

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

BİYOETİK AÇIDAN HAYAT ÜZERİNDE TASARRUF HAKKI: ÖTANAZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elmurat KOCHKOR UULU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara- 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

BİYOETİK AÇIDAN HAYAT ÜZERİNDE TASARRUF HAKKI: ÖTANAZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmamda bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.../.../ 20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Teknolojinin gelişimi insan hayatına birçok kolaylıkları sağlamasının yanında bazı biyoetik problemlere de yol açtığı aşikârdır. Normal şartlarda hayatı sona eren insan doğal yolla ölümü tadarken günümüzdeki tıbbi ve teknolojik gelişmeler sayesinde bu süreç daha karmaşık hale gelmektedir. Yaşam destekleyici makineler sayesinde normal hallerde hayata devam edemeyecek insanları bir süre daha hayatta tutmanın mümkün olduğu açıktır. Bu olgu bir yandan bize fayda sağlıyor gibi dursa da diğer yandan biyoetik bir probleme yol açmaktadır. Tıbbi ve teknolojik gelişmeler sayesinde günümüzde henüz tedavisi bulunmayan hastalığı olan hastanın ölümünü geciktirme imkanı elde edilmektedir. Fakat ölümünün geciktirilmesini kendi yararına görmeyen insanlar da vardır. Bazı durumlarda hasta ölümünün geciktirilmesinden memnun olmayabiliyor ve bu yüzden ölümünün gerçekleştirilmesi veya geciktirilmemesi, onu hayatta tutmaya çalışandan (doktordan) istenebiliyor. Mesele tam da burada ortaya çıkmaktadır. Hastanın hayatının sona erdirilmesi doktorun elinde kaldığı durumda doktor hastanın ölümünden sorumlu tutulabilir mi? Burada meseleyi karmaşık hale getiren oldukça etkili unsur insan hayatının sahibinin kim olduğuyla ilgili çeşitli görüşlerdir. Ötanazide bir insanın hayatının sonlandırılması sözkonusu olduğuna göre bu hayatın sahibinin kim olduğu ve tasarruf hakkının kime ait olduğu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer ki insan hayatının sahibi yine insanın kendisi ise istek üzerine hayatının sonlandırılması etik bir sorun olarak gözükmez, fakat değilse insan hayatının sonlandırılmasıyla ilgili kararı insan veremez ve ötanazi uygulandığı takdirde ahlaken yanlış şey yapılmış olur. Eğer insan hayatının sahibi konusunda fikir uzlaşması sağlanırsa tartışma büyük oranda açıklığa kavuşacaktır.

Bu çalışmamızda yukarıda bahsi geçen meseleleri biyoetik açıdan tartışmayı hedefliyoruz. Başka bir deyişle, konuyu sırf etik açıdan ele alacağız. Böylelikle herhangi bir inanca, ideolojiye veya da kanuna bağlı kalmadan doğru davranışı yanlış davranıştan ayırabilmek amacıyla ahlakiliğin doğasına odaklanmış olacağız.

“Biyoetik Açıdan Hayat Üzerinde Tasarruf Hakkı” başlığını taşıyan çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, insan hayatı üzerinde tasarruf hakkının kime ait olduğu sorusu çerçevesinde insan hayatının sahibi ve dokunulmazlığıyla ilgili dini ve etik temelleri sunmaya ve kişi”nin tanımı üzerine ve ölüm kavramı üzerine odaklandık. “Çünkü bazı durumlarda (bilinci yitirilmiş) kişinin artık kişi olmaktan çıktığını ve dolayısıyla böyle kimseleri ölü kabul ederek ötanazi meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Ölümün ne zaman gerçekleştiği ve kişinin hangi koşulda kişi olmaktan çıktığı soruları meselemizin temel sorunlarından olduğu için üzerinde yoğunlaşma ihtiyacı duyduk. İkinci bölümde, ötanazi olgusunu bütün boyutlarıyla ele alarak, meselenin lehinde ve aleyhinde olan savları, temellendirmelerini ve onlara gelen eleştirileri inceleyerek mukayese etmeye çalıştık.

Çalışmamızın konusunu belirlemeden itibaren bütün süreçte ilgisini esirgemeyen, ufuk açıcı yorum ve eleştirileriyle yön gösterici olan danışman hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ’a; önemli yorumlarıyla çalışmamıza nitelik kazandırmamıza yardımcı olan Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e ve Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN’e gönülden minnettarlığımı ifade etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	III
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	
İNSAN HAYATI ÜZERİNDE TASARRUF HAKKI	
A. HAYATIN KUTSALLIĞI VE DOKUNULMAZLIĞI.....	5
A.1. Hayata Araçsal Değer Atfeden Görüşler.....	6
A.2. Hayata Özsel Değer Atfeden Görüşler.....	11
B. İNSAN DOĞASI VE MAHİYETİ MESELESİ.....	18
B.1. İnsan Statüsünün Kalıcılığı.....	31
B.2. Kişilik, Hayat ve Ölüm.....	39
II. BÖLÜM	
ÖTANAZİ VE ÇEŞİTLERİ	
A. ÖTANAZİNİN TANIMI	47
B. ÖTANAZİ ÇEŞİTLERİ.....	49
B.1. Aktif Ötanazi- Pasif Ötanazi Ayırımı.....	50
B.1.1. Tedaviyi Başlatmamak ve Başlatılan Tedaviyi	

Durdurmak.....	59
B.1.2. Çifte Etki Doktrini.....	63
B.1.3. Pasif Ötanazinin Ayrıcalığı.....	65
B.2. İstemli- İstem-dışı ve İstemsiz Ötanazi.....	69
B. 2.1. İstemli Ötanazi.....	70
B.2.2. İstem-dışı Ötanazi.....	78
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	94

GİRİŞ

ÖTANAZİNİN ORTAYA ÇIKARDIĞI BİYOETİK SORUNLAR

Tezimizde tartışacağımız asıl sorun olan ötanazi, henüz tedavisi bulunmayan hastalığa yakalanmış ve bu hastalık yüzünden şiddetli acı çeken hastanın acısız ve kolay ölmesini sağlamaktır. Burada çektiği ıstıraba dayanamayan hastanın bizzat kendisinin veya yakınlarının ve yetkililerin isteği üzerine hastanın hayatının sonlandırılması söz konusudur. Meseleyi tartışmalı hale getiren temel iki durum aşağıdakilerden ibarettir: Birinci olarak, doktor tarafından hastayı acıdan kurtarmak için hayatının sonlandırılması durumunda doktorun insan canına kıyma suçu işlemiş olacağı durumu. İkinci olarak, eğer bundan kaçınarak hastanın ölmesine etki etmekten uzak duracağı durumda ise tedavisiz hastalığın amansız acısını çeken hastanın isteğinin hiçe sayılarak kendisine yardımda bulunmama durumunun yanlış olacağı düşüncesi.

Meselenin bir yanı da makineye bağlı olarak hayatını devam ettirmekte olan şahsın- ki söz konusu şahsın beyin ölümü gerçekleşmiş olup kendisiyle kesinlikle iletişime geçilemez olmuş olsun- hayatta olup olmadığına karar vermekle ilgili olmaktadır. Tam da bu nedenle bu şahsa ötanazi uygulamanın ahlakiliği tartışma konusu yaratmaktadır. Eğer insan zaten hayatta değilse kendisinin hayatına müdahale etmekte bir sakınca yoktur, fakat kendisi hayatta ise insan canına mı kastedilmiş olunuyor? Kısaca ifade etmek gerekirse, insan hayatı kutsal kabul edilerek dokunulmazlık kazanırken bazı durumlarda kişinin hala kişiliğini muhafaza edip etmediği kuşkusuz söz konusu tartışmayı başlatmaktadır. Zira bu anlayışa göre kişilik

yitirilirse, yani insan kişi olmaktan çıktıysa, onun hayatı da dokunulmaz olmaktan çıkmıştır demektir.

Günümüzde ötanazi ilgi çekici ve son derece tartışmalı konu durumuna gelmesiyle birlikte, uygulanması tarihin oldukça eski dönemlerine kadar uzanmaktadır. Bildiğimiz bütün toplumlarda savaş ve idam cezası gibi istisnai durumlar dışında insan öldürmek yasaklanmıştır. Bununla birlikte ötanazi her ne kadar bir kimsenin hayatına son verme olgusunu sürece dahil etse dahi genelde cinayetten farklı bir konumda değerlendirilir. İlkel toplumların bazılarında ötanazinin normal kabul edildiğine rastlamak mümkündür. Bu ötanazilerin asli ötanazi tanımının içeriğine uyup uymadığı tartışmalıdır. Yani bugün ötanazinin asli tanımı gereği hastayı amansız ıstıraptan kurtarmak asıl amaç olarak görülerek hayata son veriliyorken o zamanlar başka bir amaçla hayata son verilmiş olabilir. Fakat bir insanın hayatına son verilmesinin haklılığı noktası, her devirdeki ötanazi anlayışının ortak meselesi olduğu doğrudur. O yüzden meseleye bu perspektiften yaklaşılabilir. Sözü edilen bazı toplumlarda yalnızca ötanazinin değil, çocuk öldürmenin ve intiharın da kabul edildiği birçok durum bilinmektedir. Örnek olarak sıhatsiz çocuklarını dağ başında ölüme terk eden İspartalılardan bahsedilebilir.¹

Görüldüğü gibi tarih boyunca çeşitli sebeplerden dolayı ötanazi uygulanagelmiştir ve bunların bazıları günümüzde halen devam etmektedir. Ötanaziye yol açan bu sebeplerden bazıları, daha dinamik ve güçlü bir hayat benimsemek, ekonomik külfetler, ari ırk oluşturma arzularıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, yaşlılarını buzullarda ölüme terk eden Eskimoların, sıhatsiz

¹ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev: Rasih Nuri İleri), İstanbul, Say yayınları, 1995, s. 95.

çocuklarını dağ başında ölüme terk eden Ispartalıların bu eylemleri daha dinamik ve güçlü hayat tarzını benimsedikleri için yaptıkları anlaşılmaktadır. Ötanazinin savunulabilir olmasına yol açan sebeplerden biri de, tedaviye devam etmenin ekonomik külfeti olarak gösterilmektedir.² Çünkü ötanazinin tatbik edildiği durumlar arasında makineye bağlı olarak hayatta kalabilecek fakat bunun için ciddi miktarda harcama gerektiren aletlere ihtiyaç duyan hastalar da bulunmaktadır. Hastayı hayatta tutabilmek için bu makinelere belki yıllarca ihtiyaç duyulması ve bunun karşısında yakalanıldığı hastalığın iyileşme ihtimalinin de oldukça düşük olması ister istemez hasta sorumlularını düşündürtecektir. Belki burada ekonomik faydanın insan hayatının değeriyle karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağı, eğer karşılaştırılabilirse hangi ekonomik değerın insan hayatıyla mukayese edilebileceği; hastadan sorumlu olan kişinin, sorumluluğunun nereye kadar olacağı soruları sorulmalıdır.

Tarihte ötanazi kavramına siyasi amaçla farklı muhtevalar eklendiğini de görmekteyiz. Her ne kadar tarihte faydasız ve zararlı kimselerin öldürülmesi ötanazi olarak tanımlansa da ötanazi kavramının asıl tanımına baktığımızda bu yapılanların aslında ötanazi olmadığını görüyoruz. Bu yüzden, ötanazinin tanımı gereği, ekonomik külfet, dinamik yaşam arzusu gibi gerekçeler, ötanaziye yol açan sebepler olarak görülmemelidir. Yapılan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda³ ötanaziye yol açan tek sebebin, tedavisiz hastalığın amansız ıstırabının dindirilme ihtiyacı olması gerektiği anlaşılmaktadır.

² Zehra Bal, *İslam Hukuku Açısından Ötanazi* (Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, S. 34.

³ Franjo Card. Seper, Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, "Declaration on Euthanasia", *Bioethics An Anthology*, ed. by Helga Kuhse and Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, s. 277; Abdalbaki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1100-1101.

Ötanazi, hastanın isteği açısından *istemli ötanazi* ve *istem- dışı ötanazi* olarak ve bunu uygulayanlar bakımından *aktif ötanazi* ve *pasif ötanazi* olarak gruplara ayrılır. Her ne kadar birbirinden farklı muhtevalar taşıyor olmalarına rağmen hepsinde insan hayatının sona ermesi vardır. Bunların ortak problemlerinden biri de insan hayatının sonlandırılıp sonlandırılmamasına ve hangi tür ötanazinin tasvip edilebilir meselelerine kimin karar vereceğidir. Bilimsel otorite mi, dini ve felsefi otorite mi veya hepsi birlikte mi karar verilecektir? Örneğin doktor meselenin ancak olgusal yönü olan, hastalığın tedavisinin günümüz şartlarında mümkün olmadığını tespitten başka söz söyleyemez. Bir olgusal durum yani bir kişinin tedavisi bulunmayan bir hastalığa yakalanması ve sürekli acı çekiyor olması durumu, o kişinin hayatına son verilmesini haklı kılar mı? Bu durum bir olgu yargısından bir değer yargısının çıkarılıp çıkarılmayacağı sorununa denk düşmektedir.⁴ Bunun yanında yaşayanlar arasında “ölüm” tecrübesini tatmış kimse olmadığına göre, ölüm ve yaşam konularında kim otoritedir? Ölüm henüz tatmadığımız, hayat ise henüz tamamlamadığımız bir tecrübedir. Henüz tadılmayan ve henüz tamamlanmayan iki tecrübe ile ölüm ve hayat konularında kim tarafından nasıl karar verilecektir?

Görüldüğü gibi bu meseleleri tecrübi yoldan edinilen bilgilerle aydınlığa kavuşturmaya çalışmak sağlıklı gözükmemektedir. Çünkü meselemiz her ne kadar pratik ahlak felsefesinin konusu olsa da ölüm ve hayat olgularını da içerdiği için metafizik bir karakter taşımaktadır. O yüzden biz meseleye felsefi açıdan yaklaşmakla beraber semavi dinlerin verilerinden de istifade etmeye çalışacağız.

⁴ Burada karşılaşılan sorun şu şekildedir: Ötanazinin tanımında çekilen ıstırap hastanın hayatının sonlandırılmasının sebebi olarak sunulmaktadır. İnsanın, hastalığı yüzünden acı çekmesi, olgudur. İnsan hayatının sonlandırılması da, değerli olan şeyin yitirilmesi demektir. Zira bu değer olgulardan bağımsız olan, özsel değerdir. Bu durumda çekilen ıstırap olgusu, kendisinden bağımsız olarak mevcut olan değerini yargılanmasını haklı kılar kılmayacağı meselesi üzerinde düşünülmelidir.

I. BÖLÜM: İNSAN HAYATI ÜZERİNDE TASARRUF HAKKI

A. HAYATIN KUTSALLIĞI VE DOKUNULMAZLIĞI

Ötanazi söz konusu olunca kaçınılmaz olarak “Hayatın Değeri” konusunu tartışmamız icap eder. Çünkü ötanazi hayatı reddetme yollarından biri olduğu için reddedilmekte olan o hayatın ahlaken reddedilmeye açık olup olmadığına üzerinde durulması gerekiyor. Bu çalışmada yaşamın kutsallığı tezi iki açıdan incelenecektir. Birincisi yaşama kutsallık yükleyen dini bakış açısı, ikincisi yaşamın dokunulmaz olduğundan hareket ederek yaşama yine kutsallık atfeden etik bakış açısıdır. Öncelikle her iki grubun hayata kutsallık atfetmedeki temellerinin özsellik ve araçsallık olması bakımından tasnife tabi tutulması konuyu daha sistematik biçimde ele almamıza yardımcı olacaktır. Başka bir deyişle konuyu daha iyi anlamamız için hayata ister dini ister etik bakış açısından kutsallık atfederken özsel değer mi atfediyor yoksa araçsal değer mi atfediyor olduğunu anlamamız için bu iki şıkkın ne olduğunu kavramamız lazımdır.

Hayatın değerli olduğunu ister dini temellere dayandıran, ister dindışı temellerle temellendiren gruplar, genel itibariyle ötanazi çatısı altında hiç bir şekilde hayat üzerindeki tasarruf hakkını insanda görmemektedirler. Bu insan hasta yakınları ve doktorlar değil hastanın bizzat kendisi bile olsa söz konusu hakka sahip değildir.⁵

⁵ Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 35-67.

A.1. Hayata Araçsal Değer Atfeden Görüşler

Ötanazi karşıtları hayatın vazgeçilmez bir değere sahip olduğu fikri üzerine tezlerini bina ederler. Fakat şu noktayı vurgulamakta fayda vardır. İnsan hayatına kastetmede nefsi müdafaa, haklı savaş ve bazı ceza türü⁶ durumları haklı gerekçeler olarak önümüze çıkabiliyor. Oysa biz burada hayatın değeri hiç bir koşul altında çığnenemez derken, bunu sadece ötanazilik bir durum için söylüyoruz. Bununla birlikte hayata vazgeçilmez değer atfedenlerin hepsini aynı sınıfta görmek mümkün değildir. Şöyle ki, hayata atfedilen vazgeçilmez değerın vazgeçilmezlik ilkesi aynı kalmakla birlikte bu atfedilen değerin muhtevası bazı farklılıkları taşıyabilmektedir: Bazıları hayata *araçsal* değer atfederken bazıları *özel/içsel* değer atfetmektedirler.⁷ Araçsal değer atfedenlere göre hayat, topluma yararlı olma ve ibadet etme gibi iyi ameller işlememize olanak sağladığı için değerlidir. Yani hem topluma hizmet ederek hem de Tanrı'ya ibadet ederek, sevgisini kazanmak suretiyle nihai kurtuluşa ermede- ki eğer hayatın anlamını aramada Adil Tanrı'yı varsayıyorsa - söz konusu şahıs, kendi hayatını bir araç olarak kullanabildiğinden hayata araçsal değer atfetmektedir. İlk çağ filozoflarından da bu tür fikri benimseyenleri görmek mümkündür. Örneğin Eflatun, kendi ideal devlet anlayışı çerçevesinde alt tabaka muhafızların çocuklarına, hasta ve sakat çocuklara ötanazi uygulanmasını doğru görmüştür. Çünkü onlar devletin ihtiyaç duyduğu yüksek zihin ve beden gelişimine

⁶ Muhsin Akbaş, "Biyotetik Bir Mesele Olarak Ötanazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi", Ankara, *Felsefe Dünyası*, 2010/1, Sayı 51, s. 12.

⁷ Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 164

sahip insanlar olamayacaklardı.⁸ Elbette Eflatun'un zamanında ötanazi meselesi bu günkü anlamında ve kavramsal olarak yoktu. Fakat buna yakın fikirlerine intihar meselesiyle ilgili görüşlerinde rastlamaktayız. Eflatun'un *Yasalar* adlı eserinde intiharı işleyenlerin hükmünü verirken aşağıdaki durumu istisna olarak tutar. İnsanın yasal bir emir üzerine hayatının sonlandırılması, dayanılmaz acı çekenlerin, tedavisiz hastalığa yakalananların ölümü seçmeleri ve utanç verici bir günah işlemiş olup da bunu affettirmeyi de kendi hayatını sonlandırmayla sağlaması durumlarını intihardan ayrı olarak görür.⁹ Örneğin bu durum ötanaziyi andırmaktadır. Aristoteles de kölelerin birer araç olarak görülebileceğine inanır.¹⁰ Zaten Aristo'nun ahlak felsefesine bakıldığında gayeci olduğu anlaşılır. Yani Aristo'ya göre "mutluluk", [iyi fiillerin kendine yöneldiği şey] bizzat gayedir.¹¹ Yani insan, doğru bir hayat tarzını yakalamak için kendi iyi fiilleriyle mutluluğu yakalamaya çalışmalıdır, ki zaten mutluluğun kendisi bizzat gayedir. Stoacı filozoflar bu konuda daha açık sözlüdürler. Stoacılığın ana ilkesi doğaya uygun yaşamaktır. Bu öğretiye göre her türlü acı ve hastalıklar doğanın bir parçası olduğu gibi ölüm de doğaldır. Stoacılar gaye olarak sırf yaşamayı değil iyi yaşamayı benimserler. Bu sebepten stoacılara göre bilge, yaşayabildiği kadar değil yaşaması gerektiği kadar yaşar.¹² Stoacı filozof Seneca'nın da hayatının sonuna doğru sağlığının gittikçe bozulduğu ve sonunda intihar ettiği tarihi bir gerçektir. Fakat filozof çektiği ıstıraplardan değil, bu ıstırapların iyi şeyler

⁸ Platon, *Devlet* (Çev: Neval Akbıyık), İstanbul, Antik Dünya Klasikleri, 2012, s. 183-185.

⁹ Platon, *Yasalar* (Çev: Candan Şentuna- Saffet Babür), İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1998, C.2, s.106. : Akbaş, a.g.m., s. 4-8.

¹⁰ Aristoteles, *Politika* (Çev: Mete Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1975, s. 12.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev: Saffet Babür), Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998, s. 15; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.17-32.

¹² Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü- Zevk Anlayışı*, Ankara, Ulusal Basımevi, 1971, s. 41.

yapmasını engellediği için intihar etmiştir. Çünkü onların benimsedikleri inanca göre bir stoacı, ıstırap çektiği için değil ıstırap yüzünden yapması gereken şeyi yapamadığı için ölüme başvurur.¹³ Stoacıların benimsediği bu fikirlerinden hayata araçsal değer atfettikleri anlaşılmaktadır. Eflatun ve Aristo hayatın sonlandırılması konusunda toplumun yararı gibi “dış etkenleri” gerekçe olarak görmelerine karşılık Seneca gerekçe olarak “iç etkeni” yani şahsın kendi açısından gerekçesini temel alıyor. Fakat aralarındaki bu farklılık onların ortak noktası olan “hayata araçsal değer biçme” fikirlerinin birbirinden farklı olduğunu göstermez.

Kendi hayatı üzerinde bile tasarruf yapmada hakkı olmadığı görüşü, insanın topluma karşı görevlerinin olduğu düşüncesinden hareketle de savunulmuştur. Bu görüşe göre, ferdin anormal ölümü toplumda endişe ve huzursuzluk oluşturacağından doğru görülmez. Yine bu görüşe göre yaşamaktan vazgeçme, kişinin topluma ve ailesine karşı sorumluluklarının da ihlali olarak görülmektedir. Çünkü bu durumda söz konusu şahıs ölümü seçerek ailesini maddi ve manevi yönden zor durumda bırakacaktır.¹⁴

Hayatın değeri konusunda modern filozofların bazılarının görüşlerine değinmek istiyoruz. Günümüz ötanazi tartışmalarını önemli derecede etkilemiş gözükten Rönesans dönemi İngiliz düşünürü Thomas More ideal toplumu tasvir ettiği *Ütopya* adlı eserinde, Ütopyalıların hastalara iyi davrandığını, sağlıklarına kavuşması için elinden geleni hiç esirgemediklerini ve yanında oturup onlarla konuşarak onları avutmak istediklerini söyler. Ancak kişinin hastalığı hem çaresiz ve sürekli acı veren

¹³ Paksüt, *a.g.e.*, s. 42-43.

¹⁴ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 67

cinstense, rahiplerin ve senatörlerin tavsiyeleriyle ikna edilerek ister kendi elleriyle ister başkalarının vasıtasıyla bunu yapmasına müsaade etmek suretiyle kendi hayatına son verirler. T. More bu davranışta bulunanı erdemli ve dini bütün olarak anar.¹⁵ Çünkü söz konusu şahıs bu eylemi rahiplerin yani Tanrı'nın isteğini ve iradesini yorumlayanların öğütlerine uyarak yapmıştır. Üstelik söz konusu hastaya bu erdemli fiili gerçekleştirecek olursa kendisini çeşitli mükâfatlar bekliyor olacağını da dile getirirler. Burada çaresiz ve sürekli acı çeken hastaya ölümü teşvik etmenin gerekçesi, artık söz konusu hastanın hiç bir iş yapamayacak hale gelmesi ve topluma yük olmasıdır.

Bireysel psikolojinin kurucularından sayılan Alfred Adler'in hayatın anlamıyla ilgili görüşü de ilginçtir. Ona göre insanoğlu hayatın anlamını yakalayabilmek için üç ödevin üstesinden gelebilmelidir: Onlardan ilki, içinde bulunduğumuz dünyayla ilgilidir. İnsan dünya denen bu gezegende yaşadığı için dünyanın kendisine sunduğu sınırlı fırsatlar çerçevesinde kendini geliştirmelidir. Yani elindeki fırsatların tümünden istifade ederek kendini beden ve ruhen yetiştirmesi gerekir ve insanlığın yarını için yararlı şeyler yapmaya çalışmalıdır. Hiç kimse bu görevden yakasını alıkoyamaz.

İkinci ödev, sosyal davranmak ya da takım çalışmasıyla ilerlemeye çalışmaktır. Yani insan sosyal bir varlıktır, gerek kendi esenliği için gerek insanlık mutluluğu için toplum en başta gelen etkidir. İnsan toplumsal ilişkilere girmeden yalnız kendisine verilen ödevleri değil kendi yaşamını bile ayakta tutamaz.

¹⁵ Thomas More, *Ütopya* (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2009, s. 145-143.

Üçüncü ödev de bizi birbirimize bağlayan evliliğdir. Hiçbir kadın veya erkek kendini bunlardan alıkoyamaz. Bireyin ve toplumun hayatını sürdürebilmesi için bu önemlidir.¹⁶

Yukarıda saydığımız görüşlerin ortak noktası hayata araçsal değer biçmeleridir. Bu ortak anlayışa göre, kendisinin fiziksel ve zihinsel engellerinden dolayı dış dünyayla iletişimini sürdüremeyen şahsın hayatının değeri kaybolur. Bu durumdaki şahıs, hayatını anlamlandıran iyi ameller işleyemeyeceğinden- zira hayata araçsal anlam biçenlere göre hayattan amaç, iyi amel işlemektir- hayatı anlamsızdır; üstelik mevcut haliyle topluma zararda bulunduğu gerekçesiyle hayatı anlamsız bulunabilir. Görüldüğü gibi bu görüş, bazı durumlarda insan hayatının sonlandırılabilir olabileceğine zemin hazırlayabiliyor gibi gözükmektedir. Tarihsel süreçte özellikle akıl hastalarının, özürülerin ve yaşamaları toplumsal açıdan yararlı veya belli açılardan zararlı görülen kişilerin, yaşamlarına son verilmesinin de ötanazi olarak adlandırılması ve bu fillerin de ötanazi kavramının içine sokulmaya çalışılması, ötanazi hakkında kötü bir şöretin doğmasına neden olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'da özürülerin, yaşlıların, hastaların ve yahudilerin bu tip gerekçelerle sistematik bir şekilde öldürülmesi bunun açık örneğidir.¹⁷ Dolayısıyla ötanazi kavramının tarihte bazen siyasi bir menfaatin aleti olarak da kullanıldığı görülmektedir. İçlerinden belki özürüler ve hastaların bazı kategorilerindekilerini iyileşmez hastalık sayarak ötanazinin asli tanımına daha

¹⁶ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (Çev: Kamuran Şipal), İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 7-29.

¹⁷ Cihat Hikmet, *Hitler ve Nasyonal- Sosyalizm*, Ankara, Şirketi Mürettibiye Matbaası, 1933, s. 72-72; Muharrem Özen, Meral Ekici Şahin, "Ötanazi", *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı:68, 2010, s. 17-18; Nuttall, *a.g.e.*, s.172.

uygun hale getirmeye çalışılmıştır. Fakat unutulmamalıdır ki ötanazi, iyileşmesi mümkün olmayan her hastanın hayatının sonlandırılması manasını taşımamaktadır. Ötanazi, iyileşmesi mümkün olmayan ve bunun yanında söz konusu hastalık yüzünden dayanılmaz acı çeken hastaların hayatının sonlandırılmasıyla ilgili bir meseledir.¹⁸

A.2. Hayata Özsel Değer Atfeden Görüşler

Hayatın *içsel/özel* değeri olduğuna inananlara göre, hiçbir koşul altında hayat üzerinde tasarruf yapılamaz. İnsanın topluma faydası olmasa bile, hatta kendisiyle iletişime geçilemez durumda (örneğin komada yatan hasta) olsa bile, hayatı sonlandırılmaz. Bunun sebebi de bu görüşe göre insan hayatı sadece iyi ameller işleyerek değer kazanmaz, zira hayat kendiliğinden değerlidir. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu hayat aracılığıyla hiç bir yararlı ameli gerçekleştiremez halde olması, durumu değiştirmez.

İnsan hayatının özsel değere sahip olduğunun hem etik hem de dini temelleri vardır. Hayatın özsel olarak değerli olduğu görüşünün etik bir temeli olarak, hayatın sahibine bir faydası dokunduğundan değil (genelde dokunsa bile), yaşayan bir şeye yaşamayan bir şeye atfetmediğimiz bir değer atfettiğimizden dolayı içkin bir değerinin var¹⁹ olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre hayatta olmak hayatta olmamaktan iyidir ve hayatta olmanın gerçekten hiç bir faydası olmadığı bilinse de bu doğrudur. Çünkü buradaki savunular fikir, insan hayatının başkalarında bulunmayan özsel niteliğe sahip olduğudur. Bu niteliğin ne olduğu çok önemlidir.

¹⁸ Özen, Şahin, *a.g.m.*, s. 18.

¹⁹ Nuttall, *a.g.e.*, s. 164

Etik açıdan da savunulan bu tez, insanın kendiliğinden bir değer olduğundan yola çıkar. İnsanın başkalarında bulunmayan sadece onun sahip olduğu bu nitelik *onur* ve *iradedir*.²⁰ İşte bu yüzden insan hayatı kendiliğinden üstün, dokunulmaz ve kutsaldır.

Yaşamın kutsallığı tezi, dini kökenlidir. Buradaki kutsallık insan hayatına referans etmektedir. Bu teze göre insan hayatının kutsallığı Tanrı'dan gelmektedir. İnsan hayatına kıymak tam da bu yüzden yasaktır. Aksi halde Tanrı'nın hâkimiyetine karşı gelmiş olunur, başka bir deyişle Tanrı'dan gelmiş olan hayatımız üzerindeki tasarruf hakkı, yine sadece O'na ait olurken, o hakka el koymak istenerek kutsal yasağı çiğnemek olacaktır. Bu sebeplerden dolayı ortaya çıkan hayatın kutsallığı tezi, insan hayatının dokunulmaz olduğunu öngörür. Şimdi de ortak mirasa sahip dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından hayatın kutsallığı tezinin temellerine bakalım.

Eski Ahid (Tevrat)'ın Tekvin bölümünde şöyle denir:

Ve Tanrı dedi; Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yer yüzüne, ve yere sürünen her şeye hakim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı... Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi; Semereli olun, ve çoğalın, ve yer yüzünü doldurun, ve onu tabi kılın... yer yüzünde hareket eden her canlı şeye hakim olun.²¹

Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmak, insan hayatının muhafaza edilmesi gerektiğine dair temel oluşturmaktadır. Ayrıca Tekvin bölümünün 9. Babında da insan hayatının değerinin vurgulandığını görmekteyiz:

İnsanoğlunun kanını insanoğlu tarafından kim dökerse, onun kanı da dökülecektir, çünkü Tanrı insanı kendi imajında yaratmıştır.²²

²⁰ İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 65.

²¹ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969, s. 1.

²² Tekvin: 9/6

Ayrıca On Emir'in altıncısının "Öldürmeyeceksin" emri olması da insan hayatının değerli olmasına işaret etmektedir. Yahudi hukukuna göre de, insan hayatını geri alma hakkı, sadece onu verene aittir. Dolayısıyla insan, kendi hayatına hiç bir zaman son verme hakkına sahip değildir. Hatta söz konusu hasta bitkisel hayata bile geçtiyse bu kural sabit kalmaktadır. Çünkü insan hayatının her anı değerlidir, hayatın kalitesinin önemi yoktur.²³ Jakobovits'ın ifade ettiği gibi "insan hayatının her anı sonsuz ve ölçü ötesinde değere sahiptir."²⁴

Hıristiyanlık bakımından bu meseleyi ele aldığımızda durumun Yahudilikten çok farklı olmadığını görmekteyiz. Genel olarak Hıristiyan inancının ötanaziye karşı olduğunu söylemek doğru olur. Hıristiyan inancı insanın Tanrı'nın imajında yaratıldığı için değerli olduğunu, hayatın da ölümün de değerli olduğunu ve her ikisinin de sahibinin Tanrı olduğu, bir kişi kendi canının alınmasını istese bile kimsenin başkasının canına kıyma hakkı olmadığını öğretir. Hıristiyan kilisesi insan hayatının değerli olduğunu temellendirmede diğer bir temel olarak İsa suretinde olmak için Tanrı'nın insan bedenine bürünmesi olayını sunar. Birçok teolog Tanrı'nın İsa'nın bedenine bürünerek insan görünümüne girmesi ve yine insanlık için ölmesi durumunun, insan hayatının muazzam değeri olduğunu kanıtı olarak görürler.²⁵ Öldürme ve intihara karşı çıkmalarının diğer sebebi, cana kıymanın Tanrı'dan ümidin kesilmesi anlamında en büyük günahlardan olduğu,

²³ Akbaş, *a.g.m.*, s.6

²⁴ Dan, W. Brock, "Life- Sustaining Treatment and Euthanasia", *Encyclopedia of Bioethics*, Ed. by Stephen G. Post and friends, New York, Gale Cengage Learning, V.3, s.1402.

²⁵ Brock, *a.g.e.*, s.1403.

“hayırseverliğe”, “topluma”, “Tanrı’nın kudretine” karşı doğal olmayan suçlar olduğu düşüncesidir.²⁶

İslam açısından meseleye yaklaşırken ilk önce en temel kaynağa başvurmak icap eder. Kur’an’ı Kerim’de hayatın kutsallığıyla alakalı şu ayete rastlamaktayız:

And olsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.²⁷

Yine Allah Kur’an’ı Kerim’de insanı yaratırken ona Kendi ruhundan üflediğini,²⁸ üflenen o ruh sayesinde insanın zekâ ve düşünce kazanarak diğer varlıklardan üstün hale geldiğini sağladığını²⁹ bildirmektedir. Yine “Tin” suresinde Allah insanları hem bedensel hem de ruhsal olarak en güzel biçimde yarattığını ve bu yüzden insanın yüksek değeri olduğundan haber vermektedir.³⁰ İnsan onuru, her insanın doğuştan sahip olduğu; türsel özellik olarak onu diğer varlıklardan üstün kılan temel, yok edilemez niteliktir. İslam’da insanda olan bu özsel nitelik Allah’ın yaratmasıyla temellendirilir. Tanrı, insan dışında hiçbir varlığı özgürlüğü içinde sorumlu kılmamıştır.³¹ İnsan onuru, Tanrı’nın iradesinin ve yaratmasının sonucudur. Çünkü Tanrı sadece insanoğluna kendi ruhundan üflemiştir.³² En önemlisi insandan

²⁶ Akbaş, *a.g.m.*, s. 6-7

²⁷ İsrâ, 17/70.

²⁸ Hicr, 15/29.

²⁹ Hicr, 15/29; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, C.5, s. 65-68.

³⁰ Tin, 95/4; Süleyman Ateş, *a.g.e.*, C.10, s. 531-535.

³¹ Ahzap, 33/72.

³² Secde, 32/9.

başka hiç bir varlığı kendine halife seçmemiştir.³³ İşte tüm bunlardan dolayı insan, yaratılmışların en şerefliisidir. Onur, tür olarak insana bahsedilen özsel niteliklerdir. İnsan onurunun varlığı, onun din, ırk, sosyal statü gibi aidiyetlerine borçlu olmayan bir özdür. Dolayısıyla insanın kişisel niteliklerindeki değişiklikler, onurunun azalıp çoğalmasının göstergesi olamaz. Bu yüzden insan kötü birşey yaparsa belki mahkeme aracılığıyla cezalandırılabilir fakat haysiyetine/onuruna dokunulamaz. Kur'an'da insanların inanç ve davranış olarak farklı kategorilerde değerlendirilmesi, kötülerin yerilmesi iyilerin övülmesi ve kötülerin cezalandırılması düşüncesi insan onuruna yönelik değildir. İnsan onuru özsel bir nitelik olup, onun yapıp ettikleri kendisinin ahlaki yönüne atıfta bulunmaktadır. “Kötü insan yok, kötü ahlaka sahip insan var” sözü de bu yüzden söylene gerektir. Yani onur özsel iken, ahlak kazanımsaldır. Bu nedenle insan sadece insan olduğu için bazı temel haklara sahiptir ve koşulsuz saygıya layıktır.³⁴

Görüldüğü gibi inceleyebildiğimiz kadarıyla ifade edecek olursak dini açıdan insan hayatının kutsallığı Tanrı'dan gelmektedir. Bu kutsallık nedeniyle hiç bir insan bir hayatın ne zaman başlayıp ne zaman sonlanacağına karar veremez. Nitekim yaşamın kutsallığı tezi gereğince insan hayatı üzerinde tasarruf hakkı sadece o hayatı verene aittir. Dini anlayış hayatın Tanrı'dan gelen bir emanet olduğunu söylemekle beraber, Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı görevleri de içeren bir emanet olduğunu söyler. Bu nedenle kişi Tanrı'ya ve diğer insanlara olan görevlerini yerine getirebilmesi için bedene yani hayata ihtiyacı var ki bu yüzden hayat kutsaldır. Sonuç

³³ Bakara, 2/30; Enam, 6/165.

³⁴ Mualla Selçuk, “İnsan Onuru”, *İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Editör: Mualla Selçuk ve diğerleri, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013, C.1, s. 376-377.

olarak Tanrı hakimiyeti merkezli insan yaşamının kutsallığı tezi insan hayatının ister başkaları ister kendi aracılığıyla sonlandırması yasağını ortaya çıkarmıştır. Kişinin hayatının sonlandırılması vakasını bu şekilde kolaylıkla dışlayabiliriz. Fakat hayatın sonlandırılmasının ahlaken yanlış olacağını bu şekilde dışlamak için hayatın Tanrı'dan geldiğine, bu sebepten onun sonlandırılması durumu O'nun sevgisine yüz çevirmek olacağına, yine bu sebepten kendi hayatının sonlandırılması durumunun bir kurtuluş yolu değil aksine kurtulma fırsatını da reddetmek olduğuna inanılması gerekir. Kısaca, hayatın özsel değeri olduğunu iddia edenlere göre, hayatın değerinin araçsal olduğunu savunanların ileri sürdüğü gibi, bazı durumlarda (iyi amel işleyemeyecek hale gelmiş) hayatın değerinin kaybolduğunu düşünmek yanlış olur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Semavi dinler açısından baktığımızda hayatın hem özsel değere hem de araçsal değere sahip olduğunu görüyoruz. Burada insan hayatına verilen değerlerin araçsal ve özsel olarak tasnifi yaparak söylemek istediğimiz şudur: Kişi hayatına araçsal anlam kazandıracak olan iyi ameller işlemekten yoksun- komada ya da kendisiyle iletişime bile geçilemeyecek halde- kalsa bile hayatının sonlandırılması doğru değildir. Çünkü o hayat içsel değer/kutsallık içermektedir. Dolayısıyla Tanrı temelli hayatın kutsallığı tezi, hiç bir durumda insan hayatının sonlandırılmasına izin vermez. Fakat etik açıdan meseleye baktığımızda iki ayrı yaklaşımı farketmekteyiz. Birincisi hayatın özsel değeri olduğu yaklaşımı, ki bu fikre göre aynen dini bakış açısı gibi insan hayatı hiç bir koşul altında sonlandırılmaz. Lakin ikinci yaklaşıma göre insan hayatı sadece araçsal değer içermektedir. Bu yüzden söz konusu yaklaşıma göre insan iyi ameller işleyemeyecek, topluma fayda getiremeyecek hale gelip aksine yük olmaya

başladığında hayatın değeri kaybolduğuna inanılmakta ve hayata son verilebilmektedir.

Dini açıdan insan hayatının özsel ve araçsal değeri, bir bütünlük içerisinde değerlendirilmektedir. Bütünlükten kastımız, bu iki çeşit değerin birbirini dışlamadığıdır. Buna göre insan hayatı hem özsel hem de araçsal değere sahip olabilmektedir. Bunun yanında bu değerler insan hayatında şu şekilde birbirinden bağımsız olarak da var olabilmektedir: Hayatın araçsal değeri, özsel değer olmadan var olamaz, fakat özsel değer, araçsal değer var olmadan da var olabiliyor. Belki buna her araçsal değere sahip olan hayat özsel değere de sahiptir, her özsel değere sahip olan hayat araçsal değere sahip değildir demek doğru olur. Bu konuda etik yaklaşımın dini yaklaşımdan en önemli farkı burada yatmaktadır. Etik yaklaşım, insan hayatının özsel değeri olmadan da araçsal değere sahip olabileceğini öne sürmekte gözükmüyor.³⁵ Çünkü daha önceden de bahsettiğimiz gibi tarihte topluma yararsız, sakat doğmuş, akıl hastaları vs. gibilerinin öldürülmesinin uygun bulunmasının arkasındaki düşünce tam da bu düşünce olsa gerek. Zira araçsal değeri kaybolan hayat yine de özsel değerini koruduğu kavransaydı böyle bir çıkarıma gidilmezdi.

³⁵ Muhsin Akbaş, *Modern Felsefede Hayatın Anlamı*, Ankara, Yayınevi Yayınları, 2010, s. 69-82.

B. İNSANIN DOĞASI VE MAHİYETİ MESELESİ

İnsan dediğimiz varlığı tanımlamak kolay değildir. Tarih boyunca insan üzerine sayısını kimsenin bilmediği kadar kitapların yazılması ve buna rağmen insanı anlatan ortak bir tanımın bulunamayışı bunun göstergesidir. İnsanı tanımlamada farklı disiplinler kendi perspektifleri açısından yaklaşmaktalar. Örneğin antropoloji insanı kültürel, toplumsal ve biyolojik çeşitliliği içinde anlamaya; insanların başlangıcından beri çeşitli koşullara nasıl uyarlandığını, bu uyarlanma biçimlerinin nasıl gelişip değiştiğini, çeşitli küresel olayların bu uyarlanmaları nasıl dönüştürdüğünü görmeye ve göstermeye çalışır.³⁶ Biyolojik olarak insan bir canlı varlıktır, doğar, büyür ve ölür. Tarih bakımından insan, tarihi ve geçmişi olan bir varlıktır. Psikoloji insan davranışlarını inceleyen bilim dalı açısından insan merak eden, öğrenme ihtiyacında olan bir varlıktır. Sosyoloji, insan toplumlarını bilimsel, sistematik ve eleştirel olarak inceleyen sosyal bir bilim olduğundan, insanı toplumun bir parçası olarak tanımlar.³⁷ Biz de burada insanı hangi yönden incelediğimizi dikkate alarak o perspektiften tanımlamamız icap eder. Biz burada insanı diğer varlıklardan ayrı bir konumu olan, kutsal hayat sahibi olan ve bu yüzden hayatının sonlandırılmasının ahlaken doğru olmayan bir varlık olarak tanımlıyoruz. Yukarıdaki perspektiflerden tanımlandığında insanın diğer canlı varlıklardan farklı olduğu açık bir şekilde görülür. Fakat bu tanımlar sadece insan hayatının kutsal olduğuna gönderme yapmaz. Bu yüzden biz insanı felsefi ve teolojik açıdan tanımlamaya ihtiyaç duyuyoruz. Filozoflara göre insan ile hayvan arasındaki en temel ayırım

³⁶ Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji açısından İnsan ve Dünyası* (Çev: Erzen Onur), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972, S. 9.

³⁷ Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 15-16; Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* (Çev: Nilgün Çelebi), Ankara, Attila Kitabevi, 1994, s. 18-19.

düşünme yeteneğine göre yapılır. İnsan nedir, insan doğası nedir sorusu, felsefe tarihinde yanıtı aranan en büyük sorulardan biridir.³⁸ İnsan felsefesi, 19. yüzyıldan bu yana gelişme gösteren bir disiplindir. Felsefe tarihi boyunca, hemen her filozofun açık ya da belirsiz olsa da, bir insan anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz. İnsana ilişkin sorular daha önceleri, etik ya da siyaset felsefesi içinde ele alınmıştır. Sokrates'in insanı etik bir varlık olarak ele almasına karşın, Platon, Hobbes, Rousseau gibi filozofların siyaset felsefelerinde, insan tasarımları da yer alır. Doğal olarak ortaya konulan insan anlayışları ve insana bakış açılarının farklılıklar barındırdığını söyleyebiliriz. Örneğin Aristoteles, kişilerin doğadan üstünlüklerine ve aşağılıklarına inanırken³⁹, Stoacılar meseleye eşitlik bakımından yaklaşarak insanın özgürlüğünü savunmuşlardır.⁴⁰

“İnsan nedir?” sorusunu ilk defa Kant dile getirmiştir.⁴¹ Daha önceden ağırlıklı olarak varlık, bilgi ve değer problemlerini ele alan felsefe alanında sorulan bu soru, felsefi antropolojinin/insan felsefesinin de bir disiplin olarak başlangıcını oluşturur. İnsana yönelik en büyük soru olan “insan nedir/insan doğası nedir?” sorusunu sormakla şu tür soruları da sormuş oluruz: insanın bu dünyadaki yeri nedir, nereden gelip nereye gidiyoruz, insanı diğer varlıklardan ayırt eden şeyler nelerdir, insanı insan kılan özellikler nelerdir?

³⁸ Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Gendaş Kültür, birinci baskı, İstanbul 2004, s. 9-10.

³⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 8: David Ross, *Aristoteles* (Çev: Ahmet Arslan ve arkadaşları), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1999, s. 278-281.

⁴⁰ Paksüt, *a.g.e.*, s. 216- 220.

⁴¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949, s.1.

Felsefi açıdan insan tanımlanırken aşağıdaki gibi birçok özelliklerine değinilebilir: insan, soyutlayabilen, seçme şansı bulunan, soru soran, hayal kuran, yaptıklarının bilincinde olabilen, eylemlerinden sorumlu tutulabilen, yaşadığının ve öleceğinin farkında olan tek varlıktır.⁴² İnsan denen varlığın bu özelliklerinden hareketle insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliğine ulaşmak mümkündür; İnsan diğer canlılardan farklı olarak *akıl* sahibidir. Örneğin Sokrates'in "Kendini bil" düsturu insanın dünyadaki varlığının temel amacıdır.⁴³ Ancak insan bunun için bilgi ve erdeme gereksinim duyar. Bu anlatılandan şöyle bir şey çıkarılabilir: Sokrates'e göre insanın kendisini bilmesi, onun varoluş amacıdır ve bu da bilgi ve erdem aracılığıyla mümkündür. İnsan'ın edinmiş olduğu bilgi ve erdemin kaynağı da akıldır. Dolayısıyla insan kendi varoluş amacını gerçekleştirmesi akıllı olmayı zorunlu kılmaktadır. Demek insan denen varlık hayvanlardan farklı olarak mutlu olma amacına sahiptir ve bunun için zorunlu olarak akıl sahibi olmak durumundadır.

İnsan bir yanıyla, diğer canlılarla ortak özelliklere sahip olduğu görülür. Örneğin doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Öte yandan insanı diğer canlılardan farklı kılan, kendine özgü bir yapısı vardır. Örneğin hayvanlar çevrelerine uyum sağlayarak yaşarlar. Soğuk iklimde yaşayan bir hayvanın sıcak bir yere uyum sağlayarak yaşaması çok zordur. Hayvanların yaşadığı çevrede doğanın kuralları geçerlidir. Her hayvan kendi doğal çevresi içerisinde, ona uyum sağlayarak varlığını sürdürebilir. Oysa insan, çevreyi kendi yaşayabileceği biçimde kendine uygun duruma getirebilmiştir. İnsan bütün bunları da aklını kullanarak yapmıştır. Zaten insanın, doğada ve kendinde değişiklik yapmadan yaşaması mümkün değildir. Çünkü çıplak

⁴² Fichter, *a.g.e.*, s. 18-21; Wells, *a.g.e.*, s. 9-12;

⁴³ Eflatun, *Sokratın Müdafası* (Çev: Marif Vekaleti), Ankara, Serdengeçli Neşriyat, 1962, s.6.

olarak insan, doğa karşısında savunmasız ve güçsüzdür. Ne soğuktan korunacak postu, ne yırtıcı pençeleri, ne de güçlü dişleri vardır. Bugün, insanın dünyasını oluşturan ne varsa; toplum, devlet, kültür, bilimler, teknoloji, sanat, vb. hepsi insanların aklını kullanarak ortaya koyduğu ürünleridir.

Yaptıklarından sorumlu tutulan tek varlığın da yine insan olması onun diğer yaratılmışlarda bulunmayan akla sahip olduğunun göstergesidir. Akıl sayesinde kişi kendisine, yaşantılarına, çevresine, öteki kişilere, bir bütün olarak içinde yaşadığı dünyaya ilişkin farkındalığı kavrar; bilinç sahibi olur. Sahip olduğu bilinç sayesinde iyiyi kötüyü ayırt eder ve bunların karşısında iradesini kullanır. İradeye sahip olan ve davranışlarını iradesiyle yönetebilen tek varlık insandır ki bu yüzden yaptıklarından sorumlu tutulabilecek tek varlıktır.⁴⁴ Hayvanlarla biyolojik açıdan her ne kadar benzerliği bulunsa da ahlak sahibi olması bakımından benzeri bulunmayan tek varlıktır. Görüldüğü gibi sadece insan yaptıklarından sorumlu tutulurken bu anlayış onun en temelde akıl sahibi olduğuna dayanmaktadır.

İslam filozoflarından Farabi'ye göre de insanı hayvanlardan ayıran özellik, insanın sahip olduğu akıl sayesinde irade sahibi olmasıdır. Filozof, insanın hayvanlardan farklı olabilmesi için doğası gereği birçok içgüdüsel istekleri ve ilkel arzuları üzerinde insani bir kontrol mekanizması olan akıl ile denetim kurabilmesini ölçü olarak görür.⁴⁵ Zaten Farabi'ye göre insanın varoluş sebebi iyiye yönelmektir. İyiye yönelmek bir amaç olarak zikredilmektedir. Bu durumda insan amaca ulaşması

⁴⁴ Selçuk, *a.g.m*; Şaban Ali Düzgün, "Eşref-i Mahlukat", *İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Editör: Mualla Selçuk ve diğerleri, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınevi- 2013. C.1, s. 231-232.

⁴⁵ Farabi, *El- Medinetü'l Fazıla* (Çev: Nafiz Danışman), İstanbul, Maarif Basımevi, 1956, s. 54-57; Aydın, *a.g.e.*, s.121-124.

için yani iyiye yönelmesi için irade sahibi olmak zorundadır. İrade sahibi olması da o varlığın akıl sahibi olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla filozofumuzun diğer yaratıklardan farklı olarak insanın varoluş sebebi iyiye yönelmek olduğunu söylerken insanın diğer varlıklardan farklı olarak akıl sahibi olmasını öngördüğünü⁴⁶ söyleyebiliriz.⁴⁷

Filozofların insan doğası konusunda en azından bazı noktalarda aynı fikirde olduklarını görmekteyiz. Örneğin insanın düşünebilen ve düşündüklerini ifade edebilen bir varlık olduğu konusunda genelde hemfikirdirler. Konuya daha da açıklık getirmesi açısından İslam filozoflarından İbn Sina'nın bu konudaki fikrine değinmek istiyoruz. İbn Sina'ya göre ictimai varlık olan insan toplum içindeki ilişkilerini düzenlemesi, bilim, sanat ve ticari faaliyetlerde bulunması, bedenen zayıf olmasına rağmen olumsuz şartları kendi lehine çevirebilmesi, onun akıllı bir varlık olduğunu gösterir.⁴⁸ Filozof insanın özelliklerinden bahsetmeye devam ederken insanın kendi ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağı, ihtiyaçların karşılanması için işbölümüne ihtiyaç duyduğunu, bunun için de başkalarına ihtiyaç duyduğu dolayısıyla insanın toplumsal bir varlık olduğunu belirtir. Sosyal bir varlık olması gereği çeşitli sebeplerden dolayı fikir paylaşımı ihtiyacı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun için de insan konuşma, el işareti gibi bilgisini/fikrini başkalarına aktarma yeteneğine sahiptir. İnsanın diğer bir özelliği ise toplumsal uyum içinde yaşaması için ahlaki normlar geliştirmesi ve ona uymaya çalışmasıdır. Çocuklara iyi şeylerin yapılmasını

⁴⁶ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s.54-57.

⁴⁷ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 88.

⁴⁸ Farabi, *Farabînin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatunun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 17-20; Ayhan Aydın, *a.g.e.*, 125-127.

ve kötü şeylerden kaçınmasının öğretilmesi bunun bir göstergesidir. Toplumsallaşma temeline dayanan bu tür davranışlar insan dışındaki canlılarda yoktur. İnsanı diğer varlıklardan ayıran diğer bir fark ise gelecekte zarar verebilme ihtimali olan bir şeyin var olacağı zannıyla “korku” denen etkilenime sahip olmasıdır. Bu sadece insanlara ait özellik değildir, nitekim korku denen şey hayvanlarda da vardır denilebilir. Fakat hayvanlarda meydana gelen korku halihazırda olandan etkilenme sonucunda olur. Çünkü onların gelecekle ilgili kaygıları yoktur. Mesela karıncaların yağmur yağmaya başladığında yuvasına hızla yemek taşıması, o anda yağmurun yağıyor olduğunu tahayyul etmesindedir. Normal durumlarda da karıncanın yuvasına yiyecek taşıdığını biliyoruz. Fakat karıncanın bu hareketi onun gelecekle ilgili kaygıları olduğundan değil bir çeşit ilahi ilham nedeniyledir. Yani buradaki fark, insan ile insan olmayanın bir eylemi yaparken sahip oldukları motivasyonlarının birbirinden farklı olduğudur. Bir şeyin etkisini henüz vuku bulmadan sezebilmesi ve ona göre önceden harekete geçebilmesi insanın düşünce ve tercih yapabilme özelliklerinin bulunduğu göstergesidir. İbn Sina insanın özelliklerinden bahsederken insanı diğer canlılardan farklı olarak akıl sahibi olmasını, fikir aktarabilme yeteneğinin bulunduğunu, ahlaki normlar koyma ve ona uyma çabası bulunan varlık olduğunu ve son olarak düşünen ve tercih yapabilen varlık olduğunu vurguladı.⁴⁹ Filozofun vurguladığı özellikler genel itibarıyla insanda bulunan tek bir nitelik aklın ürünleridir. Yani insan akıllı olduğu için iradesini kullanıyor, fikir üretiyor ve paylaşıyor, gelecekle ilgili planlar yapıyor, işbölümüyle hayatın daha kolay olacağını kavlıyor.

⁴⁹ İbn Sina, *Danışname-i Alai* (Çev: Murat Demirkol), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 440-448. :Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 52-60.

Gazali kendi ahlak öğretisini ortaya koyarken Kur'an'daki "Nefsini temiz tutan kişi felaha erer."⁵⁰ ayetini temel alır ve ahlakın temeli olarak akıllı da öne sürer.⁵¹ Devamında şunları anlatır: Tanrı Ademi yarattığı zaman ona Cebrail aracılığıyla akıllı, iman ve utanmayı göndermiş ve bu üç armağandan birini seçmesini istemiş. Adem akıllı seçince iman ile haya "Tanrı bize akıl nerede ise orada olun dedi" diye beraberinde onlar da gelmiş ve üçü bir arada kalmış.⁵² Gazali burada iman ile hayanın aklın olmadığı yerde durmadığını anlatmıştır. Dolayısıyla insan, başka yaratıklardan farklı olarak yaptıklarından sorumlu olan tek varlık oluyorsa bu da onun öncelikle akıl sahibi olmasındandır.

Filozoflar insanı tanımlarken birbirinden farklı fikirlere sahip olmalarına karşılık insanın *akıllı, konuşan ve sosyal* bir varlık olduğu konusunda hem fikirdirler. Her filozofun akıl, dil ve toplum anlayışı diğerlerinden farklılıklar göstermekle birlikte, söz konusu unsurlar insan doğasının temel belirleyicileri olarak görülmüştür. Daha önceden de bahsettiğimiz gibi biz burada insan olmanın zorunlu koşulunun ne olduğu sorusuna yani başka yaratıklarda bulunmayıp da sadece insanda bulunan öz niteliğe odaklanacağız. Bu sebeple insan doğasını kavramaya ve açıklamaya yönelik girişimleri felsefi ve teolojik insan anlayışları olarak ele alabiliriz. Felsefi insan anlayışına pek çok örnek verilebilir. Ancak filozoflar kendi aralarında insanın sahip olduğu doğası konusunda hemfikir olmalarına rağmen bu doğanın nitelikleri konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin Hobbes, insanı doğası

⁵⁰ Şems, 91/9.

⁵¹ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd- Din* (Çev: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, Bedir Yayınevi, 1975, C.3, s. 872-873. :Mustafa Çağrıncı, *Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1982, s. 81-85.

⁵² Aydın, *a.g.e.*,s.127-128.

gereği bencil, çıkarıcı ve kötü bir varlık olarak kabul ederken, Rousseau'ya göre, insan doğası gereği iyi ve bozulmamış bir varlıktır ancak sosyal-siyasal ve kültürel bir varlık olmasıyla birlikte insanın doğası da bozulmuş ve kendisine yabancılaşmıştır.⁵³ Aristo insanı sosyal bir varlık olarak tanımlarken, Hobbes tam tersini savunarak insanın doğal sosyalliğinden söz edilemezliğini söyler. Kant ise orta yolu tutarak insanın hem toplumsallığı hem de toplum dışılığı eğilimi olduğunu belirtmiştir. Tam bu iki karşıt eğilimler, insanda toplum kurma ve onu değiştirme girişimlerini beslemektedir.

Filozofların insanın doğası konusunda bu şekilde farklı yorumlara gitmeleri bu konuda bir ihtilafa yol açmıştır. İnsan doğasıyla ilgili yaklaşımlar insan hakkında bilgilerin artmasına sebep olmakla beraber insanın kendisiyle ilgili bilgilerinde bir kargaşanın ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır. Bu farklılıkları genel olarak iki ayrı grup halinde ele alabiliriz. Bu konuda iki temel yaklaşımdan birini özcülük, diğerini ise tarihselcilik oluşturur.⁵⁴ Bu iki eğilim, insan doğası diye bir şeyin varlığından söz edilip edilemeyeceği noktasında büyük bir tartışmaya girerler. Özcülüğe göre, değişmez, genel bir insan doğası varken tarihselcilik, insan doğasının sosyal-tarihsel süreçlerden bağımsız olarak bulunmadığını savunur. Tarihselciler insanın içinde yaşadığı çağa ve kültüre göre biçimlendiğini ve değişmez bir doğasının olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla aralarındaki temel fark olarak özcülüğe göre insanın sosyal- tarihsel boyutlardan bağımsız olarak değişmeyen insan doğasından bahsetmek mümkünken tarihselciliğe göre insan doğası dediğimiz şey

⁵³ Rousseau, *a.g.e.*, s. 93 vd.

⁵⁴ Derya Bayrı, *Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme* (Yüksek Lisans Tezi), Adana, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 2-3.

insanın içinde yaşadığı sosyo- kültürel şartlardan oluşan birikimden ibarettir, bunlardan bağımsız olarak insana özgü bir insan doğasından söz edilemez.⁵⁵ İnsan doğasının mahiyeti konusunda tarihselciliği savunan düşünürlerden Dilthey, insanı tanımak için tarihe ve kültüre bakmamız gerektiğini söyler. Çünkü insan tarihte kendini ortaya koyar, gerçekleştirir. 20. yüzyılda Ortega y Gasset de, “insanın doğası değil, tarihi vardır” tezini geliştiren/sürdüren filozoflar arasında dikkati çeker.⁵⁶

Tarihselci yaklaşım, insanın ve insan doğasının temel belirleyicileri olarak anlaşılan akıl, dil, toplum vb. unsurların, çağlara ve kültürlere göre farklılıklar gösterdiğini belirtir. İnsanı tanımlarken içinde bulunduğu koşulları, özellikleri gözardı edemeyiz. Aynı türden olan iki insanın biri iyi işler yapar ikincisi kötü işler yapar. Yani insanoğlu hem yapıcıdır hem de yıkıcıdır. Şimdi bu durumu insanın o değişmez doğasına dayanarak açıklamamız mı daha makul gelir yoksa o insanın içinde bulunduğu koşula, kültüre, amaca, ihtiyaca göre mi? Durum böyle olunca tarihselci yaklaşım açısından insanın yapıp ettiklerinin yanında tüm insanlarda değişmez bir insan doğasından bahsetmek güçtür.

Ünlü Fransız düşünürü Jean Paul Sartre gibi varoluşçu filozoflar da, insan doğası düşüncesine şiddetle karşı çıkarlar. Sartre’ın “varoluş, özden önce gelir” sözü bu konudaki duruşunu açıkça gösteriyor. Yani düşünüre göre varoluştan önce insani öz ya da kimlik söz konusu değildir. İnsan önce bu dünyaya gelir yani tabiri caizse var olur –ki bu anda öz henüz var olmuş değildir- ondan sonra yaşadıkça kendini inşa

⁵⁵ Bayrı, *a.g.e.*, s.43.

⁵⁶ Jose Ortega Y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması* (Çev: Neyyire Gül Işık), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982, s.17.

etmeye çalışacaktır.⁵⁷ Durum böyle olunca elbette ki insan bulunduğu çağın koşulları içinde kendini inşa etmiş olur.

Fakat insan doğasının mahiyeti konusunda tarihselciliğe birçok açıdan itiraz edebiliriz. Tarihselciliğin savunduğu ana öge, insanın özünü yaşantılarıyla kazanmasıdır. Bunun örneğinin de insanların iyi ve kötü gibi birbirinden farklı eylemler yapabilmeleridir. Fakat kanaatimizce insanların farklı farklı eylemlerde bulunmaları onların doğalarının farklı olduğu anlamına gelmez. Özcülüğü savunanlar tüm insanların aynı fiilleri yapıyor olduğu iddiasında bulunmazlar. Tabii ki insanın birbirlerinden farklı şeyler deneyecek olması normaldir. Tarihselciliğin, içinde bulunduğu koşullardan bağımsız olarak insan doğasının olmadığıyla ilgili gösterdiği örnek aslında onun iddiasının tam tersini göstermektedir. Yani insanların birbirinden farklı eylemler yapmaları insan doğasıyla ilgili tarihselci tezi değil özcü tezi destekler. Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz gibi insanı başka yaratıklardan ayırt eden en temel özelliği, onun akıl sahibi olmasıdır; klasik tanımda da denildiği gibi insan düşünen bir canlıdır. Tam da bunun için insanlar arasında çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Bir insan düşünerek, kendince hesap yaparak A fiilini gerçekleştirmeyi sever, ikinci şahıs da kendine özgü bir plan yapar ve B fiilini gerçekleştirmeyi tercih eder. İnsan davranışlarını iradesiyle yönetebildiği için farklı eylemlerde bulunması, farklı seçenekleri tercih etmeleri normal kabul edilir. Kişilerin farklı şeyleri seçmelerini onların farklı doğalarının olduğuna değil farklı kişiliklerinin olduğuna yorumlamak doğru olur. Sonuç olarak, düşünen bir varlık olması bakımından insanın evrensel doğasının var olduğunu söyleyebiliriz. Tarihselciliğin belirleyici kabul ettikleri insanın içinde yaşadığı koşullar insanın düşünen bir varlık olduğunu

⁵⁷ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (Çev: Asım Bezirci), İstanbul, Dönem Yayınları, 1964, s. 35.

değiştiremez. İçinde bulunduğu koşullar nedeniyle farklı şeyler düşünmüş olabilirler ama her zaman düşünen varlıklar olurlar.

İlkçağdan bu yana farklı filozofların geliştirdiği ve insanın akılsallığını ön plana alan insan tasarımlarının yanı sıra, Ortaçağdan bu yana süregelen teolojik insan tasarımı da söz konusudur. Teolojik yaklaşıma göre insan inanan bir varlıktır; (genellikle) ruh ve bedenden oluşan varlıktır. Teolojik insan anlayışı, özellikle Hıristiyanlık çerçevesinde, insanı düşmüş, günahkar bir varlık olarak tasarımlamıştır. Öyle ki asli günah öğretisinde, Katolik düşüncesine göre insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmaklığı bu günah deneyimiyle zayıflamış, Protestan duruşta ise tamamen zedelenmiş olduğu ifade edilir⁵⁸. İslam'ın insana bakışı ise, Hristiyanlıkta olduğu gibi olumsuz değildir. Çünkü İslam'da insan, daha baştan günahkar ve düşmüş bir varlık olarak kabul edilmez. "Her çocuğu annesi fitrat üzere dünyaya getirir. Onun bu hali konuşma çağına kadar devam eder, sonra ebeveyni onu Hristiyan; Yahûdi, Mecûsî yapar. Eğer ana-babası Müslüman iseler, çocuk da müslüman olur"⁵⁹ hadisi şerifinden de anlaşılıyor ki Hıristiyanlığın tesrine İslam'da insan doğası gereği iyidir. Fakat burada anlatılmak istenen semavi dinlerin insana bakış açılarında, ahlaki ölçütlerin belirleyici olduğudur. Ahlaki ölçütlerin belirleyici oluşu insanın akıllı varlık olduğunu zorunlu kılar. İnsan yaptıklarından sorumlu tutulan varlık ise ve adil Tanrı tarafından sorgulanacaksa o insanın akıl sahibi olması gerekir. Çünkü adil Tanrı iyi ile kötüyü kavrayamayacak olan varlığı (akıl sahibi olmayan) yaptıklarından dolayı sorguya çekmez. Görüldüğü gibi semavi dinlerin

⁵⁸ Selçuk, *a.g.m.* s.375- 376.

⁵⁹ Ebu Abdillâh Muhammed ibn İsmâil el- Buhârî, *Sahih-i Buhari ve Tercümesi* (Cev: Mehmed Sofuoğlu), İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1988, C.10, s. 4653.

insan hakkında ahlaki ölçütleri belirleyici olarak görmesi insanı akıl sahibi olarak görmesi sebebiyledir.

Bunun yanında semavi dinlerden özellikle İslam'ın insanı diğer varlıklardan farklı bir konumda görmesi üzerinde bulunması gereken bir konudur. İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'an'da insan diğer varlıklardan farklı bir konumda görüldüğü için "eşref-i mahlukat" olarak zikredilmektedir. Eşref-i mahlukat; insanın, melekler de dahil yaratılmışların en yücesi olmasını ifade eder. Yine Kur'an insanın yaratılmışların içinde en mükemmel bir biçime sahip olduğunu söyler.⁶⁰ İnsanın yaratılışını anlatan ayetlere baktığımızda, maddeden ruhsallığa doğru gelişen süreci görmekteyiz. Bu sürecin sonunda insan, kendisini diğer varlıkların üstüne çıkaran niteliği kazanmaktadır. Kur'an'da insan türüne ruh verilip özel bir bilinç ve kişilik sahibi kılınacağı yani Tanrı kaynaklı bilgisel donanımına kavuşturulacağı ifade edilmektedir.⁶¹ İnsanın yaratılış sürecindeki bu son iki aşama olan *bilinç* ve *bilgi* aşaması insan türünü diğerlerinden üstün konuma yükselten aşamadır. Sadece insan türüne ait bu iki nitelik, saygınlığını koruyabilmesi için insana olanaklar sağlamaktadır. Yani bilinci ona diğer varlıklardan farklılığını idrak ettirirken, bilgisi de o farklılığı koruyup daha da yücelere çıkması için yol göstermektedir. Dolayısıyla, kendisine verilen bilinç ve bilgi nitelikleri sayesinde bilme, akletme, irade, konuşma gibi niteliklere sahip olması bakımından insan Tanrı'ya en yakın varlıktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur'an'a baktığımızda insanın diğer varlıkların sahip olmadığı birçok üstün niteliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Allah'ın meleklerden insana secde

⁶⁰ Tin, 95/4

⁶¹ Düzgün, "Eşref-i Mahlukat", s. 231- 232.

etmesini istemesi ve bütün meleklerin insana secde etmesi,⁶² insanı yeryüzünde kendisine halife kılması,⁶³ insanın diğer varlıkların sahip olmadığı üstün konuma sahip olduğunun birer delilidir. İnsan tüm bu özelliklerini, kendisinin Tanrı kaynaklı sahip olduğu tek bir niteliğe borçludur; İnsan'a Tanrı'nın ruhundan üflenmiş olmasına. Tanrı kendi ruhundan üflediği için insan, diğer varlıkların sahip olmadığı konuma yükselmiş ve yine bu sebeple meleklerin kendisine secde etmesi istenmiş, onu yeryüzünün halifesi seçmiş ve yine Tanrı'nın ruhundan üflenmesiyle kendisi ilahi bilgiyle donatılmış olup, kendisini yaptıklarından sorumlu tutulan varlık kılmıştır. Dolayısıyla insanın diğer varlıklardan üstün konumda olması, kendisine ilahi ruhun üflenmesiyle açıklanır. Kendisine ilahi ruhun üflenmesi demek, insanın Tanrı kaynaklı bilgisel donanımla donatıldığına delalettir. Bu donanım sonucunda insan bilinç ve bilgi sahibi olmaktadır ki tam da bu sebepten insan hayatı özsel değere sahiptir. Bunun yanında belki felsefe tarihinde de insan anlayışlarında ahlaki ölçüt ve değerlerin ön planda yer aldığını görürüz. Tartışılan belirgin konuların yanında insan doğasının “iyi” ya da “kötü” olarak görülen çeşitli unsur ve özelliklerle belirlenmeye ve açıklanmaya çalışılması sıkça karşılaştığımız bir durumdur.

“İnsan denen varlık nedir?” sorusuna verilen cevapların her ne kadar çeşitli, birbiriyle çelişen, itiraz edilebilen olmalarına rağmen en azından kendi meselemiz ışığında bu sorunun cevabını aradığımızda genel bir sonuca ulaşmak mümkün olduğunu gördük. İnsanı başka canlılardan ayıran özellikler olarak, insanın akıl sahibi olduğu; konuşan, idrak eden, tercih yapan ve sosyal bir varlık olduğu gibi

⁶² Hacc, 22/5

⁶³ Ahzab, 33/72

birçok özelliklerini saydık. Fakat insanın tüm bu özellikleri kendisindeki tek nitelikten doğmaktadır. İnsan akıl sahibi olan bir varlık olduğundan, sözü geçen niteliklere sahiptir. Felsefi tanımını yaparken insana “düşünen canlı” denmesi de, insanın en başta akıl sahibi olduğuna işaret ediyor olsa gerektir.

B.1. İnsan Statüsünün Kalıcılığı

İnsan bir düşünen canlı olarak tanımlanmak suretiyle başka varlıklardan farkının akıl sahibi olduğu vurgulanmıştır. Bu sebeple insan, Tanrı'nın huzurunda başka yaratıklardan üstün konum sahibi olmaktadır. Bu yüzden de onun hayatına son verilemez. Buradaki meselemizle ilgili tartışmalara açıklık getirebilmek için bazı soruların üzerinde durmamız gerekir. İnsan akıl sahibi varlık ise, akıl hastaları insan değil midirler? Bu sorunun konumuz açısından önemi şöyledir: Eğer insan olmanın ölçütü olarak akıl sahibi olmayı görürsek, bu durumda akıl hastalarına insan diyemeyiz. Böyle kimseler tedavisiz hastalık yüzünden acı çektiklerinde onlara ötanazi uygulamanın ahlak dışı olduğunu iddia edebilir miyiz? Daha ileri giderek böyle kimseler “aklı olmadıkça hayvandan farkları yoktur” gerekçesiyle öldürülürse, buna karşı çıkabilir miyiz? Eğer karşı çıkacaksak hangi gerekçeyle karşı çıkarız?

Mesele hakkında karar verebilmemiz için insan statüsünün kaybedilip kaybedilemeyeceği hususunu tartışmamız gerekir. Bu konuda iki görüş vardır: İnsan statüsünün yitirilebileceğiyle ilgili görüş, insan statüsünün yitirilemeyeceğiyle ilgili görüş. Birinci görüşe göre insan denen varlık kayıtsız, şartsız saygıya etiktir. Bir insan her ne kadar kötü amel işleyebilir, suçlanabilir, mahkemede sorgulanabilir ve cezalandırılabilirse de, tüm bunlar, bu insanın doğası gereği kötü bir insan olduğuna işaret etmez. Böyle şeyler yapması o insanın ahlakının kötü olduğunu gösterir, fakat

bu insanın doğuştan kötü olduğuna kesinlikle delalet etmez. Çünkü insanı yaptıklarından bağımsız olarak değerli kılan şey, kendisine Tanrı'nın ruhundan üflenmesidir;⁶⁴ akıl varlığı olmasıdır. Tanrı kendi ruhundan üfleyerek insana bilinç ve bilgi vermiştir. Bu yüzden insan saygıya layıktır. Sonradan Tanrı'nın verdiği akıl sayesinde kötülük işlemesi ahlaki anlamda kötülük sayılır ve insanın kötü amel işlemesi Tanrı'nın ona üflediği ruhu lekelemiş olmaz. Bu durumda insan her ne kadar kötü amel işlese de, yapısı gereği diğer yaratıklardan üstünlüğünü korumaktadır.

İkinci yaklaşımda insan saygınlığının yitirilebileceğinin savunulduğunu görüyoruz.⁶⁵ Bu yaklaşıma göre insan, kendinin başka yaratıklardan üstün konumu olduğunun şurunda olduğu müddetçe gerçek anlamda insandır. İnsan bu farkındalık şuuru kaybedince, insan olma özelliğini kaybeder. Kur'an'daki "Biz insanı en güzel bir şekilde yarattık, sonra onu aşağıların en aşağısı kıldık."⁶⁶ ayeti bu görüşü destekleyecek şekilde yorumlanabilir. İlk önce ayete bakıldığında burada insanın sadece ahlaki yönden alçalacağı anlaşılabilir. Fakat bir önceki ayet ve bazı sahih hadisler⁶⁷ bağlamında bakıldığında, bu alçalmanın insan statüsünün yitirilebileceği anlamına gelebileceği de görülür. Sözkonusu ayette insanın en güzel biçimde yaratıldığı ve sonradan onu aşağıların aşağısı kılındığı ifade edilir. Burada insanın ruhsal özelliklerine ağırlık verilmektedir. Buna göre insan fitratın doğru yolundan ayrılınca ve fitrata paralel olan iman yolundan sapınca aşağıların aşağısına düşmesi özsel bir özelliğidir. Çünkü açıkça bellidir ki insanın bedensel yapısı aşağıların

⁶⁴ Secde, 32/9

⁶⁵ Düzgün, *a.g.m.* s. 231-232.

⁶⁶ Tin, 95/4-5

⁶⁷ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, (Tahk. Şuayb el-Arnaut), c.23, s.113.

aşağına düşmez, buradaki düşmeden kastedilen insanın ruhsal yönüdür.⁶⁸ Burada insan fitratının bozulabileceğinden bahsedilmektedir. Burada insanın fitratının bozulamazlığıyla ilgili itiraz olabilir. Fakat burada özsellik ile mutlaklığın farkını kavramak çok önemlidir. İnsan hayatı her ne kadar Tanrı'nın ruhundan üflenmesiyle kutsallık kazanıyorsa da bu kutsallığın yitirilebilme riski vardır. İnsan aslında tam da bu yüzden, yani saygınlığının yitirilebilme riski olduğu için değerlidir. Çünkü mutlak olarak yitirilmeyen nitelikler sadece Tanrı'ya aittir. Dolayısıyla saygınlık niteliği Tanrı'da mutlaktır, insanda Tanrı'dan ödünç alınmış bir şekilde özeldir. Genelde insan fitratının kalıcılığından söz edilerek insan saygınlığı da ona atfedilir. Bu şekilde insan saygınlığı sabitlenmeye çalışılır. Fakat saygınlığın fitratla nitelendirilmesi doğru olabilir ama fitratın değişmezliğini, kalıcılığını düşünmek bu açıdan yanlış gözükmektedir. Fakat yukarıdaki ayette de görüldüğü gibi imandan sapmanın fitrattan sapma anlamına geldiği açıktır. Bu durumda hayvanların insanlardan daha üstün görülmesinin sebebi de, hayvanlar kendi fitratlarından sapmadan yaşıyor olmalarıdır.

Peki bu şuur hangi durumda kaybolur? İnsan, Tanrı'nın huzurunda diğer canlılardan farklı bir varlık olduğunun farkında olmadığı her anda saygınlığını yitirmiş mi oluyor? Kanaatimizce bu şuurun yitirilmesi iradi olan ve iradi olmayan olarak iki şekilde olur. Bu şuurun yani insan olduğunun farkındalığını kasti/iradi olarak yitirmesi kişinin saygınlığını yitirmesi anlamına gelir. Yani bir insan kendinin eşref-i mahlukat olduğunu iradi olarak benimsemeyerek her kötülüğü yapmaktan vicdani rahatsızlık duymuyorsa o kimse insan olma özelliğini, saygınlığını yitirmiş

⁶⁸ Seyyid Kutub, *Fi Zilali-l Kur'an* (Çev: M. Emin Saraç ve diğerleri), İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 2012, C.16, s. 67-72.

demektir. Görüldüğü gibi bu yorumda insanlık şuurunu yitirmesi Rabbini inkar ettiği anlamına geldiği için, bu şuurun yitirilmesi insanın saygınlığını yitirmesiyle aynı tutulmaktadır.⁶⁹ İkinci şekil şuur yitirme durumu söz konusu olduğunda, bunlara insanın doğal durumları ve hastalık girer. Yani uyumak insanın en doğal gereksinimlerindedir. Bir kişi uyurken bilinci yerinde olmayacaktır. Bu durumda uyuyan şahsın insanlık şuurunda olmadığını gerekçe olarak görerek o kimsenin saygınlığının yitirildiğini iddia etmek yanlış olur. Çünkü saygınlığın yitirilmesi için insanlık şuurunun iradi bir şekilde inkar edilmesi lazımdır. Oysa uyku içindeki insanın iradesi atıl hale geldiği için kişi o süreç içinde her ne kadar şuura sahip değilse de saygınlığını yitirmiş olmaz. Buna belki şöyle örnek verilebilir. Çok güzel bir yemek yapan birisini düşünelim. O kişi uyurken yemek yapamaz ama bu onun yemek yapamadığı anlamına gelmez. Uyandığında veya uyandırarak yemek yapmasını rica edersen yemek yapabilir. Bunun gibi bir insan eşref-i mahlukat olduğunun şuurunda diyelim. Fakat uyurken bu şuurunu canlı tutmak mümkün değildir. Bu onun söz konusu şuurunu yitirdiği dolayısıyla kişilik saygınlığını yitirdiği anlamına gelmez. Yine ağır hastalığa yakalanan bir hastayı örnek verebiliriz. Hastalığı yüzünden yıllardır komada yattığını düşünelim. Bu kişinin de bilinci kapalı olduğunu varsayarsak, o an insan olduğunun şuurunda değildir demektir. Fakat aynı gerekçe ile bu kişinin de saygınlığını yitirmeyeceği açıktır. Bu örnek üzerinden konumuzla daha da yakından alakalı olan akıl hastalarının durumunu tartışmaya açabiliriz. Akıl hastalarını insan sınıfına dahil etmeyen yaklaşım işte burada çürümektedir. Akıl hastalığı olan şahıs insan olmanın temel özelliği olan niteliklere yani bilince/şuura sahip değilse de insan olmaktan çıkmış demek değildir. Çünkü o şahsın zihinsel bir

⁶⁹ Kutub, *a.g.e.*, s. 67-72.

engelinin bulunması sadece bir hastalıktır. Bu hastalığın tedavisiz olduğu ileri sürülebilir. Fakat ötanazinin tanımındaki “tedavisi bulunmayan hastalık” savına gelen haklı eleştiri buraya da yöneltilebilir. Yani tedavisiz hastalık olduğuna hüküm verilmesi bugüne kadarki verilere dayanır. Fakat çalışmanın devamında gelişmeler vuku bularak o hastalığın tedavisi ileride bulunabilir. İşte o vakit bu gün tedavisiz hastalık diye adlandırdığımız hastalık tedavisiz olmaktan çıkabilir. Her ne kadar bu iş zor ve ihtimali düşük gözükse de bugün iyileştirilemeyen hastalığın tedavisinin ileride bulunabileceği ihtimali potansiyel olarak mevcuttur. Dolayısıyla akıl hastaları sadece bir hasta olarak algılanmalıdır. İnsan olmanın en temel özelliği akıl sahibi olmaktır. Bu yüzden akıl hastalarının hayvanlardan hiç bir farkı yoktur demek oldukça aceleleci, yüzeysel ve mantıksız bir sonuçtur. Çünkü akıl hastaları ile hayvanlar arasında göz ardı edilemeyecek şöyle bir fark vardır: Akıl hastası insanda gereken müdahale yapıldığı zaman aklına kavuşma ihtimali vardır. Fakat hayvanda akıllanma ihtimali yoktur. Bir kişi her ne kadar akıl hastası ise de Tanrı'nın ona verdiği akıl, bilinç, bilgi, kavrama gücü potansiyel olarak o şahısta bulunmaktadır. O şeyin bil fiil olarak gerçekleşmemesi o şahısta sözü geçen potansiyelin bulunmadığına delalet etmez.

Akıl hastalarına ötanazi uygulanıp uygulanamayacağını şöyle toparlayabiliriz. Görüldüğü gibi bir varlığın insan statüsünü kazanması onun hayatının da değerli olduğuna işaret etmektedir. Yani bir insanın hayatı o insanın kazanmış olduğu insan statüsüyle değerlidir. Çünkü insan kendisinin insanlık statüsünü koruyabildiği müddetçe saygın mükerrem kabul edilmektedir ve böylece hayat dokunulmaz olmaktadır. Bu gerekçeyle insan hayatı değerli kabul edilir ve ona son verilmesi etik olarak uygun bulunmaz. Akıl hastalarına uygulanan ötanazinin ahlaken yanlış

olmayacağını savunanlar konuya iki perspektiften yaklaşmaktalar. Birincisi insan olmanın zorunlu koşulu akıl sahibi olmaktır. Oysa akıl hastaları akıl sahibi olmadıklarına göre insan değildirler. Bu durumda onların hayatına son verilmesi ahlaken yanlış olmaz. Bu yaklaşımın geçersizliğini şöyle özetleyebiliriz. Yukarıda da bahsedildiği gibi akıl hastalarının durumu sadece bir hastalık durumundan ibarettir. Yoksa onlar doğuştan doğal olarak hiç bir zaman akıl sahibi olamayacak kimseler değildirler. İkincisi, insan hayatının ahlaki olmaktan çıkması, insan olma şuurunu yitirmesiyle gerçekleşiyor. Akıl hastaları kendilerinin insan olduklarını kavrayamadıkları için onların hayatı ahlaki olmaktan çıktığı varsayılır. Fakat yukarıda da incelediğimiz gibi burada bir incelik vardır; akıl hastalarının kendilerinin insan olduklarını idrak edememeleri onu inkar ettiklerinden değil irade dışında gelişen bir hastalık yüzündendir. Bu yüzden akıl hastalarına ötanazi uygulamada onlara normal insanlardan farklı muamele edilmesinin ahlaken yanlış olacağı kanısındayız.

İnsan statüsünün kalıcı olmadığını söyleyen ikinci bir yaklaşım da vardır. Yukarıdaki yaklaşım insan tanımını yaparken Tanrı merkezli bir yaklaşım sergilemesine karşılık ikinci yaklaşım meseleye insan merkezli yaklaşır.⁷⁰ Bu ikinci yaklaşımı kısaca şöyle anlatabiliriz; Bu yaklaşım insanları diğer varlıklardan ayırt eden temel özelliği ararken mantık ile özbilinci belirleyici olarak görür. Yani bu tanım mantıkla özbilincin birleşmesini kişinin ayırıcı özelliği haline getirmektedir.⁷¹ İnsanın, hayvanlardan ve diğer varlıklardan farklı olarak mantık ve özbilince sahip

⁷⁰ Durusoy, *a.g.e.*, s. 52-60; Joseph Fichter, *a.g.e.*, s.18.

⁷¹ Düzgün, *a.g.m.* s. 231-232; Vehbi Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1997, s. 86-89.

olması onun hayatının değerli olduğuna delalet eder mi? Yani insanın diğer varlıklarda bulunmayan niteliğe sahip olması onun hayatını niçin değerli kılsın? Bu ikinci yaklaşım geçişi şöyle sağlamaktadır: İnsan diğer varlıklardan mantık ve özbilinç sahibi olduğu için farklıdır. Sahip olduğu bu nitelikler sayesinde insan kendi hayatına değer verebilir, kendi hayatının değerli olduğunun bilincine varabilir. Bu özellik diğer canlılarda yoktur. Dolayısıyla denebilir ki onlar hayata değer verebildikleri için insandır ve hayata değer verdikleri için, onları öldürmek yanlıştır. Şimdi bu teze göre⁷² insan hayatı değerli görüldüğü için değerli olmaktadır. Yani her insan kendince çeşitli sebeplerden dolayı hayatını değerli görmektedir ve bu yüzden onu kaybetmek istememektedir. Hayatın değeri her birey için kendi yaşamını değerli bulma ve yaşamaya devam etme nedenleri her neyse onlardan ibaret olabilir diyorsak, o zaman bu nedenleri bilmemiz gerekmez. Önemli olan, her bireyin kendi yaşamını değerli bulmak için kendine ait bir nedeni olduğunu bilmemizdir. Örneğin bir insan gelecekle ilgili güzel bir planı vardır ve onu sevdiği ve gerçekleştirmeyi çok istediği için hayatını değerli görür. Başka bir kişiyi öldürmenin yanlılığı, bu açıdan en başta kişiyi kendi hayatına değer vermesini olası kılan şey neyse ondan sürekli olarak yoksun bırakmakta yatar. Yani, her kişinin hayatını değerli kılan şeylerin birbirinden farklı olmasına rağmen sürmesine değer verdikleri hayatlarından yoksun bırakılmaları her birine karşı eşit derecede haksızlıktır. Yani her ne kadar her insanın hayatını değerli kılan unsurlar birbirinden farklı iseler de sonuçta her insanın hayatı değerli kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre insan mantık ve özbilince

⁷² Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, s. 163-165.

sahip olduğu için kendi hayatını değerli görebilir ve bu yüzden onun hayatı değerlidir ve sona erdirilmemelidir.⁷³

Bu yaklaşıma göre insan hayatının değerli olması, insanın kendi hayatına değer verebilme kapasitesi olduğundan ötürüdür. İlk bakışta kendi hayatına değer vermeyen insan artık insan olmaktan çıkmıştır ve bu sebepten onun hayatı artık değersizdir denilebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli husus, insanın insan olması için kendi hayatına değer verebilme kapasitesine sadece sahip olmasının yeterli olduğudur. Çünkü bir insan kendi hayatına değer verebilme kapasitesine sahip olduğu (kişi olduğu) halde kendi hayatına değer vermeyebilir. Bu onların kişi oldukları gerçeğini değiştirmez. Çünkü onların kişi olduklarının ölçütü, kendi hayatlarına değer verip vermiyor oldukları değil, kendi hayatına değer verme kapasitesine sahip olmalarıdır. Bir insan her ne kadar kendi hayatına değer vermiyor ise de bu aslında o şahsın kendi hayatına sıfır değerini vermesi olarak anlaşılır. Dolayısıyla yine de insan kendi hayatına değer verme kapasitesine sahiptir demektir.

Peki söz konusu kapasiteye sahip olması insan statüsünün kazanılmış olmasına yeterli ise ve bu kapasiteyi kullanmamış olması onun insan olmaktan çıkmış olduğuna delalet etmiyorsa, o zaman hangi durumda insan insan olmaktan çıkar? İnsan olma statüsünün kalıcı olmadığını savunan bu ikinci yaklaşıma göre, insanın kendi hayatına değer verebilme potansiyelini kalıcı olarak yitirmesi, insan olmaktan çıktığı anlamına gelmektedir.⁷⁴ Bir insanın insan olmaktan çıktığını

⁷³ John Harris, *Hayatın Değeri Tıp Etiğine Giriş* (Çev: Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 37; Michael J. Sandel, *Adalet Yapmamız Gereken Doğru Şey Nedir?* (Çev: Mehmet Kocaoğlu), BigBang Yayınları, Ankara, 2012, s. 132-133.

⁷⁴ Harris, *a.g.e.*, s. 52.

söylemek için o insanın bilincini kaybettiği ve bilincinin yeniden kazanılmasının imkansız olduğu bilinmelidir. Çünkü o varlığından kalıcı olarak habersizdir ve bu yüzden özbilince ve varlığına değer verebilme yeteneğine sahip olması imkansızdır.

Bu yaklaşımın yukarıdaki birinci yaklaşımdan ayrıştığı nokta da budur. Birinci yaklaşımda insan olma şuurunu inkar ederek her türlü kötülüğü işlemesi durumunda insan olma özelliğinin kaybolabileceği ihtimali söz konusu idi. Bunun için insan çok kötü şeyleri yapmakta kendini suçlu bulmayarak bilinçli olarak insan olduğunu inkar ederse insan olma özelliğini yitirmektedir. Fakat ikinci yaklaşımda inkar bile insanı kişi olmaktan çıkarmıyor. İnsanın kişi olmaktan çıkması için var olmayı isteyebilme kapasitesinin kalıcı olarak yitirilmesi gerekmektedir. Buradaki en önemli sorun, bu “kalıcılık” kavramıdır. Yani insan olmayı isteyebilme yeteneğini hangi durumda kalıcı olarak yitirdiğinden emin olmak o kadar kolay değildir. Kişideki bu melekelerin kalıcı olarak yitirilmesi ölümle yakından alakalı olduğu için ölüm konusunu ayrı bir altbaşlık olarak işlemeyi uygun buluyoruz.

B.2. Kişi, Hayat ve Ölüm

Kısaca canlıların hayatının sona ermesi demek olan ölüm, birçok farklı perspektiften tanımlanabilir. Örneğin, biyolojik olarak ölüm, organizmanın fonksiyonlarını bir daha geri dönülmez bir şekilde yitirmesidir. Teolojik anlamda ölüm, insan hayatına canlılık veren ruhun bedenden ayrılmasıdır.⁷⁵ Gazali’ye göre de ölüm, sadece halin değişmesidir.⁷⁶ Ayet ve hadislerin haber verdiği, sağlam

⁷⁵ Ahmet Nedim Serinsu (Editör), *Dini Terimler Sözlüğü*, Ankara, MEB Yayınları, 2009, s. 292 ; ayrıca ölüm hakkında geniş bilgi için bakınız: Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, İstanbul, Klasik yayınları, 2011, s. 98-112.

⁷⁶ Gazali, *İhyau ‘Ulumi’-d- Din*, s. 880-881.

kaynakların işaret ettiği gerçek, ölümün yalnız bir değişiklikten ibaret olup, bedenden ayrılan ruhun ya azap veya nimetle olmak üzere baki kalmasıdır.⁷⁷ Bu konuda İbn Sina ile Gazali'nin benzer görüş arz ettikleri bir gerçektir. Yani İbn Sina'ya göre de ölüm bir sanatkarın aletlerini bırakması gibi, ruhun kullandığı birtakım organlardan oluşan beden isimli aletini bırakmasıdır. Etik açıdan ölüm, bilincin kalıcı olarak yitirilmesidir.⁷⁸ Çünkü etik açıdan insan, var olmayı isteyebilen kapasiteye sahip bir varlık olarak tanımlamıştık. Var olmayı isteyebilme kapasitesi yani bu bilinç kalıcı olarak yitirilirse ölüm gerçekleşmiştir veya hayat ahlaki bir konu olmaktan çıkmıştır demektir. Teolojik açıdan- özellikle ruhun bedenden ayrılıp ayrılmaması konusunda farklı fikirler bulunsun bile- genel kabule göre ölüm, ruhun bedeni terk etmesi olarak tanımlanabilir.⁷⁹ Bedeni terk eden bu ruh, Tanrı'nın insana hediyesi olan bilgiyi ve düşünme melekesini barındırıyorsa, bu ruhun bedeni terk etmesi demek insanın bilincini yitirmesi demektir. Hatta biyolojik anlamda ölümü tanımlarken karşımıza çıkan iki temel yaklaşımın birincisi, ölümün beynin tüm fonksiyonlarının sona ermesiyle olduğunu savunur. Dolayısıyla bu anlamda yaklaşımların söylemek istedikleri aynı şeydir.

Gördüğümüz gibi ölüm, düşünme melekesinin, bilincin kalıcı olarak yitirilmesi halidir. Fakat bilincin kalıcı olarak yitirilmesi, insanın biyolojik canlılığı dahil her türlü melekesini kalıcı olarak kaybetmesiyle gerçekleşir. Basit bir ifadeyle söylersek bu durumda insanda canlı kalan hiçbir şey bulunmaz ve bu durumda doğal

⁷⁷ Gazali, *İhyau 'Ulumi'd- Din*, s. 880-881; Ruhattin Yazoğlu, *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara-2002, s. 95-100 .

⁷⁸ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 336.

⁷⁹ Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, İzmir, 2013, C.15, S.1, s. 171-177; Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Denizli, 2014, S.18, s. 1-3.

olarak ona normal kişi muamelesi yapılmaz. Fakat burada bir sorun var; kişiliğin yitirilmesi, bedendeki her fonksiyonun kalıcı olarak yitirilmesiyle mi olur yoksa sadece düşünme melekelerinin kalıcı olarak yitirilmesi yeterli midir? Yani bir insan yıllardır bilincine kavuşmadan komada kalabilmektedir. Öyle ki bu süreç o şahsın bir daha bilincine kavuşmadan hayatının sona ermesiyle de bitebiliyor. Bu durumda insan bedeni canlıdır fakat bilinci yerinde değildir. Bu durumdaki şahsın kişi olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Çünkü tanımlar bize bilincin kalıcı olarak yitirilmesini ölüm olarak gösteriyor. O yüzden burada önemli olan organizmanın tüm fonksiyonların yitirilmesi ve bu yitirmelerin hangi noktada tam olarak gerçekleştiğini anlamaya yoğunlaşmak değil, söz konusu şahsın hala kişi olup olmadığını incelemeye yoğunlaşmaktır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak önemli olan, “Hayat ne zaman sona erer?” değil, “Hayat ahlaksal bir konu olmaktan ne zaman çıkar?” sorusunun cevabıdır. Genelde kişiliğin yitirilmesiyle hayatın yitirilmesinin aynı anda gerçekleşeceği düşünülür. Yani bir insan ne zaman ki tüm fonksiyonlarını kalıcı olarak kaybederse işte o zaman ölü kabul edilir ve böylece kişiliğini de yitirmiş olur. Ama konuya dikkatlice baktığımızda hayatın hala devam ettiği durumlarda ahlaksal bir konu olmaktan çıkabildiği söylenirken (biyolojik canlılık ölümün gerçekleşmediğinin ölçüsü olduğu varsayılırsa) aslında kişilik ile hayatın farklı anlarda sona erebileceğine vurgu yapıldığını farkediyoruz. O yüzden hayat devam ederken insanın kişi olmaktan çıkabileceği yani kişiliğinin yitirebileceği vurgulanmaktadır.

Ahlaken önemli olan, insandır. Felsefi açıdan oluşturduğumuz kişi tanımına göre var olmayı isteyebilme kapasitesine sahip olan varlık, kişi sayılır ve bu varlık o kapasiteyi yitirinceye kadar kişi olarak kalır. Bu nedenle konumuz açısından hayatın

değil “kişi”nin tanımlanması önemlidir. Genelde bu ikisi aynı kabul edilse de görmüş olduğumuz gibi birbirinden ayrılabilirler ve böyle olduğunda da önemli olan kişidir.

Kişilik dediğimiz şey bir varlığın sahip olduğu bilinç durumu gibi bir şeye verdiğimiz isimse, o zaman, önemli olan o varlığın canlı kalması değil o varlığın kişi olma haline veya kişiliğe özgü bilinç durumuna hala sahip olup olmadığıdır. Eğer kişi olma bilinci kalıcı olarak yitirilmiş durumda ise, o zaman, varlık hala canlıysa da söz konusu şahsın hayatı ahlakiliğini yitirmiş demektir.

O halde meselemiz açısından önemli olan, ölümün tanımı değil, kişiliğin yitirilmesini söylemenin ne zaman doğru olacağına karar vermektir. Aslında ölümün gerçekleşmesiyle kişiliğin yitirildiği doğrudur. Fakat kişiliğin yitirilmesi sadece ölümle beraber vuku buluyor değildir. Hasta hala canlı iken de kişiliğini yitirebiliyor. O yüzden bir insanın ne zaman kişiliğinin yitirildiğini saptamada ölümün gerçekleştiği her zaman için belirleyici değildir. Gördüğümüz gibi ölümün tanımı farklı disiplinler tarafından farklı olarak tanımlanabilirse de tanımların hepsi, hayatın kalıcı ve geri döndürülmez bir şekilde yitirilmesini içerir. Daha önce gördüğümüz gibi, kişi olmak, var olmayı isteyebilme kapasitesine sahip olabilmeyi mümkün kılan özbilinci gerektirir. Bir varlıkta bu nitelikler bulunduğunda o varlığa kişi demek doğru olur. Bunlar yok olunca o varlık kişi olmaktan çıkar ve bedeni teknik olarak hala canlı bile olsa ahlaki önemini yitirir. Böyle bir varlık, hayatının dokunulmazlığı sebebinden dolayı öldürülemez olmaktan çıkmıştır artık.

Burada yüz yüze kaldığımız önemli bir sorun, kişi olma halinin yitirildiğine ancak bu kaybın açık bir şekilde kalıcı olması koşuluyla mı karar vereceğimizdir. Daha basit bir ifadeyle, kişiliğin geri dönmesi olasılığını içeren koşullarda da kişi

olma halinin yitirildiğine hükmedebilir miyiz? Burada "kalıcılık" kavramının üzerinde durulmalıdır.

Yıllarını komada geçiren bir hastayı düşünelim. Bu insanın her an iyileşip komadan çıkabileceği ihtimali vardır. Kişi komadayken bilincinden yoksundur fakat (tekrar eski haline dönme ihtimali bulunduğu için) o özbilinci hala korumakta olduğunu düşünebiliriz. Bu özbilinci koruduğu sürece kanaatimizce de bu kimse hala kişi sayılacaktır. Fakat buradaki yeni sorun şudur; Bir kimsede insan olmayı isteyebilme kapasitesi vardır. Fakat bu kimse bu kapasiteyi kullanamayacak haldedir. Peki bu durumda söz konusu şahıs o kapasiteyi hala korumakta mıdır? Yani var olmayı isteyebilme kapasitesini kullanamayacak halde olsa da bu kapasiteyi hala koruduğunu söylemek mantıklı mıdır? Belki burada tartışılması gereken yeni husus, sahip olduğu kapasiteyi kullanamayacak halde kalıcı olarak kalınıp kalınmayacağıdır. Çünkü sahip olduğu o kapasiteyi belli zamandan sonra kullanabilecekse o varlığa kişi demekte bir mahsur yoktur. Fakat bu kapasiteyi kullanabilmesi kalıcı olarak mümkün değilse o zaman işin rengi değişir. Örneğin donmuş embriyon ölü kabul edilmez. Çünkü çözülüp rahme yerleştirilebilir; canlılığı kalıcı olarak elinden alınmamıştır. Yani var olmayı isteyebilme kapasitesi olup da onu belli sebeplerden dolayı kullanamıyor. Fakat bu onun bir daha o kapasiteyi kullanamayacak anlamına gelmediğinden bu varlık kişi sayılabilir.

Kişi olma bilincine sahip olduğu halde bu bilinci belli sebeplerden kalıcı olmamak şartıyla kullanamıyorsa bile bu şahsın kişi olarak sayıldığını gördük. Sahip olduğu bu bilinci kullanamama süresinin biraz uzun olduğunu düşünelim.⁸⁰ Diyelim

⁸⁰ Harris, *a.g.e.*, s.326-327.

ki günümüzde henüz tedavisi bulunmayan ölümcül hastalığa yakalanan hasta, belki istese hastalığının iyileştirilememesine rağmen yaşam destekleyici makineyle aylarca hayatta kalabilir. Fakat hasta bunun yerine dondurulmayı seçmiş olsun. Hasta dondurularak belki iki yüzyıl sonra tekrar hayata döndürülebilir ve günümüzde tedavisi bulunmayan hastalığı o devirde çok kolay tedavi edilebilen hastalık haline gelebilir. Bu umutla dondurulan hastanın hastalığının tedavisi belki iki yüzyılda değil daha sonra da bulunabilir. Bu sürecin nereye kadar uzayacağı belli değildir. Bu aşırı hayal ürünü örneğin ortaya çıkardığı problem, pratik olmaktan çok teoriktir. Eğer her türlü ölüm tanımı bilince sahip olamama durumunun kalıcı ve geri dönüşsüz olmasını gerektiriyorsa, ortaya çıkan, canlı insanların dondurulup çözülmesi olasılığı, kalıcılık kavramı üzerine kalıcı bir gölge düşürerek ve arkasında uygulamayla ilgili muazzam bir sorun bırakacaktır. Bu durumda bizim ilgileneceğimiz sorun şudur: Bu süre zarfında kişi, kişi olmayı isteyebilme kapasitesine erişememektedir ve belki de bu süreç tahmin ettiğimizden çok daha uzun sürecektir. Bu süre zarfında dondurulmuş kişinin, kişi olma bilincini muhafaza ettiğini bilebilir miyiz? Diyelim ki dondurulmuş kimseler çok fazla bekletildi ve nihayet dertlerinin tedavisi bulundu. Fakat o devirde insan o kadar çoğaldı ki insan kaynakları normal yani dondurulmamış insanların ihtiyaçlarını görmeye zor yetiyor. Bu durumda dondurulmamış kişileri dondurulmuşlara tercih edebilir miyiz? Durum böyle devam ederse ve dondurulmamış kişilere daima öncelik tanınırsa, dondurulmuşlar ertelemeye her şeyini yitireceklerdir. Yeniden canlandırılma şanslarını pratikte tümüyle yitireceklerdir. Ebediyen bir kenarda beklemeye mecbur kalacaklardır- ama ölüme değil; en umutsuz vakada bile, dondurulmuş kişi geçerli tanımların hiç birine göre kişi olmaktan henüz çıkmamıştır. Çünkü dondurulmuş halleri sonsuza kadar sürecektir.

olsa bile, donmuş olarak kaldıkları sürece ve onları canlandıracak kişilerin bulunduğu sürece, kalıcı olarak kişi olma bilinçlerini yitirdikleri söylenemez.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, bu meseleyi açıklığa kavuşturmanın yolu kişinin hangi durumda kişi olmaktan çıktığına karar vermektir. Etik açıdan kişi, kişi olma bilincini kalıcı olarak yitirdiğinde kişi olmaktan çıkmış olur. Kişiliğin kalıcı olarak yitirilmesi, beyin ölümünün (geri dönülmez halde) gerçekleşmesiyle meydana gelir.⁸¹ Bu meseleyle ilgili kararı doktorlar verir. Fakat bazen doktorlarca beyin ölümü gerçekleştiğine karar verildiği halde hastanın tekrar ayağa kalktığı vakalar olmuştur.⁸² Fakat bu beyin ölümü teşhisinin yanlış konulduğundan ibarettir. Beyin ölümü teşhisi doğru konulduğu zaman (bu günün şartlarında) hastanın sağlığında eski haline dönüş olmamaktadır. Fakat unutmamalıyız ki başka birçok dallarda olduğu gibi tıpta da yüzde yüz kesinlik söz konusu olamaz.⁸³ “Kalıcılık” kavramı, içinde her zaman aksi ihtimal bulundurmaktadır.

Toparlayacak olursak ötanazi uygulamasının haklı olabilmesi için kişinin ölmesi değil kişinin, kişi olma bilincini yitirmesi yeterli görünmektedir. Bu durumda kişi, kişi olmaktan çıkacağı için artık ona kişi muamelesi yapılmaz. Fakat konumuz açısından tartışmalı gözüken komadaki hastanın durumudur. Komada kalan hastanın bilincinin bir daha eski haline dönme ihtimali bulunduğu sürece o hasta kişi olmaktan çıkmamıştır. Hasta her ne kadar kişi olduğunun belgesi olan bu bilincini

⁸¹ Pulat Akın Sabancı ve diğerleri, “Beyin Ölümü Tanısı”, *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesi, Nöroşirürji Anabilim Dalı, 2008, C.1, S.2, s. 81.

⁸² İbrahim Paçacı . *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II* (Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 126-127.

⁸³ Serdar Bedii Omay. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II* (Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 143-144.

kullanamamakta olsa da, kişi sayılır. Fakat bu durumda aranan tek şart, hastanın bilincinin kapalı olmasının kalıcı olmamasıdır. Bu bilincin yitirilmesinin kalıcı olması durumunda şahıs kişi olmaktan çıkmıştır demektir. Fakat hangi durumlarda kişilik bilincinin kalıcı olarak yitirildiğine karar verilebileceği tıpta halen tartışma konusudur. Fakat bildiğimiz bir şey vardır ki, bilim her zaman gelişme gösteren alandır. Dolayısıyla bu gőn bilincini yitiren kimsenin, gelişmeler sayesinde ilerleyen zamanlarda bilincinin tekrar kazanma ihtimali olabilir. Bu sebeple őlmőř kimse dışında hastalanmış kimselerin bilincinin kalıcı olarak yitirildiğine hőkmetmek doğru gőrőnmemekte, en azından tartışmalı durmaktadır.

II. BÖLÜM: ÖTANAZİ VE ÇEŞİTLERİ

A. ÖTANAZİNİN TANIMI

Ötanazi meselesini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle tanımı üzerinde yoğunlaşma ihtiyacı kaçınılmazdır. Ötanazi kelimesinin etimolojik yönüne baktığımızda Grek kökenli kelimedenden türetilmiş olup, “iyi ölüm”⁸⁴ “kolay ve acısız ölüm”⁸⁵ anlamına geldiği görülür.

Francis Bacon (1561- 1626), tıp uygulamasının hastaya kolay ölüm sağlanabilecek bilgi ve becerileri de kapsamı gerektiğini söyleyen ilk düşünürdür.⁸⁶ Böylece filozof tıbbın bu boyutunu “dış ötanazi” olarak adlandırdı. Sonraki iki asır boyunca bu kavram, doktor yardımıyla doğal ölümü ifade etti. Ötanazinin bugünkü anlamı 1870 ve 1920 arasında ortaya çıkmaya başladı. Fakat yirminci yüzyılın başlarında bile istenmeyen kimselerin hayatının sonlandırılması da ötanazi olarak adlandırılmıştır. Birçok bilim adamları, doktorlar, gazete ve sinemalar tarafından deli, soysuz ve sakat olanlar gibi bazı grupların acısız bir şekilde yok edilmesi de ötanazi olarak adlandırılmıştır.⁸⁷ Daha sonra, ölümcül hastanın yaşam destekleyici tıbbi desteklerden kaçınılması ötanazi olarak adlandırılmaya başlamıştır. 1970 bu tür uygulama pasif veya dolaylı ötanazi olarak adlandırılarak, aktif veya yardımcı ötanaziden ayrılmıştır.

⁸⁴ Vaughn, *a.g.e.*, s. 527.

⁸⁵ Güçlü ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 1100-1101.

⁸⁶ Harold Y. Vanderpool, “The Meaning of Euthanasia”, *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by Stephen G. Post and friends, New York, Gale Cengage Learning, V.3, s. 1421.

⁸⁷ Vanderpool, *a.g.m.*, s. 1421-1422.

Tarihsel süreç içinde kelime orijinal anlamını kaybetmiş görünmektedir. Artık bu kelime çekilen aşırı acıyı sonlandırmak veya çaresiz hastalar ailelerini ve toplumu çok büyük bir yükün altına sokacak biçimde perişan hayat geçirmelerinden kurtarmak amacıyla “merhameten öldürme” olarak anlaşılmaktadır.⁸⁸ Görüldüğü gibi tanım farklılıkları meseleye farklı açılardan yaklaşmaya yol açmaktadır. Asli tanıma göre ötanaziyi uygulama konusundaki tek belirleyici söz konusu hastaya kolay ölüm sağlamak olurken son zamanlarda ağırlıklı olarak toplumun faydası daha belirleyici olmaya başlamış gözüküyor. Bununla birlikte ötanazi, toplum açısından faydasız oldukları düşünülen kimselerin öldürülmesi olarak düşünülmemelidir. Zira bu durumda ötanazi bir nevi hükümet politikası olarak görülebilir. Oysa ötanaziye izin verilerek şahsın hayatına son verilmesi durumunda söz konusu şahsın çıkarları söz konusu olmalıdır. Böylece ötanazi insan öldürme ve cinayet vakalarından farklılık taşıyacaktır.⁸⁹

Tanımla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer bir mesele de, hastanın durumunun doğru açıklanmasıdır. Ötanazi talep eden hastanın iyileşmeyen bir hastalığa yakalandığı ve normal hayata dönmek için tüm gücünü hatta umudunu bile kaybetmiş durumda olduğu doğrudur. Fakat böyle demek, hastanın her şeyini kaybettiği anlamına gelmemelidir. Bazen ötanazinin tanımı yapılırken, hastanın durumu “...yaşamı ya da yaşatılması tüm anlamını yitirdiğinde; kişi yaşamına anlam kazandıran, insanı insan yapan tüm şeylerden yoksun kaldığında ...”⁹⁰ olarak açıklar.

⁸⁸ Austin Flanerry, “Ötanazi Üzerine Beyanname” Çev: OsmanTaştan, *AÜİFD*, Ankara, 2002, Cilt. XLIII, s. 405-412.

⁸⁹ Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, s. 172- 173.

⁹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma, 2003, s. 308, “Ötanazi” maddesi; ayrıca bakınız: Abdülbaki Güçlü ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 1100- 1101.

Kanaatimizce bu tanımda insan hayatının tüm değerlerden yoksun kaldığı ifade edilerek yanlışla düşülmektedir. İnsan hayatının kendini anlamlandırarak aktivitelerden yoksun kalmasıyla her şeyini kaybedeceği düşünülmemelidir. Hayatın faydadan başka da değeri bulunduğu unutulmamalıdır.⁹¹ Özsel değer her zaman baki kalmaktadır. Hem etik anlamda hem de dini anlamda insan hayatının değere sahip olduğunun temellendirmelerini hatırlamamızda fayda vardır. Üstelik insan hayatı bu durumda (yani ötanazilik) tüm değerlerden yoksun kalsaydı, ötanazi de biyoetik mesele olmaktan çıkardı. Yani tüm değerlerini yitirmiş bir şeye her türlü müdahale yapılabilirdi.

B. ÖTANAZİ ÇEŞİTLERİ

Uygulanma şekli bakımından ötanazi ikili bir ayırıma tabi tutulmaktadır: aktif ötanazi ve pasif ötanazi. Aktif ötanazi, ölümcül hastalığa yakalandığı için aşırı ve sürekli acı çekmesinden dolayı o acıyı sonlandırmak amaçlı ölümcül dozda ilacı hastaya enjekte etmektir.⁹² Pasif ötanazi ise, söz konusu durumdaki hastanın bir müddet daha yaşamasını sağlayan yaşam destekleyici tedaviyi sunmayarak hastanın ölümünü hızlandırmak demektir.⁹³ Uygulamada hastanın rızasının olup olmadığı bakımından istemli ötanazi, istem- dışı ötanazi çeşitlerine rastlanmaktadır. İstemli ötanazi, ölümcül hastalığa yakalanan ve bu hastalık yüzünden acı çeken hastanın talebi üzerine, hekim yardımıyla veya hekimin müdahale etmeyerek hareketsiz

⁹¹ Nuttall, *a.g.e.*, s. 163-165.

⁹² Güçlü, *a.g.e.*, s. 1101.

⁹³ Güçlü, *a.g.e.*, s. 1101; Yaşar Yiğit, “İslam Ceza Hukukuna Göre Ötanazi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, Diyanet Yayınları, 2000, S. 2, s. 45.

kalmasıyla hastanın ölümünün gerçekleştirilmesidir.⁹⁴ İstem- dışı ötanazi, ölümcül hastalığa yakalananların ölüm ile yaşam arasında seçim yapabilecek durumda olmadığı, iradesinin ne yönde olacağını saptanamadığı durumlarda uygulanan ötanazi türüdür.⁹⁵

B.1. Aktif Ötanazi- Pasif Ötanazi Ayırımı

Aktif ötanazide ölüme direk olarak neden olmak varken, pasif ötanazide hastayı ölüme terk etmek vardır. Pasif ötanazide öldürmek üzere direk müdahale olmadığından aktif ötanazi karşısında genelde daha kabul edilebilir görünümü sergilemektedir. Pasif ötanazinin daha cevaz verilebilir görülmesinde hastanın tedaviyi reddedebileceği ve bu durumda hastanın ölümüne insani müdahalenen değil de doğal akışın sebep olacağı fikri varsayılmaktadır.⁹⁶ Bu tür gerekçelerle de pasif ötanaziye cevaz verilen ülkelere de rastlamak mümkündür.⁹⁷ Fakat ikisinin de sonucu ölümü getirdiğinden aralarında fark olmadığını iddia eden tezler de mevcuttur.

Amerikalı filozof Michael Tooley de öldürme ile ölüme terk etme arasında ayırım yapmanın her zaman doğru sonuç vermeyeceğini öne sürenlerdendir. Ona göre öldürme ile ölüme terk etmenin farklı şeyler olduğunu iddia etmede aşağıdaki üç faktörün rol oynaması gerekir. Bu faktörler şunlardır: a) Birisini öldüren kişinin

⁹⁴ Güçlü, *a.g.e.*, s. 1101.

⁹⁵ Güçlü ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 1100-1101; ayrıca bakınız: Osman Kaşıkçı, “Hukuk Tarihinde Ötanazi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2008, S.6, s. 87.

⁹⁶ Hüseyin Sert ve diğerleri, “Kardiyopulmoner Canlandırma Yapılmaması Etik Mi?”, *Yeni Tıp Dergisi*, Ankara, 2007, S.89.

⁹⁷ Nursel Gamsız Bilgin, “Ötanazi: Tanım ve Tarihçe”, *Lokman Hekim Journal*, Mersin, 2013, C.3, S.2, s. 28.

motivasyonunun daha kötü oluşu, b) birini ölüme terk etmenin alternatifi olan birini kurtarmanın fail için daha riskli oluşu, c) ölüme terk etmenin sonucunda, ölüme terk edilenin kurtulma şansının daha yüksek oluşu durumlarıdır.⁹⁸ Tooley, sadece bu faktörlerin ölüme terk ve öldürme arasında bir ayırımı neden olması gerektiğini, bu faktörlerin rol oynamaması durumunda, bunların arasında bir fark görülemeyeceği kanısındadır.

Ötanazi örneği açısından bakarak ölüme terk ile öldürme ayırımı açısından meseleyi ele almada, Tooley'in bahsettiği üç faktörü dikkate almamız gerekmektedir. Ölüme terk ve öldürme bu temel faktörleri yansıttığı için korunmaktadır. Bunlardan birincisi faili harekete geçiren nedendir. Birini öldüren failin motivasyonu genellikle birini ölüme terk edenden daha kötü olmaktadır, çünkü bir kişi sadece birinden hoşlanmadığı için de bir kişiyi ölüme terk edebilir, oysa öldürmek isteyen kişi kesin olarak karşısındakinin ölümünü istemektedir. İkinci özellik birini kurtarmanın daha riskli oluşudur. Üçüncü özellik ise hareket ve hareketsizliğin sonuçlarının farklılığıdır. Birisi öldürülmeye çalışıldığında ölümün gerçekleşme ihtimali, ölümün önlenmesinden kaçınma durumundaki ölümün gerçekleşme ihtimalinden daha kesindir.

Ötanazi olayı bu açıdan ele alındığında, hekimin hastanın yaşatılması konusunda özel bir görevi olduğunun dikkate alınması gerekir. Yani hekimin, denizde boğularak ölmekte olan birisini görüp de yüz çeviren sokaktaki sıradan bir kişiden farklı bir statüde olduğunu kavramalıyız. Herhangi bir insanın birini ölüme terk etmesi ile, hekimin, tedavisini yüklenmiş olduğu hastasını ölüme terk etmesi arasında fark vardır. Hekim yaşatmakla yükümlü iken bunu yapmamaktadır. Bunu

⁹⁸ İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s.148.

yapmamasının sebebi de o kişiden hoşlanmaması vs. değil, hastanın bu yöndeki talebidir. Hekimin motivasyonu, hastanın talebi ve acının dindirilmesi üzerine kurulmuştur. Aktif ötanazide de hekimin motivasyonu aynıdır. Bu açıdan aktif- pasif ayırımı yapmak mümkün değildir. İkincisi, hekim birisini kurtarmanın getirebileceği risklerden kaçınıyor değildir. Bu faktör ötanazinin kapsamının dışındadır. Son olarak, ölüme terk durumunda ölümün gerçekleşmeme ihtimalinin öldürmekten daha fazla olduğu üzerinde durulmaktadır; oysa pasif ötanazide ölümün gerçekleşmeme ihtimali çok düşüktür. Ötanazi, hastalığın son evresindeki kişilere uygulanmaktadır. Aktif ve pasif ötanazide, doğacak sonuç açısından bakıldığında, görülen en önemli fark, pasif ötanazide, aktif ötanaziye nisbetle, ölümün daha acılı ve daha geç gerçekleşmesidir. Bu da pasif ötanazinin aktif ötanaziye nispeten daha kabul edilebilir olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Tooley, aktif- pasif ayırımı yapılamayacağı görüşündedir.

Tooley'in bu görüşüne rağmen iki tür ötanazi arasında öldürme ve ölüme terk etme arasındaki klasik ayırımı göre fark vardır. Aktif ötanazi, pasif ötanaziye nispeten daha kötü olarak kabul edilir. Çünkü birilerini öldürme hakkımız kesinlikle olmamakla beraber birilerinin yaşamını korumaya yönelik kesin bir görevimiz de yoktur. Bu önerme şu görüşün ürünüdür: "Hareket etmeye yönelik özel bir görev yüklenmemişse, kasti de olsa kaçınma sonucu ölüme neden olmak ceza dışıdır."⁹⁹ Böyle durumlarda harekete geçme görevi özel yasa veya sözleşme ile yüklenebilir. Örneğin kan kaybından ölecek olan sıradan biri için yardım etmek istemeyebilirsiniz ve bu ceza gerektirecek bir durum değildir. Çünkü o kimseleri hayatta tutmak için siz mükellef değilsiniz. Fakat kan kaybından can verecek olan senin eşin veya

⁹⁹ İnceoğlu, *a.g.e.*,s. 141.

çocuğunsa o kadar serbest davranamazsın. Çünkü çocuğumuza ve eşimize karşı özel bir görevimiz vardır. Dolayısıyla onlara yardım edebilecekken yardım etmeyip ölüme terk edemeyiz. Bu harekete geçme zorunluluk bağıni hekim ve hastalar için düşünebiliriz. Yani hekim hastaya karşı özel bir görevi olduğundan hasta için elinden geleni yapmak mecburiyetindedir. Bu bağlamda pasif ötanaziye dahi cevaz verilemez oluyor. Böylece izin verilemezlik açısından hem aktif hem de pasif ötanazi aynı kategoride değerlendirilmiş oluyor. Fakat klasik ayırımın savunucuları, pasif ötanaziye ilişkin olarak, hekimin özel görevinin hastanın rızasıyla son bulacağını savunurlar.¹⁰⁰ Böylece pasif ötanazi izin verilebilirliğini korumakla aktif ötanaziden ayrılıyor. Bunun yanında klasik ayırımı kabul etmeyenlere göre hastanın rızası dikkate alınmamalıdır. Başka bir deyişle hastanın kendisine uygulanan tedavinin kesilmesini beyan etmesi doktorun ona karşı görevinin sona erdiğine işaret etmemelidir. Çünkü hayatı korumak bir hak olmakla beraber aynı zamanda bir görevdir.¹⁰¹ Klasik ayırımın temel düşüncesi, ihmal ve hareketin farklılıkları üzerine kurulmuştur.¹⁰² Ölüme terk etmek bir kaçınmayı/ihmal gerektirirken, ölümüne direk sebep olmak bir hareketliliği gerektirmektedir. Fakat meseleye ötanazi açısından bakıldığında bu temel düşüncenin yanlış olduğu öne sürülmektedir. Şöyle ki, pasif ötanazinin haklı çıkarılmasının nedeni olarak hekimin hiç bir hareketinin pasif ötanazi sürecinde bulunmaması temel alınmaktadır. Oysa aktif pasif ayırımını reddeden filozoflardan olan James Rachels'e göre hareketsiz kalmanın kendisi de bir harekettir. Yine pasif ötanazide eğer sadece kaçınma söz konusu olduğundan aktif

¹⁰⁰ Flanerry, “*Ötanazi Üzerine Beyanname*”, s. 411-412.

¹⁰¹ Ali Kaya, (konuşması), *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II* (Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 136.

¹⁰² Vaughn, *a.g.e.*, s. 558-559.

ötanazi karşısında kabul edilebilir olursa, pasif ötanaziyi, hastayı yaşam destek ünitesine bağlamaktan kaçınmak veya hayatını devam ettirebilecek tedaviyi sunmaktan kaçınmak olarak sınırlamamız gerekir. Ne var ki pasif ötanazide hastayı yaşam destek ünitesinden çekmek de vardır. Bu durumda hastanın ölümüne neden olacak davranış gerçekleşmiş olmaktadır.

Vatikan'ın aktif ötanazi ve pasif ötanazi ayırımına getirdiği ölçüte göre,¹⁰³ yaşamı uzatmak için, mantıklı bir yarar umulan olağan araçların kullanılması zorunlu iken, olağandışı araçların kullanılmasına izin verilebilir. Demek ki bu ayırıma göre, olağan ve olağan dışı araçlara dayalı ayırım- pasif ötanazi bazı durumlarda izin verilebilir hale gelerek aktif ötanaziden ayrılmaktadır. Eğer ki olağan bir tedavi uygulanmasıyla hasta hayatta kalabilecekse ve o tedaviden hekim kaçınacaksa, ölüme sebep olmak olarak kabul edilecek ve bu tür pasif ötanazi izin verilebilir mahiyette olmayacaktır. Pasif ötanazi olması için hekim sadece olağandışı tedaviyi ihmal edebilir veya ondan kaçınabilir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için olağan ve olağan dışı tedavi kavramlarının muhtevasına bakalım. Olağandışı tedavi, mantıklı bir yarar umudu sunmayan, nadir, zor ve pahalı olan tedaviye denmektedir. Olağan tedavi ise aksine mantıklı bir yarar umudu sunan, yaygın ve ucuz olan tedaviye denir.¹⁰⁴ Hekimin sadece olağandışı tedaviden kaçınma hakkının oluşu çok önemlidir. Doktor, haklı gerekçelerden dolayı sadece olağandışı tedaviyi başlatmayarak veya da durdurarak gerçekleştirdiği pasif ötanaziden sorumlu tutulmayabilir.¹⁰⁵ Yani hasta normal tedavilerden sonuç elde edemediğini ve kendi rızası ile henüz deneme

¹⁰³ Flanerry, *a.g.m.*, s. 412; İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 143-144.

¹⁰⁴ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 145-146.

¹⁰⁵ Flanerry, *a.g.m.*, s. 412.

aşamasında olan, zarar verebilme riski bulunan (yani olağandışı) tedaviye de başvurduğunu varsayalım. Yine hastanın rızası ile, sonuçlar beklentileri yeteri kadar karşılamayınca, bu çareleri tatbik etmeyi durdurmak caizdir. Ancak böyle bir karar vermek için, uzmanı olan doktorun kanaati, hasta ve hasta yakınlarının makul dilekleri dikkate alınmalıdır. Görüldüğü gibi pasif ötanazinin haklı olabilmesi için olağandışı tedavinin bile beklenen sonucu vermeyerek, tersine aşırı acı veriyor olduğuna uzman doktorun kanaat getirmesi ve bunun yanında hasta tarafın makul dilekleri söz konusudur. Bazen hastanın tedaviyi reddetme hakkının bulunduğu ileri sürülerek pasif ötanaziye haklı çıkarmaya çalışılmıştır. Burada yapılan hata, tedaviyi durdurmayı tek başına ve istediği zaman hastanın isteğinin haklı kılabileceği düşüncesidir. Halbu ki hasta her zaman için tedaviyi reddedemez. Çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi yaşamak bir hak olduğu gibi aynı zamanda bir görevdir. Fıkıh kitaplarındaki “kişi tedavi olmama hakkına sahiptir” hükmü o dönemde bazı tedavilerin kesin sonuç vermemesi üzerine kurulmuş hükümdür.¹⁰⁶ Bu ilkeden hareketle tedavinin reddedilmesi suretiyle pasif ötanazinin uygulanmasının caiz olmasındaki ölçünün, tedavinin beklenen sonucu vermiyor olduğuna uzmanlarca karar verilmesi olduğunu söylemek doğru olur.

Olağan ve olağan - dışı araçlara dayalı olan bu ayırımı gelen eleştiriler söz konusu iki aracın birbirinden ayırımının zor olduğuna dayanır. Örneğin “mantıklı bir yarar umudu” kavramı tartışmalıdır. Burada hangi tedavinin yararlı ve hangisinin yararlı olmadığına karar vermek güçtür. Bunun yanında zor, aşırı pahalı ve nadir kavramları da açık seçik bir ölçüt getirmemektedir. Çünkü tedavilerin zor, pahalı ve

¹⁰⁶ İbrahim Paçacı, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II* (Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 127.

nadirliği zamana, mekâna ve koşullara göre değişen ölçülerdir, objektif ölçüler değildirler.

Öldürme ve ölüme terk etme ayırımı bu açıdan eleştiriye açık kalmaktadır. Zaten birçok hukukçu ve filozof tarafından aktif pasif ayırım prensibi her türlü koşul için uygulanamayacağı iddia edilerek eleştirilmektedir.¹⁰⁷ Aktif pasif ayırımını reddeden tezin savunucularının başında filozof James Rachels gelmektedir. Rachels iddia ettiği tezini doğrulamak için aşağıdaki örnekleri vermektedir:¹⁰⁸

Birinci olayda, Smith öyle bir konumdadır ki altı yaşındaki kuzeninin yok olması halinde büyük mirasa sahip olacaktır. Bir gece kuzeni banyo alırken Smith banyoya gizli olarak girer ve kuzenini suda boğarak öldürür ve olaya kaza süsü vererek kurtulur.

İkinci olayda, aynı Smith'in konumunda olan John vardır. Aynı hedef için John kuzeni banyo yaparken gizlice girer. Fakat aniden ayağı kayan kuzeninin kafası duvara sert çarparak bayılır ve suya yüzüstü düşer ve boğulmaya başlar. John eğer kuzeni kendine gelerek sudan kurtulmaya çalışması durumunda onu tekrar suda boğmak üzere hazır bekler, fakat buna gerek kalmadan kuzeni kendiliğinden suda boğularak ölür.

Göröldüğü gibi ilk örnek olayda Smith öldürdü; ikinci örnekte John, ölmesine müsaade etti. Aralarındaki tek fark budur. Ahlaken pasif ötanazinin aktif ötanaziye nazaran daha kabul edilir durumda olduğunu söylemek için John'un yaptığının Smith'in

¹⁰⁷ James Rachels, "Active and Passive Euthanasia", *Bioethics Principles, Issues, and Cases*, Ed. By Lewis Vaughn, New York, Oxford University Press, 2010, s. 580- 584.

¹⁰⁸ Vaughn, *a.g.e.*, s. 532.

yaptığından daha ahlaki olduğunu söyleyebilmeliyiz. Oysa Rachels bu iki olay arasında bir fark görmemektedir.¹⁰⁹ Sebep olarak da her iki olayda kişisel kazancın bulunması ve her iki olayın da ölümle sonuçlanması gösterilir.¹¹⁰ Rachels bu çıkarımının ötanazi mevzubahis olduğunda da geçerli olacağı kanısındadır. Çünkü aralarındaki tek fark, verilen örneklerde davranışın altında yatan fark şahsi çıkarsa, ötanazide hekimin davranışı altında yatan nedenin insani neden olmasıdır. Rachels, insani nedenlerle de olsa hastayı ölüme terk eden hekimin, yine insani nedenlerle hastaya ilaç enjekte eden hekimin durumundan farklı olmadığı kanısındadır.

Rachels burada verdiği örnekten hareketle pasif ötanaziyi uygulayan hekimle aktif ötanaziyi uygulayan hekimin pozisyonunu aynı tutmaya çalışmaktadır. Fakat verdiği örnek ile ötanazi süreci arasında bize göre analojik yanlışlar bulunmaktadır. Dolayısıyla verdiği örnekteki çıkarımın ötanazi mevzubahsine de geçerli olacağı iddiasının sağlıklı olmadığı kanısındayız. Analogik hataları gözden geçirelim. İlk olarak Rachels'in kendisinin de ifade ettiği gibi yapılan davranışların altında yatan sebeplerin farklılığıdır. Çünkü verdiği örnekte kuzenin ölümüne terk edilmesinde ölüme mahkûm olan kimsenin değil onu ölüme yollama niyeti olan birisinin çıkarı söz konusudur. Oysa ötanazide birileri ölüme yollanırken, yollayanın değil yollananın çıkarı söz konusudur. İkinci olarak, Rachels verdiği örnekten hareketle, pasif ötanazinin aktif ötanaziden farklı olmadığını savunurken her ikisinin de aynı sonucu ve aynı niyeti paylaştıklarını temel almıştı. Yani Smith ile John'u aynı konumda tutarken belirleyici olarak niyetlerinin ve eylemlerinin sonuçlarının aynı olduğunu söylemişti. Ne var ki aktif ötanazi uygulayan hekimle pasif ötanazi uygulayan hekimin en azından niyetleri farklıdır. Üçüncü ve en

¹⁰⁹ Brock, *a.g.e.*, s.1415

¹¹⁰ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 146.

önemlisi olarak şuna değinmeliyiz ki Rachels'in verdiği örnekteki kurbanlar normal hale bırakılırsa yada az ölçüde yardım edilirse hayatlarına devam edebilecek konumlardaydı. Yani Smith eğer kuzenini öldürmeseydi kuzeni normal hayatına devam edecekti ve John eğer kuzenine yardım etmek isteseydi kuzeni eski sağlığına kolaylıkla kavuşacaktı. Fakat ötanazide hekimler ölüme mahkum olacakları kendi haline bıraksalar (Smith'in yapacağı ikinci seçenek gibi) veya yardım etseler (John'un yapacağı ikinci seçenek gibi) bile hasta normal hayatına devam edemeyecektir. Yani Rachels'in verdiği örnekteki kuzenler ya hiç bir müdahale olmadan yada az müdahaleyle hayatta kalma ihtimalleri varken, ötanazide hastaların aynı koşullar altında hayatta kalmalarına imkan yoktur. Yine Rachels fikrini savunurken, eğer tedavisi mümkün bir hastayı, hekim bilerek ve kasten müdahale etmeyip ölüme terk ederse öldürmek kadar suç olacağını dile getirerek aktif pasif ayırımını ortadan kaldırmaya çalışıyor. Fakat ötanazi söz konusu olduğunda zaten tanımı gereği tedavisi mümkün olmayan hastaların durumu mevzubahis olmaktadır. Pasif ötanazinin aktif ötanaziden farklı olduğunu savunurken tedavisi mümkün olan hastayı farkında olarak ölüme terk etmenin pasif ötanazi olacağını savunulmuyor zaten.

Aktif- pasif ayırımında temel sebep olarak aktif ötanazide ölüme sebep olan bir hareket varken pasif ötanazide böyle bir hareket bulunmayıp sadece bir ihmalin söz konusu olduğu belirtilmesine rağmen Rachels aktif- pasif ayırımını reddederken iki durumda da bir hareketin olduğunu iddia eder.¹¹¹ Çünkü Rachel'e göre aktif ötanazide doktorun bir harekete neden olduğu açıktır. Fakat pasif ötanazide de doktor herhangi bir harekette bulunmamak suretiyle bir hareket gerçekleştirmiş oluyor ki bu yüzden aktif ötanazi ile arada bir fark kalmıyor. Zira hareket etmeyerek oluşturduğu hareketi ölüme

¹¹¹ James Rachels, "Active and Passive Euthanasia", *Bioethics An Anthology*, Ed. By Helga Kuhse and Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, s. 288-291.

sebeptir. Aslında Rachels'in görüşüne ek olarak şu da söylenebilir; yaşam destekleyici aletin hastanın isteği üzerine kapatılması durumu- ki bu da pasif ötanazi şeklindedir- görsel olarak aktif ötanaziye çok benzemektedir. Yani aktif ötanazide hastanın ölümüne neden olmak için aşırı dozda ilaç enjekte edilerek bir hareket gerçekleştiği gibi bu durumda da yaşam destekleyici aracın kapatılmasıyla hastanın ölümüne neden olacak hareket gerçekleşmiştir. Fakat her ne kadar benzerlik teşkil ederse de yaşam destekleyici aletin kapatılması, sadece tedavinin ihmali olarak değerlendirilir. Tedaviyi baştan reddetmek pasif ötanazi olarak algılanıyorsa, başlatılan tedavinin ihmali de öyle kabul edilecektir. Çünkü yaşam destekleyici aleti durdurmak ve ona başlamamak, aynı şeylerdir. Yani bunların ikisi de ölüme izin vermek olarak değerlendirilir.¹¹²

B.1.1. Tedaviyi Başlatmamak ve Başlatılan Tedaviyi Durdurmak

Bazı düşünürler yaşam destekleyici makinenin kapatılmasını ölüme izin vermek değil tam da öldürmek olarak görürler.¹¹³ Örneğin, yaşam destekleyici makine sayesinde hayatta kalan bir annenin açgözlü bir oğlu vardır. Oğul annesinin hiç bir zaman ölüme razı olmayacağını, eğer olsa bile doktorunun buna razı olmayacağını düşünür. Korkusu da, uzun süren bu tedavi için mirasının tümünün harcanmasıdır. Bu düşüncesi yüzünden oğul annesinin odasına gizlice girer ve yaşam destekleyici makineyi kapatır ve böylece annesi ölür. Olay üzerinde yakalanan oğul "Ben annemi öldürmedim. Sadece ölmesine müsaade ettim; onun ölümüne sebep olan ben değil kendi hastalığıdır." derse, bu iddiası tabii ki reddedilir, çünkü oğul annesinin odasına kasıtlı olarak girmiş ve öldürmüştür.

¹¹² Brock, *a.g.m.*, s. 1416- 1418.

¹¹³ Brock, *a.g.m.*, s. 1416.

İlk başta yaşam destekleyici makineyi doktorun kapatması açgöz çocuğun kapatmasından ahlaken daha haklı görülür. Çünkü doktor bu işi iyi niyetle, hastanın isteğini yerine getirmek adına, hastanın rızasıyla ve sosyal ve legal olarak böyle bir eylemi gerçekleştirmede yetkili olduğundan yapar. Fakat çocuk kötü niyetle hastanın rızasını almadan, öyle bir yetkiye sahip olmadan bu işi yapmıştır. Fakat tüm bunlar öldürmekle ölüme terk etmenin farklı şeyler olduğunu kanıtlamaz. Niyetin, hastanın rızasının ve failin statüsünün farklı olması, sözü geçen iki eylemin ahlaken birbirinden farklı olduğunun göstergesi değildir. Burada eylemin ahlakiliğinin göstergesi olarak eylemin sadece sonucu dikkate alınmaktadır. Oysa bir eylemin ahlakiliğinin o eylemin sadece sonuçlarına indirgenemeyeceğini, eylemin ahlakiliğinin niyet ile de çok yakından ilişkisi olduğunu ileri süren tezler vardır.¹¹⁴ Bunlara daha sonra “Çifte Etki “ doktrini altbaşlığında değineceğiz. Eylemin ahlakiliğini belirlemede sadece sonucu değil niyeti de dikkate aldığımızda açgöz çocukla doktorun hareketlerinin ahlaki bakımdan farklı konumlarda olduğunu göreceğiz.

Ötanazide aktif pasif ayırımını yaparken hareket ile ihmalin farklılığına vurgu yapıldığını biliyoruz. Dolayısıyla pasif ötanazinin haklılığını iddia edenler pasif ötanazide yaşam destekleyici makinenin kapatılmasının bir hareket değil de sadece bir ihmal olarak görürler. Onlar ölümcül hastalığa yakalanan hastanın olağan ölümünün yaşam destekleyici makine sayesinde sadece ertelenmekte olduğunu, bu sebepten makinenin kapatılmasının, yakalanan hastalığın ölüme sebep olmasına izin vermek olduğunu savunurlar. Yani pasif ötanazide yaşam destekleyici makinenin kapatılması işi doğal akışa bırakmak gibi algılanır, dolayısıyla yaşam destekleyici makinenin

¹¹⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Vadi Yayınları, 1994, s. 146- 152; Heinz Heimsoeth, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi* (Çev:T. Mengüşoğlu), İstanbul, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 125-138.

başlatılmaması ile onun kapatılması arasında bir fark yoktur. Yaşam destekleyici makinenin kapatılması durumunun, onu başlatmama durumuna nisbetle ahlaken daha kötü olmadığını savunanlar şu örneği sunmaktalar:

Ciddi bir hastalığa yakalanmış olan Mr. S hastaneye ulaştı. Solunum zorluğu çekiyor olduğundan entübe¹¹⁵ yaptırılmak ve yaşam destekleyici makineye yatırılmak üzere yoğun bakıma alındı. Fakat kendisine henüz entübe yapılmadan kendisinin ailesi ve doktoru yoğun bakım ünitesine geldiler ve görevliyi bilgilendirdiler; Mr. S temiz bilince sahip iken kendisinin dermansızlığının ve uç durumda olduğunun farkına vararak, iyice düşünüp taşındıktan sonra her ne durumda olursa olsun yaşam destekleyici makineye yatırılmayı reddettiğini bildirdiler. Yoğun bakım ünitesi görevlisi de onun arzusuna saygı duyarak hastayı yaşam destekleyici makineye bağlamadı ve böylece hastanın hayatı son buldu. Şimdi yoğun trafik yüzünden hastanın ailesi ve doktorunun yoğun bakım ünitesine hasta yaşam destek ünitesine bağlandıktan hemen sonra yetiştiklerini düşünelim. Bu durumda hastanın tedavisi başlatılmamak yerine başlatılan tedavi sonlandırılacaktır¹¹⁶.

Buradan hareketle tedaviyi başlatmamakla tedaviyi durdurmak gibi faktörleri ahlaken birbirinden farklı görmek her zaman için inandırıcı değildir.

Yaşam destekleyici makineyi kapatmanın onu başlatmamaktan ahlaken farklı olmadığını savunanlar yaşam destekleyici makinenin kapatılmasına olan aşırı isteksizliğin iki olumsuz tesirine vurgu yapar. İlk olarak yaşam destekleyici makinenin kapatılmaması söz konusu hastanın istememesine ve onun yararına olmamasına rağmen sürdürülmektedir. İkinci olarak yaşam destekleyici makinenin kapatılmasının ahlaken daha ağır olacağı düşüncesi söz konusu hastayı yaşam destekleyici makineye bağlamada tereddüt yaratabilir. Çünkü makineye bağlandıktan sonra hastayı geri alma hakkı yitirilmiş sayılıyor. Böyle bir durumda hastanın kendisi, doktoru veya aile fertleri yaşam destekleyici makine hastanın iyileşmesine artık yarar sağlamayacağını anlasa bile makineyi kapatamayacaklar ve böylece hasta

¹¹⁵ Entübasyon, solunumun veya solunum yolunun güvenliğinin bozulması ya da bozulma riskinin oluşması durumunda hava yolunun korunması, devamlı havalandırma sağlanması, gerekirse ilaç verilmesi amacıyla, suni solunuma geçmek için özel aparatlar yardımıyla solunum yolunun içine ağız ya da burun yoluyla özel bir tüp yerleştirilmesi işlemidir.

¹¹⁶ Brock, *a.g.m.*, s. 1416.

sonuna kadar “makineye bağı kalır”.¹¹⁷ Böylece hastanın olası yaşam destekleyici tedavisini reddetmeye yol açılmış olur. Görüldüğü gibi yaşam destekleyici tedavinin kapatılması durumu onu başlatmama durumundan daha ağır olduğu tartışmasız değildir. Hatta bunun tersi bile söylenebilir. Çünkü yaşam destekleyici tedavi başlatılmadan önce söz konusu tedavinin hasta için beklenen yararı getirip getirmeyeceği kesin değildir. Yani hasta için iki ihtimal vardır; ya söz konusu tedavi beklenen sonucu verir ve hasta iyileşir ya da beklenen sonucu vermez hasta hayatını kaybeder. Şimdi eğer yaşam destekleyici tedavi ilk baştan reddedilirse iki ihtimal bire düşmüş olur. Yani tedaviyi baştan reddederse iyileşme ihtimali artık vuku bulmayacak demektir. O yüzden hasta için faydalı olan, tedaviyi kabul etmek olacaktır ki tedaviyi kabul etmesiyle daha sonra tedavi faydalı olmadığı anlaşılrsa da onu durdurma hakkının artık elden gittiği korkusu olmamalıdır. Yani daha sonra makineden kurtulamama kuşkusu onu iyileşme ihtimali bulunan tedaviyi denemekten alıkoymamalıdır.

Kanaatimizce tedaviyi başlatmamakla başlatılan tedaviyi durdurmak arasında böyle durumda bir fark gözükmemektir. Tabii ki buradaki tedaviden kastımız, yarar umulan tedavidir. Buna göre doktorun kontrolünde olan iki hastadan kendi rızaları üzerine birinin tedavisini kesmesi ile diğerinin tedavisini başlatmaması arasında fark yoktur. Her ikisinde de doktor himayesinde olan hastayı hayatta tutma görevine uygun davranmamış.

¹¹⁷ Brock, *a.g.m.*, s. 1416.

B.1.2. Çifte Etki Doktrini

Katolikler tarafından öne sürülen çifte etki doktrini, aktif pasif ayırımını destekleyen diğer bir tezdır. Bu tez, doğrudan öldürmeyi suç olarak görürken, dolaylı olarak ölüme terk etmeyi suç olarak görmemektedir. Çifte etki doktrini, kişinin kendi gönüllü hareketinin sonucunda öngördüğü şeyle amaçladığı şey arasında fark olduğundan yola çıkmaktadır. Çifte Etki kavramı, bir eylemin meydana getirdiği iki etkiye işaret etmektedir; birincisi amaçlanmış olandır (doğrudan kasıt), ikincisi ise öngörülmüş fakat kesinlikle istenmemiş olandır (dolaylı kasıt).¹¹⁸

Söz konusu teze göre hastanın acılarının dindirilmesi amacıyla aşırı dozda ilaç enjekte etmek onun hayatına son vermek olarak algılanır, çünkü burada doğrudan kasıt bulunmaktadır. Fakat, hekimin hastanın acısını dindirmek amacıyla giderek artan dozda uyuşturucu enjekte etmesidir; bu sonunda hastayı ölüme götüreceğini bilse bile bu hareket izin verilebilir olarak görülür. Hastanın ölümüne sebep olacağını bilse bile hastayı yaşam destekleyici makineden çekmesi de cevaz verilebilir harekete örnektir. Bu hareketi haklı kılmanın yolu da burada doğrudan ve dolaylı olarak iki türlü kasıtın bulunmasıdır. Yani hastanın acısının dindirilmesi doğrudan kasıt, hastanın hayatının son bulması da öngörülen yani dolaylı kasıt olarak kabul edilmesinden geçmektedir. Yani burada hastanın ölümü doğrudan amaçlanmamıştır fakat ölüm amaçlanan hareketin veya hareketsizliğin yan etkisidir. Dolayısıyla çifte etki doktrini, aktif ötanazide doğrudan kasıt kişinin hayatının son bulması olurken, pasif ötanazide doğrudan kasıt kişinin acısının dindirilmesi

¹¹⁸ Jason T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics*, Abingdon, Routledge, 2006, s. 17-22.

olduğunu iddia ederek, aktif pasif ayırımının olabileceğini öne sürmektedir. Pasif ötanazide her ne kadar hastanın hayatı yitirmekte olsa bile, bu sadece öngörülen fakat kesinlikle amaçlanmamış olan olgu olduğundan aktif ötanaziden ayrılmaktadır.

Görüldüğü gibi çifte etki doktrini genel olarak doğrudan ve dolaylı kasıt ayırımından yola çıkarak tezini ortaya koymaktadır. Fakat bu ayırım her zaman kolaylıkla yapılamadığından çeşitli eleştirilere maruz kalmaktadır. Çifte Etki doktrinini savunan yazarların verdiği örneklerden biri şudur:

Bir gurup araştırmacı bir mağaranın içinde mahsur kalmıştır. Mağaranın dar ağzı grubun şişman üyesinin sıkışmasıyla kapanmıştır ve bu sırada mağaraya su dolmaktadır. Bu durumda iki olasılık olduğunu varsayın: Birincisinde adam havaya uçurulabilir, diğerine ise başka bir kaçış yolu açmak için kayalardan biri hareket ettirilebilir fakat bu da adamı ezip öldürecekler... Bu gurup içinde bazı kişiler kurtulmak için adamı havaya uçurmayı değil, çünkü bu onun ölümünü doğrudan amaçlamaktır, kayayı oynatmayı seçeceklerdir. Böylece suçsuz insanların ölümünü amaç ya da araç edinen bir politikayı reddettiklerini göstereceklerdir.¹¹⁹

Çifte Etki doktrinine karşı olanlar tarafından bu örnek eleştirilmiştir. Bunlardan biri olan J. Harris söz konusu örnekteki cümle yapısının değiştirilmesiyle olayı algılama biçimimizin de değişeceğini belirtmekte ve örneği şu şekilde değiştirmektedir: "...iki olasılık bulunduğunu varsayın: Birincisinde adam ezilerek çıkış yolu açılır, ikincisinde ise kaya en zayıf yerden patlatılabilir, ama bu, adamı parçalayacaktır..." Bu durumda hangi eylemin doğrudan öldürme, hangisinin bir yan etki olduğu hakkındaki izlenim değişmiştir.¹²⁰ Çifte etki doktrini temel amaç bilerek ve kasten masum bir kişiyi öldüren kötü doktorla, kendisinin veya başka birisinin başına gelecek kötülüğü önlemeye çalışan iyi bir doktoru birbirinden ayırmaktır.¹²¹ Oysa

¹¹⁹ Harris, *Hayatın Değeri Tıp Etiğine Giriş*, s.74.

¹²⁰ Harris, *a.g.e.*, s. 75.

¹²¹ İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 153.

ötanazi söz konusu olduğunda böyle bir ayırım yapmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü ötanazinin tanımı gereği hekimin motivasyonu hastanın istek ve faydası üzerine kuruludur. Dolayısıyla burada ajanın/hekimin şahsi amacı söz konusu olmamaktadır.

Aktif- pasif ayırımını desteklemek için öne sürülen her iki tez de çok gerçekçi görünmemektedir. Ölüme terkin daha iyi olduğu tezi ve Çifte Etki doktrininin öne sürdüğü ajanın iyiliği tezi, ötanazide tam olarak karşılıklarını bulamamaktadır. Yani bu tezler aktif ötanazinin ahlaken daha kötü olduğunu, yasallaştırılmaması gerektiğini doğrulayamamaktadır. Üstelik, pasif ötanazi aktif ötanaziye göre çok daha acılı ve çok daha uzun bir ölüm sürecine neden olabilmektedir.

B.1.3. Pasif Ötanazinin Ayrıcalığı

Aktif- pasif ayırımının korunmasında ve pasif ötanaziye genel olarak daha fazla izin verilmesinin ilave iki nedeni, üzerinde durulmaktadır. Birincisi, pasif ötanazi mevzubahis olduğunda hastanın birden fazla hakkını- ölme hakkının yanında beden bütünlüğünü koruma hakkını- öne sürüyor olmasıdır. İkincisi ise, ölümcül dozda iğne yapılmasının, tedavinin kesilmesinden daha çok intihara yakın görünmesidir. Ama bu fark pasif ötanazinin izin verilebilir olduğunu ve aktif ötanazinin de yasaklanması gerektiğine işaret etmemektedir, yalnızca pasif ötanaziye isteyen hastanın daha güçlü bir konumda olduğunu göstermektedir. Çünkü aktif ötanazide hasta sadece ölme hakkını talep ederken- ki böyle bir hakka sahipse- pasif ötanazide hem ölme hakkını hem de beden bütünlüğünü koruma hakkını talep etmektedir. Yine de pasif ötanaziye isteyen hastanın bu açıdan daha fazla gerekçeye

sahip olması, pasif ötanazinin haklılığı anlamına gelmediğine dikkat çekmek lazımdır.

Aktif- pasif ayırımının yapılabilirliğini savunanlar aktif ötanazinin intihara benzediğini de öne sürmektedirler. Burada aktif ötanaziye pasif ötanaziden farklı olarak intiharla ortak noktasının bulunduğu iddia ediliyor. Şöyle ki, her intiharı ve alınan ölüm kararlarını akıl dışı bir delilik anının ürünü olarak görmekteler.¹²² Kanaatimizce, aktif ötanazinin intihara çok benzemesini varsayarak aktif-pasif ayırımına gidilebileceği doğru değildir. Çünkü ister intiharda ister aktif ötanazide alınan kararlarının bazen psikolojik anormallik sebebinden alınabileceği gibi bazı durumlarda da bilinçli olarak alınabileceği mümkündür. Bu bakımdan her aktif ötanazi her zaman intihara çok yakın konumda bulunur diye bir çıkarımda bulunulamaz. Üstelik hem aktif ötanazide hem de pasif ötanazide hastaların durumu aynıdır; tedavisi bulunmayan hastalık yüzünden aşırı acı çeken ve bundan kurtulmanın tek yolunun ölüm olabileceğini düşünen kişidir. Dolayısıyla her iki çeşit ötanazinin kendisine uygulanmasını isteyen hastaların kararları aynı koşullar altında alınmaktadır. Pasif ötanazide alınan kararlar her zaman bilinçli olarak alınan kararlardır, aktif ötanazi için alınan kararlar her zaman psikolojik anormalliğin ürünüdür demek imkansızdır. Biz burada aktif ötanazi intihara benzememesini savunarak aktif ötanaziye haklı çıkarmaya çalışacak değiliz. Demek istediğimiz, aktif ötanazi intihara benzetilerek aktif- pasif ayırımının yapılabileceği fikrini eleştiriyoruz. Üstelik yukarıda da söylediğimiz gibi, eğer ki aktif ötanaziyle intiharın benzer noktası olarak her ikisinde de alınan kararların akıl dışı bir deliliğin ürünü olduğu anlayışıysa, o zaman pasif ötanazinin de intihara çok yakın olma olasılığı

¹²² İnceoğlu, *a.g.e.*, s.155.

aynı orandadır. Çünkü aktif ötanazide alınan kararların bilinçli olmadığına kesin olarak inanılıyorsa, pasif ötanazide alınan kararların her zaman bilinçli olacağına inanılmamalıdır. Çünkü her iki durumda kararı veren hasta aynı koşulda ve konumdadır. Böyle olunca ya her iki çeşit ötanazi intihara çok yakın olacak ya her ikisi de intihardan farklı olmuş olacak. Her iki ihtimalde bizim için değişen bir şey yoktur. İntihara yakın da olsa uzak da olsa her iki çeşit ötanazi ahkai yönden aynı konumda olmuş olacaktır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Aktif ve pasif ötanazi ayırımı klasik ayırım, olağan ve olağan dışı araçlara ait ayırım ve çifte etki doktrini başta olmak üzere bazı ölçütlere dayanmaktadır. Kanaatimizce sözü edilen bu yaklaşımlarda aktif- pasif ayırımı yapılırken hekimin davranışı ve motivasyonu ya da niyeti belirleyici olmaktadır. Yani ötanazi uygulayan hekimin ne tür davranış sergilediği, sergilenen o davranışın ahlakiliği veya ötanaziyi uygulamada hekimi güdüleyen şeyin ne olduğu sorularının cevapları aktif- pasif ayırımında etkili olmuştur. Fakat aktif-pasif ayırımı, klasik ayırımda olduğu gibi hareketi yapan veya hareketsiz kalan hekimin tavırlarından hangisinin daha kötü olduğunu saptamakla ya da çifte etki doktrinide olduğu gibi pasif ötanazide hekimin niyetinin farklı olduğunu saptamakla savunulamaz. Bu nedenle bu iki tür ötanazinin (aktif ve pasif) suç ve ceza yönünden farklı değerlendirilmesi gerektiğini savunmak mümkün görünmemektedir. Çünkü ahlak felsefesinde davranışların değerlendirilmesinde başlıca iki yaklaşım söz konusudur: Birincisi, Faydacı yaklaşım, bunu sonuçcu diye adlandıranlar da vardır. Yani bu yaklaşım olayları netice itibariyle değerlendirir. İkinci yaklaşım olayları gerçekleştirenin niyetine göre ele alır. Örneğin Kant'ın *Ödev Ahlakı* bize bu

yaklaşımı sunmaktadır.¹²³ Hem aktif ötanazide hem de pasif ötanazide sonuç aynıdır; hastanın hayatı son bulmaktadır. Dolayısıyla ahlak felsefesinin bu yaklaşımı açısından aktif-pasif ayırımı yapılamaz. İkinci yaklaşım söz konusu olduğunda ise, pasif ötanaziyi uygulayan hekimin hastanın ölümünü kast etmediği ve sadece hastayı doğal akışa bırakıverdiği gerekçesiyle pasif ötanazi izin verilebilir görülerek aktif ötanaziden farklı olduğu öne sürülmektedir. İlk bakışta gerçekten de bu iki tür ötanazide hekimlerin niyetlerinin farklı olduğu dolayısıyla aktif- pasif ayırımı bu açıdan yapılabilecek gibi gözükür. Fakat burada kanaatimizce dikkat edilmesi gereken bir incelik vardır. *Niyetçi* yaklaşıma göre söz konusu davranışın doğurduğu neticeye bakılmaksızın gerçekleştirenin niyetine göre hüküm verilir, ancak burada doğabilecek kötü sonuçtan failin haberi olmamalıdır. Böyle bir durumda eylemden doğan kötü sonuçtan faili suçlamak doğru olmaz. Oysa ötanazi penceresinden baktığımızda durum farklılaşmaktadır. Yani pasif ötanazide hastanın ölümüne sebep olunacağı bilindiği halde eylem gerçekleştirilmekte; yaşam destekleyici makine kapatılmaktadır. Dolayısıyla kötü sonuç görüldüğü halde eylemi gerçekleştirip sonunda da başka bir şeyin kastedildiğinin ifade edilmesi, etik açıdan doğru/tutarlı gözükmemektedir. Dolayısıyla her iki çeşit ötanazide (aktif ve pasif ötanazi) hem niyet, hem de sonuç aynı gözükmemektedir. Bundan dolayı yapılan aktif- pasif ayırımının ahlaki açıdan savunulması zordur bir durum hariç: Olağandışı tedavinin bile beklenen sonucu veremiyor olduğuna ve aksine aşırı ıstırap veriyor olduğuna uzmanlarca kanaat getirilirse ve hasta taraftarları tarafından makul isteklerin bulunması halinde tedavi durdurulabilir. Böylece gerçekleştirilen pasif ötanazi ahlaken aktif ötanaziden farklı görülebilmektedir. Bunun yanında bir hareketliliğin,

¹²³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 146-151.

diğerinde ise bir hareketsizliğin olmasından dolayı aktif- pasif ayırımı yapılmaya çalışılmıştır. Halbuki hareketin şekli çok da önemli değildir; en azından belirleyici değildir. Üstelik Rachels'in iddia ettiği gibi pasif ötanazide hareketsiz kalınmak suretiyle bir hareketin bulunduğu da öne sürülebilir.

B. 2. İstemli - İstem - dışı ve İstemsiz Ötanazi

Hastanın isteyip istememesi açısından ötanazi üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, hastanın kendisine ötanazi uygulanmasını açık bir şekilde ifade etmesidir ki buna *istemli ötanazi* denmektedir. İkinci tür ise, kendisine uygulanacak ötanaziye hastanın dile getirememesi, bitkisel hayata geçen veya herhangi bir şekilde kendisiyle iletişime geçilemeyen hastaya uygulanan ötanazidir ki buna da *istem- dışı* ötanazi denmektedir.¹²⁴ Hastanın iradesinin ötanazi uygulanmaması olmasına rağmen veyahut bu konuda iradesine başvurulmadan veya da bu konuda iradesini açıklayacak durumda olmaması durumunda uygulanan ötanaziye de *istemsiz* veya zorunlu ötanazi denir. Bu son bahsettiğimiz çeşit aslında bir cinayet gibi dursa da zaman zaman ötanazi çeşidi gibi bazı literatürlerde geçmektedir.¹²⁵ Bu durumun ötanaziyle bağlantılı tek yönü, söz konusu kişinin hasta olmasıdır. Dolayısıyla bu olguyu ötanazi diye adlandırmak yanlış olacağından burada “istemsiz ötanazi” konusuna değinmeyeceğiz.

¹²⁴ Vaughn, a.g.e., s.528.

¹²⁵ Vaughn, a.g.e.,s. 528.

B. 2.1. İstemli Ötanazi

Ötanaziyi haklı çıkarmak isteyen girişimler, genelde hastanın ölmek üzere olduğu, hastalığı sebebiyle acılar içinde olduğu ve hasta, bilinci açık bir şekilde ölüm talebinde olduğu durumları birer gerekçe olarak görmektedirler. Burada özellikle kişinin talebinin kendi hayatının sonlandırılmasını haklı kılabilceği düşüncesine vurgu yapılmaktadır.¹²⁶ Fakat istemli ötanaziyi savunmak için “ölme talebinde bulunmak, kendi kaderimizi kontrol etmenin bir parçasıdır” düşüncesiyle hastaya bu hakkı tanımanın, hayatın kutsallığı teziyle çeliştiği de iddia edilmektedir. Bu çerçevede insan hayatının sahibinin Tanrı olduğu fikri sebebiyle hayatın kutsal ve dokunulmaz olduğu savunulmaktadır.¹²⁷

İstemli ötanazinin uygulanabilmesi için birkaç şartın oluşması gerekir. Aranan ilk şart *temyiz gücüdür*. Temyiz gücü, kişinin karar verirken kendisi üzerinde gerçekleştirilmesi planlanan müdahalenin ne olduğunu, bunun beraberinde ne gibi riskleri ve zararları getirebileceğini, kendine yapılacak olan müdahaleye rıza göstermesinin veya göstermemesinin anlamını ve önemini anlayabilecek olgunluğa ulaşmış olması demektir.¹²⁸ Burada kişinin kendi durumunu yeterli derecede kavrayabilmesi ve ona göre karar verebilmesi belirleyicidir. Aranan ikinci şart ise *aydınlatılmış rıza* veya tıbbın diliyle *onam*dir.¹²⁹ Bilindiği gibi, rıza, bir eylemin gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi konusunda onay vermektir. Konumuz açısından

¹²⁶ Yiğit, *a.g.m.*, s. 40.

¹²⁷ Hayrani Altıntaş, “Hayatın Değeri”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, Editör: Recep Kılıç, Ankara, Ankuzem yayınları, 2009, s. 296.

¹²⁸ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 159.

¹²⁹ F. Akçiçek vd., “Organ Nakli ve Tıbbi Ahlak”, *Türk Nefroloji ve Transplantasyon Dergisi*, İzmir, Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Nefroloji BD, 1994, S.3, s. 34.

baktığımızda istemli ötanazinin diğerk bir şartı olarak hastanın kendisine yapılacak harekete razı gelmesi söz konusu olmaktadır. Fakat hastadan alınacak rızanın geçerli olması bakımından aydınlatılmış olması lazımdır. Yani hekim önceden hastaya, kendisine yapılacak hareketin ne tür sonuçlara neden olacağını, yarar ve zararlarını açık, anlaşılır ve nötr biçimde bildirmesi gerekmektedir ki böyle bilgilendirilmeden sonra gösterilen rızaya aydınlatılmış rıza denir.¹³⁰ Son olarak da verilen kararın serbestçe, zorlayıcı etkilerin, korkutmaların, altında kalmaksızın verilmesi şartı vardır ki buna da *istemlilik* denmektedir. Burada, verilen rızanın ne kadar sağlıklı olacağı konusundaki kuşkuların bertaraf edilmesi için böyle şartlar konmaktadır, çünkü şahısa yapılacak müdahale o rızanın üstüne kurulmaktadır.

İstemli ötanazinin tanımını ve şartlarını gördükten sonra bunların ne kadar sağlıklı olduğunu sorgulamak doğru olur. Bunun için istemli ötanaziye yöneltilen bir takım itirazlara yer vereceğiz. Bu eleştirileri istemli ötanazinin *ana prensibiyle ilgili, şartlarıyla ilgili ve tıbbi yönüyle ilgili* olarak ayrı ayrı gruplar halinde ele almayı uygun buluyoruz.

İstemli ötanazinin *ana prensibine* yani istemli ötanazinin kişinin rızası üzerine kurulabileceği düşüncesine karşı şöyle itirazlar yöneltilmektedir. Kişinin rızasının, kendine yapılacak müdahaleleri haklı kılması düşüncesi kişinin kendi kendisinin sahibi olduğunu varsaymaktadır. Kişinin kendi kendisinin sahibi olmadığının hem dini hem de felsefi açıdan delillerinden bahsettiğimiz ve bu delilleri doğru kabul ettiğimiz takdirde ötanaziye haklı çıkarmak için geliştirilen savların temelsiz olduğuna ulaşmaktayız. İnsan hayatının Tanrı'dan geldiğini kabul

¹³⁰ Akçiçek vd., *a.g.m.*, s. 34-35.

ettiğimizde bu hayatın sahibinin Tanrı olduğunu kabul ederiz. Hayatın kutsallığı ve dokunulmazlığı başlığı altında da söz ettiğimiz gibi hayatın insana Tanrı tarafından hediye veyahut emanet olarak verildiğini kabul ettiğimizde bu emanetin tasarruf hakkına da alanın değil de sadece verenin sahip olduğunu kabul etmiş oluruz. Dolayısıyla insana emanet olarak verilen hayatın tasarruf hakkı sadece Tanrı'ya aittir. Bu sebepli kişinin kendi hayatının sonlandırılmasıyla ilgili kararı kendisine uygulanacak ötanaziyi haklı kılmaz. Başka bir deyişle uygulanacak ötanazi söz konusu şahısın isteği üzerine inşa edilemez. Fakat bu ilke Tanrı'ya inananlar için, özellikle semavi dinlerin mensupları için geçerlidir. Yani Tanrı'ya inanmayan biri hayatın O'ndan geldiğini kabul etmediği için, hayatın tasarruf hakkını da Tanrı'da görmez. Ama bu Tanrı'ya inanmayanlar açısından hayatın sonlandırılmasının ahlaki olmadığını savunamayız anlamına gelmez. Bu hususta Kant'ın ahlak felsefesine değinmemiz uygun olur. Kant'a göre ahlaki olarak eylemde bulunma ahlaki yasaya ve ödeve göre eylemektir. Ahlak yasası, insanlara saygı göstermemizi ve onlara amaç gibi davranmamızı gerektiren ilke, bir kategorik buyruktan oluşur. Buradan anlaşılacağı üzere Kant'a göre kategorik buyruğa göre davranmak kişiye amaç gibi davranmamızı zorunlu kılar ki ahlaki olan da budur. Çünkü insan özerk olarak eylemede başarılı olabilen ve saygıdeğer tek varlıktır. Böyle bir varlık olmasından dolayı kendi içinde bizzat amaçtır.¹³¹ Dolayısıyla bundan hareketle şunlar söylenebilir. Kant açısından ötanazi kategorik buyruğu ihlal etmektedir. Acı veren durumdan kurtulmak için kişinin kendi hayatına son vermesi veya son verilmesine rıza göstermesi durumunda acılardan kurtulmak için kendini bir araç gibi kullanmış

¹³¹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 41.

olur.¹³² Zira ahlaki olarak eylemek için insana amaç gibi yaklaşmamız gerekirken burada acının dindirilmesi amaçlanmış olup, kişinin bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Kant, insanın bir nesne olmadığını bizlere hatırlatır. Başka birisinin benim hayatıma son verme hakkı olmadığı gibi kendim de hayatıma son verme hakkına sahip değilim. Kant'a göre intihar (veya ötanazi), cinayet gibi benzer gerekçeyle yanlıştır. Çünkü hem cinayette hem de kendi hayatına son vermede insanlara nesne gibi davranılmaktadır ve insana kendi içinde amaçmış gibi saygı gösterilmemektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya inanmayan birisinin de kendi hayatına son vermesinin ahlaki olmayacağına etik temellerinden birini görmüş olduk.

Buraya kadar istemli ötanazinin ahlaki olmadığını ileri süren tezin temellerinden ikisini sunduk: Birincisi insan hayatının Tanrı'dan geldiği için kutsal olduğunu, bu sebeple dokunulmaz olduğu ve tasarruf hakkının da sadece onu veren Tanrı'ya ait olduğunu savunan dini temeldir. İkincisi de insanı özerk davranabilen, rasyonel ve saygıdeğer tek varlık olduğundan hareketle kendi içinde amaç olarak görür. Ahlaki davranmayı özgür davranmayla yani özerk olarak eylemeyle aynı tutan bu görüşe göre, acıyı dindirmek için kişinin ölümünü araç gibi kullanmak (yani ötanazi uygulamak) ahlaken yanlış olur ki bu da istemli ötanazinin veya da her çeşit ötanazinin ahlaki olmadığını ileri süren etik bir temel durumundadır. Bunlar aynı zamanda istemli ötanaziye karşı birer itirazdır. Üçüncü itiraz isteğin önemiyle ilgilidir.¹³³ Çünkü istemli ötanazi isteğin üzerine kurulmaktadır ve ahlaken doğru olması da söz konusu hastanın ötanaziye bizzat istemesiyle temellendirilmektedir. Fakat istek, istemli ötanazinin ahlaken doğru olduğunun göstergesi midir? Bu şöyle

¹³² Sandel, *a.g.e.*, s. 132- 149.

¹³³ Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, s. 160-178.

de sorulabilir; istek ve doğruluk aynı mıdır? Cevabımız tabii ki “hayır” olacaktır. Her istediğimiz şeyin kendimiz için hayırlı olmadığı gerçeği bunun bir göstergesidir. Aynen bunun gibi, kişi ötanaziyi seçerek ölmesinin kendisi için doğru olacağını iddia edemez. Özetle söyleyecek olursak, istek doğruluğun ölçüsü olamayacağı için istemli ötanazinin de ahlaken doğru olduğunu temellendiremez.

İstemli ötanazinin *şartlarıyla ilgili* ise hastanın temyiz gücüne sahip olup olmadığına odaklanmaktadır. Yani istemli ötanazinin şartları arasında verilen kararın sağlıklı olması için hastanın temyiz gücünde olması istenmiştir. Getirilen itiraza göre, kendisine ötanazi uygulanmasını beyan eden hasta, tedavisi bulunmayan hastalığa yakalanmış ve şiddetli acı içinde olan birisi olduğuna göre temyiz gücüne sahip değildir. Bu yüzden ölme kararını temyiz gücündeyken vermiş olmamakta; dolayısıyla istemli ötanazide aranan şartların biri gerçekleşmemektedir. Hastayı temyiz gücüne kavuşturmak için gerekli malzemeleri kullanarak acıyı dindirmenin mümkün olduğunu biliyoruz, en azından kısa bir süre için. Dolayısıyla kısa bir süre bile olsa acılardan kurtularak temyiz gücüne kavuşabilirliği itirazcılara yöneltiliyor. Fakat itirazcılara göre acısını dindirmek için kullanılan uyuşturucunun yan etkisi sebebiyle kişi yine temyiz gücünde olmamış olur. Çünkü uyuşturucunun yan etkisi sebebiyle kişinin doğru karar verme potansiyeli düşmüş olur. Dolayısıyla hasta her iki durumda da yani hem acılar içinde olduğunda hem de acıyı dindirmek amaçlı ilaçlar kullandığında temyiz gücüne sahip olamamaktadır.¹³⁴ Bunun yanında acılar içinde olan ve uyuşturucu alan tüm hastaların karar verebilme kapasitesinin yani temyiz gücünün ortadan kalktığını söylemek güçtür. Eğer böyle olsaydı insan temyiz gücünde olmak için ne tedavisi olmayan hastalığının amansız ıstırabını çekmeli ne de

¹³⁴ Vehbi Umut Erkan. İpek Yücer, “Ayırt Etme Gücü”, *AÜİFD*, Ankara, 2011, 60 (3), s. 493-494.

uyuşturucu almalıdır. Ne varki eğer bytle olursa amansız ıstırabı tatmadan ölüm kararını vermek akılcı olmayacaktır. Ama en azından acılar içinde olan kimsenin temyiz gücünün ortadan kalkma ihtimalinin daha yüksek olduğu düşünülebilir. nk burada sıradan acıların değil tedavisiz hastalığın amansız ıstırabı söz konusu olmaktadır.

*şartlarıyla ilgili diğer bir itiraz ise verilen kararın sağlıklığını sorgular.*¹³⁵

İstemli tanazinin şartlarında istemlilik şartı bulunmaktadır. Yani istemlilik şartının gereği olarak hasta kendisine ötanazi uygulanmasıyla ilgili kararını verirken serbestçe, zorlayıcı etkilerin, korkutmaların, altında kalmaksızın verilmesi söz konusudur. Fakat verilen kararın hiç bir şeyin etkisi altında kalmadan serbestçe verildiğinden emin olmak kolay değildir. Bu nedenle verilen karar başka faktörler tarafından etkilenmiş olabileceğinden şüphe etmek doğaldır ve mantıklıdır. Bu itiraz istemliliğin harici faktörlerden etkilenebileceğine dayanır. Buna göre istemlilik, birinci olarak söz konusu hastanın ölümünde çıkarı olan kişiler tarafından bilerek, ikinci olarak da hastanın, verdiği maddi ve manevi yükün altında ezilen yakınları bu durumu hastaya kasten veya farkında olmadan hissettirmesi olarak iki şekilde etkilenebilir. Gerçekten de aile fertlerinin farklı kişilik ve anlayışlara sahip olduklarını dikkate aldığımızda hastanın getirdiği yüke karşı fertlerin her zaman anlayışlı olmayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Durum bytle olunca istemliliğin hiç bir faktörden etkilenmediğinden ne emin olmak ne de onu test etmek mümkün olur.

¹³⁵ Burcu G. zen, ağlar zel, “Kişilik Hakları- Hasta Hakları Bağlamında Tıbbi Müdahale Dolayısıyla ıkan Hukuki İlişkide Hekimin Hastayı Aydınlatma Yükümlülüğü ve Aydınlatılmış Rızaya İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, Ankara, 2007, C.10, S.1, s. 61-70.

Meselenin *tıbbi yönüyle ilgili* itirazlar da bulunmaktadır. Meselemiz açısından bakıldığında hastayı aşırı ıstıraptan kurtarmak için hayatına son verilmektedir. Bu itiraz “Acaba acının kontrolü ötanazi taleplerini ortadan kaldırır mı?” sorusundan hareket eder.¹³⁶ Madem ki ötanazi uygulamadaki asıl amaç hastayı şiddetli acıdan kurtarmaktır öyleyse acının kontrolü ötanazi taleplerini büyük ölçüde ortadan kaldırması lazımdır. Fakat acının kontrolü ötanazi taleplerini belki azaltabilir ama tamamen ortadan kaldıramayacaktır. Çünkü acının kontrol altına alınması için tıpta uyuşturucu kullanılmaktadır. Ne var ki bu uyuşturucunun yan etkileri olabilmektedir. Dolayısıyla acıyı kontrol altına almasına rağmen bunun yan etkileri ayrı bir problem olarak kalmaktadır. Yan etkisi sebebiyle hasta bilinçli kaldığı müddetçe sıkıntı çekebilmektedir. Örneğin kontrol edilemeyen kusmalar, nefes alıp verme güçlüğü gibi sorunlar birer örnek olarak söylenebilir.¹³⁷ Bu sebeple yani kendini başkalarına bağımlı görmekten ve bedensel fonksiyonlarının kaybindan dolayı kişi kendini onursuz hissedebilmektedir. Bu hissin kişinin ötanaziye başvurmasında etkili olacağı açıktır. Toparlayarak söyleyecek olursak, yaşam her zaman asıl olandır, istemli ötanazi ise, nitelikli bir yaşamın kaybolduğu anda kişinin başvurduğu son çaredir, aldığı son karardır. Bu savdan hareketle kişinin belli sebeplerden dolayı kendisini onursuz hissetmesi, ötanaziye haklı kılar gibi bir çıkarıma gidilmemelidir. Çünkü bir his, doğruluğun ölçüsü değildir ve bu sebeple belirleyici de değildir. Buradan hareketle kişinin kendisini onursuz hissetmesi kişinin gerçekten de onursuz olduğunun göstergesi değildir. Çünkü insan onuru insanların kendilerini onurlu

¹³⁶ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 92-95.

¹³⁷ Şerafettin Demirci, Kamil Hakan Doğan, “Asfiksi Türleri ve Asfiksi Olgularında Ölü Muayenesi (Solunum Yollarının Yabancı Cisim İle Tıkanması)” *Klinik Gelişim Dergisi*, Editör: Sermet Koç. Muhammet Can, Adil Tıp Özel Sayı, 2009, s. 47.

hissetmelerine borçlu değildir, insan bizzat kendisinde onur sahibidir. Nitelikli yaşamdan yoksun kalmasıyla kişinin kendini onursuz hissetmesi belki o şahsın hayatının gayeden yoksun kaldığı anlamını verebilir ama bu hayatının değerinin yok olması anlamına gelmez. Dolayısıyla hastaya hayatın değerli olduğu hissi yakınları tarafından hissettirilebilir. Gaye ve değer en azından şu açıdan birbirinden farklı değerlendirilebilir. İnsan, hayatında belirlediği bazı amaçları olabilir ve bu amaçların gerçekleştirilmesine doğru çalışamaz hale geldiğinde hayatı gayeden yani manadan belki yoksun kalabilir ama her zaman değerli olarak kalır. Çünkü değer Tanrı'dan gelmektedir ve yaşamın özsel niteliğidir. Örneğin, A şahsı için gayeye uygun yaşamak, cenneti hak etmek için hayırseverlik yapmak olmuş olsun. Şahsın elindeki serveti bittiğini ve kendisinin de artık hayırseverlik yapacak servet kazanamayacak hale geldiğini düşünelim. Bu durumda A şahsı, hayatının gayeden yoksun kaldığını düşünebilir. Fakat bu, A şahsın hayatının değerden yoksun kaldığını göstermez. Bunun yanında, değeri gayede bulanların hayatının gayeden yoksun kalması hayatın sonlandırılmasını haklı kılmayabiliyor.¹³⁸ Çünkü Tanrı için sırf hayatta kalmanın kendisi gaye edinilebiliyor.¹³⁹ Zaten bu savda da kişinin kendisini onursuz hissederek ötanazi talebinde bulunabilirliğinden fakat bu hissini ötanaziyi istemede kendisini haklı kılmayacağından bahsediliyor.

¹³⁸ Nuttall, *a.g.e.*, s. 165-170.

¹³⁹ Akbaş, *a.g.e.*, s. 97- 102.

B. 2.2. İstem- dışı Ötanazi

İstem- dışı ötanazi kişinin bilinci olmadığı zaman yani temyiz gücünün olmadığı zaman söz konusu olmaktadır. Temyiz gücü iki farklı şekilde ortadan kalmaktadır: Birincisi önceden temyiz gücüne sahip olan kişinin daha sonra kaza veya hastalık gibi çeşitli sebeplerden dolayı bilincini sürekli olarak kaybetmesidir. İkinci olarak ise hiç bir zaman bilincine sahip olamayan şahıslar kastedilmektedir. Bunlar akıl hastaları ve bebekler olabilmektedirler. Durum böyle olunca yani kendisine ötanazi uygulanacak olanlar temyiz gücüne sahip değilse meseleyi çözmek daha da güçleşmektedir. Çünkü bu durumdaki hastalar istenildiği zaman kendileriyle iletişime geçmeye kapalıdır. Fakat bundan hareketle temyiz gücünde olmayan hastalara ötanazi uygulanamaz gibi bir çıkarıma gitmek birçok itirazı içinde bulunduran sonuç olacağından istem- dışı ötanazinin de tanınması gerektiğini savunanlar meseleyi çözümlerin farklı yollarına başvurumaktadırlar. Bunların başvurduğu yolları incelemeye geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekiyor. İstem- dışı ötanaziyi savunanlar umutsuz bir hastalık karşısında onurlu ölme hakkının tanınmasında temyiz gücüne sahip olanlarla temyiz gücüne sahip olmayanlar arasında ayırım yapılmaması gerektiğinden yola çıkarlar. Bunlara göre temyiz gücüne hiç sahip olmayanların ve temyiz gücünü yitirmiş olanların her türlü tedavisi, ameliyatı gibi tıbbi müdahalelere karar vermede söz konusu şahsın velisi veya yakınları gibi temsilcileri yetkili ise aynı kişiler umutsuz hastalıklar karşısında karar vermede de aynı yetkiye sahip olmalıdırlar. Bu durumda vekillerin kendisine verilen yetileri suistimal etme kuşkusunun ortaya çıkması tabiidir. Fakat taraftarlar bu kuşkuları bertaraf etmek için çeşitli güvencelerin oluşturulabileceğini ileri

sürmüşlerdir.¹⁴⁰ Örneğin, bir etik komitenin onayının böyle bir güvenceyi sağlayacağını savunurlar. Meseleyi daha sistematik biçimde ele almak için temyiz gücüne sahip olmayan iki grubu ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü hiç temyiz gücüne sahip olmayanlarla daha önceden temyiz gücüne sahip olanlar birbirlerinden farklıdır.

Önceden temyiz gücüne sahip olan bir kişi, daha sonra geçirdiği bir kaza veya hastalık sebebiyle geri dönüşü olmayan bilinçsizliğe yakalanabilmektedir. Bu duruma örnek olarak komaya giren hastanın durumundan söz edilebilir. Komadaki hasta öksürmek, yutkunmak gibi bazı istemsiz refleksleri yapabilmekte ise de iradesinin ne yönde olduğunun saptanması mümkün değildir.

İradesini sürekli olarak kaybetmek sadece ani bir kaza veya hastalık sebebiyle ortaya çıkmamaktadır. Yaşlılık nedeniyle Alzheimer hastalığı sonucu bunama (*dementia*) da temyiz gücünü geri dönüşü olmayan bir şekilde ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda hastanın bilinci açıktır, kendisiyle iletişime geçilebilmektedir ama temyiz gücüne sahip olduğunu söylemek güçtür. Çünkü böyle duruma düşen birisi hafızasının zayıflaması nedeniyle çok yakınlarını bile tanıyamaz, konuşmalarını sık sık tekrarlar ve kararları sürekli değişir. Böyle hallere düşen kişinin artık bilinçsiz halde olduğu varsayıldığından dolayı iradesinin ne yönde olduğu saptanamamaktadır. Dolayısıyla bu durumdaki hastaların yaşamlarını, özellikle tedavi edilmeyerek sona erdirilmesine ilişkin çeşitli görüşler öne sürülmüştür.¹⁴¹ Bunların biri de *önceden verilmiş talimattır*. Bu görüşe göre kişi

¹⁴⁰ Kaşıkçı, *a.g.m.*, s. 88.

¹⁴¹ Brock, *a.g.m.*, s. 15-17.

daha sonraki olası durumlara ilişkin bir talimatta bulunur, daha sonra öngörülen bu durumlar gerçekleşirse söz konusu şahsa olan müdahaleler daha önce bilinci yerindeyken bırakmış olduğu o talimat çerçevesinde gerçekleşir. Görüldüğü gibi bu görüşe göre hastaya yapılacak olan müdahale yine hastanın kendi isteği çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla istem -dışı ötanazinin, hastanın bilinci yerindeyken verdiği bir talimat varsa, ancak o zaman uygulanabileceğini belirten görüş, özerklik hakkına dayanan bir görüştür demek doğru olur. Burada ölümcül hasta, bilinci açıkken ve temyiz gücüne sahipken verdiği bir talimatla, yukarıda belirtilen temyiz gücünün ortadan kalktığı durumlardan birinin içinde bulunduğu zaman ötanazi uygulanmasını talep etmektedir. Bu talimat yazılı olabileceği gibi sözlü de olabilir. Hasta, başka türlü de talimat verebilir, örneğin yukarıdaki durumlardan birine düştüğünde belirli bir kişiyi ötanazi de dahil olmak üzere kendisi hakkında karar vermesi için yetkilendirebilir, vekil tayin edebilir.

Her durumda olduğu gibi bu görüşe de çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu görüşün özerklik hakkına dayanan bir temelden hareket ettiğini belirtmiştik. Dolayısıyla özerklik hakkına dayanmayanlardan gelen eleştirilerin gelmesi normaldir. Fakat bu görüşe gelen eleştirilerin içinde yine özerkliğe dayanan eleştiriler de vardır. Örneğin Dworkin, özerkliğe dayanarak ötanaziyi savunan birisidir. Dworkin istem- dışı ötanazinin uygulanabilirliğinde sadece daha önceden temyiz gücü yerindeyken verilen yazılı talimatın zorunlu tutulmasına itiraz eder.¹⁴² Çünkü ona göre şu anda bu şekilde yaşamak istemediği halde önceden yazılı bir talimat vermeyenlerin oranı çok yüksektir. Dolayısıyla istem- dışı ötanazinin uygulanabilirliğinde daha önceden verilmiş olan yazılı talimatın zorunlu tutulması

¹⁴² İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 222- 223.

kişinin özerklik hakkını sınırlamaktadır. Dworkin'e naklen göre¹⁴³ istem -dışı ötanazinin uygulanması gerektiğinde hastanın daha önceden verilmiş talimatının bulunmadığı durumda sözlü olarak belirttiklerinin dikkate alınması gerekir.

Bu meseleler çerçevesinde alzheimer hastalığı diğerlerinden biraz ayrıcalık göstermektedir. Çünkü bu hastalığa yakalanan kişinin komada olan veya başka bir şekilde temyiz gücünü sürekli olarak yitiren hastalarla benzer olarak temyiz gücü yitirilmiştir fakat onlardan farklı olarak bilinci açıktır. Dolayısıyla daha önceden talimatının bulunmasına rağmen daha sonra farklı bir karar aldığı söyleyebilir. Bu durumda hangi kararına saygı gösterileceği tartışma konusudur. Dworkin özerklik hakkını sadece temyiz gücüne sahip olanlara tanıdığından böyle bir durumda kişinin daha önceden temyiz gücüne sahipken verdiği karara saygı gösterilmesini savunur. Fakat tam da bu sebepten dolayı ikinci bir taraf önce verilen talimatın özerklik hakkına aykırı olduğunu savunurlar.¹⁴⁴ Onlara göre daha önceden yapacağı seçimin gerçekleriyle karşılaşmadan verilen talimat sağlıklı değildir. Çünkü ölümlü yüzleşen insan ile ölümlü yüzleşmeyen insan arasında gerçek bir fark vardır. Bu nedenle, önceden belirtilmiş talimatın bir anlamı yoktur, çünkü hasta ölümlü gerçekten karşılaşmamıştır.

Alzheimer hastalığını meselemiz açısından diğerlerinden farklı kılan ikinci özellik ise, bu hastalığın her zaman ağır ıstırap vermeyeceği durumudur. Söz konusu hastalık seyrinde yakınma ve bulguların şiddetine göre klinik tablo erken, orta ve ileri olmak üzere üç evreye ayrılabilir. Erken evrede akın bellek bozukluğu ve yeni

¹⁴³ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁴⁴ İnceoğlu, *a.g.e.*, s. 223.

bir bilginin öğrenilmesinde güçlük önemli bir özelliktir. Eşyaların yerlerini karıştırmak, konuşmaların tekrarlanması, isim unutkanlıkları, soruların tekrar tekrar sorulması gibi genel sorunlar görülür. Orta evrede, başlangıç belirtilerinin ağırlaşması ve günlük yaşam aktivitelerindeki bağımsızlığın, çoğu işlevde, kaybı söz konusudur. Yeni bir bilgi öğrenme tamamen durmuştur. Var olan bilgi de, geriye dönük bir kronolojik seyirle, kaybolma sürdürmektedir. Ev dışında tek başlarına dolaşamazlar. Dışarı çıktıklarında kaybolmalar görülebilir. İleri evrede, hastanın en temel günlük yaşam aktivitelerini dahi sürdürmeleri bir başkasının yardımını gerektirmektedir. Beslenme, yıkanma, giyinme tamamen bağımlı hale gelmiştir. Sosyal ortamlara çıkarmakta da sorunlar olabilir. Zihinsel işlevler en alt düzeye iner; bellekte sadece parçacıklar kalmıştır. Yakın akrabalarını gördüğünde tanıyamaz. Hatta hasta aynada kendisini bile tanıyamayabilir.¹⁴⁵ Hastalığın getirdiği olumsuzlukları gözlemlediğimizde alzheimer hastalığının ötanazi tanımında yer alan ölümcül hastalık kriterine uymadığını görüyoruz. Çünkü aşırı ıstırap söz konusu değildir. Hastalığın son evresinde hasta başkalarına tamamen bağlı kalarak yatakta fazla kalmaya başladığı için yatak yarası enfeksiyonları, akciğer embolisi veya enfeksiyonu, beslenme bozukluklarının yarattığı komplikasyonlar başlıca ölüm nedenlerini oluşturduğunu düşünebiliriz. Fakat bunlar farklı hastalıklardır yani hastanın ölümüne sebep olan hastalıklar sözü geçen enfeksiyonlar ve komplikasyonlardır, alzheimer değildir.

Bir sonraki meseleye geçmeden önce “istem- dışı ötanazi” kavramıyla ilgili küçük bir şey söylemek istiyoruz. Kanaatimizce bu tür ötanazinin tümüne istem- dışı

¹⁴⁵ Esen Saka Topçuoğlu. Kaynak Selekler, “Alzheimer Hastalığı”, *Geriatrici*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Hastanesi, Nöroloji Anabilimdalı, 1998, C.1, S.2, s.65.

ötanazi denilmesi doğru olmaz. Çünkü kendisine uygulanan ötanazi daha önceden temyiz gücüne sahipken verdiği talimata göre gerçekleştirilebilmektedir. Belki hasta istemini o an ifade edemeyecek durumdadır ama yine de daha önceden verdiği talimat ağırlığını korumaktadır. Böyle bir ötanazi yine özerklik hakkıyla temellendirilir ki bu sebepten ona istem- dışı ötanazi demek doğru olmayabilir. Fakat istem- dışı ötanazinin konusu olan ikinci gruba gelince yani temyiz gücüne hiç sahip olmamış şahıslara gelince mesele değişir. Çünkü bunlarda daha önce talimat alabilme gibi olanak bulunmamaktadır. Belki bu tür ötanazilere istem- dışı ötanazi denebilir. Yani buraya kadarki meselemiz daha önceden temyiz gücüne sahip olanlarla ilgili olduğundan özerklik hakkı çerçevesinde konuya yaklaşıldı. Çünkü kişinin en azından daha önceden temyiz gücü yerindeyken verdiği talimat esas alınarak kendisine yapılacak müdahalelerin haklı olabileceği savunuldu. Fakat mevzubahis kişi temyiz gücüne hiç sahip olmadıysa özerklik hakkına dayanan bu yöntem uygulanamaz. Bu meseleyle ilgili nasıl yöntemlere gidilecek, mesele nasıl ele alınacak olduğuna biraz değinelim.

Söz konusu temyiz gücüne hiç sahip olmamış (doğuştan akıl hastaları, bebekler vs.) şahıslar olduğundan bunlara uygulanacak ötanaziyi özerklik hakkına dayandırmak mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumdaki şahıs kendisine uygulanacak ötanazinin kararını iradesinin ne yönde olduğu saptanamayacağından kararı kendisi değil doktor, yakınlar veya da etik komitesi gibi üçüncü bir taraf vermektedir. Dolayısıyla böyle bir karar ancak “hastanın menfaati” ilkesine dayandırılabilir. Bu ilkeyi savunanlar ölmenin bu kalitedeki yaşamı sürdürmekten daha iyi olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁴⁶ Zaten hastanın menfaatiyle temellendirilen

¹⁴⁶ Paksüt, *a.g.e.*, s. 42-43.

yaklaşım kendi savını yaşam kalitesini sorgulayarak gerçekleştirir. Bu yüzden onlara göre şahıs, nitelikli yaşamdan yoksun kaldığında ölümü tercih edebilir.¹⁴⁷ Fakat bu görüş ciddi bir etik sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sava göre kişi nitelikli yaşamdan yoksun kaldığında ölümü tercih edebileceği, nitekim ölüm kendisi için kalitesiz yaşamdan daha hayırlı olduğu varsayılmaktadır. Ne var ki söz konusu olanlar temyiz gücüne hiç sahip olmayanlar olunca bir şeyi kendisi için isteyip istemediğini, hayırlı olup olmadığını bilen kişi sadece hastanın kendisidir. Yani kalitesiz yaşama göre ölümün daha iyi olup olmadığı sorusuna verilecek cevap tamamen kişiseldir. Bu durumdaki hastanın ölümü hastanın kendisinin yüksek menfaatinden ziyade bu hastaya bakanların menfaatiyle daha çok ilgili olmaktadır. Öyle görünüyor ki hastanın menfaati ilkesine dayanarak meselenin içinden çıkmak güçtür.

Yüksek menfaat ilkesine dayanarak doğru sonuca ulaşamayınca bu durumdaki şahsa ötanazi uygulamayı haklı çıkarmak için ikinci bir yaklaşıma başvurulmaktadır. Bu yaklaşım meseleye kişilik statü bakımından yaklaşmaktadır.¹⁴⁸ Yani akıl hastaları ve çok ağır sakatlığı olan bebeklere uygulanan ötanaziye haklı kılabilecek gerekçe, böyle durumdakilerin insan statüsü kazanmamış olmalarıdır. Kişi, akılcılık, özerklik, şuurluluk gibi bazı özelliklere sahiptir. Oysa, ağır hastalıklı olan bebekler, bu özelliklere sahip değildir. Fakat, bu tez çerçevesinde, normal bebeklerin öldürülmelerinin niçin yasak olduğunu açıklamak mümkün değildir. Birkaç aylık çocuğun da rasyonel, özerkliğe sahip ve şuurlu olduğunu söyleyemeyiz. Söz konusu kriterlerin olmayışını bir ölçüt olarak kabul ettiğimizde sakat bir çocuk ile normal bir çocuk arasında fark görünmemektedir. Taraftarlar yöneltilen bu soruya cevap

¹⁴⁷ Paksüt, *a.g.e.*, s. 42-43.

¹⁴⁸ Kaşıkçı, *a.g.m.*, s. 88.

verirken böyle bir karar almada daha çok ebeveynlerin tavırlarındaki farka dayanmaktadırlar. Yani normal bir çocuk ile ağır sakatlığı olan çocuğun ölümlerinin ebeveynlerinin üzerine bırakacakları farklı etkiler temel alınmaktadır: normal bir çocuk ölürken ebeveynleri üzerinde belki çok ağır etki yaratabilir fakat ağır sakatlı çocuk ölürken durum farklılaşabilir. Ağır sakatlığı olan çocukla normal çocuk arasında insan statüsü kazanması açısından belki şu şekilde ayırım düşünülebilir. Normal çocuk her ne kadar çocukluğunda rasyonel, şuur ve özerklik sahibi değilse de daha sonradan insan olma statüsünün gereği olan bu vasıfları kazanır. Fakat tedavisi mümkün olmayan sakatlığıyla doğan bebeğin daha sonra da bu vasıfları kazanma olasılığı çok düşüktür. Belki ağır sakatlığı bulunan çocuğun insan statüsünde olmadığı varsayılması durumunda ona uygulanan ötanazi haklı görülebilir. Ağır sakatlığıyla doğan bir çocuğun daha sonradan iyileşme olasılığının bulunması çok düşük de olsa bir ihtimaldir. Bunun yanında normal bir çocuğun daha sonradan sözü edilen vasıfları kazanacağından emin oluvermek de pek mantıklı değildir. Çünkü normal bir çocuğun bile büyüdüğünde sözü edilen vasıfları kazanamaması doğrultusunda çok küçük bile olsa ihtimal vardır. Bunları daha önceden kestirerek birinin ölümüne cevaz vermek pek mantıklı değildir.

Kişi ve kişi olmayan ayırımı, yeni doğmuş bebekler kadar, ağır zihin hastalığı olanlar ve yıllardır bilinci yitik şekilde komada hayat geçirenler için de çok tehlikeli bir ayırımdır. Geri dönüşü olmayan bitkisel yaşamdakiler için de aynı ayırım yapılmaktadır. Oysa ötanazide, tartışmalar kişinin özerkliği ve ölümcül hastalık eksenleri üzerinde döndüğü müddetçe güvenli bir zeminde sürdürülebilir. Aksi halde ötanazi, topluma yük veya istenmeyen birey gibi farklı gerekçelerle ölüme terk anlamında farklı zemine kayar. Bu bağlamda yeni doğmuş ağır sakatlı çocuklar irade

beyan etmediklerine göre ve sakatlıkları bir ölümcül hastalık olmadığına göre onların hayatına son verilmesinin ötanazi olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Belki burada tartışılması gereken konu ciddi derecede akıl hastalığı olanların (deliler) gerçek anlamda insan olup olmadıkları meselesidir. Yani insan düşünen canlı olarak tanımlandığında akıl hastaları bu tanımın dışında kalmaktadırlar. Eğer bu durumdakiler insan değillerse kendilerine uygulanacak ötanazide herhangi bir ahlaki engel bulunmayacaktır. Daha da öteye gidilerek bu durumdakilerin öldürülmesi için ötanazinin şartları bile aranmayabilir. Bu yüzden burada insan tanımı belirleyici olmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse istem- dışı ötanazinin en belirgin özelliği, temyiz gücüne sahip olmayanları konu almasıdır. İstem- dışı ötanazide söz konusu hasta isteğini o anda ifade edemeyecek durumdayken onun hayatı hakkında hüküm verilmektedir. İstemli ötanazide ötanaziyi haklı gören yaklaşım, özerklik hakkı gerekçesine başvuruyordu. Fakat burada kendisine ötanazi uygulanacak hasta kendisiyle iletişime geçilemeyecek durumda olduğundan özerklik hakkına dayanarak sonuca ulaşmak kolay olmamaktadır. Bu nedenle temyiz gücü ortadan kalkmış hastalara uygulanan ötanazinin haklılığını yine hastanın özerklik hakkına dayandırarak savunmaya çalışılırken bazı yöntemlere başvurulmuştur. Yöntemler, temyiz gücünü ortadan kalkmasına rağmen kendisine uygulanacak ötanaziyi ya kendisinin ya da yakınlarının rızasına bağlamak yönünde olmuştur. Bunun için daha önceden temyiz gücü yerindeyken söz konusu şahsın kendisinden yazılı veya sözel rıza alınması yöntemine başvurulmuştur. Bu rıza daha sonra olası durumlarda kendisiyle ilgili kararı vermede başvurulacak belge konumundadır. Bu rızayı ya bizzat kendisinin bıraktığı yazılı veya sözlü belgeye ya da vekil olarak tayin edilen

yakınlarının kararına bağlamaktadır. Fakat daha önceden verilen kararların sağlıklılığı konusunda şüpheler ortaya çıkmaktadır. Ölümcül hastalığın ıstırabıyla karşılaşmadan verilen kararın sağlıklılığıyla ilgili ve vekil tayini gibi ortaya üçüncü şahısın girmesi durumunda suistimale yol açılabileceği kuşkuları haklı olarak düşündürücüdür. Durum böyle olunca istem- dışı ötanaziye savunanlar ikinci bir yaklaşıma başvurmaktadır. Kişinin menfaatini merkeze alan bu yaklaşım, yaşam kalitesini sorgulayarak yola çıkar. Bu yaklaşıma göre kişi hayatı çekilemez hale geldiğinde onurlu bir şekilde hayatını sonlandırma hakkına sahiptir.¹⁴⁹ Görüldüğü gibi bu yaklaşımda özerklik hakkı devre dışı kalmaktadır. Bu yüzden hastanın bizzat kendisinin veya yakınlarının rızası aranmamaktadır ki önceki yaklaşımı problemlile hale getiren de bu durumdu. Rachels'in öne sürdüğü bu yaklaşım, elden ayağa düşen kişinin kendini onursuz hissetmesini- ki böyle durumda kişinin nitelikli yaşamdan yoksun kaldığı varsayılmaktadır- kendisine uygulanacak ötanaziye haklı kılacağı düşüncesindedir. Fakat daha önce de bahsettiğimiz gibi kişinin kendisini onursuz hissetmesi kişinin gerçekten de onursuz olduğunun göstergesi değildir. Çünkü insan onuru insanların kendilerini onurlu hissetmelerine borçlu değildir, insan kendisinde bizzat onur sahibidir. Dolayısıyla istem- dışı ötanaziye haklı çıkarmak için hem özerkliği merkeze alan yaklaşım hem de kişinin menfaatini merkeze alan yaklaşımların sağlam temellere dayandırılmadığını görüyoruz. Durum böyle olunca sözü geçen iki yaklaşımla istem- dışı ötanazinin haklı olabileceğini savunmak güçtür.

¹⁴⁹ Veli Duyan, "Saygın Ölüm İlkesine İlişkin Tutumları Değerlendirme Ölçeğ'inin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimler Fakültesi, 2014, C.8, S.1, s. 26.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Meseleyi aktif - pasif, istemli - istem dışı ötanazi olarak tasnifler halinde ele aldığımızda ötanaziye izin verilip verilmemesi konularında birbirinden farklı gerekçeler ortaya çıktığını gördük. Bu gerekçeler kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Aktif- pasif ötanazi söz konusu olduğunda eylemi gerçekleştirenin fiilinin ahlakiliği söz konusu olmaktadır. Burada aktif ötanaziye katıyen izin verilmemekle birlikte pasif ötanazinin daha izin verilebilir olduğunun ileri sürülmesinde doktorun farklı şeyi kastetmesi ve hastanın ölümüne doğal akışın sebep olması düşüncesi temel alınmaktadır. İstemli ve istem- dışı ötanazi konusu genelde insan hayatının tasarruf hakkının kime ait olduğu konusu çerçevesinde çıkış yolu aramaktadır. Eğer insan hayatının tasarruf hakkının hangi otoriteye ait olduğu konusunda fikir birliği sağlanırsa istemli ve istem- dışı ötanazi başta olmak üzere aktif- pasif ötanazi sorunları da büyük ölçüde açıklığa kavuşacaktır. Şimdi de ötanazinin lehine ve aleyhine olan bu tasniflerden bağımsız olarak geliştirilen başlıca savlardan bahsetmek istiyoruz. Ötanazi taraftarları kendi bakış açılarını savunurken iki temel gerekçeyle meseleye yaklaşırlar: *Özerklik hakkı* ve *merhameten ölüm*. Özerklik hakkı savından hareketle ötanaziye savunanlara göre insan kendisiyle ilgili başka kararları da verebildiği gibi hayatının sonlandırılmasıyla ilgili de karar verebilir. Bunun için belki bazı gerekçeleri sunabilir. Yani insan mazeretsiz olarak ölümü isteme hakkına sahip değilse de bazı önemli durumlarda bu hakka sahip olmalıdır. İlk olarak ötanazinin tanımında yer alan amansız acının dindirilmesi gerektiğini esas alarak insanın özerklik hakkına saygı duyulmasını ileri sürer. Ötanazinin tanımına tam manada uyup uymadığı tartışmalı olan gerekçeleri de özerklik hakkının tanınması gerektiği yönünde sunabilirler. Tedavisiz hastalığa yakalanıp da fakat acıları tıbbi

mudahaleyle dindirildiği halde (hastalığından tamamen kurtulamadığından) onur kaybı düşüncesiyle hayatını sonlandırmak isteyen kimsenin durumu da buna misaldir. Çünkü ötanazinin tanımı gereği hasta yakalandığı tedavisiz hastalık yüzünden aşırı ıstırap çekiyor olması nedeniyle ölmek isterken burada hasta çektiği aşırı acıdan değil de onur kaybı düşüncesi sebebiyle ölmeyi istemektedir. Bunlardan farklı olarak onurlu ölüm isteyen kişiden de örnek verilebilir. Yani yakalandığı tedavisiz hastalık yüzünden müdahaleler neticesinde acı çekmiyor olmasının yanında onur kaybı yaşayacağı duruma düşmeden bir an evvel hayatla vedalaşmak isteyen kişinin durumu da özerklik hakkı olarak sunulabilmektedir. Buna göre ötanazi taraftarlarının bir kısmı tedavisiz hastalığa yakalanıldığı halde aşırı ıstırap, onur kaybı ve onurlu ölüm gerekçeleriyle ölümü tercih ettiklerinde kişinin özerklik hakkına saygı gösterilerek onların isteklerinin gerçekleştirilmesi gerektiğini savunurlar.

Ötanazinin ahlakiliğini kabul etmeyenler ise insanın diğer canlılardan üstün olduğu ve bu yüzden hayatının dokunulmaz olduğu gerekçesiyle özerklik hakkına itiraz ederler. Daha doğrusu özerklik hakkının ölümü bile haklı kılabileceğine karşı çıkarlar. Onlara göre insan her ne durumda olursa olsun içinde bulunduğu durum onun hayatının sonlandırılmasını haklı kılamaz. Çünkü insan hayatı özsel değere sahiptir ve hayatın sahibi kendisi değildir. Bu durumda insan, kendisinin sahip olmadığı ve özsel değerli olan şeyin tasarruf hakkını kendinde göremez. İnsan hayatının kutsallığı ve dokunulmazlığı özellikle de sahibinin kendisi olmaması gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda ötanazinin özerklik hakkıyla savunulabileceğini düşünmek oldukça güçtür. Durum böyle olunca ötanaziyi savunanların başvurduğu diğer bir gerekçe devreye girmektedir. Ötanaziyi özerklik

hakkıyla savunanlar, insan hayatının sahibinin yine insanın kendisi olduğunu ve bu yüzden kendi hayatının sonlandırılmasını istemesini onun hayatının sonlandırılmasına yeterli bir gerekçe olarak görürler. Ne var ki insan hayatının sahibinin insanın kendisi değil de Tanrı'nın olduğu tezi karşısında özerklik hakkı savının dayanakları çok zayıf kalmaktadır.

Bu durumda ötanazinin haklılığı merhameten ölüm gerekçesiyle savunulmaya çalışılabilir. Bu yaklaşıma göre doğru olan, doktorun, tedavisi bulunmayan hastalığın şiddetli acısını çeken birisinin ölmesini kendisi istediği için değil de sırf ona acıdığı için gerçekleştirmektir. Bu sava göre insan her ne kadar ötanazinin yanlışlığını savunsa da yeri geldiğinde yani can çekişen birinin acılar içinde olduğuna şahit olduğunda merhamet duygusu ağır basar ve çoğu zaman ölümü gerçekleştirmekten kendini alıkoyamaz. Bu durumda insan hayatının sahibinin kendisi olmayışı ötanazinin geçerliliğini engelleyememektedir. Her ne kadar bu şekilde ötanazinin ahlakiliği savunulmaya çalışılsa da önlerinde hala büyük bir engel vardır; hayatın kutsallığı tezi. Merhameten öldürmek her ne kadar insan hayatının sahibinin kendisi olduğunu varsaymamakta olsa da yine de hayatın kutsallığı teziyle hesaplaşmadan geçemiyor. Yani her halukarda bir ölüm gerçekleşmekte olduğu için farklı gerekçelerle olsa da insan hayatına son verilemez. Üstelik merhameten ölüm savına karşı şunlar da söylenebilir. Duygusallığın ağır basmasıyla gerçekleştirilen eylemin doğru olma zorunluluğu yoktur. Her ne kadar insan kendini duygusallığa kaptırıp ötanazinin yanlışlığını savunduğu halde bunu yaparsa da, şahsın böyle yapması bu fiili ahlaken doğru olduğunu kanıtlamaz. Belki bunu, duygu ile doğruluğu birbirlerinden farklı şeyler olduğunu ifade ederek toparlayabiliriz.

Ötanazi karşıtlarının öne sürdüğü gerekçeleri dikkatle incelediğimizde öne sürülen en temel tezin dini mahiyette olduğu farkedilmektedir: *Hayatın kutsallığı* tezi. Hayatın kutsallığı tezi ötanaziye savunan tezlerin belki de tümü için önemli bir tehdittir. Hayatın kutsallığı tezi ötanaziye haklı gören bazı yaklaşımların önünü kesemeyebilir. Bunun da sebebi de, hayatın kutsallığı tezinin zayıf noktası değil de ötanaziye yaklaşılacak zeminle ilgilidir. Yani Tanrı inancı olmayan bir insan hayatın kutsallığını kabul etmeyebilir. Zira hayatın kutsallığı, en temelde Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı'ya inanmayan bir insan için hayatın hiç bir kutsallığı olmayabilir. Fakat bu durumda insan hayatı dokunulmazlığını Tanrı merkezli hayatın kutsallığı tezinden değil de insan merkezli felsefi ve etik tezlerden almaktadır. Böyle olduğu takdirde Tanrı inancı olmayan zeminden gelen tezlere karşı da ötanazinin ahlaki olmadığı savunulabilir.

Ötanaziye karşı çıkan diğer bir yaklaşım da hukuki temele dayanır. Ötanaziye karşı çıkan savların tümü insanın hayatta kalmasını esas almaktadır. Ötanaziye karşı çıkan bu hukuki yaklaşım da bu zeminden hareket eder. Bu yaklaşım ötanaziye izin verilmesi halinde doğabilecek kötü sonuçlara odaklanarak ötanazinin bir hak olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Bu yasallaştırılmanın haklı olabileceğini düşünecek olursak gelecekte kötüye kullanılabilmesine veya kötü sonuçlara neden olabileceğine ilişkin uyarıların gözardı edilmesi mümkün değildir. Bir hakkın yarardan çok zarar getireceği belirlendiği takdirde, bu hakkın kullanılmasından vazgeçmek daha akıllıca karar olur.

Ötanaziye karşı çıkan bir diğer yaklaşım ise ötanazinin toplumsal zararlarını ele alır. Bu yaklaşıma göre ötanaziye izin verilmesi halinde buna başvuruların sayısı artarak önü alınamaz hale gelir. Kılıç prensibi gereği ötanaziye bir kere bile olsa izin

verilmemelidir. Çünkü bu prensibe göre herhangi bir hareket silsilesi genel olarak uygulandığında zarar veriyorsa, bireysel olarak da yasaklanmalıdır.¹⁵⁰ Bu prensibe göre, dayanılmaz acılar içinde olan hastaya ötanazi uygulamak hem kendine hem de yakınlarına zarar vermiyor olsa da bunu uygulamamak lazımdır. Çünkü buna bir kere izin verildiğinde farkında olarak veya da olmadan tehlikeli kılıcı elimize almış oluruz ve daha sonra bu tehlikenin önü alınamaz hale gelir. Bir kere istisna kabul edildiğinde artık çok geç olur. Çünkü ondan sonra sürekli istisnai durumlar çoğalır. Böylece toplumda hayatına son verenlerin sayısı çoğalır ve toplumun bilincini etkiler ve böyle talepte bulunacaklar gittikçe artabilir. Bu durum toplumsal gerginlik, bunalım gibi olumsuz durumların oluşmasına sebep olur. Belki burada toplumsal gerginlik çıkabileceği gerekçesi özerklik hakkıyla alınan ötanazi kararını geçersiz kılar mı sorusu akla gelebilir. Yani burada bir nevi özerklik hakkı ve toplum hakkı mukayesesini mi yapıyor? Eğer öyle olursa şahsi hakkını toplumun hakkından üstün görenler neden ötanaziyi seçemesin? Kanaatimizce burada özerklik hakkı ile toplum hakkı mukayese edilmemektedir. Burada toplumsal bir düzen için şahsi açıdan ötanazi kararının geçersiz sayılmasının nedeni, kutsal olan hayatın sonlandırılmasına bir kere izin vermenin daha sonra kutsal olan birçok hayatın sonlandırılmasına sebep olacağıdır. Yani burada belirleyici olan yine de insan hayatının dokunulmazlığı ve bunun korunması meselesidir.

Her zaman izin verilebilir olan ötanazi çeşidi bulunmamakla beraber pasif ötanazi olarak değerlendirilebilecek bazı uygulamalara izin verilebilir. Mesela hastaya uygulanmakta olan tedavinin beklenen yarar yerine zarar veriyor olduğu hekimlerce belirlendiği zaman, doktorun hastaya müdahale etmekten çekilmesi,

¹⁵⁰ İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, s. 174.

ahlaken yanlış olan bir durum gibi gözükmemektedir. Çünkü asıl olan hayat ise ve doktorun görevi de kişiyi hayatta tutmaksa, fayda vermeyen ıstıraplı tedaviyi hastaya uygulamamak, kabul edilebilir bir yöntem olarak durmaktadır. Ancak bu uygulamanın pasif ötanazi olarak değerlendirilmesi de tartışmaya açıktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, biyoetik açıdan ötanazi aleyhine getirilen gerekçeler lehine sunulanlara oranla daha tutarlı ve daha güçlüdür. İster etik ister teolojik açıdan olsun, esas olan hayatın korunmasıdır.

KAYNAKÇA

Adler, A., (2012). *Yaşamın Anlamı ve Amacı* (Çev. Kamuran Şipal), (10.baskı), İstanbul: Say Yayınları.

Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, (Tahk. Şuayb el-Arnaut).

Akbaş, M., (2010a). “Biyotetik Bir Mesele Olarak Ötenazi: Tarihi, Çeşitleri ve Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, İstanbul.

Akbaş, M., (2010b). *Modern Felsefede Hayatın Anlamı*, Ankara: Yayınevi Yayınları.

Akın, P.S., Karasu, A., Karadereler, S., Barlas, O., (2008). “Beyin Ölümü Tanısı”, *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesi, Nöroşirurji Anabilimdalı.

Akçiçek, F., Atabay, G., Başçı, A., Evert, J., Dorhout, M., (1994). “Organ Nakli ve Tıbbi Ahlak”, *Türk Nefroloji ve Transplantasyon Dergisi*, İzmir, Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Nefroloji BD.

Aristoteles, (1975). *Politika* (Çev: Mete Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları.

Aristoteles, (1998). *Nikomakhos'a Etik* (Çev: Saffet Babür), Ankara, Ayraç Yayınevi.

Arslan, A., (2002). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları.

Arslantürk, Z., Amman, T., (2000). *Sosyoloji*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Ateş, S., (1988). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Aydın, A., (2004). *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul: Gendaş Kültür, birinci baskı.

Bal, Z., (2011). *İslam Hukuku Açısından Ötanazi* (Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayrı, D., (2010). *Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbekirleme* (Yüksek Lisans Tezi), Adana,:Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bilgin, N., G., (2013). “Ötanazi: Tanım ve Tarihçe”, *Lokman Hekim Journal*, Mersin.

el- Buhari, (1988). *Sahih-i Buhari ve Tercümesi* (Cev: Mehmed Sofuoğlu), İstanbul, Ötüken Neşriyat.

Bulut, M. (Yayına Hazırlayan), (2007). *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı- II*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cevizci, A.,(2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.

Cevizci, A., (2012). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

Çağrıncı, M., (1982). *Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Demirci, Ş., Doğan, K., H., “Asfiksi Türleri ve Asfiksi Olgularında Ölü Muayenesi (Solunum Yollarının Yabancı Cisim İle Tıkanması)” *Klinik Gelişim Dergisi*, Editör: Sermet Koç, Muhammet Can, Adil Tıp Özel Sayı, 2009.

Durusoy, A., (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Duyan, V., (2014). “Saygın Ölüm İlkesine İlişkin Tutumları Değerlendirme Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimler Fakültesi.

Eberl, J.T., (2006). *Thomistic Principles and Bioethics*, Abingdon: Routledge.

Erkan, V., U., Yücer, İ., (2011). “Ayırt Etme Gücü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara.

Farabi, (1956). *El- Medinetü'l Fazıla* (Çev: Nafiz Danışman), İstanbul, Maarif Basımevi.

Farabi, (1974). *Farabinin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatunun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* (Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi.

Fichter, J., (1994). *Sosyoloji Nedir?* (Çev: Nilgün Çelebi), Ankara: Attila Kitabevi.

Flanerry, A., (2002). “Vatikan Basın Bürosu: Ötenazi Üzerine Beyanname” (Çev. Osman Taştan). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, s. 405-412.

Gasset, J. O., (1982). *Kitlelerin Ayaklanması* (Çev: Neyyire Gül Işık), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gazali, (1975). *İhyau ‘Ulumi’ d- Din* (Çev: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, Bedir Yayınevi.

Güçlü, A. ve diğerleri, (2003). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hacıkadiroğlu, V., (1997). *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Harris, J., (1998). *Hayatın Değeri Tıp Etiğine Giriş* (Çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Heimsoeth, H., (1967). *İmmanuel Kant’ın Felsefesi* (Çev:T.Mengüşoğlu), İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Hikmet, C., (1933). *Hitler ve Nasyonal- Sosyalizm*, Ankara: Şirketi Mürettibiye Matbaası.

İbn Sina, (2013). *Danışname-i Alai* (Çev: Murat Demirkol), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İnceoğlu, S., (1999). *Ölme Hakkı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kaşıkçı, O., (2008). “Hukuk Tarihinde Ötenazi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, İstanbul.

- Kaya, M., (2011). *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, İstanbul: Klasik yayınları.
- Kaya, Mustafa, (2013). “Platon’un Ruh Kuramı”, *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, İzmir.
- Kaya, Mustafa, (2014). “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Denizli.
- Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, (1958), (İbrani, kildani ve Yunan Dillerinden tashih edilmiş tercüme), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi yayınları.
- Kılıç, R.(Editör), (2009). *Din ve Ahlak Felsefesi* Ankara: Ankuzem-Yayını.
- Kılıç, R., (2012). *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kuhse, H., Singer, P. (ed. by), (2006), *Bioethics An Anthology*, USA: Blackwell Publishing.
- Kutub, S., *Fi Zilali-l Kur’an* (Çev: Bekir Karlığa, Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012.
- Mengüşoğlu, T., (1949). *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, İstanbul: Pulhan Matbaası.
- More, T., (2009). *Ütopya* (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalıcı Yayınları.

Nuttall, J., (1997). *Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş* (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Özen, B.G., Özel, Ç., (2007). “Kişilik Hakları- Hasta Hakları Bağlamında Tıbbi Müdahale Dolayısıyla Çıkan Hukuki İlişkide Hekimin Hastayı Aydınlatma Yükümlülüğü ve Aydınlatılmış Rızaya İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, Ankara.

Özen, M., Şahin M., E., “Ötanazi”, *Ankara Barosu Dergisi*, 2010, Sayı:68, s. 15- 37.

Paksüt, F., (1971). *Seneca'da Ahlak Görüşü- Zevk Anlayışı*, Ankara: Ulusal Basımevi.

Platon, (1998). *Yasalar* (Çev. Candan Şentuna- Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Platon, (2012). *Devlet* (Çev: Neval Akbıyık), İstanbul, Antik Dünya Klasikleri.

Post, S. G., (2004). *Encyclopedia of Bioethics*, (Vol. 3), New York: Cengage Learning.

Ross, D., (1999). *Aristoteles* (Çev: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rousseau, J.J., (1995). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev: Rasih Nuri İleri), İstanbul, Say yayınları.

Sandel, M.J., (2012). *Adalet Yapmamız Gereken Doğru Şey Nedir?* (Çev: Mehmet Kocaoğlu), Ankara: BigBang Yayınları.

Sartre, J.P., (1964). *Varoluşçuluk* (Çev: Asım Bezirci), İstanbul: Dönem Yayınları.

Selçuk, M., ve diğerleri (Haz.), (2013). *İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Serinsu, A., N. (Editör), (2009). *Dini Terimler Sözlüğü*, Ankara MEB Yayınları, 2009.

Sert, H., Gözdemir, M., Işık, B., (2007). "Kardiyopulmoner Canlandırma Yapılmaması Etik Mi?", *Yeni Tıp Dergisi*, Ankara.

Topçuoğlu, E. S., Selekler, K., (1998). "Alzheimer Hastalığı", *Geriatrı*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastanesi, Nöroloji Anabilimdalı.

Vaughn, L., (2010). *Bioethics, Principles, Issues, and Cases*, New York: Oxford University Press.

Yazoğlu, R., (2002). *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Ankara: Cedit Neşriyat.

Yiğit, Y., (2000). "İslam Ceza Hukukuna Göre Ötanazi", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara: Diyanet Yayınları.

Wells, C., (1972). *Sosyal Antropoloji açısından İnsan ve Dünyası* (Çev: Erzen Onur), İstanbul: Remzi Yayınevi.

ÖZET

Kochkor uulu, Elmurat, Biyoetik Açıdan Hayat Üzerinde Tasarruf Hakkı:

Ötanazi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, 102.

Tezimiz giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezin giriş bölümünde ötanazi kavramının tarihsel süreç içinde hangi anlamlarda kullanıldığını ve ötanazi olgusunun ortaya çıkardığı biyoetik problemleri ele aldık.

Birinci bölümde insan hayatı üzerindeki tasarruf hakkının kime ait olduğu meselesini semavi dinler ve etik açıdan ele aldık. Ayrıca insan hayatının ahlaki öneme sahip olduğunu vurgulamak için kişilik statüsünün önemini ortaya koyduk.

İkinci bölümde ötanazi kavramı üzerinde durduk ve ötanazi olgusunu bütün boyutlarıyla inceledik. Bununla beraber konuyla ilgili ileri sürülen yaklaşımları biyoetik açıdan inceledik.

Sonuç kısmında ötanazi taraftarlarının ve karşıtlarının temel aldıkları dayanaklarını dini ve felsefi bağlamda değerlendirdik.

ABSTRACT

Kochkor uulu, Elmurat, Authorized Right on the Life in Bioethics: Euthanasia, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Recep Kılıç, 102.

The thesis consists of an introduction, two chapters and a conclusion. We examine meanings of the concept euthanasia in historical process and the bioethical problems that appeared in the introduction.

In the first chapter, we studied the case to whom does belong the authorized right on the life in terms of Abrahamic religious' and ethics. Besides, we put forth the importance of status of personality to comprehend that the life of human is in possession of ethic importance.

In the second chapter, we intensified on the concept of euthanasia and examined the case of euthanasia comprehensively. Also, we assessed the forward approaches connected with the case in bioethics.

We evaluated basis' of supporters and contraries of euthanasia in religious and philosophical context.

