilir: *“Hər bir kəs (canlı) ölümü dadacaqdır”* (Ali İmran: 185). Dünya həyatı insanlar üçün bir imtahandır və nəticədə onlar cənnətə və ya cəhənnəmə girəcəklər. Yaradan insanlara haqqı çatdırmaq və şərdən çəkəndirmək üçün peyğəmbərlər və elçilər göndərmişdir. Əvvəlki peyğəmbərlər və elçilər mahiyyətcə eyni mesajla müxtəlif millətlərə göndərildiyi halda sonuncu peyğəmbər Hz. Məhəmməd (s) bütün bəşəriyyətə göndərilmişdir. Bu səbəbdən, Allah Rəsulunun aldığı vəhy islam hüququnun qaynaqları kimi qəbul edilir və bütün bəşəriyyətə xitab edir. Qiyamət günü

insanlar öz əməllərinə görə cavabdeh verəcəkləri üçün insanların bütün əməlləri ilə bağlı vəhyin hökmlərini bilmək vacibdir. İslami perspektivdən bioetika məhz bu böyük rəsmi bir parçasıdır.

Bir həyat təzi olaraq islam bəşər övladının öz Yaradanı ilə əlaqəsini tənzimləyir. O, ailə və cəmiyyət içərisindəki davranışlar qədər insanın özünə (yemək-içmək, şəxsi gigiyena, geyim, müalicə) və öz Yaradanına qarşı münasibətlərini (ibadət kontekstində) də tənzimləyir. İslam sivilizasiyasında -burada sadəcə qısaca toxuna biləcəyimiz- çox zəngin etik və biotibbi irs vardır.<sup>10</sup>

İslami həyat təzi zərərli və sərxoşedici maddələrin qadağan edilməsinə, hərəkət və gigiyena ilə sağlamlığın qorunmasına diqqət yetirir. Bundan əlavə, insan varlığının mənəvi tərəfi və onun insan sağlamlığına təsirləri nəzərdən qaçırılmır və ya inkar edilmir. İslam nöqtəyi-nəzərindən xəstəlik həm imtahan, həm də günahların kəffarəsi kimi qəbul edilir. Xəstəlik ilahi iradə ilə əsla bir ziddiyyət təşkil etmir.

İslam bioetikasının islam hüququnun əhkamları xaricində hesab etmək mümkün deyil. Burada doğru-yanlış, yaxşı-şər qərarlar tamamilə insan aqlının ixtiyarına buraxılmır, eyni zamanda Quran və sünnənin hökmləri də nəzərə alınır. Vəhy mətnlərində hökmü olmayan yeni fərziyyələr və bioetik suallar Quran və sünnə mənbələrindən fiqhi qaydaların çıxarılması üçün

---

<sup>10</sup> Ətraflı məlumat üçün bax. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp (Değişim ve Kimlik)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

aydın şəkildə müəyyən edilmiş metodologiyanın, yəni ictihadın mövzusu olaraq qəbul edilir.

# BİRİNCİ FƏSİL: YENİ BİR ELM SAHƏSİ OLARAQ BİOETİKA

## 1. Bioetika elminin qısa inkişaf tarixi

Bioetika məfhumu yunan dilindəki “bios” və “ethike” sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Antik yunan dilində “bios” və “zoe” sözləri həyat mənasında istifadə edilmişdir. Lakin “zoe” ilə orqanik və bioloji həyat tərzini, “bios” sözü ilə isə bilavasitə insan həyatına dair müxtəlif mənalara vurğulanmışdır.<sup>11</sup> Etimoloji mənası da göstərir ki, bioetikanın tədqiqat obyektini həyat və ölüm haqqındakı müxtəlif mövzulardır.<sup>12</sup> Etika (əxlaq fəlsəfəsi) içərisində yeni bir elm sahəsi olan bioetika tibb, biologiya və genetik elmlərinin meydana çıxardığı problemləri tədqiq edir.<sup>13</sup>

İnsanmərkəzli bir fəaliyyət sahəsi olan tibb daima hüquq və etikanın tədqiqat mövzusu olmuşdur. Həkimin xəstəyə qarşı vəzifə və məsuliyyətlərinin hüquqi aspektləri, eləcə də həkim xəstələri ilə bağlı cəzalar ilk dəfə “Hammurabi qanunları”nda öz əksini tapmışdır. 282 maddədən ibarət olan bu qanunun 9-cu maddəsi cərrahların alacaqları məvacib və yanlış tibbi müdaxiləyə görə veriləcək cəzalarla bağlıdır. Tibbin etika müstəvisində dəyərləndirilərək həkimin xəstəyə qarşı əxlaqi məsuliyyətlərini vurğulayan ilk mətn isə “Hippokrat andı”dır. Eramızdan əvvəl V əsrdə qələmə alınan bu mətn yunan həkim

---

<sup>11</sup> Aşar H. “Bioethics in Dilemma of Anthropocentrism and Biocentrism”, *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 4/2 (2017), s. 74-86.

<sup>12</sup> Marcia Lewis, Carol D. Tamparo, *Law, Ethics, Bioethics for The Health Professions*, Philadelphia: F. A Davis Company, 2007, s. 4.

<sup>13</sup> Yeşim Işıl Ülman, “Tıp Etiğinden Biyoetiğe”, *Tıp Etiğinden Biyoetiğe*, Ankara: Türkiye Biyoetik Derneği Yayınları, 2009, s. 1-2.

Hippokratın öz sənətini icra edərkən tətbiq etdiyi əxlaqi qaydalar toplusudur.<sup>14</sup> Andda belə deyilir:

*“Apollona – loğman Asklep, Higeya və Panakeya və bütün tanrıların şahidliyində and içirəm ki, verdiyim sözə, götürdüyüm öhdəliklərə gücüm və dərrakəm çatdığı qədər əməl edəcəyəm; bu sənətdə müəllimimi valideynlərim kimi tanıyacağam, qazandığımı onunla bölüşəcək və ehtiyaclarında ona köməkçi olacağam; onun övladlarını özümə qardaş bilib, öyrənmək istədikləri təqdirdə onlara bu sənəti bir ödəniş və ya sənəd almadan öyrədəcəyəm; şifahi dərsləri və təbabət biliklərini öz və müəllimim övladlarına və ancaq təbabət qaydalarına sadıq və həkim andı içən şagirdlərimə öyrədəcəyəm. Bunlardan başqa bir kimsəyə öyrətməyəcəyəm. Gücüm çatdığı qədər müalicəmi heç bir vaxt pislik üçün deyil, kömək üçün istifadə edəcəyəm. Məndən istifadə üçün zəhər istəyənə onu verməyəcəyəm, belə bir hərəkət tərzini belə tövsiyə etməyəcəyəm. Bunun kimi bir hamilə qadına uşaq salması üçün kömək etməyəcəyəm. Həyatımı, sənətimi tərtəmiz bir şəkildə istifadə edəcəyəm. Sidik kisəsi daşından əziyyət çəkənləri yarmayacaq və onları bu işlə məşğul olanlara həvalə edəcəyəm. Hansı evə daxil olarsa, ancaq xəstənin xeyrini düşünəcəyəm, qəsdli olan bütün pisləklərdən qaçacağam, istər azad, istər kölə olsun, kişi və qadınların bədənini sui-istifadə etməkdən çəkinəcəyəm. İstər sənətimin icrası, istərsə də sənətim xaricində insanlarla münasibətdə baş verənləri, görüb eşitdiklərimi bir sirr olaraq saxlayacağam və kimsəyə açmayacağam. Andıma sadıq olarsa qoy həyatımda və*

---

<sup>14</sup> Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1998, s. 6-7.

*sənətimdə nəсібim xoşbəxtlik və insanların rəğbəti, olmaramsa bunun əksi olsun.”*

Göründüyü kimi tibbi etikanın əsası hesab edilən bu yazılı qaynaqda həkimin xəstəyə qarşı ən mühüm məsuliyyəti, “faydalı ol, əgər ola bilmirsənsə, heç olmasa zərər vermə” prinsipi ilə ifadə edilmişdir.<sup>15</sup>

Bioetikadan fərqli olaraq, tibbi etika insan həyatı və sağlamlığı baxımından etik araşdırma aparır; nəyin doğru və nəyin müəyyən prinsiplər çərçivəsində məqsədəuyğun olduğu barədə qənaətləri ortaya qoymağa çalışır. Bioetika termini biotibblə bağlıdır. Biotibbi etika dedikdə nəzərdə tutulan daha çox tibbi biologiya tədqiqatlarında və müvafiq olaraq terapevtik təbabətdə yaranan problemlərdir. Gen texnologiyası, klonlaşdırma, doğum, ölüm, evtanaziya, abort, canlılarla bağlı elmi və texnoloji inkişafların nəticələri, məhdudiyyətləri və istifadə prinsipləri bu tədqiqat sahəsinə aiddir.

İkinci dünya müharibəsi illərində yaşanan bəzi hadisələr, xüsusilə də müharibədən sonra tibb və biologiya sahəsində əldə edilən nailiyyətlər tibbi etikada müxtəlif təbəddülatlara səbəb olmuşdur. Canlılara dair böyük dəyər problemlərini doğuran yeniliklər tibbi etikanı sadəcə tibbi fəaliyyətlərin deyil, eyni zamanda biologiya və genetika elmlərinin də ortaya çıxardığı əxlaqi problemlərlə qarşı-qarşıya gətirmişdir. Beləliklə, 1970-ci illərin əvvəllərində yeni bir elm sahəsi olan bioetikanın formalaşmasına şərait yaranmışdır. Maraqlıdır ki, müstəqil bir

---

<sup>15</sup> Serap Şahinoğlu Pelin, “Hekim Andının Evrimi”, *Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, II/1 (1994), s. 3-7.

elm sahəsinə çevrilməsini tibbi etikanın problem, termin və prinsiplərinə borclu olan bioetika bu gün tibbi etikanı da ehtiva edən daha geniş bir əhatə dairəsinə sahibdir.<sup>16</sup>

Bioetika elminin təşəkkül səbəblərini Qərb ölkələrində ortaya çıxan texniki nailiyyətlər və bunların doğurduğu əxlaqi-mənəvi problemlərlə yanaşı, Avropa ölkələrindəki ictimai quruluşla da əlaqələndirmək lazımdır. XX əsrdə bioloji və tibbi nailiyyətlər Şərqi ölkələrinə nisbətə Qərbdə daha geniş vüsət almışdır. Orqan transplantasiyası və canlı insanlar üzərində aparılan tibbi eksperimentlərin artması kimi məsələlər həyatın başlanğıcı, sonu və insan bədəninin dəyərinə dair mübahisələrə yeni bir istiqamət vermişdir. Ənənəvi tibbi etika anlayışının bu cür əxlaqi dilemmalara cavab verməsi mümkün deyildi. Çünki ənənəvi yanaşmaya hakim olan paternalist anlayışa görə, həkim aktiv, xəstə isə passiv bir mövqeyə sahibdir. Latınca “pater” (ata) sözündən götürülən paternalist yanaşmada - atanın öz övladına davrandığı kimi - bir şəxsin razılığı deyil, xeyri nəzərə alınaraq fərdi azadlığa müdaxilə etmək mümkündür. Həkim öz xəstəsi üçün ən faydalı şeyi tətbiq etməyə yönləndirən, hətta məcbur edən bu anlayış, təəssüf ki, XXI əsrdə tibbi eksperimentlər qarşısında insanı qoruya bilməmişdir.<sup>17</sup>

İlk baxışda bəsit nəzəri bir problem kimi görünən bu əksikliyin ən qorxunc nəticələrindən biri İkinci dünya müharibəsi illərində faşistlər tərəfindən aparılan eksperimentlərdir. İnsanların razılığı olmadan aparılan bu təcrübələrə görə 1947-ci

---

<sup>16</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, s. 34

<sup>17</sup> L. S. Lim, “Medical Paternalism Serves The Patient Best”, *Singapore Medical Journal*, 43:3 (2002), s. 143-147.

ildə Nürnberq məhkəməsində 20 alman həkim və 3 tibb işçisi məhkum edilmiş və tarixdə ilk dəfə məlumatlı razılıq prinsipi tibbi müdaxilə üçün əsas şərt qəbul edilmişdir. Nürnberq qərarı adlandırılan bu ilk beynəlxalq əxlaq qanunu<sup>18</sup> öz bədəniylə bağlı qərarlarda insanın səlahiyyət dairəsini genişləndirmiş və bioetikada muxtariyyət prinsipi şəklində öz əksini tapmışdır.

1932-ci ildə Amerika Birləşmiş Ştatlarında 600 zənci üzərində aparılmış sifilis tədqiqatları bioetikanın bir elm kimi formalaşmasında ciddi rol oynamışdır. Təqribən 40 il davam edən bu tədqiqatlar ərzində eksperiment olaraq istifadə edilən xəstə insanlara məlumat verilməmiş, hətta onların müalicə olunması üçün heç bir cəhd göstərilməmişdir. Sözügedən tədqiqatlar 1972-ci ildə ortaya çıxdığı zaman bu insanların bir çoxu artıq ölmüş və xəstəliyi ailə üzvlərinə də yoluxdurmuşdular. Bənzər hadisələrin qarşısını almaq üçün ABŞ-da ilk dəfə bioetika komissiyası yaradılmışdır.

Bioetikanın inkişafına müsbət təsir göstərən bir digər məsələ yenə ABŞ-da yaşanan Karen An Qvinlan (1954-1985) hadisəsidir. 1975-ci ildə “bitkisəl həyat”a girən Karenin ailəsi qızlarına avtonaziya tətbiq olunmasını istəmiş, ancaq xəstəxana bunu rədd etmişdir. Məhkəməyə müraciət edən ailənin tələbi ilə Kareni tibbi cihazlardan ayırsalar da, o, 9 il koma halında yaşamışdır.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Bax. George J. Annas, “The Legacy of The Nuremberg Doctors: Trial to American Bioethics and Human Rights”, *Minnesota Journal of Law, Science & Technology*, 10:1 (2009), s. 19-32.

<sup>19</sup> Ülman, “Etik, Biyoetik, Hukuk: Temel Kavramlar ve Yaklaşımlar”, s. 1-3.



Bioetika termininin yaranmasına və xüsusi mənə kəsb etməsinə bəzi tədqiqatçıların əhəmiyyətli təsiri olmuşdur. Onlardan biri amerikalı biokimyəçi Van Rensselaer Potterdir (1911-2001). Potter biologiya və dəyərlərin vəhdətinin bəşəriyyətin gələcəyi üçün əhəmiyyətini xüsusilə vurğulamış və onun bu vurğusu tibb sahəsində geniş şəkildə qəbul edilmişdir. Bu qəbula əsasən, bioetika ilə tibb sahəsi arasında ayrılmaz bir əlaqə qurulmuşdur.<sup>20</sup>

Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, terminin ilk istifadəsi daha əvvəlki dövrdə ortaya çıxmışdır və bu baxımdan Fritz Yahr adının bioetika termininin inkişaf tarixində diqqətəlayiq yeri vardır. Yahrın bioetikaya əsas töhfəsi Kantın “qeyri-şərtsiz əmrlər”inin əsasında yaratdığı “bioetik əmrlər”dir. Yahr 1924-1948-ci illər arasında 22 nəşrində bioetikaya istinad etsə də, öz dövründə bu mövzu yaxşı tanınmamışdır.<sup>21</sup> Yetmiş il ərzində onun nəşrlərinə demək olara ki, heç bir istinad edilməmiş və təsadüfən kəşf edilənə qədər bioetikaya verdiyi töhfə naməlum qalmışdır.<sup>22</sup>

Məsələyə Yahr və Potterin fikirləri çərçivəsində baxsaq, təəccüblü deyil ki, onların dövründəki elmi inkişaf və dəyişikliklər yeni konsepsiyalar yaratmaqla yanaşı, yeni dəyər məsələlərini də gündəmə gətirmişdir. Elmi və texnoloji innovasiyaların sürətli tərəqqisini müşayiət edən ötən əsrdə öz

---

<sup>20</sup> P. J. Whitehouse, “The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter”, *The American Journal of Bioethics*, 3:4 (2003), s. 26-31.

<sup>21</sup> A. Muzur, I. Rincic, “Two Kinds of Globality: A Comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter’s Bioethics”, *Global Bioethics*, 26:1 (2015), s. 23-27.

<sup>22</sup> A. Muzur, I. Rincic, 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*, 2:2 (2011), s. 385-394.

izlərini qoyan ölkələrdə, xüsusən də ABŞ və Almaniyada mövcud olan siyasi şərait, texnoloji və elmi innovasiyalardan məhdudiyətsiz istifadə edilməsi insan da daxil olmaqla bütün canlılar üzərində tədqiqatların artmasına səbəb olmuşdur. Xüsusilə heyvanlar və bitkilər üzərində aparılan araşdırmalar nəticəsində əldə edilən elmi tapıntılar bu dövrdə “canlı” anlayışına yenidən tərif verilməsinin səbəblərindəndir. Protestant ilahiyyatçı və pedaqoq olan Fritz Yahr (1895-1953) XX əsrin əvvəllərindəki sözügedən şəraitdə bioetika terminini canlıların hüquqlarını qorumaq və praktiki təcrübələrə əxlaqi meyar əlavə etmək qayğısı ilə istifadə etmişdir. Beləliklə, o, ilk dəfə olaraq insan mərkəzli olmayan, canlı mərkəzli anlayışın zəruriliyini bir təhsil planı çərçivəsində sistemli şəkildə ortaya qoymağa çalışmışdır. Bioetika termini ilk dəfə 1927-ci ildə Fritz Yahr tərəfindən istifadə edilsə də, 1970-ci ilə qədər unudulmuşdur.<sup>23</sup>

Yahr bioetika konsepsiyasını elmi və texnoloji inkişaf kontekstində insan davranışına yenidən baxmaq üzərində qurur. O, antroposentrik yanaşmanın əksinə olaraq, insan şüurunun və inkişaf etmiş beyninin canlılar arasında qürur səbəbi olaraq qiymətləndirilməməsini, bunun əvəzinə məsələyə “fiziosentrik və biosentrik” perspektivdən baxmağı təklif edir. O, inkişaf etmiş heyvanlarla insanlar arasındakı oxşarlığa toxunaraq, heyvanlar üzərində aparılan təcrübələrə və tibbi-psixoloji tətbiqlər arasındakı əlaqəyə diqqət çəkmişdir. Bu məqamda Kantın “insan ləyaqəti” konsepsiyasını və “kateqorik imperativləri”ni hərəkət nöqtəsi qəbul edən Yahr “elə hərəkət edin ki, davranışın əsas

---

<sup>23</sup> Bax. A. Muzur, I. Rincic, “Two Kinds of Globality: A Comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter’s Bioethics”, *Global Bioethics*, 26:1 (2015), s. 23-27.

prinsipi bütün insanlara şamil olunan universal prinsip və ya qanun olsun” konsepsiyasını təbiətdəki bütün canlılara şamil edir. O, həmçinin öz dövrünün yeniliyi olan insan və heyvan psixologiyası ilə bağlı araşdırmaların nəticələrinə istinad etmişdir. Biopsixologiya sahəsindəki bu nəaliyyətlər bioetikanın sonrakı mərhələdə inkişafına səbəb olmuşdur.<sup>24</sup>

Yahrın fikrincə, Kantın insan ləyaqəti anlayışı bütün canlılara şamil edilməlidir. Müasir elm, şəxsi həyatla bağlı öhdəliklər, mədəni və etik yanaşmalar üçün yol xəritəsi çəkməklə yanaşı o, eyni zamanda etika üçün şəfqət, rəğbət və empatiyadan ibarət olan yeni bir zəmin yaratmışdır. Heyvan və bitkiləri təcrid olunmuş canlılar hesab etmədiyi və nəzər nöqtəsinin cəmiyyətin bu canlılarla olan əlaqəsini qiymətləndirmək olduğu *Tierschutz und Ethik-in ihren Beziehungen Zueinander* (Heyvanların Rifahı və Etik Münasibət 1928) adlı məqaləsində Yahrın özü tərəfindən açıq şəkildə ifadə edilmişdir.<sup>25</sup>

1911-ci ildə Cənubi Dakotada anadan olan Van Ransselaer Potterə gəldikdə o, 1933-cü ildə Kimya və Biologiya fakültəsini bitirmiş və 1938-ci ildə Tibbi Fiziologiya və Biokimya üzrə doktorluq dərəcəsinə almışdır. Karyerasını xərçəng araşdırmaları ilə davam etdirmiş və 1960-cı illərdə bioetik aktivist kimi tanınmışdır. O, bioetika anlayışını texnoloji inkişafın planet üçün təhlükəli həddə çatdığına düşünülüyü bir dövrdə ortaya qoymuşdur. Əslində Potter bioetika terminindən səkkiz il əvvəl, 1962-ci ildə “gələcəyə uzanan körpü” ifadəsindən istifadə etmiş,

---

<sup>24</sup> F. Steger, “Fritz Jahr’s (1895-1953) European Concept of Bioethics and Its Application Potential”, *JAH*R, 6/2:12 (2015), s. 215-222.

<sup>25</sup> Bax. F. Steger, “Fritz Jahr’s (1895-1953) European Concept of Bioethics and Its Application Potential”, *JAH*R, 6/2:12 (2015), s. 215-222.

*Bioethics: The Science of Survival* (1970) adlı tədqiqatında isə bioetika anlayışının əhatə dairəsini genişləndirmişdir.<sup>26</sup>

Potter insanın “informasiyadan necə istifadə edəcəyinə dair bilikləri” təmin edəcəyi bir qavrayışa möhtac olduğunu, insan həyatının keyfiyyətini yüksəltmək və davam etdirmək üçün bu hikmətə ehtiyac olduğunu ifadə edir və zehnin yaratdığı bu elmi “science of survival” (həyatda qalmaq elmi) adlandırır. Lakin o, hesab edir ki, bu elm həyat elmləri, humanitar və ictimai elmləri daxil etməklə əxlaqi dəyərlər üzərində qurulmalıdır. Bu iki mühüm anlayışı məcz etmək üçün “bioetika” terminindən istifadə edən Potter öz kitabında bioetikanı bir müdriklik kimi konseptuallaşdırır və bəşəriyyətin gələcəyi ilə əlaqələndirir.<sup>27</sup>

Potter *Global Bioethics* (Qlobal Bioetika) adlı ikinci kitabında bioetika anlayışını texniki cəhətdən müzakirə edir və onu inkişaf etdirmək üçün biliyin uyğunlaşdırılmasına ehtiyac olduğunu bildirir.<sup>28</sup> Bioetikanın diqqət mərkəzindəki əsas mövzular tibb, biologiya və ətraf mühitlə bağlıdır. Bu kontekstdə məqsəd mahiyyəti daşıyan ideya bəşəriyyət ilə təbiəti uzlaşdırmaq, insanın yaşamasını və bu yaşantının davamlılığını təmin etməkdir.<sup>29</sup>

Sözügədən kitabında Aldo Leopoldun (1887-1948) ideyalarına əsaslanan Potter, bioetikanın ən çox müzakirə olunduğu ekoloji bioetikanı və tibbi bioetikanı sistemli şəkildə

---

<sup>26</sup> V. R. Potter, "Bioethics: The Science of Survival", *Perspectives in Biology and Medicine*, 14:1 (1970), s. 127-153.

<sup>27</sup> V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1971, s. 1-29.

<sup>28</sup> Bax. V. R. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan: Michigan State University Press, 1988.

<sup>29</sup> V. R. Potter, "Bioethics: The Science of Survival", *Perspectives in Biology and Medicine*, 14:1 (1970), s. 127-153.

formalaşdırmışdır. Nəzəri konsepsiyalarla yanaşı bu sahələrin problemlərinə də yer verən mütəfəkkir, insan həyatı üçün bu iki sahəni “qlobal bioetika” adı altında birləşdirmişdir ki bu baxımdan ABŞ-da inkişaf edən bioetika düşüncəsinin qlobal miqyasda yayılmasına mühüm töhfə vermişdir.<sup>30</sup>

Yuxarıda qeyd edilən məlumatlar də göstərir ki, tibb texnologiyasını inkişaf etdirən Qərb ölkələri bu mövzu ilə bağlı etik mübahisələrə də ev sahibliyi etmişdir. Bioetika dünyəvi və multikultural struktura malik olması, habelə əxlaqi özgələşmə (moral stranger) səbəbilə Qərb cəmiyyəti tərəfindən bu dilemmalara dini-ənənəvi həll yollarının təqdim edilməsini çətinləşdirmişdir. Bu və bənzər səbəblərə görə bəzi tədqiqatçılar bioetikanın bir elm sahəsi kimi formalaşmasını dünyəvi cəmiyyətlərdə etik dilemmaların həllinə qərar verən tam səlahiyyətli orqanın yoxluğu ilə izah edirlər. Dünyəvi həyat tərzini ümumi əxlaqi qaydalar qoyan dinin və ənənənin təsir gücünü xeyli zəiflətməmiş və texnoloji inkişafın doğurduğu əxlaqi problemlər qarşısında bütün insanların tabe olacağı dəyərlər sisteminin yaradılması zərurəti ortaya çıxmışdır. Bioetika məhz belə bir axtarışın nəticəsidir və onun formalaşmasında Qərb cəmiyyətinə məxsus mədəniyyətin böyük rol oynadığını qeyd etmək lazımdır.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Bax. V. R. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan: Michigan State University Press, 1988.

<sup>31</sup> H. Tristram Engelhardt, “The Foundations of Bioethics: Liberty and Life with Moral Diversity”, *Reason Papers*, 22 (1997), s. 101-108.

## 2. Bioetika elminin əsas prinsipləri

Bioetikanın iki əsas xüsusiyyəti var. Bunlardan birincisi tətbiqilidir ki, bioetika məhz bu xüsusiyyətinə görə tətbiqi əxlaq (applied ethics) içərisində yer alır. İkinci əsas xüsusiyyət isə bioetikanın davranışları yönləndirən müəyyən prinsiplərə fokuslanmasıdır. 1978-ci ildə ABŞ-da “Biotibbi və Davranış Tədqiqatlarında İnsan Subyektlərinin Qorunması üzrə Milli Komissiya” (“The National Commission for The Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research”) tərəfindən hazırlanan Belmont Hesabatında bu prinsiplər “şəxsi muxtariyyətə hörmət”, “faydalılıq” və “ədalət” şəklində müəyyən edilmişdir.

Amerikalı tədqiqatçılardan Tom L. Buçamp və Ceyms F. Çildresin qələmə aldığı “Biotibbi etikanın əsasları” (“Principles of Biomedical Ethics”) adlı kitabda bu müddəalara “zərər vurmamaq” prinsipi də əlavə edilmişdir.<sup>32</sup> Əslində, tibbi tədqiqatlar zamanı pasiyentlərin təhlükəsizliyini təmin etmək məqsədilə ortaya qoyulan bu prinsiplər sonrakı dövrlərdə bioetikanın əsaslarına çevrilmiş və bu əsaslara istinadən biotibb sahəsində yeni prinsiplər qəbul edilmişdir. Qısacası, bioetikanın əxlaqi dilemmaların həlli istiqamətindəki yanaşması aşağıdakı dörd prinsipə əsaslanmaqdadır:

1) *Zərər vurmamaq*: Hippokrat ənənəsinə əsaslanan bu əxlaqi müddəa faydalı olmaq prinsipindən ayrı və daha mühüm sayılır. Çünki başlanğıcdan bu günə qədər tibbi etikada faydalı

---

<sup>32</sup> Henk Ten Have, “A Helping and Caring Profession Medicine as a Normative Practice”, *Clinical Bioethics: A Search for the Foundations*, Netherlands: Springer, 2005, s. 79.

olmaq bir vəzifə deyildir, zərər vurmamaq isə vacib bir vəzifədir. Bu prinsipin ön plana çıxarılmasının səbəbi isə müasir tibbi etikada ikiqat təsir nəzəriyyəsi adlandırılan yanaşmadır. Yəni daha böyük və ümumi bir fayda naminə ayrı-ayrı şəxslərə dəyən və nisbətən kiçik olan zərərin nəzərə alınmaması mümkündür. Bioetika isə buna qətiyyənlə yol verilməməsinin tərəfdarıdır.<sup>33</sup>

2) *Faydalı olmaq*: Bu prinsip də Hippokrat andına istinadən qəbul edilmişdir. Tibbi etikada həkimdən özünü təhlükəyə atmadan xəstəyə daha çox faydalı olması tələb edilir ki, bu da paternalist müalicə anlayışını doğurur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz bəzi mənfi xüsusiyyətlərinə görə bioetikada faydalı olmaq prinsipinin məlumatlı razılıqla əsaslandırılması vacib sayılır.<sup>34</sup>

3) *Muxtariyyətə hörmət*: Bir insanın özünü qəbul etmə qabiliyyəti (özün haqqında qaydaları özün müəyyən et) şəklində izah edilən muxtariyyətə hörmət bioetikanın əsas prinsiplərindəndir. Muxtariyyətə hörmət prinsipindən əvvəl tibbi etikanı istiqamətləndirən faydalı olma prinsipi idi. Lakin çoxmillətli və multikultural cəmiyyətlərə keçidlə birlikdə xeyir, doğruluq, əxlaqilik kimi məsələlərdə vahid norma və dəyərlər sistemi ortadan qalxmış, fərqli dəyərlərə sahib insanlar arasında uzlaşma zəmini yox olmuşdur. Bu da fərdlərin öz əxlaqi dəyərləri istiqamətində seçim etmə tələbini artırmış və təbii olaraq fərd öz

---

<sup>33</sup> Thomas A. Shannon, *An Introduction to Bioethics*, New York: Paulist Press, 1997, s. 25, Erdem Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, Ankara: Pegem Yayınları, 2001, s. 46.

<sup>34</sup> Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, 40-45, Tom L. Beauchamp, "The 'Four Principles' Approach", *Principles of Health Care Ethics*, ed. Raanan Gillon, New York: John Wiley & Sons, 2007, s. 5-6.

məhrəmiyyətinə hörmət, azad seçim və bu seçimin məsuliyyətini qəbul etməyi istəmişdir.<sup>35</sup>

İnsana öz bədəninə dair tibbi tətbiqatlarda tam söz haqqı və səlahiyyət verən bu prinsiplə “məlumatlı razılıq” və “insan ləyaqəti” anlayışları arasında yaxın əlaqə vardır. Məlumatlı razılıq bir fərdə sərbəst iradəsindən istifadə etmək azadlığını verir ki, buradakı başlıca məqsəd insan şərəfinin qorunmasıdır. Belmont Hesabatı ilə tibbi etikanın əsas prinsiplərindən birinə çevrilən muxtariyyətə hörmət anlayışı fərdiliyin ön plana çıxarıldığı ABŞ kimi ölkələrdə digər üç prinsipi istiqamətləndirərək məhkəmə qərarlarına ciddi təsir göstərir. Məsələn, ABŞ Ali Məhkəməsinin hakimi Roy Ueyd adıyla bilinən məhkəmə işində ilk üç ayda abort mövzusunda muxtariyyət prinsipinə əsaslanmış və qadının şəxsi seçiminin əsas olduğuna qərar vermişdir.<sup>36</sup>

4) *Ədalət*: Bioetikanın əsas prinsiplərindən biri olan ədalət, tibbi müdaxilələr zamanı əldəki qaynaqların xəstələr arasında bölünməsində mühüm rol oynayır. Xəstə sayının mövcud müalicə qaynaqlarından daha artıq olduğu hallarda xüsusi bir əhəmiyyət qazanan bu prinsipə əsasən, sağlamlıq hüququ insan hüquqlarına daxil edilmiş və ölkələr bu istiqamətdə səhiyyə konsepsiyaları hazırlamaq məcburiyyətində qalmışlar. Çünki dövlət bütün vətəndaşlarını səhiyyə xidmətlərindən bərabər

---

<sup>35</sup> Nermin Ersoy, Erdem Aydın, “Tıbbi Etik'te ‘Özerklik’ ve Özerkliğe Saygı İlkesi”, *Tıp Etiği - Hukuku Tarihi Dergisi*, 2:2 (1994), s. 71-74.

<sup>36</sup> John Kenyon Mason, *Law and Medical Ethics*, London: Butterworths, 1983, s. 6.



səviyyədə faydalandırmaq və ictimai rifahı təmin etmək məcburiyyətindədir.<sup>37</sup>

Lakin orqan transplantasiyası, dializ kimi müalicələrdə mövcud tibbi qaynaqların azlığına paralel olaraq ədalət prinsipinin necə tətbiq olunacağına, prioritetin kimə və nəyə görə veriləcəyinə dair müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. Məsələn, etika və siyasət sahəsində mühüm əsərlər qələmə alan amerikalı filosof Con Roulsun ədalət nəzəriyyəsi bunlardan biridir. Onun fikrincə, sosial və iqtisadi bərabərsizliyi aradan qaldırmaq üçün “ən az üstünlüyə sahib olanın ən çox faydalanması” prinsipi ilə hərəkət etmək lazımdır. Məsələn, biri gənc digəri isə yaşlı olan iki xəstəyə tibbi müdaxilə zamanı prioritetin gənc xəstəyə verilməsi lazımdır. Çünki yaşadıkları müddət baxımından gənc xəstə yaşlı xəstədən daha az üstünlüyə sahibdir və prioritetin gənc xəstəyə verilməsi bu ədalətsizliyi aradan qaldıracaqdır.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Erdem Aydın, Nermin Ersoy, “Tıbbi Etik'te Adalet İlkesi”, *Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2:2 (1994), s. 61-69, İbrahim Şahbaz, “Bir Sosyal Hak Olarak Sağlık Hakkı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 86 (2009), s. 405-423.

<sup>38</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Massachusetts-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, s. 60-61.

## İKİNCİ FƏSİL: BİOETİK DİLEMMALARA İSLAMİ YANAŞMA

Bioetika elminin tədqiqat predmeti olan əxlaqi dilemmalara islami baxışı mahiyyəti etibarilə iki qismə ayırmaq mümkündür: insanın öz bədənini üzərindəki imtiyaz hüququ və insanın öz bədənini qarşı məsuliyyəti. Burada orqanların bağışlanması, satışı və transplantasiyası, evtanaziya, süni mayalanma və kök hüceyrə araşdırmaları kimi əxlaqi-hüquqi dilemmalar doğuran bəzi məsələlərə dair islami yanaşmaları məhz bu iki prinsip kontekstində təhlil etməyə çalışacağıq.

### 1. Orqan transplantasiyası

Müasir dövrdə bir çox orqan xəstəliklərində alternativ müalicə üsulu olaraq tətbiq edilən orqan transplantasiyası itirilmiş və ya işləməyən orqanın yerinə canlı və ya ölü donordan alınan sağlam orqanın köçürülməsi prosesidir. Orqan və ya toxumaların bədənə çıxarılaraq başqa insan bədənində və ya öz bədənində başqa yerə yerləşdirilməsi prosesinə orqan/toxuma transplantasiyası deyilir.<sup>39</sup> Orqanların bağışlanması (orqan donorluğu) isə bir şəxsin sağ ikən öz iradəsi ilə tibbi baxımdan öldükdən sonra öz toxuma və orqanlarının digər xəstələrin müalicəsi üçün istifadəsinə icazə verməsi və ya beyin ölümü reallaşmış, tibbi baxımdan ölü olan bir şəxsin yaxınları tərəfindən

---

<sup>39</sup> Jr. Tubbs-B. James, *A Handbook of Bioethics Terms*, Washington: Georgetown University, 2009, s. 170.

onun orqanlarının başqa xəstələrə köçürülməsinə icazə verilməsidir.<sup>40</sup>

Öz işini icra edə bilməyən orqanın dəyişdirilməsi və ya bir bədəndən digərinə sağlamlıq köçürülməsi fikri qədim zamanlardan bəri gündəmdə olan bir məsələdir. Qədim Misir və Hindistan sivilizasiyalarında bilinən və sonralar yunanlar və romalılar tərəfindən öyrənilən avto-orqan transplantasiyası (şəxsin öz bədənindən özünə orqan transplantasiyası) diş və dəri üzərindəki əməliyyatlarla başlamışdır. İslam aləmində də bilinən avto-orqan transplantasiyası ilə yanaşı, heyvan sümükləri də insan bədəninə köçürülmüş və bu əməliyyatların hökmü fiqh kitablarında geniş müzakirə edilmişdir.<sup>41</sup>

Bəzi mətnlərdə və bir çox mədəniyyətlərin mifologiyasında orqan transplantasiyasına çoxlu istinadlar və transplantasiyanın primitiv nümunələri sayıla biləcək bir çox rəvayətlər vardır. Məsələn, II əsrə aid bir xristian rəvayətinə görə, Müqəddəs Kosmas və Müqəddəs Damian bir xəstənin ayağını kəsərək onun yerinə yenicə vəfat etmiş başqa bir insanın ayağını köçürmüşdür.<sup>42</sup> İlk dəri transplantasiyası təsvirləri e.ə. 450-ci ilə uyğun gələn Suşruta mətnlərində rast gəlinir.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Onur Gir, "Türk Ceza Yasası'nın (2004) Organ Aktarımı ile İlgili Maddelerinin Tıp Etiği Açısında Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 27.

<sup>41</sup> İrfan İnce, "Organ Nakli", *DİA*, c. 33 (2007), s. 373-375.

<sup>42</sup> Mary Kittredge, *Organ Transplants*, New York/Philadelphia: Chelsea House, 1989, s. 17; Tod L. Demmy-George A. Magovern, "History of Transplantation and Future Trends", *New Harvest: Transplanting Body Parts and Reaping The Benefits*, ed. C. Don Keyes, New Jersey 1991, s. 79-80

<sup>43</sup> John Dunning-Sir Roy Calne, "Historical Perspectives", *Organ Transplantation: A Clinical Guide*, ed. Andrew A. Clein və dgr., Cambridge: Cambridge University, 2011, s. 1.

E.ə. 300-cü il kimi erkən dövrlərdə belə Hindistanda üz və ya toxuma transplantasiyası hesab edilə biləcək nümunələr qeyd olunur. Buna görə, hind həkimləri zədələnmiş burun toxumalarını bərpa etmək üçün xəstənin yanaq və ya boyun nahiyəsindən alınan dəri parçalarından istifadə edirdilər. Avropalı tacir və səyyahlardan eşitdikləri bu hekayələri reallaşdırmaq istəyən italyan həkimlər rinoplastikanın ilk nümunələri sayıla biləcək bu üsullardan XVI əsrdən etibarən istifadə etməyə başlamışdır. Məşhur italyan cərrahı Qaspere Taqliacozzi (1545-1599) öz kitabında bir xəstəsinin qolundan burnuna toxuma köçürməsinin üsullarını izah etmişdir.<sup>44</sup> Lakin Katolik Kilsəsi Taqliacozzinin təşəbbüsünü Allahın iradəsinə və insan təbiətinə müdaxilə kimi qəbul etdiyi üçün bu cərrah bədnam olmuş və onun çalışmaları davam etdirilməmişdir. XVIII əsrdə ingilislərin Hindistana gəlişi ilə birlikdə transplantasiya üsulları ingilis cərrahları tərəfindən yenidən kəşf edilmişdir. Bu cərrahlardan biri Con Hanter (1728-1793) bir xəstənin çıxan dişini öz yerinə köçürmüşdür.<sup>45</sup>

Bundan əlavə, avropalı həkimlər insandan insana transplantasiyanı həyata keçirmək üçün heyvanlar üzərində də eksperimentlər aparmışdır. İtalyan Cüzeppe Baronio (1759-1811) bir qoyundan alınan dəri parçalarını eyni qoyunun başqa bir hissəsinə köçürə biləcəyini göstərmişdir. İsveçrəli Jak Reverdin (1842-1928) isə müəyyən etmişdir ki, xəstənin sağlam yerindən götürülmüş kiçik bir dəri parçası ağır yaranın üzərinə sıx şəkildə sarılsa, dəri parçası daha da böyüyərək yaranın sağlmasını

---

<sup>44</sup> Mary Kittredge, *Organ Transplants*, New York/Philadelphia: Chelsea House, 1989, s. 18-19.

<sup>45</sup> Bedi N. Şəhsuvaroğlu, *Tıbbî Deontoloji Dersləri*, İstanbul: Diyarbakır Üniversitesi Yayınları, 1975, s. 89

mümkün edir.<sup>46</sup> Cərrah Emil Teodor Koçer (1841-1917) tərəfindən qalxanabənzər vəzisini çıxardığı xəstəsinə yenidən qalxanabənzər vəzi toxuması köçürməsi (1883) də orqan transplantasiyasının ilk nümunələrindən sayılır.<sup>47</sup>

XIX əsrdə orqan və toxuma transplantasiyası sahəsində bəzi texniki tibbi problemlər aradan qaldırılmağa başlandı. Xüsusilə ümumi anesteziya və antiseptik cərrahiyyənin ixtirası ilə transplantasiyanın yolu açıldı. Lakin transplantasiyada uğur əldə etmək üçün orqan damarlarının lazımi ölçüdə qan axınını təmin edəcək şəkildə birləşdirilməsi lazım idi. 1900-cü illərin əvvəllərində Aleksis Karrel (1873-1944) Lionda iki damarı birləşdirməyə müvəffəq olmasıyla qatı orqan transplantasiyasının qarşısındakı bu maneə aradan qaldırıldı. Daha sonra Karrel Çikaqoya getmiş və Çarlz Qutri ilə birlikdə tapdığı damar anastomoz üsullarından istifadə edərək böyrək, ürək və digər orqanların transplantasiyası üzərində çalışmışdır. Bu nailiyyətlərinə görə Karrel 1912-ci ildə Nobel mükafatına layiq görülmüşdür.<sup>48</sup>

Göründüyü kimi Qərbdə XVIII əsrdən etibarən inkişaf etdirilən avto-orqan transplantasiyası ilə birlikdə XIX əsrdən etibarən insandan insana toxuma və orqan transplantasiyasına da başlanmışdır. Daha əvvəl dəri, damar və əzələ transplantasiyası olaraq həyata keçirilən bu müalicə üsulunda yeni məsafələr qət

---

<sup>46</sup> Mary Kittredge, *Organ Transplants*, New York/Philadelphia: Chelsea House, 1989, s. 19.

<sup>47</sup> Hakan Ertin, "Organ Bağışı ve Transplantasyon Tıbbı: Etik Çerçeve ve Çözüm Tartışmaları", *İş Ahlakı Dergisi*, 7:2 (2014), s. 92.

<sup>48</sup> Henry W. Randle, "The History of Organ Transplantation", *Skin Disease in Organ Transplantation*, ed. Clarck C. Otle ve dgr., Cambridge University, Cambridge, 2008, s. 9

edilmiş, ürək, qaraciyər, böyrək, sümük iliği, buynuz qışa kimi həyati orqanların transplantasiyası mərhələsinə gəlinmişdir. Xüsusən XX. əsrin ikinci yarısından etibarən bu sahədə uğurlu nəticələr əldə olunduğunu qeyd etməliyik. Canlı insanlardan orqan alınması, donorun həyatını riskə atmayacaq cüt orqanlardan birini, məsələn, böyrəkləri almaqla mümkündür. Ölüldəndən orqan transplantasiyasında isə bir çox ölkədə qüvvədə olan qanunlara görə donorun beyin ölümü baş verməli və lazımı hüquqi icazə alınmalıdır. Bununla belə, donorun ölüm anının müəyyən edilməsi və ümumiyyətlə orqan transplantasiyası ilə bağlı müzakirələr həm elmi dairələri, həm də ictimaiyyəti məşğul etməkdə davam edir.<sup>49</sup>

Orqan transplantasiyası ilə bağlı ilk hüquqi tənzimləmələri Türkiyə 1979-cu ildə, Avstriya və Lüksemburq 1982-ci ildə, Belçika 1986-cı ildə, Kanadanın Manitoba əyaləti 1987-ci ildə, İngiltərə və Yunanıstan 1989-cu ildə, Rusiya Federasiyası 1992-ci ildə, İtaliya isə 1993-cü ildə aparmışdır.<sup>50</sup>

Hüquq nöqtəyi-nəzərindən insan vücudunun bütövlüyü məsələsi mütləq şəxsiyyət hüququna daxildir. Bu hüququn başqasına təhvil verilməsi və ya ondan imtina edilməsi yol verilməzdir. Bioetikaya və müasir hüquqi prinsiplərə əsasən, fərdin razılığı alınmadan onun vücud bütövlüyünə hər hansı bir müdaxilə edilməsi insan hüquqlarının pozulmasıdır.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> İrfan İnce, "Orqan Nakli", *DİA*, c. 33 (2007), s. 373-375.

<sup>50</sup> Ahmet Gökçen, "Orqan ve Doku Nakli Üzerine Düşünceler", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Milenyum Armağanı*, 8:1-2 (2000), s. 63.

<sup>51</sup> M. Kemal Oğuzman, Özer Seliçi, Saibe Oktay-Özdemir, *Kişiler Hukuku (Gerçek ve Tüzel Kişiler)*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2011, s. 42-146.

Avropada orqan tədarükünü asanlaşdırmaq və ən uyğun resipiyentləri müəyyən etmək üçün bir çox təşkilat yaradılmışdır. Bunlardan birincisi müxtəlif Avropa ölkələrini əhatə edən *eurotransplant*dir. Fransa, İsveçrə və İspaniyada *France-transplant*; Danimarka, Finlandiya, Norveç və İsveçdə isə *scandiatransplant* adlı təşkilat yaradılmışdır.<sup>52</sup> Avstriya, Belçika, Xorvatiya, Almaniya, Macarıstan, Lüksemburq, Hollandiya və Sloveniyada orqan tədarükü və paylaşılmasına cavabdeh olan beynəlxalq qurum olan *eurotransplant* 1967-ci ildə qurulmuşdur. Bu sistemə daxil olan ölkələrdən Avstriyada 30 donor xəstəxanası və 4 orqan transplantasiya mərkəzi fəaliyyət göstərir. Belçikada 88 donor xəstəxanası və 8 transplantasiya mərkəzi, Xorvatiyada 32 donorxəstəxanası və 5 transplantasiya mərkəzi, Almaniya 1336 donor xəstəxanası və 46 transplantasiya mərkəzi, Macarıstanda 5 orqan transplantasiyası mərkəzi, Lüksemburqda 5 donor xəstəxanası və 1 transplantasiya mərkəzi, Hollandiyada 100 donor xəstəxanası və 10 transplantasiya mərkəzi, Sloveniyada isə 10 donor xəstəxanası və 1 transplantasiya mərkəzi var.<sup>53</sup>

Avropada aşağı donorluq nisbətini artırmaq üçün xüsusilə ölənlər şəxslərdən orqan köçürülməsi üçün müxtəlif modellərin yaradılması diqqəti cəlb edir. Mövcud təcrübələrə baxaraq, bu modelləri *məlumatlandırılmış razılıq* modeli, *ehtimal edilən razılıq* modeli və *ailəni razı salma* modeli kimi təsnif etmək mümkündür.

---

<sup>52</sup> Ruhet Genç, "Türkiyə'de ve Dünyada Organ Transplantasyon Cerrahisi: Transplantasyon Lojistiğinin Yönetimi", *Ulusal Cerrahi Dergisi*, 25:1 (2009), s. 41

<sup>53</sup> [https://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=et\\_region](https://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=et_region) [müraciət tarixi: 10.09.2021].

Klassik model sayılan *məlumatlandırılmış razılıq* modelində ölümdən sonra orqan alınması üçün şəxsin və ya onun ailəsinin razılığı tələb olunur. Bu model Böyük Britaniya, Hollandiya, Almaniya kimi ölkələrdə daha çox tətbiq edilir.

Belçika, Avstriya, Xorvatiya, Macarıstan, Lüksemburq və Sloveniya kimi ölkələrdə qüvvədə olan *ehtimal edilən razılıq* praktikasına görə, bir şəxsin sağ ikən donor olmağa razı olduğu ehtimal edilir və öləndən sonra ailəsinin razılığı olmadan onun orqanları köçürülür.

İspaniya kimi ölkələrdə tətbiq edilən *ailəni razıl salma* modelində isə şəxsin ölümündən sonra ailəsi ilə əlaqə qurulur və ölən şəxsin orqanlarının köçürülməsi üçün ailəsinin razılığı alınmağa çalışılır.

Orqan transplantasiyasının həyata keçirilməsi ilə birlikdə transplantasiyanın dinlər tərəfindən məqbul olub-olmaması, dindar şəxslərin sağ ikən və ya öldükdən sonra orqanlarını bağışlamasının və ya ehtiyac olduqda orqan köçürülməsinin uyğun olub-olmaması kimi suallar ortaya çıxmışdır.

Dinlərin orqan transplantasiyası və donorluqla bağlı yanaşmalarını ümumiləşdirərək xülasə etmək çətin olmaqla yanaşı, bunu demək mümkündür ki, bütün dinlər orqan donorluğunu bir zərurət kimi görməsələr də, bəzi istisnalar xaric bunu bir xeyirxahlıq zərurətinin nəticəsi olaraq kimi dəyərləndirirlər. Dinlərin orqan donorluğuna münasibəti ümumiyyətlə həyatın müqəddəsliyi, insanın özünə və sosial mühitinə qarşı məsuliyyəti, orqanlar üzərində sərəncam hüququna malik olması prinsipləri çərçivəsində formalaşır. Bütün



dinlərdə insan həyatı toxunulmaz və hörmətəlayiq hesab edilsə də, heç bir inanc sistemində həyatın sona çatdırılması leqal sayılmır. Dinlər insan bədənini əmanət kimi qəbul edir və şəxsin öz bədəninə qarşı cavabdeh olduğunu hesab edirlər. Məsələn, yəhudilik insanın yaşayarkən öz bədənini üzərində imtiyaz və mülkiyyət hüququna malik olduğunu qəbul etsə də, Tövrat bu hüquqları müəyyən qadağalarla məhdudlaşdırmışdır. Buna görə də intihar, özünə xəsarət yetirmə, özünü təhlükəyə atma kimi davranışlar qadağandır.<sup>54</sup>

Yəhudilikdə orqan nəqli kontekstində ölüyə hörmət, müalicənin əhəmiyyəti, ehtiyacı olanlara kömək etmə məsuliyyəti, həyat qurtarmaq, öldükdən sonra bədənini dirilişi, ölümün mahiyyəti kimi məsələlər ön plana çıxır və orqan transplantasiyasına dair mübahisələr bu mövzular ətrafında aparılır.<sup>55</sup>

Nəzəri olaraq, yəhudi inancı orqan transplantasiyasına, xüsusən də cəsəddən transplantasiyaya şübhə ilə yanaşır. Bunun arxa planında yəhudilikdə ölümdən sonra cəsədə lazımsız müdaxilələrdən çəkinmə və cəsədin qısa müddətdə dəfn edilməsi prinsipləri dayanır.<sup>56</sup> Yəhudilikdə ölüyə hörmət prinsipi (kavodha-met) vacibdir ki, bu da canlı fərdə hörmət tələbindən və bütün insanların Allahın surətində yaradıldığına dair inancdan

---

<sup>54</sup> Rabbi Saul Israeli, "Organ Transplants: Responsa", *Jewish Medical Ethics*, 3:1 (1997), s. 16.

<sup>55</sup> Şinasi Gündüz, "İslam Dışı Dini Geleneklərdə Organ Nakli", *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)*, Malatya: Hayat Vakfı Malatya Şubesi, 2014, s. 10-4.

<sup>56</sup> Michael Oliver və dgr., "Organ Donation, Transplantation and Religion", *Nephrol Dial Transplant*, 2010, s. 3.

qaynaqlanır.<sup>57</sup> Halbuki cəsəddən orqan transplantasiyası zamanı bədənin ləyaqətinin pozulması, cəsədin dəfninin gecikdirilməsi və cəsəddən bir fayda əldə edilməsi kimi hallar ortaya çıxır. Ortodoks yəhudilərindən olan Haredi qrupu məhz buna görə orqan transplantasiyasına etiraz edir.<sup>58</sup>

Ümumiyyətlə, yəhudi din xadimlərinin əksəriyyəti dinin fundamental dəyərlərindən biri hesab edilən “həyatı xilas etmək” prinsipinə əsaslanaraq orqan donorluğunun leqal olduğu qənaətinə gəliblər.<sup>59</sup> Çünki Talmudda təhlükə altındakı insanı xilas etməyin və həmcinsinin qanının tökülməsinə laqeyd qalmamağın bir məsuliyyət olduğundan, həmçinin suda boğulan, vəhşi heyvanın və ya soyğunçuların hücumuna məruz qalan şəxsə bütün imkanlardan istifadə edərək köməklik göstərməyin vacibliyindən bəhs olunur.<sup>60</sup> Yəhudi qanunlarına görə, bir insanın həyatını xilas etmək istəyən şəxs qətl, bütpərəstlik və zina xaricində, demək olar ki, bütün qadağaları poza bilər.<sup>61</sup> Digər tərəfdən, yəhudilikdə özünə qəsdən zərər vermək qadağandır. Lakin bu problem başqa bir əmr olan *ömrü uzatma prinsipi* önə çıxarılaqla aradan qaldırılır. Başqa sözlə desək, əgər başqasının ömrünü uzadacağı dəqiqdirsə, bir şəxsin daha az bir zərəre

---

<sup>57</sup> Aaron L. Mackler, “Respecting Bodies and Saving Lives: Jewish Perspectives on Organ Donation and Transplantation”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 10 (2001), s. 422.

<sup>58</sup> Michael Oliver və dgr., “Organ Donation, Transplantation and Religion”, *Nephrol Dial Transplant*, 2010, s. 3.

<sup>59</sup> Jordan Feld və dgr., “Barriers to Organ Donation in the Jewish Community”, *Journal of Transplant Coordination*, 8:1 (1998), s. 21-22.

<sup>60</sup> Rabbi Saul Israeli, “Organ Transplants: Responsa”, *Jewish Medical Ethics*, 3:1 (1997), s. 14-5

<sup>61</sup> Michael Oliver və dgr., “Organ Donation, Transplantation and Religion”, *Nephrol Dial Transplant*, 2010, s. 3; Jordan Feld və dgr., “Barriers to Organ Donation in the Jewish Community”, *Journal of Transplant Coordination*, 8:1 (1998), s. 21-22.

qatlanaraq öz orqanını bağışlaması məqbuldur.<sup>62</sup> Bu cür prinsiplərdən yola çıxan yəhudi din xadimlərinin əksəriyyəti müəyyən şərtlər daxilində orqan donorluğu haqqında müsbət qərar vermişlər. Bununla belə, yəhudilik orqan donorluğuna bir öhdəlik olaraq deyil, könüllü yardım kimi baxır.<sup>63</sup>

Məzhəblər arasında müəyyən fərqlər olsa da, xristianlığın ümumiyyətlə orqan transplantasiyasına müsbət yanaşdığını ifadə etmək mümkündür. Katolik kilsəsinin orqan donorluğuna verdiyi dəstək və təşviqləri sayəsində katoliklərin sıx yaşadığı avropa ölkələrində donorluq nisbətinin yüksək olduğu məlumdur. Katolik kilsəsinin katexizmində orqan nəqlinin əxlaq qanunlarına uyğun olduğu bildirilir. Lakin bunun üçün transplantasiyanın donor üçün fiziki və psixoloji təhlükə və risklərinin resipiyentin əldə edəcəyi fayda ilə mütənəzib olması şərtidir. Ölümdən sonra orqan donorluğu yüksək və təqdirəlayiq bir hərəkət, həmrəyliyin nəciə ifadəsi kimi qəbul edilmiş və təşviq edilmişdir. Bununla belə, donorun və ya onun qanuni nümayəndəsinin açıq razılığı olmadan orqanların köçürülməsi qeyri-etik və qəbuləilməzdir. Eyni şəkildə başqa insanların ölümünü gecikdirmək üçün belə olsa bir insanın xəsarət almasına və ya ölümünə səbəb olmaq etik deyil.<sup>64</sup>

Anqlikan və protestant din xadimlərinin əksəriyyəti də orqan donorluğunu fədakarlıq kimi xarakterizə edir və təşviq

---

<sup>62</sup> Jordan Feld və dgr., "Barriers to Organ Donation in the Jewish Community", *Journal of Transplant Coordination*, 8:1 (1998), s. 22

<sup>63</sup> Rabbi Saul Israeli, "Organ Transplants: Responsa", *Jewish Medical Ethics*, 3:1 (1997), s. 15.

<sup>64</sup> *Catechism of the Catholic Church*, [http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p3s2c2a5.htm](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a5.htm) [müraciət tarixi: 02.01.2022]

edir. Ümumiyyətlə, pentikostal kilsəsi və presviterianlar kimi protestant məzhəblərinin orqan transplantasiyasına qarşı çıxdığı barədə məlumat yoxdur. Bir çox müasir tibbi təcrübələrə qarşı çıxması ilə tanınan *Christian Science* qrupu isə orqan donorluğunu şəxsi seçim kimi gördüyünü bəyan etmişdir.<sup>65</sup>

Qanköçürməyə etiraz etdikləri üçün Yahova Şahidlərinin orqan transplantasiyasına qarşı məsafəli bir münasibət bəslədikləri məlumdur. Bu qrup tam qan, trombosit və plazma köçürülməsini qəbul etməsə də dializ, plazma mübadiləsi, laxtalanma faktorları və ya albuminin dəyişdirilməsi və eritropoetin terapiyasını məqbul hesab edir. 1980-ci illərə qədər orqan transplantasiyası təriqət daxilində qəbul edilmədiyi halda, sonradan bu fikir yenidən nəzərdən keçirilmiş və qan köçürülməməsi şərti ilə orqan bağışlanmasının şəxsi bir seçim olduğu bildirilmişdir.<sup>66</sup>

Beyin ölümü halında orqan transplantasiyasına gəldikdə bu barədə xristianlar məzhəbləri arasında müəyyən fikir ayrılıqları vardır. Məsələn, katoliklərin arasında tam beyin ölümü halında ruhun bədəni tərk etdiyini iddia edənlərlə yanaşı, bu mövzuda sərt bir təmayülə sahib olan və beyin ölümünə rəğmən ürək döyüntüləri və tənəffüsü davam edən bir insandan orqan köçürülməsinin bir növ evtanaziya olduğunu iddia edənlər də vardır.<sup>67</sup> Papa II Con Paul 2000-ci ildə həkimlər tərəfindən ölüm

---

<sup>65</sup> Michael Oliver və dgr., "Organ Donation, Transplantation and Religion", *Nephrol Dial Transplant*, 2010, s. 2-3.

<sup>66</sup> Michael Oliver və dgr., "Organ Donation, Transplantation and Religion", *Nephrol Dial Transplant*, 2010, s. 3.

<sup>67</sup> Joseph L. Verheijde-Michael Potts, "Commentary on the Concept of Brain Death within the Catholic Bioethical Framework", *Christian Bioethics*, 16:3 (2010), s. 246-56

üçün nevroloji kriteriyalardan istifadə edilməsini təsdiqləmiş, beləliklə də beyin ölümünü əsl ölüm kimi qəbul etmişdir. Daha əvvəl də Alman Yepiskopluq Konfransında (1990) bu istiqamətdə bir nəticəyə gəlinmişdi.<sup>68</sup>

İslam fiqhinə görə, mütləq mənada mülkiyyəti Allaha məxsus olan insan bədənini toxunulmazdır. Ona görə də insanın öz bədənini üzərindəki imtiyazı, şəxsin özünə aid olmayan bir şeyə dair imtiyazı şəklində dəyərləndirilmiş və bir çox mübahisələrə səbəb olmuşdur. Bioetik dillemlələr kontekstində müvafiq mübahisələrdən biri şəxsin öldükdən sonra öz orqanlarını bağışlamasının hüquqi istinadları haqqındadır. İslam hüququnda bu mövzuya iki cür yanaşma mövcuddur. Birinci yanaşmaya görə, bədən mülkiyyəti bilavasitə şəxsə aid olmadığı üçün onun müəyyən hissəsinin bağışlanması hüquq baxımından məsnədsizdir. Yəni bir şəxsin öldükdən sonra öz orqanlarını bağışladığına dair razılığının heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Bu yanaşmanı doğru qəbul edən Hindistan Fiqh Akademiyası orqanların bağışlanması haqqındakı vəsiyyətlərin tətbiq edilməyəcəyinə dair fitva vermişdir.<sup>69</sup>

Bu yanaşmanı müdafiə edən fəqihlərin hüquqi proseslərə təsirinin ən açıq nümunəsi Misirdə yaşanmışdır. Beyin ölümünü hüquqi ölüm şəklində dəyərləndirməyən Misir alimləri beyin ölümü yaşayan şəxslərin orqanlarının bağışlanmasına uzun müddət etiraz etmiş və bu problem ancaq 2010-cu ildə leqallaşdırılmışdır. Onu da qeyd etməliyik ki, alimlər arasındakı

---

<sup>68</sup> *Report on the Ethics of Organ Transplantation: A Catholic Perspective*, Oxford: The Anscombe Bioethics Centre, 2014, s. 60.

<sup>69</sup> Ebrahim Desai, "Blood Transfusion and Organ Transplants", URL: [http://www.albalagh.net/qa/blood\\_transfusion\\_transplant.shtml](http://www.albalagh.net/qa/blood_transfusion_transplant.shtml)

bu fikir ayrılığının qaynağı insan bədəninin müqəddəsliyi və insan həyatını xilas etməyin dəyəri haqqındakı fərqli təmayüllər idi. Bəzi alimlər insanın sahib olmadığı bir şeyi bağışlamasının qeyri-hüquqi olduğunu dəlil gətirərək həm diridən diriyə, həm də ölüdən diriyə orqan transplantasiyasının bütün növlərinə etiraz etmişdir. Məsələn, Misirin tanınmış dini liderlərindən Şeyx Məhəmməd Mütəvəlli Səravı bu əsaslarla orqan transplantasiyasının əleyhinə fitva vermişdir. Onun bu fitvası ictimaiyyətdə ciddi rezonans doğurmuş və “bədənlər Allaha aiddir” şüarına çevrilmişdir.<sup>70</sup> Bunun müqabilində bir qrup Əzhər alimi insan həyatını xilas etmək, donora zərər verməmək və ticarət məqsədi güdməmək şərtlə diridən diriyə və beyin ölümü yaşandığı hallarda isə razılığa əsasən ölüdən diriyə orqan transplantasiyasına icazə vermişdir. Bu alimlərdən Tantavi orqan transplantasiyasının zəruri bir tibbi müdaxilə olduğunu vurğulayaraq ictimai rəyi bu istiqamətdə yönləndirməyə çalışmışdır.<sup>71</sup>

İslam alimlərinin bu mövzudakı ikinci yanaşmasına görə, insan bədəni Allahın mülkiyyətində olsa da, fərdə əmanət (vədia) edilmişdir. Fiqh terminologiyasına əsasən, “vədia”nın kirayə verilməsi üçün onun sahibinin razılığı lazımdır. Əmanətin sahibi olan Allah insan həyatını qorumağı ən üstün məsləhət olaraq müəyyən etmişdir ki, bu da orqan transplantasiyasının mübah olduğunu sübut edir. Belə demək mümkünsə, Allah insan

---

<sup>70</sup> Sherine Hamdy, “The Organ Transplant Debate in Egypt: a Social Anthropological Analysis”, *Droit et Cultures*, 59 (2010/1), s. 361.

<sup>71</sup> Douglas Jehl, “Islamic Rift in Egypt on Organ Transplants”, 21 May 1997, URL: <https://www.nytimes.com/1997/05/21/world/islamic-rift-in-egypt-on-organ-transplants.html>

həyatını qorumaq üçün bədən üzərindəki mülkiyyət hüququndan imtina etməkdədir. Bu anlayışdan hərəkətlə ilk dəfə 1959-cu ildə Misir müftüsü Həsən Məmun ölüdən canlı insana göz transplantasiyasına icazə vermişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, o bu fitvasını canlı insana dair məsləhətin ölüyə verilən zərərdən daha böyük olması və zərurət prinsipinə görə əsaslandırılmışdır. Bu fitvadan sonra orqan transplantasiyasının lehinə verilən fitvalarda dirinin mənfəəti ilə ölünün bədənini qoruma məsuliyyəti müqayisə edilmiş və dirinin mənfəətinin daha üstün məsləhət olduğu qəbul edilmişdir.<sup>72</sup> Bu və bənzər fitvalarda müalicə həyatın sağlam şəkildə davam etdirilməsi üçün zərurət sayılmışdır. Gətirilən dəlillərdən biri isə Məhəmməd peyğəmbərin (s) müharibədə burnu qopan Ərfəcə adlı səhabənin özünə gümüş və qızıldan burun düzəltməsinə icazə verdiyini göstərən rəvayətdir.<sup>73</sup>

Buna bənzər başqa bir bioetik dilemma orqanların satılması ilə bağlıdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, müasir prinsiplərə əsasən, bir şəxsin öz orqanlarını bağışlaması üçün əxlaqi və hüquqi şərtlərin yerinə yetirilməsi lazımdır. Orqanların bağışlanmasına dair razılığın mahiyyəti bir insanın həyatını xilas etmək kimi ülvü bir məqsədlə əsaslandırılmışdır ki, bu da əxlaqi prinsiplər və insan ləyaqəti baxımından təzad yaratmır.<sup>74</sup> Orqanların satılması isə əxlaqa və insan ləyaqətinə zidd sayıldığı üçün illeqal qəbul edilmişdir. Avropa Şurası Biotibb

---

<sup>72</sup> Mehmet Şener, "İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992), s. 137-146.

<sup>73</sup> Tirmizi, *Libas*, no. 1826.

<sup>74</sup> Enis Sarıal, *Sağlararası Organ Nakillerinden Doğan Hukuksal İlişkiler*, İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, 1986, s. 15.

Müqaviləsinin 21-ci maddəsi insan şərəfinin, hüquq və azadlıqlarının qorunmasına istinadən bütövlükdə insan vücudunun və ya onun müxtəlif hissələrinin ticarətini qadağan etməkdədir. Dünyadakı 55 ölkənin qanunlarına görə, təzminat və mükafat da daxil olmaqla insan orqanlarının müqabilində verilən hər növ ödəmə qadağandır, 52 ölkə isə orqan ticarətini cinayət hesab etməkdədir.<sup>75</sup>

İslam hüququnda canlı insan bədəninin kommersiya predmetinə çevrilməsi qadağandır. Ancaq süd anası ilə bağlı iki fərqli yanaşma var. Hənəfilərə görə, qan, azad insan və cəsəd kommersiya obyektı deyil və satıla bilməz.<sup>76</sup> İnsan bədəninin süd, saç, dırnaq kimi satılması sahibinə zərər toxundurmayaacaq hissələrinin belə ticarət müqaviləsinin predmetinə çevrilməsi qeyri-mümkündür. Çünki insan bədəni müəyyən bir dəyərə sahib olsa da, onun ticarət əşyasına çevrilməsi insan ləyaqətini alçaltdığı üçün hüquqa ziddir.<sup>77</sup>

Nəvənin timsalındakı bəzi şafei alimlərinin və malikilərin bu mövzuda hənəfilərlə həmfikir olduqlarını qeyd edə bilərik.<sup>78</sup> Hənəbəlilər və İmamyyə alimləri isə məsələyə bir qədər fərqli yanaşmışlar. Hənəbəlilər süd anasına edilən ödəməni nəfəqə deyil, bilavasitə süd qarşılığında ödəmə hesab etdikləri üçün insan südünün ticarət predmeti kimi qəbul edilməsinə icazə

---

<sup>75</sup> "Trafficking in Organs, Tissues and Cells and Trafficking in Human Beings for the purpose of The Removal of Organs", *Joint Council of Europe/ United Nations Study*, s. 47 ([http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/docs/news/OrganTrafficking\\_study.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/docs/news/OrganTrafficking_study.pdf)).

<sup>76</sup> İbnü-l-Hümmam, *Şərhu Fəthi-l-Qədir*, [y.y.]: Mustafa Əl-Babi Əl-Hələbi, 1970/1389, c. 6, s. 405.

<sup>77</sup> İbnü-l-Hümmam, *Dürrü-l-Muxtar Şərhu Tənviri-l-Əbsar*, thq. Adil Əhməd Əbdülməcrid, Beyrut: Daru-l-Kutubi-l-Elmiyyə, 1994/1415, c. 7, s.245.

<sup>78</sup> Nəvəvi, *Əl-Məcmu' Şərhi-l-Mühəzzəbi-l-Şirazi*, thq. Məhəmməd Nəcib Əl-Mutii, Ciddə: Məktəbətü-l-İrşad, 1974, c. 9, s. 175.



vermişlər. Bu fitvanın istinadı uşağın südlə bəslənməsinin zəruriliyi və bu qidanın başqa bir şeylə əvəz edilməsinin mümkünsüzlüyüdür. Yenə eyni məntiqə istinad edən hənbəli alimlərinin fikrincə, zərurət hallarında göz və dəri kimi insan bədəninin müəyyən hissələrinin satılması caizdir. Şafilər isə süd xaric, insan bədəninin bütövlükdə və ya hissə-hissə ticarət predmetinə çevrilməsini qadağan etmişlər.<sup>79</sup>

Qeyd etdiyimiz kimi, müəyyən şərtlər daxilində bədən üzvlərinin satılmasına icazə verilməsi süd anasına edilən ödəmənin mübah olması ilə əsaslandırılmışdır.<sup>80</sup> Bu prinsipi doğru qəbul edən İmamiyyə fəqihləri İrandakı hüquqi prosesə ciddi mənada təsir etmiş və bir şəxsin öz orqanlarını ehtiyacı olanlara, xüsusən dəyərli bir insanı xilas etmək məqsədilə satmasına Seyyid Əli Xaməneyinin fitvasıyla icazə verilmişdir.<sup>81</sup> İran hüquq sistemi bənzər fitvalara istinadən ödəmə üsuluna əsaslanan böyrək transplantasiyasını qəbul etmiş və müvafiq ödəmə dövlət tərəfindən verilən bir hədiyyə olaraq dəyərləndirilmişdir. İrandakı Dializ və Orqan Transplantasiya Mərkəzi tərəfindən qəbul edilən qaydalara əsasən, orqan ticarətində alıcı və satıcının bir-birini tanıması qadağandır. Bu xidmətdən sadəcə İran vətəndaşlarının istifadə edə bilməsi orqan ticarətinin qarşısını almaqdadır.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> İbn Qudamə, *Əl-Muğni*, 1997, Beyrut: Daru-l-Fikr, 1997, c. 6, s. 84, 364.

<sup>80</sup> Reşit Haylamaz, *Orqan ve Doku Nakli: İslam Hukukuna Göre*, İzmir: Işık Yayınları, 1993, s. 157-158.

<sup>81</sup> Ayetullah Uzma Hamanei, *Ehl-i Beyt Fikhiina Göre Sorular ve Fetvalar*, İstanbul: Kevser, 2003, s. 71.

<sup>82</sup> S.M Akrami vd., "Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran", *Transplantation Proceedings*, 36 (2004), s. 28-84, Bagher Larijani vd. "Financial Incentives in Organ Transplantation: Ethical Views", *Iran J Allergy Asthma Immunol*, 65 (2007), s. 43-44.

Orqan transplantasiyası müqabilində ödəmə edilməsinə dair qaydalarla diqqəti cəlb edən digər bir ölkə isə Səudiyyə Ərəbistanıdır. Lakin buradakı qaydaların İrandakından bir qədər fərqli olduğunu da unutmamaq lazımdır. 2007-ci ildə qəbul edilən bu qaydalara əsasən, qohum olmayan şəxslər arasında qaraciyərin müəyyən qisminin və böyrəklərin transplantasiyasına icazə verilmişdir. Bunun müqabilində donora ödənen məbləğə isə tibbi ehtiyacların qarşılınması və itirilən əmək gücü üçün dövlət tərəfindən ödənen təzminat statusu qazandırılmışdır.<sup>83</sup>

İnsanın öz bədəni qarşısındakı mövqeyinin hüquqi-əxlaqi statusuna dair bu fərqli anlayışlardan qaynaqlanan ən ciddi mübahisə mövzusunun evtanaziya olduğunu qeyd edə bilərik. Müasir bioetikada bu məsələnin əxlaqi dilemmaya çevrilməsinin mərkəzində duran sual budur: Əsas prinsip olaraq insan həyatının müqəddəsliyi, yoxsa həyat keyfiyyəti prioritet təşkil edir? Həyat keyfiyyəti prinsipi ön planda tutulduğu zaman insanın şərəf və ləyaqəti məfhumu müstəsna bir mənə kəsb edir. Şərəf və ləyaqət insana aid bir dəyəri ifadə etdiyi üçün onları qorumağa istiqamətlənmiş hər cür seçimin ehtiramla qarşılınması muxtariyyətə hörmət şəklində qəbul edilmişdir. Evtanaziyanın leqallaşdırılması prosesi məhz bu muxtariyyət sahəsinin genişləndirilməsinə paralel şəkildə inkişaf etmişdir.

---

<sup>83</sup> Alex He Jingwei, Allen Lai Yu-Hung, Leong Ching, "Living Organ Transplantation Policy Transition in Asia: Towards Adaptive Policy Changes", *Global Health Governance*, 3:2 (2010), s. 7-8.

## 2. Evtanaziya

Yunanca bir kəlmə olan evtanaziya “yaxşı/gözəl ölüm”<sup>84</sup> ya da “asan/yüngül və əziyyətsiz ölüm”<sup>85</sup> deməkdir. Tibb etikası kontekstində bu terminə ilk dəfə müraciət edən Frensis Bekonun qənaətinə görə tibbi müdaxilələrin xəstənin yüngül ölümünə yol açan bilik və təcrübələri də əhatə etməsi lazımdır. Beləliklə XX əsrin son rübünə qədər evtanaziya termini ilə həkim köməyinə əsasən reallaşan təbii ölüm nəzərdə tutulmuşdur. 1870-ci ildən etibarən evtanaziya bu günkü mənasına daha yaxın bir mənə çaları əldə etmişdir. Lakin terminin əhatə dairəsi XX əsrin əvvəllərində belə daha geniş idi. Belə ki cəmiyyət üçün yararsız sayılan fərdlərin (dəli, əlil vs.) əzab verilmədən öldürülməsi də evtanaziya adlandırılırdı. Zaman içərisində evtanaziya termini ölümcül xəstəyə yaşamı dəstəkləyən tibbi müdaxilələrin edilməməsi mənasında istifadə olunmuş, 1970-ci ildən etibarən isə passiv və aktiv evtanaziya adlandırmaları ortaya çıxmışdır.<sup>86</sup>

Göründüyü kimi evtanaziya məfhumu özünün tarixi inkişaf prosesi içərisində ilk mənasını itirmiş və xüsusi bir terminə çevrilmişdir. Günümüzdə evtanaziya- tibbi baxımdan müalicə edilməsi mümkün olmayan bir xəstənin əzabdan xilas olmaq üçün ölməyi seçməsi və bunu reallaşdırmaq üçün fiziki gücü çatmadığına görə həkimdən kömək istəməsi mənasında işlədilir. Həkim xəstə üçün ölümün daha faydalı olduğunu düşündüyü

---

<sup>84</sup> L. Vaughn, *Bioethics, Principles, Issues, and Cases*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 527.

<sup>85</sup> A. Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1100-1101.

<sup>86</sup> Harold Y. Vanderpool, “The Meaning of Euthanasia”, *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by Stephen G. Post, New York: Gale Cengage Learning, c. 3, s. 1421.

zaman bu prosesi həyata keçirir.<sup>87</sup> Başqa bir deyişlə evtanaziya dözülməz əzaba son vermək və ya çarəsiz xəstələrin ailələrini və cəmiyyəti çətin bir yükdən xilas etmək məqsədilə “mərhəmət naminə öldürmək” şəklində başa düşülməkdədir. Belə çıxır ki ilk zamanlarda evtanaziyanın hərəkət nöqtəsi xəstənin ölümünü yüngülləşdirmək olsa da günümüzdə cəmiyyətin mənfəəti daha çox nəzərə alınmağa başlamışdır. Yenə də evtanaziya cəmiyyət üçün faydasız fərdlərin öldürülməsi şəklində başa düşülməməlidir. Evtanaziyanı cinayət və qətdən fərqləndirən əsas faktor xəstənin mənfəətinin ön planda tutulmasıdır.<sup>88</sup>

Həkimin müdaxiləsi baxımından evtanaziyanın iki növü vardır: aktiv və passiv. Aktiv evtanaziyada, ölümcül xəstəliyə tutulan və dözülməz ağrılar çəkən şəxsə həkim bilavasitə müdaxilə edir və ölümcül dozada iynə vuraraq onun həyatına son verir.<sup>89</sup> Passiv evtanaziya isə bu vəziyyətdəki xəstəni, bir müddət daha yaşamasına kömək edən müalicədən məhrum etmək və beləliklə də ölümü sürətləndirməkdir. Başqa bir ifadəylə passiv evtanaziya tibbi müdaxiləni dayandıraraq xəstənin daha uzun yaşamasının qarşısının alınması və onun ölməsinə göz yumulmasıdır.<sup>90</sup>

Aktiv evtanaziyada həkim pasiyentin ölümünə bilavasitə səbəb olur, passiv evtanaziyada isə onun ölümünə sadəcə göz yumur. Bu baxımdan aktiv evtanaziyaya nisbətən passiv

---

<sup>87</sup> N. M. Harris, “The Euthanasia Debate”, *J R Army Med Corps*, sy. 147/3 (2001), s. 367-370.

<sup>88</sup> J. Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, tər. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 172- 173; Austin Flanery, “Ötanazi Üzerine Beyanname”, tər. Osman Taştan, *AÜİFD*, 43 (2002), s. 405-412.

<sup>89</sup> A. Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1101.

<sup>90</sup> Yaşar Yiğit, “İslam Ceza Hukukuna Göre Ötanazi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2 (2000), s. 45.

evtanaziya daha məqbul sayılır. Buradakı hərəkət nöqtəsi isə xəstənin ölümünə insani bir müdaxilənin deyil təbii ölümün səbəb olduğunun fərz edilməsidir.<sup>91</sup>

Bununla birlikdə hər iki halda ölümün reallaşdığını önə sürərək passiv və aktiv evtanaziya arasında mahiyyəti baxımından bir fərq olmadığını iddia edən tezislər də mövcuddur. Məsələn Amerikalı mütəfəkkir Maykl Tuli öldürmək ilə ölümə tərk etməyi fərqləndirmənin hər zaman doğru nəticə verməyəcəyini önə sürür. Onun fikrincə öldürmək ilə ölümə tərk etməyin fərqli şeylər olduğunu etmək ancaq üç halda mümkündür: 1) Birini öldürən şəxsin motivasiyasının daha pis olması, 2) ölümə tərk etmənin alternativisi olan xilas etmənin aktor üçün daha riskli olması, 3) ölümə tərk edildiyi halda o şəxsin xilas olma ehtimalının daha yüksək olması. Maykl Tuli bu üç faktörün rol oynamadığı hallarda öldürmək ilə ölümə tərk etməyin eyni şey olacağı qənaətindədir.<sup>92</sup>

Klassik evtanaziya yanaşmasını müdafiə edənlər həkimin xüsusi vəzifəsinin xəstənin razılığı ilə sona çatdığını düşünürlər və bu baxımdan passiv evtanaziyayı aktiv evtanaziyadan ayırırlar.<sup>93</sup> Buradakı əsas fikir etinasızlıq və qəsdin fərqliliyinə istinad edir. Ölümə tərk etmək bir qaçış/etinasızlıq mənasına gəldiyi halda, ölümə bilavasitə səbəb olmaq qəsd etmək deməkdir.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Hüseyin Sert vd., "Kardiyopulmoner Canlandırma Yapılmaması Etik Mi?", *Yeni Tıp Dergisi*, 24/2 (2007), s. 89.

<sup>92</sup> S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 148.

<sup>93</sup> Austin Flanery, "Ötanazi Üzerine Beyanname", tər. OsmanTaştan, *AÜİFD*, 43 (2002), s. 411-412.

<sup>94</sup> L. Vaughn, *Bioethics, Principles, Issues, and Cases*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 558-559.

Klassik yanaşmanı qəbul etməyənlərə görə isə xəstənin razılığı və ya tələbi nəzərə alınmamalıdır. Xəstə evtanaziya tələb etsə belə həkimin onun sağlamlığı ilə bağlı vəzifəsi davam etməli və onu müalicə etməyə çalışmalıdır. Çünki həyatı qorumaq bir hüquq olmaqla yanaşı eyni zamanda bir vəzifədir.<sup>95</sup>

Evtanaziyanı xəstənin razılığı nöqtəyi-nəzərindən *könüllü/razılıqlı* və *razılıqsız* şəkildə iki növə ayırmaq mümkündür. Razılıqsız evtanaziyanı da öz növbəsində iki qismə ayırırlar: *qeyri-iradi* və *məcburi*. Könüllü evtanaziya xəstənin özünün açıq-aşkar razılığı əsasında tətbiq edilir. Əgər xəstə ona tətbiq ediləcək evtanaziya haqqında hər hansı bir şəkildə razılıq bəyan edə bilmirsə -məsələn beyin ölümünün reallaşması halında- buna qeyri-iradi evtanaziya deyilir. Xəstənin evtanaziyanı rəddetməsinə baxmayaraq və ya bu barədə onun arzusu soruşulmadığı təqdirdə edilən evtanaziya isə məcburi evtanaziya adlandırılır.<sup>96</sup>

Bu üç növ arasında ən az mübahisəyə səbəb olan könüllü evtanaziya olsa da bununla bağlı yanaşmalar heç də birmənalı deyil. Könüllü evtanaziyanı haqlı sayan yanaşmalarda xəstənin ölmək üzrə olduğu, xəstəliyin dözülməz ağrılara yol açdığı və xəstənin şüurlu surətdə öz ölümünə razılıq verdiyi əsas gətirilir. Bununla birlikdə xəstəyə belə bir hüquq vermilməsinin həyatın müqəddəsliyi prinsipi ilə təzad təşkil etdiyini və insanın

---

<sup>95</sup> Ali Kaya, *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı- II*, haz. Mehmet Bulut, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 136.

<sup>96</sup> Bax. L. Vaughn, *Bioethics, Principles, Issues, and Cases*, New York: Oxford University Press, 2010, s. 528; Nesrin Çobanoğlu, *Kuramsal ve Uygulamalı Tıp Etiği*, Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009, s. 204-207.

müqəddəratının sadəcə Allah tərəfindən təyin edilməli olduğunu önə sürən yanaşmalar da mövcuddur.<sup>97</sup>

Könüllü evtanaziyanı qəbul edən yanaşmalarda bunun üçün bir neçə şərtin yerinə yetirilməsi zəruri sayılır. Birinci şərt xəstənin öz vəziyyətini lazımi səviyyədə başa düşməsi və qərarını buna əsasən verməsidir. İkinci şərt məlumatlandırılmış razılıqdır ki, bununla xəstəyə tutulduğu xəstəlik haqqında kifayət qədər açıq məlumatın verilməsi nəzərdə tutulur. Son olaraq da verilən qərarın sərbəst şəkildə, heç bir təzyiq altında qalmadan və könüllü surətdə verilməsi şərti gətirilir.<sup>98</sup>

Evtanaziya əleyhdarlarının bu şərtlərlə bağlı irəli sürdükləri tənqidlər ümumilikdə iki fərqli aspektə istinad edir. Bunlardan birincisi irəliləyən səhifələrdə bəhs edəcəyimiz dini aspektdir. İkinci aspekt isə insanın rəşional və hörmətəlayiq tək varlıq olmasına, yəni özü özlüyündə bir vasitə deyil məqsəd təşkil etməsi prinsipinə əsaslanır. Bu yanaşmaya görə əxlaqi bir davranış hür və ixtiyari/iradi olmalıdır. Dözülməz ağrılardan əziyyət çəkən, üstəlik bu ağrılara görə sakitləşdirici dərmanlar qəbul edən bir şəxsin nə qədər ixtiyari/iradi və rəşional qərar verə biləcəyi isə sual altındadır. Digər bir ifadəylə xəstəyə dərman verilməyibsə ağrıların, dərman verilərsə də sakitləşdirici

---

<sup>97</sup> Yaşar Yiğit, "İslam Ceza Hukukuna Göre Ötanazi", *Diyaret İlimi Dergi*, 2 (2000), s. 45; Hayrani Altıntaş, "Hayatın Değeri", *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009, s. 296.

<sup>98</sup> S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 159; F. Akçiçek vd., "Organ Nakli ve Tıbbi Ahlak", *Türk Nefroloji ve Transplantasyon Dergisi*, 3 (1994), s. 34.

preparatların təsiri ilə onun düşünülmüş bir qərar verdiyini iddia etmək çətindir.<sup>99</sup>

Burada qeyri-iradi evtanaziya ilə bağlı məsələlərin daha ciddi şəkildə sual altında qaldığını qeyd etməliyik. Məlum olduğu kimi evtanaziyanın bu növündə insanın bihuş olması, daha doğrusu əqli mühakimə qabiliyyətinin yerində olmaması əsas şərtidir. Əqli mühakimə qabiliyyətinin yoxluğundan isə iki halda söhbət gedə bilər: doğuşdan və sonradan. Doğuşdan əqli mühakimə qabiliyyətinə sahib olmayan şəxslər ilə dəlilər və körpə uşaqlar nəzərdə tutulur. Əqli mühakimə qabiliyyətinin sonradan itirilməsinə isə müəyyən bir qəza və ya xəstəlik səbəb ola bilər. Bunun birinci nümunəsi qəza və ya xəstəlik səbəbi ilə komaya girən xəstədir. Bu vəziyyətdəki bir xəstə öskürmək və ya udqunmaq şəklində bəzi qeyri-ixtiyari reflekslər göstərsə də onun iradəsinin nəyə yönəldiyini müəyyənləşdirmək mümkün olmur. İkinci nümunə isə alzheimer xəstəliyinə tutulub hafizəsini itirən insanlardır. Bu vəziyyətdəki bir xəstə ilə danışmaq və əlaqə qurmaq mümkündür. Ancaq hafizəsini itirdiyi üçün o, yaxınlarını belə tanıya bilmir, eyni şeyləri təkrar edir və qərarlarını tez tez dəyişdirir. Ona görə də bu vəziyyətdəki bir xəstə əqli mühakimədən məhrum olmuş hesab olunur.

Doğuşdan əqli mühakimə qabiliyyətindən məhrum olan şəxslərə qarşı evtanaziyanın tətbiqi prosesində xəstə heç bir şəkildə iştirak etmir. Burada qərarı xəstənin özü deyil həkimi, yaxınları ya da etik komissiya verir və evtanaziya “xəstənin mənfəəti” prinsipinə dayandırılır. Sözü gedən prinsipdə isə

---

<sup>99</sup> Vehbi Umut Erkan-İpek Yücer, “Ayırt Etme Gücü”, *AÜİFD*, 60:3 (2011), s. 493-494.



ölümün “keyfiyyətsiz” yaşayışdan daha yaxşı olduğu əsas götürülür və xəstənin əqli mühakiməsi olmuş olsa ölümü seçəcəyi düşünülür.<sup>100</sup> Lakin bu yanaşma ciddi etik problemlərə yol açmaqdadır. Çünki keyfiyyətsiz bir həyat yerinə ölümü seçmək tamamilə şəxsi bir qərardır; yəni bir şəxsin bu seçimi edib etməyəcəyi mütləq şəkildə müəyyənləşdirilə bilməz. O halda bu tərz evtanaziyayı xəstənin mənfəəti prinsipi ilə əsaslandırmaq da yersizdir; çünki burada xəstənin mənfəətindən daha çox xəstəyə baxmaqla məsul olanların (xəstə yaxınları, xeyriyyə qurumları və ya dövlət müəssisələri) mənfəəti ön plana çıxarılır.

Məsələ belə qoyulduğu təqdirdə bu vəziyyətdəki bir xəstəyə evtanaziyanın tətbiqini əsaslandırmaq üçün ikinci bir yanaşmaya müraciət edirlər. Bu yanaşmada məsələ şəxsiyyət statusu prizmasından ələ alınır. Daha açıq ifadə edərsək, ruhi xəstələrə və ağır əlilliyi olan körpə uşaqlara tətbiq edilən evtanaziyayı haqlı göstərə biləcək səbəb bu vəziyyətdəki pasiyentlərin insan statusu qazanmamış olmalarıdır. Bu yanaşmaya əsasən insan əqli mühakimə, muxtariyyət və şüurluluq kimi bəzi xüsusiyyətlər daşılmalıdır. Halbuki ağır xəstəlik keçirdən körpə uşaqlar bu xüsusiyyətlərin heç birinə sahib deyildir və gələcəkdə olma ehtimalı da yoxdur.<sup>101</sup>

Müxtəlif dövlətlərin cinayət məcəllələrinə istinadən evtanaziyanın mahiyyətinə dair bu əxlaqi fərqliliklərin nəzərə alındığını qeyd etmək mümkündür. Məsələni razılıqlı

---

<sup>100</sup> F. Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü- Zevk Anlayışı*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1971, s. 42-43.

<sup>101</sup> O. Kaşıkçı, “Hukuk Tarihinde Ötanazi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 6 (2008), s. 88.

evtanaziyayı qəbul edən Belçika və Hollandiyada razılıqsız evtanaziya cinayət sayılır. Kanadanın cinayət məəcəlləsində aktiv evtanaziya qadağan edilsə də, passiv evtanaziya təbii ölüm hesab edilir.<sup>102</sup> İsrail dövləti aktiv və passiv evtanaziyayı qadağan etsə də, reanimasiya şöbələrində tibbi cihazlara bağlanaraq yaşayan xəstələrin öz razılığı ilə bu cihazlardan imtina etməsinə icazə verən qanun qəbul etmişdir. Bənzər misalları artırmaq mümkündür. Lakin onu da qeyd etməliyik ki, bir çox cinayət məəcəlləsində aktiv evtanaziya qəsdən adam öldürmə sayılsa da, passiv evtanaziyanın hüquqi statusu tam müəyyən edilməmişdir (Hitler Almaniyasında olduğu kimi).<sup>103</sup>

Evtanaziyaya icazə verən qanunlar insanın öz həyatı ilə bağlı qərar vermə hüququna istinad etməkdədir. Bioetikaya görə, bədənin mülkiyyət hüququ insana aiddir. Bu hüquqa əsasən, insan öz həyatı haqqındakı qərarları aldığı zövqlərə görə verir. Bədənin çəkdiyi izzət xristianlıqda “ictimai təmsil” İslamda isə bir “imtahan” olaraq qəbul edilsə də, müasir dövrdə zəifləyən dini inanclara paralel olaraq əzab boş bir şey hesab edilir. Bunun təbii bir nəticəsi olaraq da evtanaziya, yəni ölüm həyatdan daha mənalı bir hal alır.

Halbuki insan həyatını “müqəddəslik” kontekstində dəyərləndirən ilahi dinlərin, xüsusən də İslamın evtanaziyaya baxışı son dərəcə mənfidir. İslam hüququna görə, insan müqəddəs olmasa da, onun həyatı müqəddəsdir. Bir həyata son

---

<sup>102</sup> Trudo Lemmens, Bernard Dickens, “Canadian Law on Euthanasia Contrasts and Comparisons”, *European Journal of Health Law*, 8 (2001), s. 136-145.

<sup>103</sup> Marc Groenhuijsen, “Euthanasia and the Criminal Justice System”, *Electronic Journal of Comparative Law*, 11:3 (2007), s. 1-25, Adnan Öztürel, “Ötanazi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XIV/1, s. 261-273.

vermək sadəcə onu yaradana aid olduğu üçün başqasının buna dair təşəbbüsü günahdır. İslam fiqhinə görə, müharibə, özünümüdafiə və müvafiq orqanlara haqlı səbəblərlə verilən cəzalar xaric, yaşamaq hüququ toxunulmazdır. Ənam surəsinin 151-ci ayəsindəki *“Allahın (qətlini) haram buyurduğu cana qiyməyin (müsəlman və ya əhli-zimməni haqsız yerə öldürməyin)”* (əl-Ənam: 151) ilahi xitab bunu açıq-aşkar göstərməkdədir.

Maidə surəsinin 32-ci ayəsində isə uca Allah belə buyurmuşdur:

*“Buna görə də İsrail oğullarına (Tövratda) yazıb hökm etdik ki, hər kəs bir kimsəni öldürməmiş (bununla da özündən qisas alınmağa yer qoymamış) və yer üzündə fitnə-fəsad törətməmiş bir şəxsi öldürsə, o bütün insanları öldürmüş kimi olur. Hər kəs belə bir kimsəni diriltsə (ölümdən qurtarsa), o bütün insanları diriltmiş kimi olur. Bizim peyğəmbərlərimiz onlara (İsrail oğullarına) açıq möcüzələr gətirmişdilər. Bundan (bu möcüzələrdən) sonra da onların bir çoxu yer üzündə (küfr, qətl və cinayət etməklə) həddi aşdılar”* (əl-Maidə: 32).

İslami prinsiplərə əsasən, heç kim öz canı və orqanlarıyla bağlı zərərli bir əməl törətmək və yaxud buna icazə vermək hüququna sahib deyil. Bir sözlə, intihar etmək və bədənin bütövlüyünə zərər yetirmək haramdır.<sup>104</sup> Döyüşdə ağır yaralanan və ağrılarına dözə bilmədiyi üçün intihar edən bir səhabə

---

<sup>104</sup> Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*, İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005, s. 111- 112.

haqqında Əbu Hüreyrədən (r) rəvayət edilən aşağıdakı hədis islam dininin evtanaziyaya baxışını göstərir:

*“Allahın rəsulu (s) ilə birlikdə Xeybər döyüşünə hazırlaşırıdım. Müsəlman olduğumu deyən bir adam haqqında ‘bu adam cəhənnəm əhlindəndir’ deyər buyurdu. Döyüş başladığında o adam cəsarətlə döyüşdü və yaralandı. Səhabələrdən bəzisi belə dedi: ‘Ey Allahın rəsulu! Sizin cəhənnəm əhlindən olduğumu dediyiniz adam cəsarətlə və qəhrəmanlıqla döyüşdü və öldü.’ Allah rəsulu (s) yenə ‘cəhənnəmlik oldu’ dedi. Bu cavabı eşidən müsəlmanlardan bir qismi az qala şübhəyə düşəcəkdilər. Bu zaman əsgərlər Hz. Peyğəmbərə (s) belə dedilər: ‘O əsgər hələ ki ölməyib, ağır yaralıdır.’ Gecə o adam yaralarının ağrısına dözə bilmədi. Qılıncının kəskin tərəfinin üstünə yıxılıb intihar etdi. Bu hadisə Allahın elçisinə xəbər verildi. O, da ‘Allahu əkbər, şahidlik edirəm ki mən Allahın qulu və elçisiyəm!’ dedi. Sonra da üzünü Hz. Bilalə çevirdi və bu sözləri insanlara elan etməsini buyurdu: Cənnətə ancaq müsəlman olanlar girəcək. Həqiqətən də Allah bu dini günah işləyən biri ilə də gücləndirər.”<sup>105</sup>*

Hədisdə rəvayət edilən hadisə onu göstərir ki, səbəb nə olursa olsun bir insanın -hətta səhabə və tabiun nəsindən olan bir şəxsin belə- öz həyatına son verməsi islam dini tərəfindən qadağan edilmiş və bu əməlin axirətdə ən ağır cəzaya səbəb olacağı vurğulanmışdır. Evtanaziya xəstənin dözülməz ağrılardan xilas olmaq məqsədilə etdiyi bir əməldir. Hədisdə məhz ağrılarına görə intihar edən bir səhabənin cəhənnəmlik olduğunun qeyd edilməsi evtanaziyanın da qadağan edildiyini

---

<sup>105</sup> Buxari, Cihad 181; Müslim, İman 178.

göstərir. Öz həyatına son verən şəxsin axirətdə üzləşəcəyi cəza haqqında bir hədisdə belə deyilir:

*“Kim özünü bir dağdan atıb öldürsə cəhənnəm alovları içərisində də əbədiyyən eyni şeyi yaşayar. Kim zəhər içərək özünü öldürsə cəhənnəmdə zəhər qədəhi əlindən əksik olmadan cəza çəkər.”*<sup>106</sup>

Burada zəhər faktorunun qeyd edilməsi evtanaziya kontekstində xüsusilə mühümdür. Belə ki aktiv evtanaziya olaraq adlandırılan evtanaziyada öz tələbi və razılığı ilə xəstəyə ölümcül dozada zəhərli iynə vurulur. Yəni zəhər içərək intihar etmək haqqındakı qadağa eyni zamanda aktiv evtanaziyaya da şamil edilə bilər.

İslam dini yaşamaq hüququnu sadəcə cinayət hüququ kontekstində dəyərləndirməmiş, öz qarşısına həyat və ölümə bağlı kompleks bir dünyagörüşü formalaşdırmaq vəzifəsi qoymuşdur. İslamın ortaya qoyduğu prioritet məqsədlərdən biri də müsəlmanlara həyat və ölümə bağlı mənəvi-əxlaqi bir anlayış aşılamaqdır. Məhz sözügedən əxlaqi anlayış müsəlmanların evtanaziya istəyinin qarşısını almaqdadır.

Müasir təmayüllərdən fərqli olaraq İslam həyatın rahatlıq üçün verilmədiyini, insanın müxtəlif iztirablarla imtahan edilə biləcəyini və buna səbr edən qulların Allahın razılığını qazanaraq əbədi xoşbəxtliyə çatacaqlarını irəli sürür. Necə ki, uca Allah Mülk surəsinin 2-ci ayəsində buyurur:

---

<sup>106</sup> Müslim, İman 175.

*“Hansınızın əməlcə daha gözəl olduğunu sınamaq (bəlli etmək) üçün ölümü və həyatı yaradan Odur. O, yenilməz qüvvət sahibidir, (çox) bağışlayandır” (Mülk: 2).*

İslami yanaşmaya əsasən, həqiqi şəfanı verən Allahdır və istər həkim, istərsə də tibbi preparatlar sadəcə vəsilədir. Buna görə də müsəlman bir şəxs şəfanı Allahdan diləyər və ondan əsla ümidini kəsməz. Üstəlik, izzət qarşısında ölümü istəmək yerinə xeyirli olanı arzulamaq prinsipilə hərəkət edər. Məhəmməd peyğəmbər bir hədisində buyurmuşdur:

*“Sizdən biri əziyyətə düşdüyü zaman ölümü arzulamasın. Əgər bunu etməsi lazım gəlsə, belə desin: Ey Allahım, mənim yaşamağım xeyirlidirsə, mənə həyat ver, ölümüm xeyirlidirsə, mənə ölüm ver”.*<sup>107</sup>

İslami perspektivə görə aktiv evtanaziya sadəcə müsəlmanlar üçün deyil, keçmiş ümmətlər üçün də qadağan edilmişdir. Məsələn Hz. Peyğəmbərin (s) belə dediyi rəvayət olunur:

*“Sizdən öncəki ümmətlərdən yaralı bir adam vardı. Yarasının ağrılarına dözə bilmədi və bıçaqla əlini kəsdi. Qanaxmadan ölən o adam haqqında Allah belə buyurdu: `Qulum can almaq hüququnda məni qabaqladı, mən də cənnəti ona haram qıldım.`”*<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Müslim, Zikr, 4:10.

<sup>108</sup> Buxari, Ənbiya, 50.

### 3. Kök hüceyrə tədqiqatları və süni mayalanma

Müasir bioetik dilemmalar müstəvisində diqqət edilməsi zəruri olan digər bir məsələ insan bədəninin bir hissəsi olan rüşeym, yumurta və sperma banklarının, həmçinin klonlaşdırma ilə paralel inkişaf edən kök hüceyrə tədqiqatlarının əxlaqi-hüquqi statusudur. Tibb sahəsi, sürətlə inkişaf edən texnologiyalar vasitəsilə insana və onun yaşamına ən çox müdaxilə edən sahələrdən biridir. *İnsan Təbiətinin Gələcəyi* adlı əsərində bio-genetik tədqiqatlara toxunan Yurgen Habermasın fikrincə məsələni iki aspektdən qiymətləndirmək lazımdır. Belə ki bu tədqiqatlar hər şeydən əvvəl tibbi müalicə potensialının əhatə dairəsini genişləndirməkdədir. Ancaq insan həyatının bir vasitəyə çevrilmə təhlükəsi də gözdən qaçırılmamalıdır. Bəşəriyyət öz mövcudluğunun bioloji əsaslarından faydalanaraq özünü bir vasitəyə çevirmə və optimallaşdırma prosesini başlatmışdır. Bioetika baxımından buradakı prioritet sual, təşxis məqsədilə öz təbiətinə nüfuz edən insanın, müalicə üçün olsa belə ona hakim olma təşəbbüsüylə bağlıdır.<sup>109</sup>

Həm süni mayalanma, həm də klonlaşdırmada istifadə olunan əsas predmet insan rüşeymidir.<sup>110</sup> Buna görə də rüşeym üzərində aparılan tədqiqatların hüquqi-əxlaqi əsasları müzakirə mövzusunə çevrilmiş və üç fərqli yanaşma ortaya çıxmışdır:

Birinci yanaşmaya görə, rüşeym ananın rəhminə qoyulmadığı anlarda belə, müəyyən hüquqlara sahib olan bir varlıq və insan subyektidir. İnsan həyatı döllənmə anından

<sup>109</sup> Jurden Habermas, *İnsan Dogasının Geleceği*, tər. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003, s. 44.

<sup>110</sup> Günsel Bingöl, "Genetik Kopyalama (Klonlama)", *Biyolojide Özel Konular*, ed. Fikriye Polat, Ankara: Pegen Akademi, 201, s. 73.

etibarən başlayır və rüşeym bütün inkişaf mərhələlərində dəyərlidir. Hansı məqsədlə olursa olsun döllənmədən etibarən rüşeymin tədqiqatlarda istifadə edilməsi doğru deyildir.<sup>111</sup>

Bu müasir tibb etikasını anlayışı daha çox katolik inancına mənsub insanların ümumi dünyagörüşünü təmsil edir. Çünki katoliklərin fikrincə, insan həyatı mayalanma ilə birlikdə başlayır. Mayalanma ilə əmələ gələn rüşeym bir fərddir və günahsız bir insan kimi onun da qorunması vacibdir. Qısacası, insan rüşeyminin məhv edildiyi hər hansı bir tədqiqat cinayət sayılmalıdır.<sup>112</sup>

Bu yanaşmanı müdafiə edən tibb etikaçılarının istinad nöqtəsi, meydana gəldiyi andan etibarən rüşeymin bənzərsiz bir fərd olması düşüncəsidir. Bu anlayış insan inkişafının kəsintisiz şəkildə axıb gedən bir proses olduğunu qəbul edir. Rüşeym, insanın inkişaf mərhələlərindən biridir və bu baxımdan körpəlik, uşaqlıq, yetginlik ya da yaşlılıq mərhələlərindən hər hansı bir fərqi yoxdur. Rüşeym insan inkişafının bir mərhələsini təşkil etdiyi üçün potensial olaraq insan hökmündədir; insanlıq şərəfi və ləyaqəti prinsiplərini ehtiva etməkdədir və insan hüquqlarının qorunması altındadır.<sup>113</sup>

Mövzuyla bağlı ikinci yanaşmaya görə, rüşeym bədəndəki hər hansı bir hüceyrə statusundadır və onun mülkiyyət hüququ

---

<sup>111</sup> P.E. Devine, "The Species and the Potential Principle", *Bioethics Readings and Cases*, ed. B. Brody, H. T. Engelhardt, New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc, 1987, s. 136-141.

<sup>112</sup> "Embryo Experiments", URL: <https://www.christian.org.uk/theology/apologetics/the-sanctity-of-life/embryo-experiments/>.

<sup>113</sup> Henning Rosenau, *Yeniden Canlı Üretimi, Tedavi Edici Klonlama Tartışmaları ve Alman Kök Hücre Kanunu, Tıp ve Ceza Hukuku*, haz. Yener Ünver, tər. Hakan Hakeri, Ankara, 2004, s. 54



şəxsə aiddir. Bir şəxs mülkiyyət haqqına sahib olduğu bir şeydən başqasına zərər vurmamaq şərtilə istədiyi kimi istifadə edə bilər. Buna görə də rüşeymin başqasına bağışlanması, rüşeym və sperma banklarının yaradılması hüquqidir. Məsələnin məhkəmə müstəvisində müzakirə edilməsinə nümunə olaraq Risa Adler York və Stiven Yorkun məhkəmə işini göstərmək mümkündür. 1989-cu ildə Virciniya Federal Məhkəməsində baxılan bu işdə hakim rüşeymin mülkiyyətinin şəxsə aid olduğuna qərar vermişdir.<sup>114</sup>

Üçüncü yanaşmaya görə isə rüşeym insanın başlanğıc mərhələsini təşkil etdiyi üçün hörmətəlayiq qəbul edilməlidir. Yəni rüşeymə hörmət insan ləyaqətinə hörmət deməkdir.<sup>115</sup>

Müasir genetik elminin kökləri, XIX əsrdə yaşamış Avstriyalı bir keşiş və botanikaçı olan Qreqor Yohan Mendelin təcrübə və müşahidələrinə qədər uzanır. Bəşəriyyətin özünü tanıma yolunda atdığı bəlkə də ən böyük addımlardan biri olan gen texnologiyası müalicəvi və profilaktik tədbirlər sahəsində tibb elmi üçün yeni qapılar açmışdır. Genetik kodların tədqiqatı insan növünün insan əlilə yenidən yenidən formalaşdırılması ehtimalını da qüvvətləndirmişdir. Doğrudur xəstə və qüsurlu genlərin (şəxslərin) məhv edilərək insan nəslinin bioloji yolla yaxşılaşdırma və “ali irq” yaratma təşəbbüsünün tarixcəsini qədim dövrlərə qədər təqib etmək olar. Ancaq bu düşüncənin

---

<sup>114</sup> Elizabeth E. Swire Falker, “The Disposition of Cryopreserved Embryos: Why Embryo Adoption is An Inapposite Model for Application to Third-Party Assisted Reproduction”, *William Mitchell Law Review*, 35:2 (2009), s. 489-503.

<sup>115</sup> Bonnie Steinbock, *The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 208

*yevgenika* adı altında müasir bir nəzəriyyəyə çevrilməsi Frensis Qaltonun (1822-1911) adı ilə bağlıdır.

Tarixdə iki fərqli yevgenika növündən danışmaq mümkündür. Birincisi pozitiv yevgenikadır ki bu mayalanma prosesinə müdaxilə vasitəsilə “ali/üstün” insan irqinin yaradılmasına istiqamətlənmiş fəaliyyətlərdən ibarətdir. Neqativ yevgenika adlandırılan ikinci növdə isə “aşağı” irqlərin yox edilməsi vasitəsilə insan irqinin yaxşılaşdırılması nəzərdə tutulmuşdur.<sup>116</sup> Neqativ yevgenikaya nümunə olaraq nasistlərin xəstə, əlil və qeyri-Alman irqindən olan insanlara qarşı etnik təmizləmə siyasətini göstərmək olar.<sup>117</sup>

Kök hüceyrə tədqiqatlarına yönəldilən tənqidlərdən biri növlərin qarışma ehtimalıdır. Belə ki, insan və heyvan hüceyrələrinin birləşdirilərək fərqli növlərin yaradılmasının nümunələri vardır. Bunun elmi səbəbi isə insanla bağlı xəstəliklərin daha yaxşı başa düşülməsi üçün sözü gedən canlı növləri üzərində laboratoriya şəraitində təcrübələrin aparılmasıdır. Eyni zamanda insanın xəstə orqanlarının heyvan orqanları ilə dəyişdirilməsi -məsələn, donuzlardan alınan ürək qapaqlarının insana köçürülməsi- nümunələri də vardır. Bu təcrübi araşdırmalardan sadəcə biotibbi tədqiqatlarda istifadə olunduğu qeyd edilir. Ancaq kök hüceyrə tədqiqatları nəticəsində yaradılan yeni orqanların insan bədənində necə reaksiya göstərəcəyi tam məlum deyil. Eyni şəkildə insan hüceyrəsinin

---

<sup>116</sup> D.J. Kevles, *Out of Eugenics; The Historical Politics of the Human Genome, The Code of Codes*, Cambridge: Harvard Uni Press, 1992, s. 3-37.

<sup>117</sup> P.J. Van Tongeren, “Ethical Manipulations: An Ethical Evaluation of the Debate Surrounding Genetic Engineering”, *Human Gene Therapy*, 2/1 (1991), s. 71-75.

heyvan bədənində nəyə yol açacağı da məchuldur. Digər tərəfdən müxtəlif canlı növləri üzərində aparılan eksperimentlər çox vaxt genetikası pozulmuş canlıların ortaya çıxması ilə nəticələnir. Məqsəd daha mükəmməl canlıların yaradılması olsa da praktikadakı mutasiyalar heç bir mükəmməllik göstərmir. Əksinə insan və heyvan genlərinin qarışdırılaraq yeni növlərin yaradılması dünyadakı nizam intizamın pozulması deməkdir ki, bu da bəşəriyyətin gələcəyi üçün bir təhdiddir. Qurani-Kərimdə *“Göyü O ucaltdı, tərəzini (ədalət tərəzisini) O qoydu! Ona görə ki, çəkiddə həddi aşmayasınız (insafı əldən verməyəsınız)”* (Ə-Rəhman: 7-8) deyərək buyuran uca Allah, insanın başına gələn fəlakətlərin onun öz əməllərinin nəticəsi olduğunu buyurur (Ə-Rum: 41).

Müsəlman fiqh alimlərinə görə, insan həyatının başlanğıcı implantasiya, yəni rüşeymin ananın rəhminə yerləşdirilməsi ilə birlikdə başlayır və sözügedən mərhələyə qədər rüşeym bir insan, fərd hesab edilə bilməz. Ana rəhminə yerləşdirilməyən rüşeymin yaşaması mümkün olmadığı üçün onun insan bədənindəki digər hüceyrələrdən heç bir fərqi yoxdur. Buna görə də İslam hüquqşünasları süni mayalanma zamanı artıq qalan rüşeymlərdən donorların razılığına əsasən və müalicə məqsədilə kök hüceyrə tədqiqatlarında istifadə edilməsinə icazə vermişlər.

İslam hüququnda süni mayalanma məsələsi daha çox nəsəbin təyini və nəslin qorunması kontekstində şərh edilmiş və iki əsas yanaşmanın ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Birinci yanaşmaya görə, rüşeym implantasiya olunduğu və sağ doğulduğu təqdirdə cəninlə bağlı hüquqlar süni mayalanmadan

etibarən qorunmalıdır. Nəsəbi uşağın lehinə qorunması vacib olan bir bağ hesab edən və nəsəb qarışıqlığının qarşısını almaq üçün səhih nikahı şərt qoşan fəqihlər ər-arvad xaricindəki üçüncü bir şəxsin süni mayalanmada iştirakını qadağan etmişlər.<sup>118</sup>

Bu yanaşmanı dörd məzhəbə mənsub olan fəqihlərin süni mayalanmaya baxışlarının ümumi təzahürü hesab etmək mümkündür. Üçüncü şəxsin süni mayalanmada iştirakının qadağan olunmasına gəldikdə isə bu şərt zina şübhəsinin qarşısının alınması və nəslin qorunması üçün qoyulmuşdur. Məsələn, Əzhər şeyxi Mahmud Şəltutun fitvasına görə, uşaq sahibi olmaq üçün bir qadının yad kişinin spermasını alması zinaya bənzəyir. Bu mayalanma nəticəsində doğulan uşaq haqqında zina hökmü sabitdir. Əbdülkərim Zeydan da yad bir kişinin spermasından əmələ gələn uşağın nəsəbinin spermanın sahibinə bağlanmasını qeyri-mümkün hesab etmiş və onun zina meyvəsi olduğunu vurğulamışdır.<sup>119</sup>

İkinci yanaşma isə nəsəbin qorunmasını əlahiddə zərurət hesab etməyən fiqh alimləri tərəfindən irəli sürülmüşdür. Bu alimlərin fikrincə, toxunma və baxma şəkliindəki haram bir davranış olmazsa və nəsəbin sabitliyi təmin edilərsə, süni mayalanmada ər-arvad xaricindəki üçüncü şəxs də iştirak edə bilər. Sözügedən yanaşma rüşeymin başqasına bağışlanmasını qəbul edən fəqihlərin təsiri ilə İranın hüquq sistemində öz əksini tapmışdır. Məsələn, İranın dini lideri Seyyid Əli Xaməneyinin fitvasına görə, sonsuz bir kişinin arvadının rəhminə yad bir

<sup>118</sup> Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *DİA*, c.10, s. 535; Məhmməd Əbu Zəhra, *Əl-Əhvalü-Ş-Şəxsiyyə*, Qahirə: Darü-l-Fikri'l-Ərəbi, 1957, s. 413.

<sup>119</sup> Əbdülkərim Zeydan, *Əl-Mufəssəl fi Əhkami-l-Mər'e və-l-Beytül-Müslim fi-Ş-Şəriəti-l-İslamiyyə*, Beyrut: Müəssəsətü-r-Risale, 1992-1993, c. 9, s. 391-392.

kişinin spermalarının daxil edilməsi və qadının bu vasitə ilə hamilə qalması (arada toxunma və baxma şəklində hər hansı haram əməl olmadıqca) şəriət baxımından caizdir. Uşağın həqiqi atası da sperması alınan şəxsdir. Yenə onun fikrincə, sonsuz bir qadının ərinin sperması ilə yad bir qadının yumurtalarının mayalandırılıb sözügedən sonsuz qadının rəhminə yerləşdirilməsində, habelə ər və arvadın sperması ilə yumurtalarının mayalandırılaraq daşıyıcı anaya implantasiyasında da dini bir maneə yoxdur.<sup>120</sup>

Bu fitvalar müstəvisində 2003-cü ildə İranda “Sonsuz cütlüklərə rüşeym bağışlanması qanunu” qəbul edilmişdir. Qanuna əsasən, toxunma və baxma tərzində haramlara yol verilmədən rüşeymin bağışlanması ilə bağlı məsələlər tənzimlənmişdir. Uşağın nəsəbinin rüşeym donoruna görə müəyyənləşdiriləcəyi qəbul edilmiş və onun böyüdüüb boya-başa çatdırılmasının bütün məsuliyyəti isə rüşeymin bağışlandığı ər-arvada həvalə edilmişdir. Doğan qadın ilə uşaq arasındakı məhrəmlik problemi süd analığı prinsipinə əsasən həll edilmiş və rüşeym bağışlanmasının hüquqiliyi təmin edilmişdir. Nəhayətdə uşağı dünyaya gətirən qadın onun süd anası olduğu üçün onların arasında hər hansı bir məhrəmlik problemi qalmır.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Hamanei, *Ehl-i Beyt Fıkhına Göre Sorular ve Fetvalar*, c. 2, s. 63-65.

<sup>121</sup> Morgan Clarke, “The Modernity of Milk Kinship”, *European Association of Social Anthropologists*, 15 (2007), s. 287–304.

#### 4. Abort

Kök hüceyrə araşdırmalarının dini hökmünü tam müəyyən etmək üçün elmi nəaliyyətlərin faydalılıq prinsipi ilə yanaşı islamın ümumi qaydaları və insanın yaradılış mərhələləri haqqındakı yanaşması da nəzərə alınmalıdır. Bu baxımdan bilavasitə kök hüceyrə tədqiqatları deyil, eyni zamanda bu tədqiqatlarla yaxından bağlı olan abort, klonlaşdırma və süni intellekt kimi məsələlərə də münasibət bildirmək lazım gəlir.

Elm və din arasında olduğu kimi, müxtəlif din və məzhəblər arasında da mübahisələr doğuran abort əslində islamın embriona baxışını təyin edən bir məsələdir. Terminoloji mənada, arzuolunmaz hamiləlik və ya hər hansı digər səbəblə dölün (embrion və ya fetusun) ana bətnindən çıxarılması yoluyla hamiləliyin dayandırılması deməkdir.<sup>122</sup> İnsanlar ananın həyatını qorumaq, arzuolunmaz hamiləliyi sonlandırmaq, dölün cinsiyyətini bəyənməmək, dölün şikəst olması, iqtisadi imkansızlıq, boşanma qorxusu və pis ekoloji şərtlər kimi səbəblərə görə aborta müraciət edirlər.<sup>123</sup>

İslam dininə görə, cəninin insan statusuna sahib olması ona ruhun üfürüldüyü andan etibarən başlayır. İslam alimləri ruhun üfürülməsinin embriona -onu digər varlıqlardan fərqləndirən- əxlaqi bir dəyər qazandırması mövzusunda həmfikir olsalar<sup>124</sup> da bu prosesin nə vaxt baş verdiyinə dair fikir birliyi yoxdur.

---

<sup>122</sup> Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, Ankara, 2015, s. 79.

<sup>123</sup> Nail Çam, *İslam Hukukunda Cenin Ahkamı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 187-188-214.

<sup>124</sup> İlhan İlkılıç, Hakan Ertin, "Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research in the Islamic World: Positions and Reflections", *Stem Cell Reviews and Reports*, 6 (2010), s. 151-161.

Uşaqların öldürülməsini qadağan edən ayə və hədislərə əsaslanan fəqihlər orqanların formalaşmasından və ya cəninə ruhun üfürülməsindən başlayaraq, zərurət olmadığı halda abortun haram olduğu qənaətindədirlər. Ancaq cəninə ruhun üfürülməsi zamanı və sonrasındakı abortla bağlı fərqli fikirlər mövcuddur.

Hənəfi məzhəbinə görə, cəninin orqanları formalaşdıqdan sonra abort etmək olmaz. Bəzi hənəfi fəqihlərin fikrincə, orqanlar formalaşana qədər abort caizdir. Bu alimlər 120-ci gündə ruhun üfürülməsi ilə bağlı rəvayəti nəzərə alaraq o günə qədər aborta icazə verildiyini düşünmüşdür. Yenə hənəfi məzhəbinin bəzi alimləri, həcc ibadəti üçün miqat hüdudlarına daxil olunduğu zaman hər hansı bir canlıya zərər vermək, ovlanmaq, heyvanların yuvasını dağıtmaq, yumurtalarını sındırmaq (əl-Maidə: 95-96) kimi davranışların haram olmasını nəzərə alaraq, üzrlü bir səbəb olmadan abort etdirməyin caiz olmadığını bildirmişdir.<sup>125</sup>

Malikilərin mövzu ilə bağlı iki əsas görüşü vardır. Mayalanmış yumurtanın ana rəhminə yerləşməsindən sonra 40 günün tamamlanmasından və ruhunun üfürülməməsindən asılı olmayaraq, abortun caiz olmadığı fikri bu məzhəbə hakimdir.<sup>126</sup> Lakin qırx gününü tamamlamamış cəninin -məkrüh qəbul edilməklə birlikdə- abort edilməsinə icazə verən maliki fəqihləri də vardır.

---

<sup>125</sup> Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtani, "İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükümü", tər. Abdullah Kahraman, *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuəsi*, 2:1 (2005), s. 460.

<sup>126</sup> Şəhabəddin Əhməd b. İdris b. Əbdürrəhim Qarafi, *əz-Zəhira*, Beyrut: Daru-İslami, 1994, c. 4, s. 419.

Ruhun cəninə 40-cı gündə üfürüldüyünə dair hədisə əsaslanan Şafiilər abortun caiz olmadığını bildirirlər. Ancaq anaya zərər vurulduğu halda ər-arvadın razılığı nəzərə alınmaqla abort edilə bilər.<sup>127</sup> Cəninin uşaqlıq divarına yapışdığı andan etibarən dəyərli olduğunu qeyd edən Qəzzali (v. 505/1111) cəninin məhv edilməsinin -bir insanı öldürmək kimi olmasa da- haram olduğunu, üstəlik cəninin ana bətnində qaldığı günlərin sayının artması ilə bu qadağanın dərəcəsinin də artdığını vurğulamışdır.<sup>128</sup>

Hənbəli alimləri də bu mövzuda fərqli fikirdədirlər. Onların əksəriyyəti hamiləliyin ilk qırx günündə və ruh üfürülməzdən əvvəl -bu dövrdə cəninin orqanları əmələ gəlmədiyi üçün- abortun haram olmadığını düşünürlər. Bununla yanaşı hamiləliyin bütün mərhələlərində və istənilən vəziyyətdə abortun haram olduğunu müdafiə edən hənbəli fəqihlər də vardır.<sup>129</sup>

Çağdaş islam alimlərindən Yusif əl-Qardavi sperma ilə yumurtanın birləşməsindən etibarən həyatın başladığını qəbul edərək, abortun bu andan etibarən haram olduğunu və cənin inkişaf etdikcə haramlıq dərəcəsinin artdığını söyləyir. Onun fikrincə, əgər üzrlü səbəblər varsa və bu səbəblər elmi məlumatlarla müəyyən olunubsa, haramlıq dərəcəsinin ən az

---

<sup>127</sup> Suleyman b. Muhammed b. Ömər Buceyrəmi, *Tuhfətü-l-Həbib əla Şərhi-l-Xətib (Haşiyətü-l-Buceyrəmi)*, Beyrut, 1996, c. 4, s. 83.

<sup>128</sup> Əbu Hamid Muhammed b. Muhammed Qəzzali, *İhyau Ulumi-d-din*, Beyrut, trz., c.2, s. 51

<sup>129</sup> Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtani, "İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükümü", tər. Abdullah Kahraman, *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuəsi*, 2:1 (2005), s. 460, 462.



olduđu ilk qırx gün iarisində abort edilə bilər, lakin gün sayı artdıqca haramlıq dərəcəsi də artır.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Yusuf Karadavi, *İslam'ın Işığında Çağdaş Meselelere Fetvalar*, tər. Harun Ünal, İstanbul: Tahir Yayınları, 2010, c. 4, s.183

## 5. Klonlaşdırma

Kök hüceyrə tədqiqatları ilə birbaşa əlaqədar olan başqa bir mövzu klonlaşdırma dır. Klon - yunan sözü olub, “budaq”, “gövdə” ya da “eyni kökdən yeni budaqlar əldə etmək” mənalarını verir.<sup>131</sup> Terminoloji mənası isə tək hüceyrədən əmələ gələn hüceyrə, molekul və ya orqanizmlər birliyidir.<sup>132</sup> Termini ilk dəfə istifadə edən Uebberin (1903) verdiyi tərifə görə, klon - aseksual olaraq tək mənşədən törəyən orqanizmlər birliyinə deyilir.<sup>133</sup> Klonlaşdırma isə; DNT parçalarının, gen və hüceyrələri eyni olan canlıların yaradılması, aseksual çoxalma yolu ilə eyni genetik quruluşa sahib canlıların yaradılmasını və ya onların çoxalmasını təmin etmək mənalarını verir.<sup>134</sup> Fərqli bir tərifə görə klonlaşdırma - bədən hüceyrəsindən əldə edilən DNT nüvəsinin DNT-si çıxarılan başqa bir yumurta hüceyrəsinə yerləşdirilməsi və elektrik şoku ilə yumurta hüceyrəsinin bölünməsi, böyüməsi və inkişafı nəticəsində canlının sürətinin əldə edilməsi prosesinin adıdır.<sup>135</sup>

Canlının xüsusiyyətləri həmin canlının bütün hüceyrələrinin nüvəsindəki genlərdə mövcuddur. DNT vasitəsilə canlıların xüsusiyyətlərini təmsil edən genlər insan və digər

---

<sup>131</sup> Onursal Cin, “Üreme Amaçlı Klonlamanın Cezalandırılabilirliyi Üzerine Etik ve Hukuki Argümanlar”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1-2:11 (2003), s. 1.

<sup>132</sup> İbrahim Hakkı Aydın, “Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlakı Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1999), s. 149.

<sup>133</sup> Mehmet Uçar, Oktay Yılmaz, “Kök Hücre Çalışmaları ve Terapötik Klonlama”, *Hayvancılık Araştırma Dergisi*, 16 (2006), s. 26-31.

<sup>134</sup> İbrahim Paçacı, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi”, *Usul İslam Araştırmaları*, 7 (2007), s. 37; Onursal Cin, “Üreme Amaçlı Klonlamanın Cezalandırılabilirliyi Üzerine Etik ve Hukuki Argümanlar”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1-2:11 (2003), s. 1.

<sup>135</sup> Bax. Cengiz Gül, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmaları Karşısında İnsan Onurunun Korunması Hakkı”, *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, 101 (2010).

canlıların xüsusiyyətlərini qeyd edərək nəsildən-nəslə ötürür. Hər canlının DNT quruluşu fərqli olduğu üçün xüsusiyyətləri də fərqlidir. Bu genetik təkrarlama üsulu sayəsində bir canlı ilə eyni genetik məlumat və xüsusiyyətlərə malik bir və ya bir neçə canlı yaradıla bilər.<sup>136</sup>

Klonlaşdırma texnologiyasıyla bağlı ilk tədqiqatları 1973-cü ildə genlərin bakteriyalara köçürülməsi və çoxaldılması zamanı ortaya çıxmışdır. Bu kəşfdən sonrakı illərdə embrionun bölünməsi və bir embriondan eyni xüsusiyyətlərə malik birdən çox canlının yaradılması istiqamətində işlər davam etdirilmişdir. 1986-cı ildə embrion hüceyrə vasitəsilə; təsərrüfat heyvanlarında klonlaşdırma aparılmış və bu tədqiqatlar 1997-ci ildə qoyunun genetik surəti ilə sürətlənmişdir. Daha sonra texnologiyanın inkişafı ilə birlikdə qoyun, keçi, iribuynuzlu mal-qara və donuz kimi kənd təsərrüfatı heyvanlarının klonlaşdırılması işləri uğurla aparılmışdır.<sup>137</sup>

Klonlaşdırma tədqiqatlarının iki əsas sahəni əhatə etdiyini qeyd etmək olar. Bunlardan birincisi heyvandarlıqda və kənd təsərrüfatında, ikincisi isə tibbi-müalicəvi məqsədlərlə insan üzərində aparılan klonlaşdırma cəhdləridir. Digər bir ifadəylə klonlaşdırma insan xəstəliklərinin müalicəsi üçün xüsusi toxuma və orqanların əldə edilməsi, nəsli kəsilməkdə olan heyvanların çoxaldılması, müəyyən edilmiş heyvan növünün çoxaldılması,

---

<sup>136</sup> Hidayet Aydar, "Kopya İnsanın Akralığı Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), s. 315-342; Zülal Aslı, "Klonlama Dünyasından", *Bilim ve Teknik*, 33: 391 (2000), s. 40.

<sup>137</sup> Əlavə məlumat üçün bax. E. Wolf və dgr., "Nuclear Transfer in Mammals: Recent Developments And Future Perspectives", *Journal of Biotech*, 65 (1998), s. 99-110; C. Kubota və dgr., "Six Cloned Calves Produced From Adult Fibroblast Cells After Long-Term Culture", *Pnas*, 97 (2000), s. 990-995.

qoca heyvanlardan mütəmadi olaraq bala alınması, yeni doğulacaq heyvanlarda ət və süd məhsuldarlığının artırılması və daha səmərəli məhsulların əldə edilməsi məqsədilə həyata keçirilir.<sup>138</sup>

Tibbi-müalicəvi klonlaşdırma insanların xəstəlikləri üçün uyğun olan kök hüceyrələrin əldə edilməsi prosesindən ibarətdir. Bu baxımdan terapevtik klonlaşdırma, xəstənin ehtiyac duyduğu hüceyrələrlə genetik olaraq eyni və ya adekvat olan klonlanmış embrionların xəstəyə köçürülməsi prosesi kimi müəyyən edilir. İnkişaf edən texnologiyalar ilə ekosistemə atılan kimyəvi maddələr, zəhərli tullantılar və qazlar insanlarda və digər canlılarda yeni xəstəliklər yaratmışdır. Bu xəstəliklər vaxtında müalicə oluna bilmədiyi üçün insanları çətin vəziyyətə salıb, ölümlərə səbəb olur ki, bu problemin klonlaşdırmanın köməyi ilə həll oluna biləcəyi düşünülür. Əslində insan müasir texnologiyanın səbəb olduğu xəstəliklərə müasir tibb elminin həddlərini genişləndirərək çarə tapmağa çalışır. Beləliklə də klonlaşdırma vasitəsilə canlıların xəstəliklərə qarşı daha davamlı olacağı və genetik dəyişikliklər yaşayaraq mövcud infeksiyalardan daha yaxşı qorunacağı iddia olunur.<sup>139</sup>

Təbiətdəki vəhşi növlər istər heyvanların, istərsə də bitkilərin gen müxtəlifliyi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu vəhşi heyvanlar ev heyvanları üçün genetik müxtəliflik mənbəyidir. Buna görə də ev heyvanlarının tutulduğu xəstəliklər

---

<sup>138</sup> İbrahim Paçacı, "Klonlama və Kök Hücre Çalışmalarının İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi", *Usul İslam Araştırmaları*, 7 (2007), s. 37.

<sup>139</sup> L. Paterson və dğr., "Application of Reproductive Biotechnology In Animals: Implications and Potentials Application of Reproductive Cloning", *Animal Reproduction Science*, 2003, s. 137-143.

baxımından həyat sığortası hesab edilirlər.<sup>140</sup> Belə ki, klonlaşdırma tədqiqatlarından əldə edilən klonlarla nəslə kəsilməkdə olan növlərin qorunmasına nail olmaq mümkündür. Mükəmməl keyfiyyətli süd verən inəklər və ya üstün keyfiyyətlərə malik başqa heyvan növlərinin əldə edilməsi gələcək nəsillər üçün məqsədyönlü bir nəaliyyət qəbul edilir. Klonlaşdırma nəticəsində risk altında olan heyvan və bitkilərin sayını azaltmaq olar.<sup>141</sup>

Elmi inkişaf fonunda mövcud elmi uğurlar nəzərə alındıqda burada cavablandırılması lazım olan əsas sual budur: İnsanı klonlaşdırmaq mümkündürmü və əgər mümkündürsə bu əxlaqidirmi? Məsələyə elm və texnologiyanın inkişafı kontekstində baxarsaq gələcəkdə insanların klonlaşdırılmasının mümkün ola biləcəyini qeyd edə bilərik. Lakin bu vəziyyətin insanlara necə təsir edəcəyi, sosial-iqtisadi, psixoloji və hüquqi müstəvidə hansı problemləri doğuracağı, qısacası insan klonlaşdırılmasının nə dərəcədə faydalı və ya zərərli olacağı qeyri-məlumdur.

İslam dini müalicəyə önəm vermiş və müalicə olunmaq baxımından insanların bərabər hüquqlara malik olduqlarını vurğulamışdır. *“Kim bir adamı öldürməyən və ya yer üzündə fəsad törətməyən bir şəxsi öldürərsə, sanki bütün insanları öldürmüşdür. Kim də onu ölümdən xilas edərsə, sanki bütün insanları xilas etmiş hesab olunar.”* ayəsi (əl-Maidə: 32) və *“Allah xəstəliyi də, onun dərmanını da yaratmışdır, onlara şəfa*

---

<sup>140</sup> R.P. Lanza və dgr., “Cloning Of An Endangered Species Using Interspecies Nuclear Transfer”, *Cloning*, 2 (2000), s. 79-80.

<sup>141</sup> E. Wolf və dgr., “Nuclear Transfer in Mammals: Recent Developments And Future Perspectives”, *Journal of Biotech*, 65 (1998), s. 99-110.

*axtarın!*”<sup>142</sup> hədisi bunu açıq şəkildə ifadə edir. Həzrət Peyğəmbər, “*Ey Allahın Rəsulu! Xəstəliklərimizə şəfa axtarmalıyıqmı?*” sualına belə cavab vermişdir: “*Ey Allahın qulları! Şəfa axtarın. Allah elə bir xəstəlik yaratmamışdır ki, onun dərmanı olmasın.*”<sup>143</sup> Bu hədis və ayə bizə göstərir ki insana həyat vermənin bütün bəşəriyyətə həyat vermək kimi olduğunu, xəstəliklərin şəfasını da Allahın verdiyini bildirir. Bu baxımdan müalicə məqsədli klonlaşdırmadan söhbət getdiyində islamın müalicə və xəstəliklərə qarşı mübarizə yanaşması, qısacası məsləhət-məfsədət tarazlığı və zərurət prinsipi mütləq nəzərə alınmalıdır.

Digər tərəfdən, xüsusilə müalicə məqsədi daşımayan klonlaşdırmada insanların gələcəyini genlərin təkamülü ilə yaxşılaşdırmaq fərziyyəsinə əsaslanmağın nə qədər məntiqli və praktik olub olmadığı sual altındadır. Məsələ orasındadır ki, bu yanaşmada insanın emosional, psixoloji və sosial əlaqələri lazımı ölçüdə nəzərə alınmır. Məsələn klonlaşdırma üsulu ilə dünyaya gələn uşaq həm genetik, həm də fiziki olaraq digər insanlardan fərqlənməyəcək. Ancaq klonlaşdırıldığını öyrəndikdə proqramlaşdırılmış bir insan olaraq başqalarının planları ilə yaşadığını düşünəcəkdir. Atadan klonlanan bir uşaq anasının, onun eynisi olan bir şəxslə cinsi əlaqədə olduğu hissəyə qapılacaqdır. Bu vəziyyətin ana və uşaq arasındakı əlaqəyə necə təsir edəcəyi üzərində düşünülməsi lazım olan əhəmiyyətli bir mövzudur. Eyni şey əks halda da təsəvvür edilə bilər. Bu halda

---

<sup>142</sup> Ebu Davud Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Tibb, 1.

<sup>143</sup> Buhari, *Camii's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Tibb, 1.

ata-övlad münasibəti necə olacaq? Atanın uşağı qısqanması kimi bir vəziyyətin yaranması və bunun ailənin dağılmasına səbəb olması mümkündür. Yenə bu məsələ, öz növbəsində, bir-birlərinə emosional dəyərlər və sevgi bağları ilə bağlı olan həyat yoldaşları arasındakı yaxınlığa da zərər vuracaqdır.<sup>144</sup>

Klonlaşdırmanın doğurduğu bir başqa problem isə insan ləyaqəti ilə bağlıdır. İnsan olmağın mahiyyəti insan ləyaqəti ilə izah olunur. İnsan ləyaqəti hər hansı əməklə əldə edilən bir şey deyil, fitri və təbii olaraq qazanılan bir dəyərdir. İnsan öz ləyaqəti, davranışı, düşüncəsi və əxlaqı ilə bütövlükdə mütləq bir dəyəərə sahibdir.<sup>145</sup>

İslam inancında insan ləyaqətinin müxtəlif aspektlərdən vurğulandığı qeyd oluna bilər. Qurani-Kərimdə belə buyrulur: *“Şübhəsiz, Adəm oğullarını (bir çox nemətlər verməklə) şərəfləndirdik. Onları (müxtəlif minik vasitələri ilə) quruda və dənizdə daşdıq. Onlara təmiz və gözəl ruzilər verdik. Onları yaratdıqlarımızın bir çoxundan üstün etdik”* (əl-İsra: 70).

İslami yanaşmaya görə insan - Allahın öz ruhundan üfürüb (əl-Hicr: 61) ən gözəl şəkildə yaratdığı (ət-Tin: 4), ardından isə yer üzünə xəlifə olaraq göndərərək (əl-Bəqərə: 30) dünyadakı nizam intizamı öz ixtiyarına verdiyi (Hud: 61) ən şərəfli məxluqdur. Allahın əşyanın adlarını mələklərdən əvvəl insanlara öyrətməsi insana verilən dəyərin ən böyük dəlillərindən biridir.<sup>146</sup>

Rum surəsinin *“Göylərin və yerin yaradılışı, dillərinizin və*

---

<sup>144</sup> Erdem Aydın, “Kök Hücre Çalışmalarında Etik”, *Hacettepe Tıp Dergisi*, 4/36 (2005), s. 156.

<sup>145</sup> Nihat Bulut, “Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağına İnsan Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3-4/7 (2008), s. 2.

<sup>146</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. 22 (2000), s. 322-323.

*rənglərinizin müxtəlifliyi də Onun qüdrət əlamətlərindəndir. Şübhəsiz ki, bunda bilənlər (ağıl və elm sahibləri) üçün (Allahın vəhdaniyyətinə, Onun hər şeyə qadir olmasına dəlalət edən) nişanələr vardır!”* ayəsi (ər-Rum: 22) insanların irq, rəng, dil və cinsiyətləri baxımından bir-birinə üstün olmadığını, üstünlüyün ancaq təqva ilə əldə edildiyini vurğulayır.

İnsan ləyaqətinin əsas ünsürləri onun əqli (iradəsi) (əl-Maidə: 90), inancı (əl-İnsan: 3), canı (əl-Maidə: 3), nəsl (namusu) (əl-İra: 32) və malıdır (ən-Nisa: 29). İlahi kitab və peyğəmbərlərin göndərilməsinin hikməti cəmiyyətləri insan ləyaqətinə zərbə vuran davranışlardan xilas etmək, onların dünya və axirət səadətinə nail olması üçün qapılar açmaqdır. Qurani-Kərim insanın üstün bir varlıq olduğunu ifadə edərək, onun ləyaqətinin statusundan asılı olmadığını, insan olması baxımından doğuşdan qazanılan əxlaqi bir məziyyət olduğunu vurğulayır: *“Həqiqətən, Biz insanı ən gözəl surətdə yaratdıq”* (ət-Tin: 4). Ən əsası da insan ləyaqətinin Allaha iman və təslimiyyət çərçivəsində yüksələcəyini də qeyd edir.



## 6. Süni intellekt bioetika problemi kimi

Müasir dünyada elmi-texniki nəaliyyətlərin əxlaq anlayışından daha sürətlə dəyişdiyini ifadə etmək mümkündür. Yeni texnologiyalar təbiilik və sünilik arasındakı sərhədləri mənlilik/şəxsiyyət və cəmiyyət çərçivəsində yenidən təyin edir. Texnoloji ixtiralar insanların bədənində, şüuruna və sosial qarşılıqlı əlaqəsinə nüfuz etsə də, əslində insanın dünyada mövcudluğunu və etik dəyərləri dəyişdirir. Bu dəyişikliklər yalnız maddi hesab edilməməlidir. Daha yaxşı texnologiyaları meydana gətirmək, daha yaxşı avtomobillər, kompüterlər və ya dərman preparatları insanın şəxsiyyətinin və münasibətlərinin transformasiyasını da labüd hala salır. Bu vəziyyət varlığın mənasına dərinlən təsir edir. İnsanların bioloji maddəni manipulyasiya etmək qabiliyyəti onların həyat, ölüm, mülkiyyət, şəxsi həyat, azadlıq haqqında düşüncələrini yenidən formalaşdırır. DuPont şirkətinin 1930-cu illərdə təqdim etdiyi “kimya vasitəsilə daha yaxşı şeylər, daha yaxşı həyat” reklam şüarı əslində insanların dizayn obyektinə çevrildiyinə dair ilk siqnallardan biri idi. Bu transformasiya potensialı getdikcə bütün sahələrdə özünü daha artıq hiss etdirmişdir.<sup>147</sup>

Buna bağlı olaraq da etikadan texnologiya və kompyuter etikasına doğru uzanan fərqli bir trayektoriya izlənilir. Texnologiya və etika arasındakı əlaqə fərqli müstəvilərdə ortaya çıxmaqla birlikdə süni intellekt sistemləri çərçivəsində səhiyyə, ticarət, təhsil və iqtisadiyyat kimi əlahiddə sosial əhəmiyyətə sahib olan sahələrdə bu məsələ xüsusilə diqqəti cəlb edir. Bu

---

<sup>147</sup> S. Jasanoff, *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*, New York: W.W. Norton & Company, 2016, s. 6.

nöqteyi-nəzərlə qeyd etmək mümkündür ki, süni mayalanma və kök hüceyrə tədqiqatlarının doğurduğu bəzi əxlaqi problemlər, bu tədqiqatlar ilə müasir texnologiyanın birləşdirilməsi kontekstində daha qarışıq və ciddi hal almışdır. Burada nəzərdə tutulan məhz süni intellekt sahəsindəki elmi-tekniki nəaliyyətlər ilə süni mayalanma və kök hüceyrə tədqiqatlarının əlaqələndirilməsidir. Halbuki süni intellekt sahəsindəki tədqiqatların bir çoxunda -əlxüs qlobal təsir gücünə malik beynəlxalq şirkətlərdə- etik məsələlərə bütün şəffaflığı ilə riayət olunmur.<sup>148</sup>

Süni zəkanın bir neçə alt texnologiyası vardır, lakin bunlardan üçü rəqəmsal platformalarda etika/əxlaq problemləri baxımından xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bunlar maşın öyrənməsi (machine learning), dərin öyrənmə (deep learning) və təbii dilən konversiyası ilə dil yaratma texnologiyalarıdır. Maşın öyrənməsi maşınların açıq şəkildə proqramlaşdırılmadan və təcrübədən inkişaf etmədən avtonom şəkildə öyrənməsinə imkan verən texnikalar toplusudur.<sup>149</sup> Məlumatları qiymətləndirmək qabiliyyətinə malik alqoritmlər yaratmağı mənimsəyən maşın öyrənməsi ilə ciddi transformasiya baş verir. Bu transformasiyanın əsas məqamlarından biri maşın öyrənməsi alqoritmi daxilində etika ilə sıx əlaqəli olan və bir çox sahələri əhatə edən dərin öyrənmə texnologiyası olmuşdur. Struktur neyron şəbəkələrindən istifadə edən və neyronların iş sistemini təqlid edən bu texnologiya son on ildə süni intellekt

---

<sup>148</sup> M. Whittaker və dgr., *AI Now Report*, New York: AI Institutes New York University, 2018, s. 4-32.

<sup>149</sup> M. Jordan & T. Mitchell, *Machine Learning: Trends, Perspectives, and Prospects*, Science 2015, s. 255-256.

transformasiyasının ən mühüm sütununu təşkil edir və süni zəkanın hərəkətverici qüvvəsinə çevrilmişdir.<sup>150</sup> Məsələn, nitqi dərinədən öyrənərək mətnə çevirərkən; Facebook-un avtomatik olaraq xəbər məzmunu tövsiyələri təklif etməsi maşın öyrənməsidir. Etik baxımdan əhəmiyyətli müzakirələrin mövzusu olan digər süni intellekt texnologiyası təbii dilin işlənməsi və istehsalıdır. Bunlar maşınlara nitq və mətn daxil olmaqla təbii dili avtomatik təhlil etməyə, şərh etməyə, manipulyasiya etməyə və istehsal etməyə imkan verən texnikalardır.<sup>151</sup> Məsələn, Google Home və Amazon Alexa istifadəçilərə gündəlik xəbərlərin xülasəsini oxuyur. Bütün bu texnologiyalar və onların aşkar etdiyi proseslər süni intellektin etik-mənəvi aspekti ilə bağlı müxtəlif müzakirələrin alovlanmasına səbəb olur.

Amerikalı ixtiraçı və futurist Rey Kurzveil, 1990-cı ildə nəşr olunan *The Age of Spiritual Machines* (Mənəviyyatlı Maşınlar Çağı) kitabında, texnologiyanın gələcəyində süni super intellektin həyata keçirilməsi ilə "transhumanizm" anlayışının populyarlaşacağını və beləliklə də yeni bir dövrün başlayacağını irəli sürmüşdür.<sup>152</sup> Transhumanizm insanların idrak qabiliyyətlərini artırmaq, texnologiya və elmin imkanlarının daha çox hiss olunacağı bir həyat təklif etmək məqsədi daşıyan bir hərəkətdir. İnsan həyatında ciddi dəyişikliklər edəcək bu hərəkət üç əsas məqsəd üzərində qurulub: uzunömürlülük, super zəka və mürəffəh həyat. Digər bir ifadəylə transhumanizm gələcəyin

---

<sup>150</sup> M. Ford, *Architects of Intelligence: The Truth about AI from the People Building It*, Birmingham: Packt Publishing, 2018, s. 16-17.

<sup>151</sup> D. Wilding, P. Fray, S. Motorisz, E. McKewon, *The Impact of Digital Platforms on News and Journalistic*, Centre for Media Transition, 2018, s. 64.

<sup>152</sup> Aysel Demir, "Ölümsüzlük və Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", *Online Academic Journal of Information Technology* (2018), s. 101 ).

texnologiyalarını və həyat keyfiyyətini müəyyən etmək məqsədi daşıyır. Transhumanist mütəfəkkirlərə görə, bilik və texnologiya baxımından bəşəriyyətin gəldiyi nöqtə bu hərəkətliliyə keçidi təmin edəcək. Bu keçidin mövzusu olan insan, “transhuman” olaraq yeni bir mənə kəsb edəcək.<sup>153</sup>

Transhumanizm bütün neqativ halları azaltmaqla insanın həyatında köklü dəyişikliklərə nail olmağı hədəfləyir. Mərkəz olaraq zehni əsas götürən transhumanistlər bio-texnologiyadan istifadə edərək fəvqəlbəşər bir şey yaratmaq arzusu ilə insanın daha yüksək səviyyələrə yüksələcəyinə və insanın həyatını tamamilə dəyişdirəcəyinə inanırlar. Həyat keyfiyyətinin artması ilə yanaşı, ağrı anlayışının azalacağı və ölüm həqiqətinin ortadan qalxacağı iddia edilir. Bütün bu istəklər və mümkün vəziyyətlər üçün bu planlarla sosial-iqtisadi və psixoloji-mədəni strukturun yenidən formalaşdırılacağı önə sürülür. Yeni dövrün təşəbbüskarı olacağı gözlənilən transhumanizm, nanoelm, neyrobiologiya, gen mühəndisliyi, müasir tibb, kompüter və süni intellekt sahəsində çalışan alimlər bu ideologiyanın memarları hesab edilir. Çünki texnologiya və elmin inkişafı ilə birlikdə sosial, mədəni və bioloji dəyişikliklərin baş verməsi transhumanizm ideyasının yayılması və inkişafı üçün zəmin hazırlayır.<sup>154</sup>

Transhumanizm, elm və texnologiya sayəsində bəşəriyyətin özünü yenidən yaradacağını iddia edir. Bununla yanaşı, maşınlar dünyaya yayılacaq və dünya texnologiyasının güclü imkanları ilə özünü tamamilə yeniləyəcək. Lakin bu

---

<sup>153</sup> Ezgi Çelik, “İnsan ve Sonrası”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, (2017), s. 1-15.

<sup>154</sup> Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Elis Yayınları, Ankara 2018, s. 131.

maşınlar ağır metal yığınları deyil, kiçik və yüngül çiplərdən ibarət nanotexnologiyalar olacaq. Bütün bu texnoloji inkişafın əsas məqsədi isə reallığın idrakını əks etdirəcək virtual dünya yaratmaqdır. Məsələn bu gün insanların istifadə etdiyi kompüter və telefonlardan alınan virtual görüntülər insanların özlərini maşın kimi görməsinə səbəb olur. Facebook, Twitter, Instagram vs. sosial şəbəkələr insan həyatını bu şəbəkələrlə çərçivələməyi hədəfləyir. İnsanların virtual aləmi real həyatın bir parçası kimi görmələri və həyatlarını buna uyğun formalaşdırmaları artıq transhuman prosesinin başladığını göstərir. Bəzi tədqiqatçıların əksinə Kurzveil, bu təkamül prosesinin qorxulu bir şey olmadığını düşünür. Onun sözlərinə görə, mövcud maşınlardan fərqli olaraq, mükəmməl və ya super istedadlı maşınlar empatiya və ədalətli davranma qabiliyyəti sayəsində fəvqəlbəşər bir mahiyyət kəsb edəcəkdir ki, bu da narahatlığa heç bir əsas olmadığını göstərir.<sup>155</sup>

Kurzveilin müdafiə etdiyi təkamül prosesi altı mərhələdən ibarətdir. Bu mərhələlərdən birincisi insanın fiziki və kimyəvi quruluşunun təkamülü; ikincisi, DNT-də bioloji quruluşun təkamülü; üçüncü, sinir sisteminin və beyin strukturunun təkamülü; dördüncüsü, texnoloji strukturun təkamülü; beşincisi texnologiya və insan zəkasının birləşdirilərək üstün zəka yaradılması; altıncısı isə kainatın oyanmasının və bilik səviyyəsinin yüksəldilməsinin son mərhələsidir. Kurzveil

---

<sup>155</sup> Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, çev. M. Şengel, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016, s. 23.

transhumanizm ideologiyasının tələb etdiyi dünya və insan modelinin beşinci mərhələdə başlayacağını söyləyir.<sup>156</sup>

Kurzveil transhumanist səfərbərliyin bəşəriyyət üçün yaxşı nəticələr yaradacağını və qorxacaq bir şey olmadığını iddia etsə də, bu səfərbərlik antrop-siyasi və kosmik problemləri ortaya çıxaracaq. Bu iki problemdən asılı olaraq, etik, teoloji, metafizik, sosial, hüquqi və mədəni problemlərin bir-birinin ardınca gələrək insan həyatı və dünyadakı nizam-intizam üçün təhlükəli bir həddə çatması qaçılmaz olacaq. Şübhəsiz ki, etik-əxlaqi davranışın yenidən şərh edilməsi nöqtəsində sözü gedən problemlərin bir çox səbəbi vardır. Bu səbəblərdən biri və ən mühümü isə dini biliklərin zəifləməsi, sosial-etik anlayışların mənbələrinin elmi inkişafın nəticələri ilə əvəzlənməsidir. Bu məqamda Nuttalin irəli sürdüyü aşağıdakı müddəalar diqqəti cəlb edir:<sup>157</sup>

- a) Elmi biliyin tərəqqisi ilə birlikdə əxlaqi biliklərin mənbəyi olan dini biliklər zəifləmiş, lakin elm yeni əxlaqi prinsiplər tam formalaşıdır bilməmişdir.
- b) Dinlərin təklif etdiyi əxlaqi struktur daha çox şəxsi sahəni müəyyən edir.
- c) Elmdəki inkişaf, xüsusən də tibb sahəsində baş verənlər yeni bir mənəvi əsaslandırma ehtiyacının ən çox görüldüyü bir sahə kimi qarşımızda dayanır.
- d) Ailənin strukturuna təsir edən qayğı, tərbiyə, təhsil vs. sahələrdə struktur dəyişiklikləri də müşahidə olunur.

---

<sup>156</sup> Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0.*, çev. M. Şengel, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016, s. 197.

<sup>157</sup> J. Nuttal, *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 17.

e) Texnoloji, iqtisadi və coğrafi böyümə kontekstində yeni insanlarla tanışlıq ilə yanaşı, yaxınlıq və güvən hisslərində azalma hiss olunur.

İnformasiya inqilabı ilə birlikdə süni intellekt texnologiyalarında görünən müxtəlifliyin qarşılıqlı əlaqə fenomeni ilə birləşdiyini qeyd etmək mümkündür. Virtual şəbəkələrdə qarşılıqlı əlaqənin texnoloji inkişaf transformasiyası cəmiyyətin problemlərini müşayiət edən və onlara təsir edən yeni etik tələblərin nəzərə alınması zərurətini ortaya qoyur. Texnologiyaya əsaslanan sistemlər cəmiyyətin transformasiyasında vasitəçi kimi çıxış etsələr də, gündəlik həyat formalarına təsir etməkdə mühüm rol oynayırlar. Gündəlik həyatda texnologiyaların inkişafını mənəvi-əxlaqi dilemmalar kontekstində düşünmək texnologiyaları sosial davranışlar və etik oriyentasiyalar da daxil olmaqla, fərdlərin davranışlarını dəyişdirə biləcək bir müstəviyə daşımaqdadır.

Texnoloji inkişaf və etika sahəsindəki araşdırmaları ilə tanınan Peter Verbeekin fikrincə, texnologiya uşaq əşyalarının əxlaqını anlamaq və dizayn etməyə daha yaxşı uyğunlaşdırılmalıdır. Eyni zamanda, etik çərçivənin genişləndirilməsi və bununla da insanlığın və texnologiyanın ayrılmaz mahiyyətinin üzə çıxarılması ən mühüm məqsəd olmalıdır. Maşınlar artıq yalnız ictimai və ya sosial şəraitdə işləmir. Daha həssas funksional və idrak etikasının dizaynı

baxımından bu maşınların müxtəlif vəziyyətlərə etik cəhətdən uyğunlaşdırılması lazımdır.<sup>158</sup>

Bütün bunlara əlavə olaraq yuxarıda qeyd etdiyimiz din faktorunun yenidən canlandırılması məsələnin həllinə müsbət təsir edəcəkdir. Süni intellekt ilə kök hüceyrə araşdırmalarının birləşdirildiyi şəraitdə din faktorunun nəzərə alınmasına böyük ehtiyac vardır. Məsələni İslam dini kontekstində ələ alsaq, İslam din, can, ağıl, nəsəb və mal şəklindəki beş əsas məqsədi qoruma altına alaraq insan fitrətinin mühafizəsini tələb edir. İnsan fitrətinə zidd olan və onu pozan hər hansısa əməl islam dininə görə xoş qarşılanmır. Buna görə də fitrətdən sapmalar Quranda neqativ bir üslubla ifadə edilmişdir. Bəşəriyyətin gələcəyi və insan növünün mövcudluğunu davam etdirməsi baxımından mənfi nəticələr doğurduğu üçün dünyadakı nizam intizamın pozulmasını Quran perspektivi əsla qəbul etmir. Qurana görə məqsədlər qədər o məqsədlərə çatdıran vasitələr də mühümdür. Məqsəd nə qədər ülvi olursa olsun, insan şəxsiyyətini alçaldan və onu təcrübə predmetinə çevirən bütün davranışlar yolverilməzdir.

---

<sup>158</sup> Bax. P. Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.



## NƏTİCƏ

Qərb mərkəzli dünyəvi bioetika ümumilikdə universal və ya (ideoloji cəhətdən) neytral olaraq qəbul edilir. Bəs “universal” bioetik standartlar həqiqətənmi universaldır? YUNESKO-nun 2005-ci il bioetika və insan hüquqlarına dair bəyannaməsi kimi beynəlxalq qurumların bioetik kodları çox vaxt universallıq iddiasında olan Qərbin dünyəvi fonunu əks etdirir. Halbuki bu universallıq iddiası akademik dairələrdə heç də birmənalı qarşılanmır. Məsələn, “universal” bioetik kodların beynəlxalq təşkilatlar tərəfindən müəyyən edilməsini Çattopadhay və De Vries kimi araşdırmacılar haqlı olaraq belə tənqid edirlər:

*“Relativizmin əsassız qorxularından imtina etdikdən sonra geridə qaçılmaz suallar qalır: “ümumbəşəri əxlaq”ın nə olduğuna kim qərar verir? “Universal” adlanan etik prinsiplərlə vicdani fikir ayrılıqlarını necə həll etməliyik? Bu kontekstdə şərqdən və qərbdən, şimaldan və cənubdan olan bir sıra elm adamlarının Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsi adlanan sənədin universallığını şübhə altına alması diqqətəlayiqdir”.*

Qərb mərkəzli bioetika kontekstində hətta bioetikanın özlüyündə nə olduğuna dair bir konsensus yoxdur. Solomon'un qeyd etdiyi kimi, əgər bioetika həqiqətən universaldırsa, o həqiqətən də bütün dünyada insanlar tərəfindən qəbul edilməlidir. Halbuki dünyanın 9/10 hissəsi düzgün qidalanma və ilkin tibbi yardım kimi ən əsas bioetik problemlərlə mübarizə aparır və “universal bioetika” məfhumu haqqında heç düşünmür.

Bioetika elminin yaranmasına səbəb elmi-texniki tərəqqinin sürətlə inkişaf etdiyi Qərb cəmiyyətlərində bu

tərəqqinin doğurduğu əxlaqi problemləri həll etmə ehtiyacı olmuşdur. Müsəlman cəmiyyətlərdə isə sözügedən problemlərin əxlaqi konsepsiyalara əsasən müzakirəsi Qərb ölkələrindəki qədər geniş vüsət almamış və şəriətin mövqeyi əsas götürülmüşdür.

İslam hüququnun bioetik dilemmalara münasibəti daha çox metodoloji xarakter daşıyır. Bu yanaşma tərzii həm fərdə, həm də cəmiyyətə dəyə biləcək çoxyönlü fayda və ziyanın müqayisəli analizini təmin etmişdir. Qərbi mərkəzli bioetika elmi muxtariyyət prinsipinə istinad edərək insanın seçimlərinə müstəsna imtiyaz haqqı vermişdir. İslam hüququ isə məsuliyyətə əhəmiyyət verən muxtariyyət anlayışını əsas götürərək insanın öz bədəni ilə bağlı seçimlərini məhdudlaşdırmışdır.

Bioetika bədənin mülkiyyət hüququnun insana aid olduğunu qəbul edir və bunu insan ləyaqəti məfhumu ilə əsaslandırmağa çalışır. İslam hüququnda isə bədənin mülkiyyəti insana deyil, Allaha aiddir. Hər iki yanaşmada da razılıq əsas prinsip hesab edilsə də, bioetika razılığı insanla məhdudlaşdırır. İslam hüququ isə Allahın razılığını daha üstün bir dəyər olaraq qəbul etməkdədir.

İslam alimlərinə görə bir şəxsin sahib olduğu maddi və mənəvi dəyərlərə qarşı təcavüz qəti qadağan edilmiş, *“zərər vermək və zərərə zərərlə cavab vermək”* hədisi ilə də insanların qarşılıqlı düşmənliklərinə mane olunmuşdur. Hansı şərtlər altında olursa olsun insan məhz insan olduğu üçün ləyaqətlidir və onun ləyaqətinin hər şəraitdə qorunması lazımdır. Qısacası hər bir fərdin şəxsiyyət hüququ vardır və bu hüquq fərdin ancaq özü

tərəfindən tətbiq edilə bilər. İnsanı bir şəxsiyyət olaraq formalaşdıran onun ruhu və mənəviyyətidir. İnsanın ruh və bədəndən təşəkkül etdiyini vurğulayan İslam dini bu faktorlardan birinin əksik olmasının şəxsiyyətə mənfi təsir göstərəcəyini iddia edir. İnsanın bir növ obyektə/əşyaya çevrilməsi, vasitələşdirilməsi və büsbütün rasionel zəminə endirilməsi onun şərəf və ləyaqətinin alçaldılması deməkdir.

Bioetikada başqasına zərər verilməzsə, iradi seçim əsas prioritet təşkil edir. Ona görə də sperma, yumurta və rüşeymin bağışlanması fərdin öz mülkiyyətində olan bir şeydən imtina etməsi şəklində dəyərləndirilmiş və bunun əxlaqiliyi haqqında çox danışılmamışdır. İslam hüququ isə süni mayalanma prosesində ər-arvad xaricində üçüncü şəxsin iştirakının gələcək nəsillərə mənfi təsir göstərə biləcəyini nəzərə alaraq ictimai məsuliyyətin fərdin seçimlərindən daha mühüm olduğuna qərar vermişdir. Beləliklə, nəsəbin və nəslin qorunması hər zaman diqqət mərkəzində saxlanılmışdır.

İslam düşüncəsində biotexnologiyadan istifadə yaradılış qayəsinə uyğun bir şəkildə fərdin və cəmiyyətin məsləhət-məfsədət müvazinəti əsasında mülahizə edilir. Burada önə çıxan məqam fitrətin hansı mənada başa düşülməsidir. Fitrətin, Allah tərəfindən insanın islam dininə meyli bir mənəviyyət üzrə yaradılması şəklində qəbul edilməsi ruhla müqayisədə insan bədəninə ikinci dərəcəli bir mənəviyyət yükləyir. Bu yanaşma ruha daha çox əhəmiyyət verir və bədəni insanların müvəqqəti dünyada canlı bir varlıq kimi mövcud olmasını təmin edən bir vasitəçiyə çevirir. Digər tərəfdən fitrətə həm mənəvi mənada

yanaşan, həm də onu insanların fiziki xüsusiyyətləri ilə birlikdə qiymətləndirən baxışlar da mövcuddur. Hətta islam düşüncəsində bu fikirlər -xüsusilə bədənə müdaxilədən bəhs olunduğu zaman- daha çox nəzərə alınır.

Bioetik yanaşma insanın fərdi seçimlərinə üstünlük versə də, İslam hüququ fərdin həm özü, həm də gələcək nəsillər qarşısındakı məsuliyyətinə istinad etməkdədir. Çünki biotibbi texnologiya ilə bağlı inkişafın doğurduğu hüquqi-əxlaqi problemlər gələcəyə və gələcək nəsillərə də təsir edəcəkdir. Madam ki, bizdən sonrakı nəsilləri qorumağa çalışdığımızı iddia edirik, o halda İslam hüququnun ictimai məsuliyyəti ön plana çıxaran əxlaqi yanaşma tərzinə ehtiyacımız vardır.

Bütün bunlara əsasən qeyd edə bilərik ki, bioetika elminin problematikasi ilə bağlı “humanist” və “islami” yanaşma arasındakı fikir ayrılığı ayrı-ayrı hadisələrdən daha çox ümumilikdə insan faktoruna münasibətdən qaynaqlanır. Bəşərilik, fərdi mənfəət və mütləq insan iradəsi prinsiplərindən çıxış edən humanist yanaşmada məsələnin əxlaqi aspektləri ikinci planda saxlanılır. Fövqəlbəşərilik, ümumi mənfəət və cüzi insan iradəsi məfhumlarından hərəkət edən islami perspektivdə isə əxlaqi məsələlərə ən az hüquqi aspektlər qədər əhəmiyyət verilir. Bioetika elminin əsasını təşkil edən humanist yanaşmada fərdlərin “mənfəəti” naminə şəxsi seçim haqqına müstəsna mənə yüklənir. İslami təmayül isə fərdlərin cəmiyyət içərisindəki mənfəətini əsas alır və ehtimal daxilindəki problemləri minimuma endirmək üçün insan iradəsini daha yüksək bir iradəyə tabe edir.

Humanist mövqedən çıxış edən qərb alimlərinin tənqidlərinə baxmayaraq islami yanaşmanın daha doğru olduğunu son zamanlarda yaşanan qlobal epidemiya şəraiti də sübut edir. Belə ki, 2019-cu ilin dekabr ayında Çində ortaya çıxan Covid-19 virusu qısa zaman içərisində bütün dünyanı təhdid edən ciddi problemə çevrilmişdir. Maraqlı fakt ondan ibarətdir ki, epidemiyanın doğurduğu mənfi nəticələr sadəcə səhiyyə sahəsiylə məhdudlaşmamış, hüquqdan sosial-iqtisadi münasibətlərə, turizmdən təhsil məsələlərinə qədər bütün yerli və beynəlxalq balans faktorlarını alt-üst etmişdir. Epidemiya ilə mübarizə çərçivəsində dünya dövlətlərinin təcrid siyasətinə müraciət etməsi bir növ anti-qlobalizasiya prosesinə çevrilmiş və beləliklə də qloballaşma ilə bağlı sosial-iqtisadi nəzəriyyələrin böyük bir qisminin əsassız olduğu meydana çıxmışdır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, təcrid və karantin məfhumları arasındakı fərq çox vaxt diqqətdən qaçırılır. Təcrid-yoluxmanın qarşısını almaq üçün xəstənin sağlam insanlardan ayrılması deməkdir. Karantin isə yoluxma ehtimalı olan şəxslərin müəyyən müddət ərzində, adətən xəstəliyin inkubasiya mərhələsində cəmiyyətdən ayrılmasıdır. Bioetika prizmasından məsələnin bizi maraqlandıran qismi, təcrid və karantin tədbirlərinin bəzən “çoxluğun xeyrinə azlıqların hüquqlarını pozmaq” arqumenti ilə əsaslandırılmasıdır. Ancaq bu, təhlükəli bir mülahizədir. Çünki bu arqument, şəxsi muxtariyyətin pozulması deməkdir. Bu arqumentin müdafiə edilməsi, daha çox insanın həyatını xilas etmək üçün bir qrup insan üzərində ölümcül tibbi təcrübələr keçirilməsini haqlı görmək mənasına

gəlir. Belə olan halda hər kəsin maraqlarına uyğun gələn “ümumi mənfəət” arqumentinin müdafiə edilməsi daha doğru bir etik yanaşmadır.

Əslində epidemiyanın doğurduğu sosial məsafə, maskadan istifadə edilməsi, günlərlə davam edən karantinalar və müalicə hüququ kimi məsələlər bioetika elminin əsaslandığı fərdi seçim və mütləq iradə anlayışının əksik tərəflərini də göstərməkdədir. Məcburiyyət prinsipinə əsaslanan və müasir qərb təfəkkürünün ciddi cəhdlə müdafiə etdiyi insan hüquqları prizması ilə uyğunlaşmayan bu öhdəliklərin humanist yanaşmaya əsasən qeyri-qanuni sayılması lazımdır. Halbuki qərb ölkələri bu öhdəlikləri müsəlman cəmiyyətlərindən daha çox müdafiə edir. Bu da onu göstərir ki, ümumi mənfəət və insan nəslinin qorunması prinsipinə söykənən islami yanaşma daha real və məqsədəuyğundur.

## ƏLAVƏ: BİOETİKAYA ƏSAS TƏŞKİL EDƏN BEYNƏLXALQ HÜQUQİ MATERIALLAR

### 1. Nürnberq Məcəlləsi

İkinci Dünya Müharibəsi illərində həbs düşərgələrindəki əsirlər üzərində qeyri-insani eksperimentlər aparan nasist elm adamları müharibədən sonra Almanyanın Nürnberq şəhərində mühakimə olunmuşdur. Məhkəmədə çıxış edən bu şəxslər eksperimentlərin qeyri-qanuni olduğunu və ya cinayət təşkil etdiyini göstərən heç bir beynəlxalq hüquqi tənzimləmə olmadığını iddia etmiş və öz müdafiələrini bu məsələ üzərinə qurmuşdur. Buna əsasən insanlar üzərində aparılan eksperimentləri tənzimləmək və bənzər təşəbbüslərin qarşısını almaq üçün 1947-ci ildə Nürnberq Məcəlləsi beynəlxalq bəyannamə kimi elan edilmiş və sonrakı hüquqi materialların əsasını təşkil etmişdir.

Nasistlərin insan ləyaqətini alçaldan eksperimentlərindən hərəkətlə bu sahədəki etik-hüquqi boşluğu doldurmaq üçün hazırlanmış Nürnberq prinsipləri aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Eksperiment olan insan mütləq öz iradəsi ilə razılıq verməlidir. Yəni eksperimentdə iştirak edən şəxs; [1] hüquqi baxımdan razılıq vermək qabiliyyətinə malik olmalı, [2] hər hansı sanksiya, aldatma, yalan, hədə-qorxu və ya digər gizli məhdudiyət və ya təzyiqlərə məruz qalmadan azad seçim etmək imkanına malik olmalı və [3] mövzu ilə bağlı məlumatlandırılmalı və şüurlu bir qərar qəbul edə bilməsi üçün kifayət qədər məlumat əldə etməli və bunları başa düşməlidir. Bu şərtlərdən sonuncusu, [təcrübədə iştirakın lehinə] müsbət qərarını qəbul etməzdən əvvəl subyektin- təcrübənin xarakteri, müddəti və məqsədi, eksperimentin aparılacağı üsul və vasitələr, məntiqən ehtimal daxilində olan bütün təhlükələr, habelə təcrübədə iştirak

etməsinin onun sağlamlığına və ya orqanizminə mümkün təsirləri barəsində məlumatlandırılmasını tələb edir.

Eksperiment subyekt tərəfindən verilən razılığın keyfiyyətini müəyyən etmək vəzifəsi və məsuliyyəti, təcrübədə təşəbbüskar, rəhbər və ya iştirakçı qismində iştirak edən hər bir şəxs üçün mövcuddur. Bu, cəzalandırılmadan həvalə edilə bilməyən bir vəzifə və məsuliyyətdir.

2. Eksperiment yolu ilə alınacaq nəticələr; gərəksiz və ya təsadüfi sayıla bilməyəcək, başqa üsul və araşdırmalarla əldə edilə bilməyəcək, cəmiyyətə fayda verəcək nəticələr olmalıdır.

3. Eksperiment- bu eksperiment ilə əldə ediləcəyi düşünülməmiş nəticələr əsasında, heyvanlar üzərində aparılan tədqiqatlar nəticəsində əldə edilən tapıntılar və sınaq predmeti olan xəstəlik və ya problem haqqındakı məlumatlar nəzərə alınmaqla aparılmalıdır və uyğun şəkildə layihələndirilməlidir.

4. Eksperiment bütün fiziki və ruhi iztirablardan və qarşısının alınması mümkün olan zərərlərdən qaçınılaraq aparılmalıdır.

5. Eksperimenti aparan həkimin də subyekt olduğu hallar istisna olmaqla, eksperimentin ölüm və ya əlilliyə səbəb ola biləcəyinə inanmaq üçün aprior əsaslar olduqda, eksperiment aparılmamalıdır.

6. Eksperimentdə alınacaq risk səviyyəsi eksperimentin mövzusunun həllinin bəşəriyyət üçün əhəmiyyəti ilə müəyyən ediləcək səviyyədən heç bir halda çox olmamalıdır.

7. Subyektləri hətta aşağı yaralanma, əlillik və ölüm ehtimalından qorumaq üçün lazımi mühit və avadanlıq təmin edilməlidir.

8. Eksperiment yalnız elmi cəhətdən səlahiyyətli şəxslər tərəfindən aparılmalıdır. Eksperiment aparacaq və ya



eksperimentdə iştirak edəcək şəxslər eksperimentin hər mərhələsində son dərəcə bacarıqlı və diqqətli olmalıdırlar.

9. Eksperiment zamanı insan subyekti fiziki və ya əqli cəhətdən eksperimenti davam etdirə bilməyəcək həddə gəlsə eksperimenti sonlandırmaq haqqına sahib olmalıdır.

10. Eksperimentə rəhbərlik edən elm adamı, ondan tələb edilən dürüstlük, bacarıqlılıq və ciddi mühakimə nümayiş etdirərkən, eksperimentin davam etdirilməsinin hər hansı bir səbəblə subyektin zədələnməsi, şikəst olması ya da ölümü ilə nəticələncəyini düşünürsə, eksperimenti dayandırmağa hazır olmalıdır.<sup>159</sup>

## **2. Helsinki Bəyannaməsi**

Nürnberg Məcəlləsinin ardından 1964-cü ildə Ümumdünya Tibb Assosiasiyası tərəfindən Helsinki Bəyannaməsi insanlar üzərində aparılan klinik tədqiqatlarda riayət edilməli olan tibbi və etik standartları müəyyən etməkdədir. Bəyannamədə Nürnberg Məcəlləsinin “düzgün, lakin daha az tətbiq olunan” bəndləri daha realist və təfərrüatlı bir yanaşma ilə işlənmişdir. Bəyannamə üzərində 1975, 1983, 1989, 1996, 2000, 2008 və 2013-cü illərdə yeddi dəfə düzəliş aparılmışdır. Bu əsas düzəlişlərə əlavə olaraq, 2002 və 2004-cü illərdə əlavə edilmiş izahat qeydləri ilə mətnə kiçik dəyişikliklər edilmişdir.

1975-ci ildə Tokioda həyata keçirilən ilk müzakirədə insan sağlamlığının elmi tərəqqidən daha üstün olduğu vurğulanmış və tədqiqatlara nəzarət etmək üçün müstəqil etik komitələrin yaradılması tövsiyə edilmişdir. 1983-cü ildə Venesiyada baş tutan ikinci müzakirədə mümkün olduğu təqdirdə uşaqların da razılığının alınmasının vacibliyi qeyd edilmişdir. 1989-cu ildə Honq-Konqda reallaşan üçüncü müzakirədə eksperimentin,

---

<sup>159</sup> “The Nuremberg Code (1947)”, *British Medical Journal*, sy. 7070/313 (1949), s. 1448.

aparıldığı ölkənin milli qanunvericiliyinə uyğun olmasının vacibliyindən bəhs edilmişdir. 1996-cı ildə Cənubi Afrikada dördüncü müzakirədə, sübut edilmiş profilaktik, diaqnostik və ya terapevtik üsul olmadıqda tədqiqatlarda plasebonun istifadə oluna biləcəyi ifadə edilmişdir. Bununla belə, 2000-ci ildə Edinburqda edilən beşinci müzakirədə plasebodan istifadənin mümkün qədər məhdudlaşdırılması qərara alınmışdır. 2002-ci ildə Vaşinqtonda əlavə edilən şərhə izah edilirdi ki, elmi araşdırmalarda ancaq zərurəti yarandıqda və istifadəçilər üçün ciddi zərər ehtimalı olmadıqda plasebodan istifadə oluna bilər. 2004-cü ildə Tokioda edilən müzakirədən sonra şəxslərə qarşı qayğının təsviri bəyannaməyə əlavə edilmişdir. Uzun illər klinik tədqiqatların aparılmasına dair əsas bələdçi olan Helsinki Bəyannaməsi 2008-ci ildə altıncı, 2013-cü ildə isə yeddinci dəfə nəzərdən keçirilmişdir.

Beynəlxalq miqyasda qüvvədə olan və dövlətlərin milli qanunvericilikləri üçün də həlledici bir mətn hesab olunan Helsinki Bəyannaməsinin bioetikayla əlaqəli müddəaları aşağıdakılardan ibarətdir:

*Ümumi prinsiplər:*

5. Tibbi tərəqqi son nəticədə insan üzərində aparılan tədqiqatları da ehtiva edən araşdırmalardan asılıdır.

9. Tədqiq olunan şəxslərin həyatını, sağlamlığını, ləyaqətini, şəxsiyyətinin toxunulmazlığını, öz müqəddəratını təyinetmə hüququnu, şəxsi həyatını, şəxsi məlumatlarının məxfiliyini qorumaq tibbi tədqiqatlarla məşğul olan həkimlərin vəzifəsidir. Tədqiqat aparılan insanları qorumaq öhdəliyi həmişə həkimə və digər tibb işçilərinə aid olmalı, özləri buna razılıq vermiş olsalar belə, bu öhdəlik heç vaxt tədqiq olunan insanların həvalə edilməməlidir.

12. İnsanlardan istifadə edilən tibbi tədqiqatlar yalnız etik və elmi müstəvidə lazımi təhsil, təlim və xüsusiyyətlərə malik

şəxslər tərəfindən aparılmalıdır. Xəstələr və ya sağlam könüllülər üzərində tədqiqat səlahiyyətli və ixtisaslı həkim və ya səhiyyə işçisinin nəzarəti altında aparılmalıdır.

13. Tibbi tədqiqatlarda az təmsil olunan qruplara tədqiqatda iştirak etmək üçün lazımı çıxış təmin edilməlidir.

14. Tibbi tədqiqat və səhiyyə xidməti həyata keçirən həkimlər öz xəstələrini tədqiqata yalnız o halda daxil etməlidirlər ki, bu tədqiqatlar profilaktik, diaqnostik və ya müalicəvi baxımdan dəyərli ola bilsin və tədqiqata daxil edilən xəstələrin sağlamlığına heç bir təhlükə yaranmayacağına dair əsasları olsun.

#### *Risqlər, yüklər və faydalar*

16. Tibbi praktikada və tibbi tədqiqatlarda əksər müdaxilələr risklər və yüklər daşıyır. İnsanlarda tibbi tədqiqat yalnız o zaman aparılmalıdır ki, məqsədin əhəmiyyəti tədqiq olunan şəxslərin alacağı risklər və yüklərdən üstün olsun.

18. Həkimlər risklərin adekvat qiymətləndirildiyinə və qənaətbəxş şəkildə idarə oluna biləcəyinə əmin olmadıqca insan tədqiqatlarında iştirak etməməlidirlər. Risklərin potensial faydaları üstələdiyi halda və ya qəti nəticələrə dair kifayət qədər sübutlar olduqda, həkimlər tədqiqatı dərhal davam etdirmək, dəyişdirmək və ya dayandırmaq variantlarını nəzərdən keçirməlidirlər.

#### *Həssas qruplar və fərdlər*

20. Həssas qrupla tibbi tədqiqat yalnız o halda aparılmalıdır ki, tədqiqat həmin qrupun sağlamlıq ehtiyaclarına və ya prioritetlərinə uyğun olsun və tədqiqatı həmin qrupda olmayan başqa qrupla aparmaq mümkün olmasın. Bundan əlavə, sözü gedən qrup tədqiqatdan əldə edilən bilik, təcrübə və ya təşəbbüslərdən faydalana bilməlidir.

#### *Elmi tələblər və tədqiqat protokolları*

21. İnsanlar üzərində aparılan tibbi tədqiqatlar ümumi qəbul edilmiş elmi prinsiplərə uyğun olmalıdır; elmi ədəbiyyat, digər müvafiq məlumat mənbələri, adekvat laboratoriya imkanları və müvafiq heyvan təcrübələri haqqında hərtərəfli biliyə əsaslanmalıdır. Tədqiqatda istifadə olunan heyvanların rifahını təmin etmək üçün qayğı göstərilməlidir.

#### *Tədqiqat etika komitələri*

23. Tədqiqata başlamazdan əvvəl tədqiqat protokolu qiymətləndirmə, şərh, istiqamətləndirmə və təsdiq üçün müvafiq tədqiqat etikasına komitəsinə təqdim edilməlidir. Bu panel öz fəaliyyətində şəffaf olmalıdır; tədqiqatçıdan, sponsorlardan və ya hər hansı digər kənar təsirdən müstəqil olmalı və qiymətləndirmə üçün uyğun olmalıdır. Komitə tədqiqatın aparılacağı ölkənin və ya ölkələrin qanun və qaydalarını, beynəlxalq norma və standartları nəzərə alır, lakin bunlara bu Bəyannamə ilə tədqiqatçılara verilən müdafiəni zəiflətməyə və ya aradan qaldırmağa icazə verilmir. Komitənin davam edən işə nəzarət etmək hüququ olmalıdır. Araşdırmaçı komitəyə müşahidə haqqında, xüsusilə də baş vermiş ciddi mənfi nəticələr barədə məlumat təqdim etməlidir. Komitənin nəzərəti və təsdiqi olmadan protokola heç bir dəyişiklik edilməməlidir. Tədqiqatın sonunda tədqiqatçılar tədqiqatın nəticələrini və bu nəticələri əks etdirən hesabatı Komitəyə təqdim etməlidirlər.

#### *Məlumatlı razılıq:*

25. Məlumatlı razılıq verə bilən şəxslərin tədqiqatda iştirakı könüllü olmalıdır. Ailə üzvləri və ya cəmiyyətdə lider mövqeyində olan şəxslər ilə danışmaq məqsədəuyğun olsa da məlumatlı razılıq vermək səlahiyyəti olan hər kəs öz müstəqil qərarı olmadan tədqiqata daxil edilməməlidir.

27. Tədqiqatda istifadə olunacaq şəxslərdən məlumatlı razılıq alarkən, həkim iştirakçının özü ilə asılı münasibətinin olub-olmaması və ya razılığın zərurətdən qeyri-ixtiyari verilib-

verilməməsi kimi məsələlərə xüsusi diqqət yetirməlidir. Belə hallarda, məlumatlı razılıq bu cür münasibətdən tamamilə kənar olan müvafiq ixtisaslı kişi tərəfindən alınmalıdır.

28. Məlumatlı razılıq vermək hüququ olmayan iştirakçı namizəd olduqda, o, öz həkiminin qanuni nümayəndəsindən razılıq almalıdır. Tədqiqatda iştirak edən namizədin təmsil etdiyi qrupun sağlamlıq baxımından faydası müşahidə edildiyi hallar istisna olmaqla, razılıq vermək qabiliyyəti olmayan insanlar üzərində araşdırma aparılmamalıdır.

32. Biobanklarda və ya oxşar saytlarda saxlanılan material və ya məlumatlar kimi müəyyən edilə bilən bioloji materialdan və ya məlumatdan istifadə edilən tibbi tədqiqatlar zamanı həkimlər onların toplanması, saxlanması və/və ya təkrar istifadəsi üçün məlumatlı razılıq almalıdırlar. Bəzi müstəsna hallarda bu tip tədqiqatlar üçün təsdiq almaq qeyri-mümkün və ya çox çətin olur. Belə hallarda tədqiqat yalnız etika komitəsinin nəzarətindən və təsdiqindən sonra aparıla bilər.

#### *Plasebo istifadəsi*

33. Yeni tibbi müdaxilənin faydaları, riskləri, yükləri və effektivliyi aşağıdakı istisnalar xaric sübut edilmiş ən yaxşı təcrübəyə əsasən sınaqdan keçirilməlidir: Təsdiqlənmiş bir təşəbbüsün olmadığı hallarda, plasebodan istifadə və ya heç bir müdaxilə etməmə məqbuldur.

Bu seçimdən sui-istifadə etməmək üçün çox diqqətli olmaq lazımdır.

#### *Klinik praktikada təsdiqlənmiş təşəbbüslərin istifadəsi*

37. Təsdiqlənmiş hər hansı bir təşəbbüsün mövcud olmadığı və ya digər məlum müdaxilələrin səmərəsiz qaldığı bir xəstənin müalicəsində həkim ekspertiza rəyini aldıqdan sonra xəstənin və ya onun qanuni nümayəndəsinin məlumatlı razılığı əsasında həyatı xilas edə biləcəyini, sağlamlığı təmin edə

biləcəyini ya da ağırları azalda biləcəyini düşündüyü təsdiqlənməmiş bir təşəbbüsü həyata keçirə bilər.<sup>160</sup>

### **3. Mülki və Siyasi Hüquqlar Haqqında BMT Paktı**

İnsan hüquq və azadlıqlarının müdafiəsini nəzərdə tutan Birləşmiş Millətlər Təşkilatının 23 mart 1976-cı ildə qüvvəyə minmiş Mülki və Siyasi Hüquqlar Konvensiyasının yeddinci maddəsi aşağıdakı kimidir:

“Heç kəs işgəncəyə və ya qəddar, qeyri-insani və ya ləyaqəti alçaldan rəftara və ya cəzaya məruz qala bilməz. Xüsusilə, heç kim öz razılığı olmadan tibbi və ya elmi təcrübəyə daxil edilə bilməz.”<sup>161</sup>

### **4. Havay Bəyannaməsi**

Digər tibb sahələrində olduğu kimi, psixiatrik tədqiqatlarda iştirak edəcək subyektlərin də tədqiqatın məqsədləri və təxmin edilən risklər, faydalar və nəticələr barədə məlumatlandırılması, tədqiqatda iştirak etmək üçün subyektin bu məlumatlara əsasən razılıq verməsi vacibdir. 1977-ci ildə elan edilən Havay Bəyannaməsi psixiatrik xəstələrin məcburi və razılıq əsasında müalicəsi, psixoterapevt və xəstə arasındakı münasibət, məlumatlı razılığın alınması və xəstə məhrəmiyyəti kimi məsələlərdə Dünya Psixiatriya Assosiasiyasının (The World Psychiatric Association) qəbul etdiyi etik kodları əhatə edir. Psixiatrik xəstələr üzərində aparılan eksperimentlərdən də bəhs edən bəyannamənin mövzuyla əlaqəli doqquzuncu maddəsi aşağıdakı kimidir:

---

<sup>160</sup> World Medical Association, *Declaration of Helsinki – Ethical Principles For Medical Research Involving Human Subjects*, <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/>.

<sup>161</sup> United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights*, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.

“(...) Terapiyada olduğu kimi klinik tədqiqatlarda da hər bir xəstəyə ən yaxşı müalicə təklif edilməlidir. Layihənin ehtiva etdiyi çatışmazlıqlar, risklər, tətbiqlər və məqsədlər haqqındakı bütün məlumatlar xəstəyə verildikdən sonra xəstənin iştirakı könüllü olmalıdır...”<sup>162</sup>

## **5. Avropa Şurasının İnsan Hüquqları və Biotibb Konvensiyası**

Biologiya və tibbin tətbiqi baxımından insan hüquqlarının və insan ləyaqətinin qorunmasını nəzərdə tutan Avropa Şurasının İnsan Hüquqları və Biotibb Konvensiyası 4 aprel 1997-ci ildə qəbul edilmişdir. Oviedo Konvensiyası adıyla da bilinən bu konvensiya bioetikanın əsas problemlərinə dair ilk beynəlxalq müqavilə olduğu üçün mühüm mətdir. İnsan Hüquqları və Biotibb Konvensiyası hüquqi cəhətdən məcburi bir müqavilə olub müddələrinin pozulması halında sanksiyalar nəzərdə tutulmuşdur.<sup>163</sup>

Konvensiyada standartlara və peşə öhdəliklərinə uyğunluq, tibbi müdaxilələr üçün məlumatlı razılığın alınması, genetika və insan genomu ilə bağlı müdaxilələr kimi məsələlərlə yanaşı, beşinci fəsilə elmi araşdırmalar müzakirə edilmiş və aşağıdakı meyarlar müəyyən edilmişdir:

### *Maddə 15 – Ümumi prinsip*

Biologiya və tibb sahəsində elmi tədqiqatlar bu Konvensiyanın müddəaları və insan varlığının qorunmasına təminat verən digər hüquqi müddəalar nəzərə alınmaqla, sərbəst şəkildə həyata keçirilə bilər.

---

<sup>162</sup> World Psychiatric Association, “The Declaration of Hawaii”, *Journal of Medical Ethics*, 4 (1978), s. 71–73.

<sup>163</sup> Dommel F. William, Alexander Duane, “The Convention on Human Rights and Biomedicine of the Council of Europe,” *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 7:3 (1997), s. 259–276.

*Maddə 16 – Üzərində tədqiqat aparılan şəxslərin müdafiəsi*

Bir şəxs üzərində tədqiqat yalnız aşağıdakı şərtlər yerinə yetirildikdə aparıla bilər:

i) insanlar üzərində aparılan tədqiqatlarla müqayisə olunan effektivliyə malik başqa variantın olmaması;

ii) tədqiqat subyektinin məruz qala biləcəyi təhlükələrin tədqiqatın gözlənilən faydalara mütənasib olmaması;

iii) tədqiqat layihəsinin elmi dəyəri, tədqiqat məqsədinin əhəmiyyətinin qiymətləndirilməsi və onun etik məqbulğunun multidissiplinar baxışı da daxil olmaqla, səlahiyyətli qurum tərəfindən müstəqil şəkildə nəzərdən keçirildikdən sonra təsdiq edilməsi;

iv) tədqiqat aparılan şəxslərə onların müdafiəsi üçün qanunla nəzərdə tutulmuş hüquqları və təminatları barədə məlumat verilməsi;

v) 5-ci maddədə nəzərdə tutulmuş razılığın aydın və konkret olaraq verilmiş və sənədləşdirilmiş olması. Bu razılıq istənilən vaxt sərbəst şəkildə ləğv edilə bilər.

*Maddə 17 – Tədqiqata razılıq vermə iqtidarında olmayan şəxslərin müdafiəsi*

1. 5-ci maddədə göstərilən razılığı ifadə etmək iqtidarında olmayan şəxslər üzərində yalnız aşağıdakı şərtlər yerinə yetirildikdə araşdırma aparıla bilər:

i) 16-cı maddənin (i)-(v) yarımbəndlərindəki şərtlər yerinə yetirildikdə;

ii) tədqiqatın nəticələrinin subyektin sağlamlığına real və birbaşa faydası olacağına dair gözləntilər olduqda;



iii) razılıq verə bilən şəxslər üzərində müqayisə edilə biləcək səviyyədə effektivlik doğuracaq tədqiqatların aparıla bilməməsi;

iv) 6-cı maddədə nəzərdə tutulmuş zəruri icazənin konkret və yazılı şəkildə verilmiş olması və

v) aidiyyəti şəxsin etiraz etməməsi.

2. Tədqiqatın müvafiq şəxsin sağlamlığı üçün birbaşa faydalı nəticələr verəcəyi gözlənilmədiyi hallarda, istisnai olaraq və qanunla müəyyən edilmiş qoruyucu şərtlər altında, yuxarıda 1-ci bənd və (i) (iii), (iv) və (v) sayılı yarımbəndlərdə göstərilən şərtlərlə birlikdə aşağıdakı əlavə şərtlərin mövcud olması halında icazə verilə bilər:

i) tədqiqatın- xəstə sağlamlıq vəziyyəti, xəstəliyi və ya şikayəti haqqında elmi biliklərin əsaslı şəkildə təkmilləşdirilməsinə töhfə verməklə, müvafiq şəxsin və ya eyni yaşda olan və ya eyni xəstəliyə tutulan digər şəxslər üçün faydalı olamağa əlverişli yekun nəticələrə nail olmaq məqsədi daşması;

ii) tədqiqatın aidiyyəti şəxs üçün yalnız minimal təhlükə və minimal yükə səbəb olması.

#### *Maddə 18 – Embrionlar üzərində tədqiqatlar*

1. Qanun embrion üzərində in vitro tədqiqata icazə verirsə, embrion üçün müvafiq mühafizə təmin edilməlidir.

2. Yalnız tədqiqat məqsədi ilə insan embrionlarının yaradılması qadağandır.<sup>164</sup>

## **6. YUNESKO-nun İnsan Genomu və Hüquqları üzrə Ümumdünya Bəyannaməsi**

---

<sup>164</sup> The Council of Europe, *The Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*, <https://www.jus.uio.no/english/services/library/treaties/03/3-04/oviedo.xml>.

YUNESKO-nun 1997-ci il İnsan Genomu və Hüquqları Ümumdünya Bəyannaməsinin müvafiq maddələrindən aşağıdakı çıxarışlar ilə Helsinki Bəyannaməsinin prinsipləri arasında aydın paralellik müşahidə oluna bilər:

#### *Maddə 5*

a) Şəxsin genomuna təsir etməsi mümkün olan bir tədqiqat və ya diaqnostika təşəbbüsü yalnız mümkün risklərin və faydaların əvvəlcədən və diqqətlə qiymətləndirilməsindən sonra və daxili qanunvericiliyin bütün digər tələblərinə uyğun olaraq həyata keçirilə bilər.

d) Bunlara əlavə olaraq, protokollar tədqiqatda müvafiq milli və beynəlxalq qayda və prinsiplərə uyğun olaraq ilkin qiymətləndirmədən keçməlidir.

e) Qanuna görə, fiziki şəxsin razılıq vermək hüququ yoxdursa, fərdin genomu ilə bağlı tədqiqat yalnız onun sağlamlığına birbaşa fayda gətirəcəksə, qanunda nəzərdə tutulmuş icazə və qoruyucu müddəalara uyğun olaraq aparıla bilər. Sağlamlığa birbaşa fayda verməsi gözlənilməyən bir araşdırma yalnız müstəsna hallarda, böyük ehtiyatla, fərd üçün risk və problemi minimuma endirəcək şəkildə və yalnız tədqiqat eyni yaş qrupunda və eyni genetikada olan şəxslərin sağlamlığına fayda verməyi hədəflədiyi təqdirdə və qanun müddəalarına uyğun olaraq və müvafiq şəxsin fərdi hüquqlarının qorunması şərti ilə edilə bilər.

#### *Maddə 10*

Xüsusilə biologiya, genetika və tibb sahələrində insan genomu ilə bağlı heç bir tədqiqat və ya təcrübə insan hüquqlarına, əsas azadlıqlara və fərdlərin və ya insan icmalarının ləyaqətinə hörmətdən üstün deyil.

#### *Maddə 11*

İnsanın reproduktiv klonlaşdırılması kimi insan ləyaqətinə zidd olan təcrübələr yolverilməzdir. Dövlətlər və səlahiyyətli beynəlxalq təşkilatlar bu Bəyannamədə müəyyən edilmiş prinsiplərə uyğun olaraq, milli və ya beynəlxalq səviyyədə bu cür təcrübələrin aşkar edilməsi və zəruri tədbirlərin görülməsi məqsədi ilə əməkdaşlığa çağırılır.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> UNESCO, *The Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, <https://en.unesco.org/themes/ethics-science-and-technology/human-genome-and-human-rights>.

## BİBLİYOĞRAFIYA

- “The Nuremberg Code (1947)”, *British Medical Journal*, 7070:313 (1949).
- A. Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- A. I. Bouzenita, "The dilemmas of Islamic Bioethics in the 21st century: Procrustes Islamized", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 28:1 (2011).
- A. Muzur, I. Rincic, “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*, 2:2 (2011).
- A. Muzur, I. Rincic, “Two Kinds of Globality: A Comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter’s Bioethics”, *Global Bioethics*, 26:1 (2015).
- A. Shabana, “Religious and Cultural Legitimacy of Bioethics: Lessons from Islamic Bioethics”, *Medical Health Care and Philosophy*, 16:4 (2013).
- Aaron L. Mackler, “Respecting Bodies and Saving Lives: Jewish Perspectives on Organ Donation and Transplantation”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 10 (2001).
- Adnan Öztürel, “Ötanazi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 14:1.
- Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Elis Yayınları, Ankara 2018.
- Ahmet Gökçen, “Organ ve Doku Nakli Üzerine Düşünceler”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Milenyum Armağanı*, 8:1-2 (2000).
- Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1998.

- Alex He Jingwei, Allen Lai Yu-Hung, Leong Ching, “Living Organ Transplantation Policy Transition in Asia: Towards Adaptive Policy Changes”, *Global Health Governance*, 3:2 (2010).
- Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DİA*, c.10.
- Ali Kaya, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II*, haz. Mehmet Bulut, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Aşar H. “Bioethics in Dilemma of Anthropocentrism and Biocentrism”, *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 4/2 (2017).
- Austin Flanerry, “Ötanazi Üzerine Beyanname”, tər. Osman Taştan, *AÜİFD*, 43 (2002).
- Ayetullah Uzma Hamanei, *Ehl-i Beyt Fıkhiına Göre Sorular ve Fetvalar*, İstanbul: Kevser, 2003.
- Aysel Demir, “Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Transhümanizm”, *Online Academic Journal of Information Technology* (2018).
- Bagher Larijani və dgr., “Financial Incentives in Organ Transplantation: Ethical Views”, *Iran J Allergy Asthma Immunol*, 65 (2007).
- Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Tıbbî Deontoloji Dersleri*, İstanbul: Diyarbakır Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Bonnie Steinbock, *The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Buhari, *Camii's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- C. Kubota və dgr., “Six Cloned Calves Produced From Adult Fibroblast Cells After Long-Term Culture”, *Pnas*, 97 (2000).
- Catechism of the Catholic Church*, [http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p3s2c2a5.htm](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a5.htm) [müraciət tarixi: 02.01.2022]

- Cengiz Gül, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmaları Karşısında İnsan Onurunun Korunması Hakkı”, *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, 101 (2010).
- D. Wilding, P. Fray, S. Motorisz, E. McKewon, *The Impact of Digital Platforms on News and Journalistic*, Centre for Media Transition, 2018.
- D.J. Kevles, *Out of Eugenics; The Historical Politics of the Human Genome, The Code of Codes*, Cambridge: Harvard Uni Press, 1992.
- Dariusch Atighetchi, *Problems of Islamic Bioethics and Biolaw*, Netherlands: Springer, 2007.
- Dommel F. William, Alexander Duane, “The Convention on Human Rights and Biomedicine of the Council of Europe,” *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 7:3 (1997), 259–276.
- Douglas Jehl, “Islamic Rift in Egypt on Organ Transplantants”, 21 May 1997, URL: <https://www.nytimes.com/1997/05/21/world/islamic-rift-in-egypt-on-organ-transplants.html>
- E. Wolf və dgr., “Nuclear Transfer in Mammals: Recent Developments And Future Perspectives”, *Journal of Biotech*, 65 (1998).
- Əbdülkərim Zeydan, *Əl-Mufəssəl fî Əhkami-l-Mər'ə və-l-Beytü-l-Müslim fî-ş-Şəriəti-l-İslamiyyə*, Beyrut: Müəssəsətü-r-Risalə, 1992-1993.
- Ebrahim Desai, “Blood Transfusion and Organ Transplants”, URL: [http://www.albalagh.net/qa/blood\\_transfusion\\_transplant.shtml](http://www.albalagh.net/qa/blood_transfusion_transplant.shtml).
- Ebu Davud Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Əbu Hamid Muamməd b. Muamməd Qəzzali, *İhyau Ulumi-d-din*, Beyrut, trz.
- Elizabeth E. Swire Falker, “The Disposition of Cryopreserved Embryos: Why Embryo Adoption is An Inapposite Model for Application to Third-Party Assisted Reproduction”, *William Mitchell Law Review*, 35:2 (2009).
- Embryo Experiments, URL: <https://www.christian.org.uk/theology/apologetics/the-sanctity-of-life/embryo-experiments/>.
- Enis Sarial, *Sağlararası Organ Nakillerinden Doğan Hukuksal İlişkiler*, İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, 1986.
- Erdem Aydın, “Kök Hücre Çalışmalarında Etik”, *Hacettepe Tıp Dergisi*, 4/36 (2005).
- Erdem Aydın, Nermin Ersoy, “Tıbbi Etik'te Adalet İlkesi”, *Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2:2 (1994).
- Erdem Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, Ankara: Pegem Yayınları, 2001.
- Ezgi Çelik, “İnsan ve Sonrası”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, (2017).
- F. Akçiçek və dgr., “Organ Nakli ve Tıbbi Ahlak”, *Türk Nefroloji ve Transplantasyon Dergisi*, 3 (1994).
- F. Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü- Zevk Anlayışı*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1971.
- F. Steger, “Fritz Jahr's (1895-1953) European Concept of Bioethics and Its Application Potential”, *JAHR*, 6/2:12 (2015).
- Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp (Değişim ve Kimlik)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- George J. Annas, “The Legacy of The Nuremberg Doctors: Trial to American Bioethics and Human Rights”, *Minnesota Journal of Law, Science & Technology*, 10:1 (2009).

- Günsel Bingöl, “Genetik Kopyalama (Klonlama)”, *Biyolojide Özel Konular*, ed. Fikriye Polat, Ankara: Pegen Akademi, 201.
- H. Tristram Engelhardt, “The Foundations of Bioethics: Liberty and Life with Moral Diversity”, *Reason Papers*, 22 (1997).
- Hakan Ertin, “Organ Bağışı ve Transplantasyon Tıbbı: Etik Çerçeve ve Çözüm Tartışmaları”, *İş Ahlakı Dergisi*, 7:2 (2014).
- Harold Y. Vanderpool, “The Meaning of Euthanasia”, *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by Stephen G. Post, New York: Gale Cengage Learning.
- Hayrani Altıntaş, “Hayatın Değeri”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009.
- Henk Ten Have, “A Helping and Caring Profession Medicine as a Normative Practice”, *Clinical Bioethics: A Search for the Foundations*, Netherlands: Springer, 2005.
- Henning Rosenau, *Yeniden Canlı Üretimi, Tedavi Edici Klonlama Tartışmaları ve Alman Kök Hücre Kanunu, Tıp ve Ceza Hukuku*, haz. Yener Ünver, tər. Hakan Hakeri, Ankara, 2004.
- Henry W. Randle, “The History of Organ Transplantation”, *Skin Disease in Organ Transplantation*, ed. Clarck C. Otley və dgr., Cambridge University, Cambridge, 2008.
- Hidayet Aydar, “Kopya İnsanın Akralığı Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006).
- [https://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=et\\_region](https://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=et_region)  
[müraciət tarixi: 10.09.2021].
- Hüseyin Sert və dgr., “Kardiyopulmoner Canlandırma Yapılmaması Etik Mi?”, *Yeni Tıp Dergisi*, 24/2 (2007).



- İbn Qudamə, *Əl-Muğni*, 1997, Beyrut: Daru-l-Fikr, 1997.
- İbnü-l-Hümmam, *Dürrü-l-Muxtar Şərhu Tənviri-l-Əbsar*, thq. Adil Əhməd Əbdülməcid, Beyrut: Daru-l-Kutubi-l-Elmiyyə, 1994/1415.
- İbnü-l-Hümmam, *Şərhu Fəthi-l-Qədir*, [y.y.]: Mustafa Əl-Babi Əl-Hələbi, 1970/1389.
- İbrahim Hakkı Aydın, “Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlaki Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1999).
- İbrahim Paçacı, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi”, *Usul İslam Araştırmaları*, 7 (2007).
- İbrahim Şahbaz, “Bir Sosyal Hak Olarak Sağlık Hakkı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 86 (2009).
- İlhan İlkılıç, Hakan Ertin, “Ethical Aspects of Human Embryonic Stem Cell Research in the Islamic World: Positions and Reflections”, *Stem Cell Reviews and Reports*, 6 (2010).
- İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. 22 (2000).
- İrfan İnce, “Organ Nakli”, *DİA*, c. 33 (2007).
- J. Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, tər. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- John Dunning-Sir Roy Calne, “Historical Perspectives”, *Organ Transplantation: A Clinical Guide*, ed. Andrew A. Clein və dgr., Cambridge: Cambridge University, 2011.
- John Kenyon Mason, *Law and Medical Ethics*, London: Butterworths, 1983.
- John Rawls, *A Theory of Justice*, Massachusetts-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

- Jordan Feld və dgr., “Barriers to Organ Donation in the Jewish Community”, *Journal of Transplant Coordination*, 8:1 (1998).
- Joseph L. Verheijde-Michael Potts, “Commentary on the Concept of Brain Death within the Catholic Bioethical Framework”, *Christian Bioethics*, 16:3 (2010).
- Joseph R., Des Jardins, *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, tər. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Yayınevi, 2006.
- Jr. Tubbs-B. James, *A Handbook of Bioethics Terms*, Washington: Georgetown University, 2009.
- Jurden Habermas, *İnsan Dogasının Geleceği*, tər. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*, İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005.
- L. Paterson və dgr., “Application of Reproductive Biotechnology In Animals: Implications and Potentials Application of Reproductive Cloning”, *Animal Reproduction Science*, 2003.
- L. S. Lim, “Medical Paternalism Serves The Patient Best”, *Singapore Medical Journal*, 43:3 (2002).
- L. Vaughn, *Bioethics, Principles, Issues, and Cases*, New York: Oxford University Press, 2010.
- M. Ford, *Architects of Intelligence: The Truth about AI from the People Building It*, Birmingham: Packt Publishing, 2018.
- M. Jordan & T. Mitchell, *Machine Learning: Trends, Perspectives, and Prospects*, Science 2015.
- M. Kemal Oğuzman, Özer Seliçi, Saibe Oktay-Özdemir, *Kişiler Hukuku (Gerçek ve Tüzel Kişiler)*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2011.

- M. Whittaker və dgr., *AI Now Report*, New York: AI Institutes New York University, 2018.
- Marc Groenhuijsen, “Euthanasia and the Criminal Justice System”, *Electronic Journal of Comparative Law*, 11:3 (2007).
- Marcia Lewis, Carol D. Tamparo, *Law, Ethics, Bioethics for The Health Professions*, Philadelphia: F. A Davis Company, 2007.
- Mary Kittredge, *Organ Transplants*, New York/Philadelphia: Chelsea House, 1989.
- Mehmet Şener, “İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992).
- Mehmet Uçar, Oktay Yılmaz, “Kök Hücre Çalışmaları ve Terapötik Klonlama”, *Hayvancılık Araştırma Dergisi*, 16 (2006).
- Məhmməd Əbu Zəhra, *Əl-Əhvalü-ş-Şəxsiyyə*, Qahirə: Darü-l-Fikri'l-Ərəbi, 1957.
- Michael Oliver və dgr., “Organ Donation, Transplantation and Religion”, *Nephrol Dial Transplant*, 2010.
- Morgan Clarke, “The Modernity of Milk Kinship”, *European Association of Social Anthropologists*, 15 (2007).
- Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtani, “İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü”, tər. Abdullah Kahraman, *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuəsi*, 2:1 (2005).
- N. M. Harris, “The Euthanasia Debate”, *J R Army Med Corps*, sy. 147/3 (2001).
- Nail Çam, *İslam Hukukunda Cenin Ahkamı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

- Nermin Ersoy, Erdem Aydın, “Tıbbi Etik'te ‘Özerklik’ ve Özerkliğe Saygı İlkesi”, *Tıp Etiği - Hukuku Tarihi Dergisi*, 2:2 (1994).
- Nesrin Algan, “İklim Etiği”, *Mülkiye*, 32:259 (2008).
- Nesrin Çobanoğlu, *Kuramsal ve Uygulamalı Tıp Etiği*, Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.
- Nəvəvi, *Əl-Məcmu' Şərhi-l-Mühəzzəbi-l-Şirazi*, thq. Məhəmməd Nəcib Əl-Mutii, Ciddə: Məktəbətü-l-İrşad, 1974.
- Nihat Bulut, “Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3-4/7 (2008).
- O. Kaşıkçı, “Hukuk Tarihinde Ötanazi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 6 (2008).
- Onur Gir, “Türk Ceza Yasası'nın (2004) Organ Aktarımı ile İlgili Maddelerinin Tıp Etiği Açısında Değerlendirilmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Onursal Cin, “Üreme Amaçlı Klonlamanın Cezalandırılabilirliği Üzerine Etik ve Hukuki Argümanlar”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1-2:11 (2003).
- P. J. Whitehouse, “The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter”, *The American Journal of Bioethics*, 3:4 (2003).
- P. Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- P.E. Devine, “The Species and the Potential Principle”, *Bioethics Readings and Cases*, ed. B. Brody, H. T. Engelhardt, New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc, 1987.

- P.J. Van Tongeren, "Ethicalvan Manipulations: An Ethical Evaluation of the Debate Surrounding Genetic Engineering", *Human Gene Therapy*, 2:1 (1991).
- R. De Vries, L. Rott, "Bioethics as Missionary Work. The Export of Western Ethics to Developing Countries", *Bioethics Around the Globe*, ed. Catherine Myser, New York: Oxford University Press, 2011.
- R. P. Lanza və dgr., "Cloning Of An Endangered Species Using İnterspecies Nuclear Transfer", *Cloning*, 2 (2000).
- Rabbi Saul Israeli, "Organ Transplants: Responsa", *Jewish Medical Ethics*, 3:1 (1997).
- Ray Kurzweil, *İnsalık 2.0.*, çev. M. Şengel, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Report on the Ethics of Organ Transplantation: A Catholic Perspective*, Oxford: The Anscombe Bioethics Centre, 2014.
- Reşit Haylamaz, *Organ ve Doku Nakli: İslam Hukukuna Göre*, İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Ruhet Genç, "Türkiye'de ve Dünyada Organ Transplantasyon Cerrahisi: Transplantasyon Lojistiğinin Yönetimi", *Ulusal Cerrahi Dergisi*, 25:1 (2009).
- S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- S. Jasanoff, *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*, New York: W.W. Norton & Company, 2016.
- S. M. Akrami və dgr., "Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran", *Transplantation Proceedings*, 36 (2004).
- Serap Şahinoğlu Pelin, "Hekim Andının Evrimi", *Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, II/1 (1994).

- Sherine Hamdy, “The Organ Transplant Debate in Egypt: a Social Anthropological Analysis”, *Droit et Cultures*, 59 (2010/1).
- Suleyman b. Muhamməd b. Ömər Buceyrəmi, *Tuhfətü-l-Həbib əla Şərhi-l-Xətib (Haşiyətü-l-Buceyrəmi)*, Beirut, 1996.
- Şəhabəddin Əhməd b. İdris b. Əbdürrəhim Qarafi, *əz-Zəhira*, Beirut: Daru-l-İslami, 1994.
- Şinasi Gündüz, “İslam Dışı Dini Geleneklerde Organ Nakli”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)*, Malatya: Hayat Vakfı Malatya Şubesi, 2014.
- The Council of Europe, *The Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*, <https://www.jus.uio.no/english/services/library/treaties/03/3-04/oviedo.xml>.
- Theobald Werner, “Grüne Gentechnik-Kritik eines Bewertungsmodells” Teil 1: *Bewertungsgrundlagen, Umweltwiss Schadst Forsch*, 21 (2009).
- Thomas A. Shannon, *An Introduction to Bioethics*, New York: Paulist Press, 1997.
- Tod L. Demmy-George A. Magovern, “History of Transplantation and Future Trends”, *New Harvest: Transplanting Body Parts and Reaping The Benefits*, ed. C. Don Keyes, New Jersey 1991.
- Tom L. Beauchamp, “The ‘Four Principles’ Approach”, *Principles of Health Care Ethics*, ed. Raanan Gillon, New York: John Wiley & Sons, 2007.
- Trafficking in Organs, Tissues and Cells and Trafficking in Human Beings for the purpose of The Removal of Organs”, *Joint Council of Europe/ United Nations*

*Study*, s. 47 ([http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/docs/news/OrganTrafficking\\_study.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/docs/news/OrganTrafficking_study.pdf)).

Trudo Lemmens, Bernard Dickens, “Canadian Law on Euthanasia Contrasts and Comparisons”, *European Journal of Health Law*, 8 (2001).

UNESCO, *The Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, <https://en.unesco.org/themes/ethics-science-and-technology/human-genome-and-human-rights>.

United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights*, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.

Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku*, Ankara, 2015.

V. R. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan: Michigan State University Press, 1988.

V. R. Potter, "Bioethics: The Science of Survival", *Perspectives in Biology and Medicine*, 14:1 (1970).

V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1971.

Vehbi Umut Erkan-İpek Yücer, “Ayırt Etme Gücü”, *AÜİFD*, Ankara, 60:3 (2011).

World Medical Association, *Declaration of Helsinki – Ethical Principles For Medical Research Involving Human Subjects*, <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/>.

World Psychiatric Association, “The Declaration of Hawaii”, *Journal of Medical Ethics*, 4 (1978), 71–73.

Yaşar Yiğit, “İslam Ceza Hukukuna Göre Ötanazi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2 (2000).

Yeşim Işıl Ülman, “Tıp Etiğinden Biyoetiğe”, *Tıp Etiğinden Biyoetiğe*, Ankara: Türkiye Biyoetik Derneği Yayınları, 2009.

Yusuf Karadavi, *İslam'ın Işığında Çağdaş Meselelere Fetvalar*, tər. Harun Ünal, İstanbul: Tahir Yayınları, 2010.

Zülal Aslı, “Klonlama Dünyasından”, *Bilim ve Teknik*, 33: 391 (2000).